

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da
Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras**

SONIA ELIZABETH REYES HERRERA

Tese de Doutorado

Porto Alegre, 2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras

SONIA ELIZABETH REYES HERRERA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Professor Dr. Enno D. Liedke Filho

Porto Alegre, abril de 2004

SONIA ELIZABETH REYES HERRERA

RECONSTRUÇÃO DO PROCESSO DE FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA
ÁREA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Tese aprovada em _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil
PPGAS/IFCH/UFRGS

Prof. Dr. Emil Albert Sabottka
Mestrado Ciências Sociais/PUC-RS

Prof. Dr. José Ivo Follmann
PPG Ciências Sociais Aplicadas/UNISINOS

Prof. Dr. Ivaldo Gehlen
PPGS/IFCH/UFRGS

*Alberto,
saiba que seu amor e apoio foram os ventos mais
favoráveis desta e de outras travessias...*

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Nível Superior (CAPES), que me forneceu uma bolsa de estudo no período de março de 1997 a março de 2000.

Ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, pelo suporte material e financeiro que possibilitou a realização desta tese, em suas diferentes fases.

Ao professor Dr. Enno D. Liedke Filho, orientador desta tese, que, de forma generosa, acompanhou e auxiliou intelectualmente todo o processo de sua elaboração.

Aos vinte professores que teve o privilégio de conhecer e que se dispuseram a me conceder as entrevistas. Os seus depoimentos foram uma valiosa contribuição para este estudo. Sem eles certamente não teria sido possível sua realização.

Aos coordenadores do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFRGS: ao professor Ari Pedro Oro, pelo convite para participar do Núcleo e, de forma especial, ao professor Carlos Alberto Steil, que sempre manifestou seu interesse pela minha pesquisa. Sem dúvida, suas contribuições foram de fundamental relevância.

A todos os colegas e amigos do NER, pelas muitas discussões dos nossos projetos de pesquisa, de textos (e contextos) nas reuniões que, ao longo dos anos, constituíram um espaço de discussão intelectual importante na minha formação na temática de estudos da religião.

Aos colegas e amigos (as) do curso de Pós-graduação em Sociologia e em Antropologia – Ayrton, Bernardo, Daniel, César, Eloisa, Marie-Anne, Matheus, Suzana e Valdir – com quem compartilhei, em diferentes momentos, as dificuldades do trabalho, as dúvidas e as incertezas, mas também os avanços e as esperanças de saber que “um dia” se termina a tese/dissertação.
Muchas Gracias para cada uno de ustedes!

A Magda e Othon, meus “vizinhos” em Porto Alegre e agora em Minas Gerais (embora um pouco mais distantes), que me auxiliaram em tudo, sempre que precisei. Sua amizade tem um imenso valor para mim.

A Juliana Vaz, Eliane Marques e Laura Berasin: amigas de longas conversas e muito chimarrão.

A Miriani Pastoriza, por sua amizade, generosidade, bom humor e estímulo (quase uma exigência) para que eu concluísse esta tese.

A Marcelo Kunrath Silva, meu colega no Doutorado, atualmente professor do Departamento de Sociologia da UFRGS. Caro amigo, você merece um agradecimento mais do que especial. Sua integridade e solidariedade são seus maiores “dons”, e eu me sinto muito privilegiada por tê-lo conhecido. Saudade dos nossos cafezinhos (“com c”)!

A minha mãe Julia, meus irmãos Graciela, José Miguel, Julia e Maria Isabel e a “los siete enanitos” (sobrinhos) – Daniel, Leonardo, Felipe, Pablo, Alejandro, Natalia e Paula – que, mesmo estando longe, sempre têm sido fundamentais para mim. Seus afetos incondicionais são o melhor antídoto para quando “bate a saudade”.

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras. Visa formular uma interpretação sociológica desse processo, a partir da abordagem teórica configuracional proposta por N. Elias, sendo esta complementada pela utilização de outras categorias de análises, tais como Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva (W. LePenies), que permitem focalizar a dinâmica deste e incorporar a sua dimensão histórica.

Conforme essa orientação teórica, o objeto de estudo é reconstruído, tendo como eixo de análise a direção que este apresenta no decorrer do seu desenvolvimento. Essa direção, nesta tese, foi definida como uma tendência que oscila entre diferenciação/integração/diferenciação de grupos de pesquisadores envolvidos no processo. A partir desta tendência, são identificados e caracterizados três períodos, sendo eles: primeiro período (pré-1964): Pioneiros e precursores – uma Identidade Histórica em construção; segundo período (pós-1964 até 1986): a construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva; terceiro período (1987 em diante): uma Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais diferenciada internamente.

A formação da Área de Estudos da Religião é analisada também levando-se em consideração as transformações do campo religioso, das Ciências Sociais e das principais condições sócio-políticas da sociedade brasileira contemporânea.

Nas Considerações Finais, formula-se uma síntese comparativa dos três períodos identificados na reconstrução do processo, que fornece uma visão de conjunto da evolução do mesmo. Logo se examina, igualmente em perspectiva comparativa, a formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras em relação à trajetória desses estudos nos três países do Cone Sul aqui selecionados: Argentina, Chile e Uruguai. Por fim, salientam-se algumas considerações sobre a abordagem teórica adotada neste estudo.

O material empírico utilizado provém de vinte entrevistas realizadas, neste estudo, com antropólogos e sociólogos dedicados ao estudo da religião e inseridos no campo das Ciências Sociais, de uma extensa revisão bibliográfica de livros, artigos publicados em revistas acadêmicas, teses de Doutorado e dissertações de Mestrado, bem como de bancos de dados disponibilizados pela Internet.

ABSTRACT

This Thesis has as main subject the formation and development process of the Area of Religion Studies in the Brazilian Social Sciences. It has as main goal to formulate a sociological interpretation of this process from a configurational theoretical approach proposed by N. Elias. It is complemented by the use of additional analysis categories such as historical identity, social identity and cognitive identity (W. LePenies), that allow to focus its dynamics and incorporate its historical dimension.

In this theoretical framework, the subject under study is rebuilt, having as main axis the direction that it presents along its development. In the present work, that direction was defined as a trend that oscillate between differentiation/integration/differentiation of scholar groups involved in the process. Three main periods are identified and characterized from that trend: first period (before 1964), Pioneers and precursors – a historical identity in the making; second period (1964 to 1986), a construction of institutional fields (social identity) and a redefinition of the cognitive identity; third period (1987 to date), an area of Religion studies in the Social Sciences internally differentiated.

The construction of the Area of Religion Studies is also analyzed taking into account the transformations of the religious field, the Social Sciences and the main social and political conditions of the contemporary Brazilian society.

The Thesis finishes by stablishing a comparative synthesis of the three periods identified in the reconstruction process, providing an open view of the evolution itself. It is then examined, in a comparative approach, the formation and development of the Area of Religion Studies in the Brazilian Social Sciences relative to those of Argentina, Chile and Uruguay. Finally, some considerations about the theoretical approach adopted throughout this work are highlighted.

The empirical basis of the above analysis is manifold: a set of interviews of twenty antropologists and sociologist scholars devoted to the study of Religion and actively involved in the field of Social Sciences; an extensive review of bibliographic material in the form of books, papers, journals and Ph.D thesis; and databases available in the Internet.

Lista de Gráficos, Quadros e Tabelas

Gráfico 1: Antropologia – número de grupos de pesquisa em religião e número de linhas, 1995-2002	271
Gráfico 2: Sociologia – número de grupos de pesquisa em religião e número de linhas, 1995-2002	272
Gráfico 3: Número de participantes nas Jornadas por país e ano de realização	302
Quadro 1: Síntese da abordagem teórica que orienta a reconstrução sociológica do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais no Brasil	37
Quadro 2: Operacionalização das categorias de análises	38
Quadro 3: Áreas de concentração temática e linhas de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – UMESP	207
Quadro 4: Núcleos de Estudo e Pesquisa e disciplinas ministradas no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião – PUC-SP	209
Quadro 5: Áreas de concentração, linhas de pesquisa e disciplinas obrigatórias no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF	213
Quadro 6: Síntese dos três Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião – UMESP, PUC-SP e UFJF	215
Quadro 7: Síntese da formação acadêmica do total dos pesquisadores entrevistados	263
Quadro 8: Trajetória religiosa dos pesquisadores entrevistados e principais religiões por eles estudadas	245
Quadro 9: <i>Antropologia</i> – grupos de pesquisa em religião, ano de criação, nome das linhas de pesquisa e número de pesquisadores, 2002	284
Quadro 10: <i>Sociologia</i> – grupos de pesquisa em religião, ano de criação, nome das linhas de pesquisa e número de pesquisadores, 2002	286
Quadro 11: Composição da Diretoria da ACSRM nas gestões 1994-2002 (4 gestões)	299
Quadro 12: Antônio Flávio Pierucci e Otávio Velho – Produção intelectual selecionada	368
Tabela 1: A produção acadêmica em religião nas publicações da ANPOCS	158
Tabela 2: Total de teses e dissertações defendidas nas Ciências Sociais e na temática da religião, conforme o BIB, no período 1977-2001	161

Tabela 3: Total de Grupos de Trabalho criados na ANPOCS no período 1978- 2002	163
Tabela 4: Áreas de formação acadêmica do corpo docente permanente dos três Programas de Pós-graduação – UMESP, PUC-SP e UFJF	215
Tabela 5: Ano de conclusão do curso de Graduação, Mestrado e Doutorado dos pesquisadores entrevistados	232
Tabela 6: Média de linhas de pesquisa por grupo de pesquisa em religião, nas áreas de Antropologia e Sociologia, 1995-2002	272
Tabela 7: <i>Antropologia</i> – grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa por grupo, 1995-2002	274
Tabela 8: Número de grupos de pesquisa em religião por disciplinas e ano de criação	275
Tabela 9: <i>Sociologia</i> – grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa por grupo, 1995-2002	276
Tabela 10: Total de grupos de pesquisa, por grande área, por área, por disciplina e por grupos de pesquisa em religião, 1997-2002	278
Tabela 11: Distribuição dos grupos de pesquisa em religião conforme o número de pesquisadores e disciplina, 2002	281
Tabela 12: Número de linhas de pesquisa por grupos de pesquisa em religião e disciplina, 2002	282
Tabela 13: Distribuição dos projetos por linhas de pesquisa conforme os responsáveis por sua execução	294
Tabela 14: Número de trabalhos apresentados por ano de realização das Jornadas	301

Lista de Siglas

ABA	-	Associação Brasileira de Antropologia
ACSRM	-	Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul
ANPOCS	-	Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
BIB	-	Boletim Informativo Bibliográfico
CAPES	-	Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Nível Superior
CEAS	-	Centro de Estudos e Ação Social
CEBRAP	-	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CEDI	-	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CELAM	-	Conselho Episcopal Latino-americano
CNBB	-	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPq	-	Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento
CERIS	-	Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais
CER	-	Centro de Estudos da Religião – Duglas Teixeira Montero
CRB	-	Conferência dos Religiosos do Brasil
FAPESP-	-	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FERES	-	<i>Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-religieuses</i>
IBRADES	-	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento
ISER	-	Instituto de Estudos da Religião
NER	-	Núcleo de Estudos de Religião /UFRGS
PRONEX	-	Programa de Apoio a Núcleos de Excelência
PUC-SP	-	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-RJ	-	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
SBPC	-	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SBS	-	Sociedade Brasileira de Sociologia
UMESP	-	Universidade Metodista de São Paulo
USP	-	Universidade de São Paulo
UnB	-	Universidade de Brasília
UFJF	-	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	-	Universidade Federal de Minas Gerais

UFRJ	-	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFPA	-	Universidade Federal do Pará
UFMA	-	Universidade Federal do Maranhão
UFRGS	-	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UCG	-	Universidade Católica de Goiás
UFPE	-	Universidade Federal de Pernambuco
UFC	-	Universidade Federal do Ceará
UNICAMP	-	Universidade Estadual de Campinas
UERJ	-	Universidade Estadual do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. A religião como objeto de estudo sociológico	48
1.1 Introdução à Sociologia da Religião: tendências	48
1.2 A Sociologia da Religião no Cone Sul: trajetórias	67
1.2.1 Os estudos de religião na Argentina	70
1.2.2 Os estudos da religião no Chile	76
1.2.3 Os estudos da religião no Uruguai	80
2. Os estudos da religião no Brasil pré-64: a construção de uma Identidade Histórica	85
2.1 Os estudos da religião nas Ciências Sociais no Brasil: pioneiros e precursores	86
2.2 A Sociologia Religiosa no Brasil: recepção e desenvolvimento	105
3. As Ciências Sociais e a Nova Questão Religiosa no Brasil no pós-1964	122
3.1 O contexto sócio-religioso nas décadas de 60 e 70	123
3.2 A construção da Identidade Social: iniciativas institucionais	128
3.2.1 O Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)	129
3.2.2 Centro de Estudos da Religião – Duglas Teixeira Monteiro (CER)	140
3.2.3 Grupo de Trabalho Religião e Sociedade – ANPOCS	152
3.3 A redefinição da Identidade Cognitiva: qual é a função da religião?	164
4. Relações de colaboração e conflito entre intelectuais religiosos e laicos	175
4.1 O Instituto de Estudos da Religião (ISER): um espaço de mediação institucional entre as Igrejas e a Academia	176
4.2 Da religião institucional à religiosidade difusa: uma “nova consciência religiosa”	199
4.3 As Ciências da Religião no Brasil: uma área de pesquisas entre a Teologia e as Ciências Sociais	204
4.3.1 Institucionalização de uma Área de Pesquisas: os Programas em Ciências da Religião	205
a) Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)	205
b) Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	208

c) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora	210
4.3.2 Identidade Cognitiva: tendências temáticas na área das Ciências da Religião	216
4.3.3 As Ciências da Religião: entre as Ciências Sociais e a Teologia?	222
5. Perfil da Trajetória Intelectual e Religiosa de um Grupo de Pesquisadores da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras na década de 90	231
5.1 Trajetórias intelectuais	232
5.2 Trajetórias religiosas	243
6. Perfil Institucional da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras na década de 90	267
6.1 Os Grupos de Pesquisa em Religião (CNPq, 1992-2002)	268
6.1.1 Evolução dos grupos de pesquisa em religião: análise comparativa 1995-2002	271
6.1.2 A composição atual dos grupos de pesquisa em religião	279
6.2 PRONEX: Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo	289
6.3 A Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul: um espaço de discussão transnacional	297
7. Diálogos contemporâneos na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras	311
7.1 Secularização e/ou reencantamento do mundo? O lugar da religião na sociedade contemporânea	312
7.2 O pesquisador da religião em questão	327
7.3 Duas tendências de análise do fenômeno religioso: Antônio Flávio Pierucci e Otávio Velho	339
Considerações Finais	369
Referências	392
Apêndice	

INTRODUÇÃO

As religiões como objeto de estudo, nas Ciências Sociais, têm uma longa tradição de pesquisas. Os fundadores das disciplinas que compõem essas ciências deram especial atenção ao tema, teorizando a seu respeito, especialmente na passagem do século XIX para o século XX, período em que também se constata ou se concretiza com mais nitidez a separação da esfera científica da religiosa que vinha se gestando nos séculos anteriores.

No decorrer do século XX, constituiu-se como especialidade disciplinar a Sociologia da Religião, porém não sem conflitos em seu processo de formação, seja dentro do próprio campo das Ciências Sociais, seja nas Igrejas que se opunham a esse tipo de empreendimento científico. Da parte dos intelectuais das Ciências Sociais, esse tipo de estudos foi questionado frequentemente, pela possível falta de validade científica, de objetividade e de autonomia do conhecimento produzido; de parte das autoridades eclesiásticas e religiosas, a principal crítica formulava-se e formula-se (às vezes) em termos de uma possível dessacralização da religião pelo saber científico. Não obstante isso, as relações entre ciência e religião têm experimentado diferentes variações, conforme as conjunturas histórico-políticas e, particularmente, religiosas e intelectuais das sociedades em que esse tipo de pesquisa vem-se realizando. Tais relações e transformações, por sua vez, têm condicionado a formação e o desenvolvimento desse campo de pesquisas, em diferentes formações nacionais.

No Brasil, por exemplo, os estudos sobre religiões datam do século XIX. Há relativo consenso, entre os estudiosos destas, em reconhecer como pioneiro o médico-legista Nina Rodrigues, que realizou as primeiras pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no país. Após esse autor, inúmeros pesquisadores, de procedências intelectuais variadas e de perspectivas teóricas diferentes, realizaram investigações sobre as diversas formas de religiosidade e práticas religiosas presentes no Brasil. Desta maneira, configurou-se, no decorrer dos anos uma tradição de pesquisas nessa temática nas Ciências Sociais. O processo aconteceu não isento de conflitos com as tradições religiosas no Brasil e dentro das próprias Ciências Sociais.

Este estudo tem como objetivo reconstruir o processo de formação e desenvolvimento dessa Área de pesquisas. Alguns autores já avançaram nessa direção: parte dos estudos da religião na produção acadêmica nas Ciências Sociais brasileiras, acumulada no decorrer do século XX, e alguns aspectos sobre a formação dessa área de pesquisas têm sido objeto de análises mediante artigos que procuraram dar conta do estado desses estudos, em diferentes momentos. Por exemplo, em 1955, Thales de Azevedo informava das escassas pesquisas sociológicas realizadas nesse campo; em 1978, Rubem Alves destacava um novo interesse pelo estudo da religião; já em 1999, Antônio Flávio Pierucci salientava o crescimento quantitativo da produção dessa área, nos últimos anos, “*a uma taxa superior à de diversas outras subáreas da Sociologia*” (p. 238). Face às reflexões desses autores, cabe indagar, por exemplo, como e por que alguns intelectuais se interessaram pelo estudo dessa temática em determinados períodos. E que condições favoreceram ou não o desenvolvimento desses estudos nas Ciências Sociais?

Algumas respostas têm sido formuladas por pesquisadores da religião. Sobre elas se discorre nas páginas seguintes, visando explicitar as questões de pesquisa que o presente estudo objetiva responder.

Os estudos sobre a Sociologia da Religião no Brasil: uma revisão

Como foi dito anteriormente, os estudos sobre religião no Brasil têm merecido análises da parte de alguns pesquisadores da área em diferentes momentos da trajetória dos mesmos. Um levantamento da literatura disponível, publicada a partir da década de 70 e veiculada principalmente através de artigos, registra dezessete textos. Alguns dão conta de temáticas específicas e outros de religiões particulares. Podem ser citados como exemplos, *Os movimentos “messiânicos” brasileiros: uma leitura* (Guimarães, 1979); *Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil* (Alves, 1978), *“Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente* (Fernandes, 1984); *Os pentecostalismos nos países do Cone Sul: panorama e estudos* (Oro&Seman, 1997); *A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia* (Mariz, 1999); *O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros* (Birman, 1997); *Adeus à Sociologia da Religião Popular* (Ribeiro, 1997); *Sociologia da Religião – Área impuramente acadêmica* (Pierucci, 1999) e *Religiões e dilemas da sociedade brasileira* (Montero, 1999). Não obstante a quantidade de artigos não seja desprezível, é importante destacar que não se dispõe de teses ou dissertações que tenham adotado como objeto de estudo a formação e desenvolvimento desse campo de pesquisas. Também nos estudos sobre a História Intelectual das Ciências Sociais no Brasil são escassas as referências ao mesmo.

Essa falta já justificaria a realização de um estudo mais abrangente que, incluindo as contribuições desses autores, analisasse o processo de formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião, levando em consideração os diferentes atores sociais envolvidos no mesmo, as formas de organização através das quais se institucionaliza nas Ciências Sociais e as características do contexto social em que esse processo ocorreu.

Pela afinidade temática com o objeto de estudo desta pesquisa e pela abrangência dos mesmos, serão objeto de análises quatro desses artigos, sendo estes de autoria de Rubem Alves (1978), Antônio F. Pierucci (1999)¹, Rubem César Fernandes (1984) e Paula Montero (1999). Os dois primeiros autores, embora de perspectivas diferentes, procuravam dar conta de algumas características sobre o processo de formação dessa Área de Estudos². Já os outros dois autores selecionados informavam sobre a produção acadêmica (problemáticas e temáticas), especialmente da década de 70 em diante.

Antes de apresentar as análises formuladas por esses autores, é importante salientar as posições que estes ocupavam ou ocupam na área que analisaram. Posições que podem ser desde já interpretadas, conforme sua data de publicação, como um indicador da própria configuração disciplinar e institucional que a Área de Estudos da Religião apresenta em diferentes momentos de seu desenvolvimento. A primeira avaliação foi formulada por um teólogo (presbiteriano) e filósofo (Alves, 1978); a segunda, por um antropólogo, também com formação em Filosofia (Fernandes, 1984). Ambos os pesquisadores, exilados durante o regime militar; vinculados, no início de suas carreiras acadêmicas, tanto à Universidade de Campinas (UNICAMP) quanto ao Instituto de Estudos da Religião (ISER, inicialmente ISET), tendo destacada participação na criação desse centro e em seus

¹ Os textos de Pierucci e de Montero foram publicados na série composta por três volumes (Antropologia, Ciência Política e Sociologia), intitulada *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, iniciativa da ANPOCS. Conforme Sergio Miceli, organizador da coletânea, foram encomendadas “análises reflexivas a respeito da produção intelectual substantiva num conjunto de áreas temáticas relevantes, a serem desenvolvidas por uma equipe de cientistas sociais qualificados, eles mesmos especialistas reconhecidos por sua contribuição original e inovadora ao conhecimento desses objetos de estudos” (1999, p. 9). Dos dezesseis textos publicados, dois corresponderam à Área de Estudos da Religião, única que foi objeto de análise de duas disciplinas. Não foram especificadas as razões dessa dupla avaliação.

² Deve ser salientado que, também nesses artigos, seus autores informaram sobre a produção acadêmica, porém não era esse seu objetivo principal.

desenvolvimentos posteriores. Já as duas últimas avaliações foram realizadas por uma antropóloga, que se define como “*uma leitora especializada nesse campo e particularmente interessada em acompanhar sua evolução*” (Montero, 1999, p. 329), e por um sociólogo, que se reconhece “*como diretamente envolvido nos caminhos da pesquisa social sobre religiões e religiosidade no Brasil*” (Pierucci, 1999, p. 238). Ambos são professores da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

O artigo de R. Alves, *A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil*, foi publicado, em 1978, na revista *Religião e Sociedade* (n. 3)³, configura-se no primeiro empreendimento bibliográfico que visa analisar a situação dos estudos da religião nas Ciências Sociais brasileiras. Além disso, considera-se um esforço para demarcar uma área de estudos específica⁴ nesse espaço de produção acadêmica. Talvez por isso, a primeira seção intitulou-se *Por uma Sociologia da Sociologia da Religião*. Sem dúvida, esse artigo tornou-se referência obrigatória para as futuras reflexões sobre esse campo de investigações, sendo Alves quem formulou as bases para uma interpretação sobre a formação dessa área de pesquisas. Assim atestam, por exemplo, os textos de Fernandes e de Pierucci, que fazem referências a Alves, seja para salientar algumas sugestões apontadas por este autor, como a recuperada por Fernandes que destaca a importância de “*se fazer uma Sociologia dos sociólogos que se ocupam de cada uma das tradições religiosas*” (1984, p. 9), seja para criticar seu excessivo entusiasmo com a religião: “*o título que ele deu a esse texto era em si mesmo uma bandeira*” (1999, p. 265), diz Pierucci.

No referido artigo, Alves aborda o período que vai da década de 30 até o início da década de 70 e visa explicar por que a religião, como objeto de estudo, ocupou um lugar marginal nas Ciências Sociais nesse período, para logo, no final da década de 60, inserir-se nesse campo de pesquisas. Especificamente o autor visa

Sugerir a forma como se deu o entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico abrangente do qual emergiram. Pergunto-me acerca das condições sociais e política que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como seu deu, e das razões de suas sucessivas metamorfoses (ALVES, 1978, p. 110).

A partir dessa problemática, ele identifica quatro fatores ideológicos que, num primeiro momento, marginalizaram esses estudos da vida acadêmica. Entre esses fatores destacam-se “*as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões no sentido de superar o Brasil arcaico para a instauração do Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo*” (p. 115).

Se esses fatores explicam a marginalização dos fenômenos religiosos como objeto de estudo na área universitária, outros darão conta do segundo período, no qual esses mesmos fenômenos passaram a ter relevância como objeto de estudo para os cientistas sociais. Conforme o autor, na base dessa mudança, no final da década de 60, encontra-se “*uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ao ideal de modernização e secularização e a descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais não têm acesso à*

³ Foi publicado também nos *Archives de Sciences Social des Religions*, 47/1, 1979 e no livro **O suspiro dos oprimidos** (1984).

⁴ Destaque-se que sua publicação ocorreu antes da formação do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade na recém-criada ANPOCS. Lembre-se, igualmente, que, nesse mesmo ano, foi fundada a Igreja Universal do Reino de Deus, instituição religiosa que, especialmente nos anos 90, foi objeto de estudo de inúmeras pesquisas, contribuindo para a ampliação da produção acadêmica desse campo.

cultura acadêmica) podem e devem trazer à política” (Alves, 1978, p. 138).

Na mesma análise, Alves salienta tendências gerais da produção acadêmica da época, destacando temas e abordagens, como: as religiões exóticas (principalmente as afro-brasileiras); os movimentos messiânicos; a temática da secularização e as religiões de ajustamento; religião e classes sociais; as igrejas e a Sociologia da Religião; investigações sobre protestantismo; Igreja e Estado; e religiosidade popular.

A esse respeito é importante chamar a atenção para a mudança teórica operada nesse período, isto é, as críticas que foram formuladas à abordagem funcionalista estruturada em torno das dicotomias rural-urbano, arcaico-moderno e sacral-secular, sendo o conceito de anomia um dos principais desse enfoque. Este passou a ser substituído pela abordagem marxista de classes sociais.

Compreende-se melhor a posição adotada por Alves na sua análise quando se observam as referências bibliográficas nas quais ele se apóia. Por exemplo: o livro do sociólogo norte-americano Alvin Gouldner – *The coming crisis of Western Sociology* (1971)⁵. Sobre esta obra é importante lembrar que, além da crítica ao estrutural funcionalismo de Parsons, ela pretende, também, fazer um apelo à tomada de consciência, por parte dos sociólogos, da discussão política ou até moral, de suas práticas (Cuin, 1994). Nesse sentido, a análise de Alves parece que procura legitimar um tipo de Ciência Social engajada. Não é por acaso que um dos argumentos que o autor fornece para explicar o desinteresse pelo estudo da religião seja debitado aos ideais intelectuais de “ciência pura” dos pesquisadores da época. Questão que Pierucci defende insistentemente no seu texto, como se verá a seguir.

Diferentemente de Alves, que teve como objetivo identificar os fatores ideológicos que marginalizaram os estudos da religião na academia, o sociólogo A. Pierucci (1999), no seu artigo intitulado *Sociologia da Religião – Área impuramente acadêmica*, publicado vinte anos depois, procurou rastrear a “origem impura” dessa área de estudos, sendo, talvez, dos balanços aqui citados, o texto que mais questiona a dinâmica interna desta⁶.

Pierucci adota como ponto de partida, em sua análise, seu sentimento de insatisfação com o que ele considera de “*insuficiência de commitment científico na área*” (p. 244), sendo este sentimento “*que vai perpassar de fio a pavio este balanço encomendado pela direção da ANPOCS*” (p. 244), e ainda acrescenta que “*também por causa da constância deste meu sentimento, mas não só por isto, a retrospectiva que resultará deste ensaio será não apenas inevitavelmente subjetiva, mas também assumidamente pessoal e perspectivista. Retrospectiva a partir de uma deliberada perspectiva*” (1999, p. 244). O seu argumento principal refere-se aos interesses religiosos, por ele observados, nos pesquisadores da religião no Brasil.

Para explicar essa “impureza” remonta às décadas de 50 e 60⁷, salientando que, desde o começo, essa área de pesquisas esteve marcada pela presença de pesquisadores religiosos e seus “interesses religiosos”, contaminando a pesquisa científica. Em suas palavras: “*contaminação religiosa de uma prática intelectual que, a rigor, deveria estar profissionalmente imune àquele ‘sacrifício do intelecto’ que toda religião implica e requer*” (1999, p. 247).

⁵ Não menos significativo é o livro de Guilherme Mota (1990) *Ideologia da Cultura Brasileira* com apresentação de Alfredo Bosi, amplamente citado pelo autor.

⁶ É importante lembrar que grande parte das questões e críticas formuladas neste texto já tinham sido discutidas pelo autor nos artigos *Reencantamento e secularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião* (1997a) e *Interesses religiosos dos sociólogos da religião* (1997b).

⁷ A data das referências bibliográficas consultadas por esse autor (ao todo 150 títulos) indica que 39 (26%) correspondem a publicações anteriores à década de 70 e apenas 23 (15,3%) são obras publicadas a partir da década de 90. Destaque-se, ainda, que, do total de obras referenciadas, 22 títulos (14,6%) correspondem a publicações do próprio autor e 14 títulos (9,4%) são de autoria do sociólogo Reginaldo Prandi, perfazendo os dois 24% das obras citadas.

Pierucci identifica, em sua análise, dois períodos. O primeiro, denominado *Anos 50 e 60: uma sociologia religiosa do declínio da religião católica*. Neste, a produção acadêmica correspondia ao momento porque passava o catolicismo brasileiro. Decorre daí o “*handicap desta área (handicap congênito tem cura?)*” (p. 247) identificado por autor. O segundo período, denominado *Anos 70: o retorno dos religiosos (e do sagrado) à academia*, seria caracterizado pela solidariedade dos pesquisadores com a religião e pelo otimismo quanto ao futuro desta.

Na última parte de seu artigo propõe “uma saída” metodológica, com base no texto de P. Bourdieu *Sociólogos da crença e crenças de sociólogo* (1990) que possibilite diminuir os “riscos” de contaminação religiosa na prática científica⁸.

Lidos os artigos de R. Alves (1978) e de A. Pierucci (1999), comparativamente, observa-se que, embora publicados com vinte anos de diferença, a questão que esses autores objetivaram responder parece não ser muito diferente: explicar o lugar marginal da Sociologia da Religião nas Ciências Sociais. Mas as respostas de cada autor foram diferentes. O primeiro explica essa marginalidade, como já foi salientado, pelos fatores ideológicos políticos, sociais e culturais dominantes na época, dentre eles “as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões para superar o Brasil arcaico e instaurar o Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo”. Interessa, aqui, chamar a atenção para dois desses condicionantes ideológicos: a teoria da secularização e a concepção de ciência dominante na época. São eles que, precisamente, o segundo autor retoma em seu artigo para fundamentar a sua crítica ao que considera um traço característico na Sociologia da Religião no Brasil: “a impureza acadêmica”, atribuída à presença de pesquisadores com vínculos religiosos e “celebrantes do retorno do sagrado”.

Se para Alves a crise da secularização foi um dos fatores que deflagrou, no final da década de 60 e início da década de 70, o interesse pelos estudos da religião nas Ciências Sociais, para Pierucci é precisamente na confirmação empírica da teoria da secularização que a Sociologia da Religião encontra sua base de sustentação científica e a sua única possibilidade de se desenvolver como “ciência pura”.

Identifica como cultores desse tipo de ciência Beatriz Muniz de Souza e Candido Procópio Camargo, que, já em 1968, comprovavam que:

A Sociologia da Religião no Brasil dava sinais inequívocos de vida inteligente e sofisticação intelectual. Desde o início a coisa teve que ser posta em termos não simples de ‘*oui, mais...*’, ou seja: secularização sim, mas com mobilização religiosa acrescida, efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização (1999, p. 261).

Lembre-se que, para Alves, a análise de Camargo ajustava-se ao enfoque teórico e aos pressupostos mais gerais da intelectualidade brasileira da época, isto é, modernização-secularização, enfoque que, para este autor, teria-se mostrado insuficiente nas suas pretensões explicativas e denotado mais os interesses dos intelectuais dos

⁸ Este aspecto será abordado neste estudo (capítulo 7), por isso é desnecessário se deter nele neste momento.

pesquisadores. Conforme Alves:

O problema de uma abordagem funcionalista se encontra menos no funcionalismo, como tal, que na tentação de se fazer a transição do funcional para o desejável, do descritivo para o ético. Isto se torna evidente quando a abordagem funcionalista se encontra acoplada a uma filosofia do desenvolvimento histórico que vê na modernização, industrialização e secularização, processos inevitáveis ou desejáveis (1978, p. 126).

Por outro lado, na avaliação de Alves, predominou, nesse período, uma concepção de ciência que tinha como função se constituir em pólo irradiador de um Brasil moderno. Essa concepção pressupunha, também, que o modo religioso de pensar estava condenado ao desaparecimento pela expansão da ciência, sendo esta que decretaria o fim das manifestações religiosas. Nas suas palavras:

Enquanto o mito da ciência pura e o ideal de uma cultura erudita prevaleceram, a religião tinha de ser mantida segregada nos limites do exótico, do irracional, do conservador, do arcaico. Quando as relações entre a ciência pura e a cultura erudita com as relações de dominação se revelaram, sob as evidências de nosso desenvolvimento histórico, o mito caiu por terra (1978, p. 138).

Esse autor interpreta, inclusive, a descoberta e o reconhecimento que os intelectuais deram à cultura popular, no final dos anos 60 e início dos 70, como uma resposta “ao formalismo do pensamento científico” que tinha predominado até então⁹.

Diferente é a interpretação que Pierucci formula desse mesmo período, pois conforme este autor:

Ao investigar a nova relevância da religião no contexto brasileiro dos anos 70, o cientista social fazia-o construindo a relevância de sua própria especialização temática, a Sociologia da Religião. Só que ao embaralhar seus interesses científicos com interesses religiosos incontinentes, agora desrecalcados e embalados num certo estado de exaltação, solapava com uma das mãos o que a outra a duras penas tentava erguer, impedindo assim de alcançar de fato o *mainstream* onde rolava o melhor do prestígio acadêmico que se pode conceder às humanidades (1999, p. 266).

Nesse sentido, pode-se dizer que, se Alves crítica a atitude de descaso dos cientistas sociais face à religião pelos seus interesses “seculares ou secularizadores”, Pierucci endereça suas críticas à falta de interesse pela ciência dos cientistas religiosos, que ele caracteriza como

Sociólogos amantíssimos do valor da religião, amorosíssimos para com as mais diversas formas de religiosidade e, ao mesmo tempo, desconfiados do que quer que se proponha ou se almeje como método científico, rigor científico, validade científica. Críticos, numa palavra, da ‘ciência pura’. E, por coerência, críticos da busca (‘positivista’, vão dizer) de cientificidade e objetividade na prática das ‘ciências’ sociais em geral (1999, p. 239).

Em oposição aos pesquisadores puramente acadêmicos, que define como

profissionais da ciência exclusivamente vocacionados para a ciência, seriamente apaixonados pelo valor da ciência, empenhados *full time* em dedicar suas vidas acadêmicas cientificamente orientadas no sentido de fazer avançar a sociologia e a antropologia, em quaisquer de suas subáreas, como ciências sistemáticas da sociedade (1999, p. 247).

Em outras palavras, se, conforme Alves, até finais da década de 60 foi uma determinada orientação científica e teórica que marginalizou os estudos da religião do espaço acadêmico, na

⁹ Em outra parte do artigo, Alves enfatiza: “a universidade fez ciência social nos moldes franceses e americanos, correndo, às vezes conscientemente, o risco de ser positivista e funcionalista, logo cientificamente neutra; e de alhear-se, durante largos anos, ao processo de ‘conscientização’ que se promovia em outras áreas menos acadêmicas da inteligência brasileira” (Alves, 1978, p. 118).

década de 90, segundo Pierucci, tal marginalização continua existindo nas Ciências Sociais. Porém, na interpretação deste autor, isso é devido aos interesses religiosos dos pesquisadores pelo “retorno do sagrado”, sendo este o maior e quase intransponível obstáculo ao desenvolvimento da pesquisa científica em religião, enquanto “ciência pura”, como se depreende desta categórica afirmação “*as ciências sociais da religião no Brasil nunca foram, nem jamais chegaram a ser, uma área puramente acadêmica. Não o foram nos anos 70, por onde começa este balanço, nem vieram a ser com o passar do tempo*” (1999, p. 245).

Concluindo a análise desses dois artigos, cabe chamar a atenção para três aspectos que se relacionam diretamente com o objeto de estudo desta pesquisa.

Considera-se que Alves, ao enfatizar os “fatores ideológicos” que marginalizaram os estudos da religião das Ciências Sociais (entre eles os ideais intelectuais dos pesquisadores da época), acaba negligenciando a contribuição real da produção acadêmica nessa época, talvez pela proximidade com aquele período. Mesmo quando salienta as temáticas estudadas não vê, nestas, avanços que tenham contribuído para a formação de um campo de pesquisas. Já no caso do artigo de Pierucci, pelo fato de atribuir um peso determinante aos “interesses religiosos” dos pesquisadores nas décadas de 60 e 70, acaba projetando para as décadas seguintes a “situação inicial” por ele diagnosticada, deixando, portanto, de perceber as mudanças ocorridas nessa área de pesquisa nos anos posteriores¹⁰.

Certamente não se pode desconhecer que uma parte desses estudos, num primeiro momento, esteve atrelada às demandas das Igrejas. Não obstante, deve-se lembrar que parece ser uma característica, no processo de emergência de disciplinas ou de especializações disciplinares, responder a demandas externas colocadas por grupos interessados na obtenção de conhecimentos com fins práticos. Os exemplos se multiplicam (política, gênero, violência, agrária). Basta lembrar, aqui, as origens da Sociologia do Trabalho, que encontra seus primeiros traços na Sociologia Industrial e na Escola de Relações Humanas. Ambas surgiram como resposta à demanda social gerada pelos engenheiros. Segundo Abramo e Montero (1995), a Sociologia Industrial “*buscava soluções para os problemas gerados pela concentração da produção nas grandes fábricas, pela crescente mecanização do trabalho e, sobretudo, pela chamada ‘crise do controle da força de trabalho’*” (p. 66).

Ao mesmo tempo, considera-se necessário relativizar a relação que Pierucci estabelece entre pesquisadores religiosos e um determinado tipo de produção intelectual. A pertença religiosa em si mesma não implica interesses religiosos favoráveis à defesa da religião. A pertença também pode exercer o efeito contrário. Por outro lado, a não-pertença religiosa não exime de interesses, sejam estes “seculares ou religiosos”. E, se os “interesses religiosos” dos pesquisadores condicionam as interpretações sobre a religião, o condicionamento não será maior que aquele exercido por outro tipo de interesses seculares. Em ambos os casos, orientações normativas de qualquer índole constituem obstáculos ao fazer sociológico¹¹.

Um segundo aspecto, para o qual interessa chamar a atenção, é o tratamento que esses dois autores deram à Sociologia Religiosa. Alves, que procurou compreender o lugar das pesquisas sobre religião nas Ciências Sociais, apenas menciona que estudos nessa temática foram realizados por estudiosos inseridos em institutos de

¹⁰ Cabe salientar que o autor dedica boa parte do texto à situação anterior à década de 70, recuperando informações dos balanços antes citados dois quais como ele mesmo salienta quando os enuncia: “vou aqui lançar mão fartamente” (p. 250). Além disso, pode-se observar que sua análise vai até a primeira metade da década de 80, quando, no texto, apresenta-se uma retomada de duas obras publicadas na década de 70, especificamente em 1973.

¹¹ Não custa lembrar, aqui, que Alves foi pastor presbiteriano e Pierucci seminarista na Igreja católica. Ambos os pesquisadores abandonaram suas carreiras eclesiais no final da década de 60 e inseriram-se no campo acadêmico dos estudos de religião, no início da década de 70.

pesquisa com dependência eclesial, porém, não se detém nestes. Já Pierucci enfatiza a Sociologia Religiosa como “origem” da Área e nela encontra seu principal argumento, por considerar que os estudos desenvolvidos nesta vertente foram “*as orientações que presidiram à constituição da pesquisa em ciências sociais da religião como campo disciplinar específico no contexto brasileiro*” (1999, p. 254).

No entanto, considera-se, aqui, que ambas as vertentes de pesquisa se desenvolveram de forma paralela até a década de 60, sendo que, neste mesmo período, foram publicadas obras de cientistas sociais que delimitaram tendências analíticas, as quais continuam presentes na atualidade, a exemplo de Procópio Camargo e de Roger Bastide, como será visto mais adiante. Nesse sentido, postula-se, aqui, que não houve uma passagem da Sociologia Religiosa para a Sociologia da Religião, mas bem se demarca um segundo momento nesses estudos e nas relações que os pesquisadores das duas passaram a manter.

Um último aspecto que interessa destacar aqui tem a ver com as formas de institucionalização dessa área de pesquisa. Embora os dois autores tenham mencionado alguns centros de pesquisa dedicados ao estudo de religião, fundados na década de 70 (por exemplo, o ISER e o CER), eles não receberam a devida atenção. Daí a necessidade de serem abordados, pois a produção e a reprodução de conhecimentos ocorre numa base material institucional que merece ser levada em conta quando se estuda o processo de formação de uma disciplina ou de uma especialidade temática como neste estudo. Mais ainda quando esses centros têm um papel importante no desenvolvimento posterior dessa área de estudos.

Por fim, cabe salientar que, nesta tese, mais do que analisar se o lugar da religião, como objeto de estudo nas Ciências Sociais, foi (ou não) marginal e/ou continua sendo, procura-se formular uma análise sociológica do processo de formação e desenvolvimento dessa Área de Estudos, visando propor uma periodização que dê conta, de forma integrada, dos diferentes grupos de pesquisadores envolvidos, das formas de organização institucional e das principais mudanças na produção acadêmica, em diferentes momentos da história dessa Área de Estudos.

Este último aspecto foi abordado pelos outros dois autores selecionados R. C. Fernandes (1984) e P. Montero (1999). Os seus artigos tornam-se subsídios importantes para compreender as análises sobre as religiões no Brasil que os pesquisadores têm formulado em diferentes períodos. Por essa razão, o conteúdo desses artigos será retomado no decorrer deste estudo, sendo aqui apresentado sumariamente.

A temática da Religiosidade Popular foi a última tendência analisada por Alves (1978) em seu artigo já citado, pois foi precisamente sobre ela que focalizou o seu ensaio bibliográfico Rubem César Fernandes¹². E à diferença de Alves que visava um caráter abrangente e de feito histórico, o texto que se apresenta a seguir circunscreve-se às “religiões populares” e é ainda mais restrito “à literatura recente”¹³, como expressa o título do

¹² Na época o autor era professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ e Secretário Executivo do ISER.

¹³ As referências bibliográficas consultadas por Fernandes, pelo caráter do ensaio, são inúmeras. Ao todo são 145 autores citados, sendo que alguns com até cinco obras (livro, artigos, tese). Para exemplificar o “recente” da literatura analisada, o autor examinou 99 títulos publicados na década de 70 e 108 títulos nos primeiros quatro anos da década de 80 (publicação do segundo semestre, 1984). Isso demonstra que a produção acadêmica da época, sobre essa temática, foi crescente e muito diversificada. Cabe salientar, também, que parte significativa dessa literatura foi veiculada através de revistas como *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), *Revista de Cultura Vozes, Religião e Sociedade* e *Comunicações do ISER*. Em menor proporção, há artigos publicados em *Estudos CEBRAP*, *Cadernos do CEAS*, *Anuário Antropológico* e o *Boletim do Museu Nacional*. Embora possa parecer excessivo neste texto fazer alusão às referências bibliográficas, elas tornam-se significativas enquanto material a ser analisado, pois permitem, por exemplo, identificar grupos de pesquisadores e a continuidade destes.

artigo: “*Religiões populares*”: *uma visão parcial da literatura recente*. Tal artigo foi publicado, em 1984¹⁴, no *Boletim Informativo e Bibliográfico* (BIB, n.18) da Associação Nacional de Pós-graduação (ANPOCS), revista de maior circulação no meio acadêmico. Esse texto articula-se em torno de uma questão que o autor considera “*um problema de base que toca os axiomas de nossa Sociologia que poderia ser formulado da seguinte maneira: da relação entre vínculos horizontais e verticais nas formas elementares do fato social*” (p. 5). Adotando essa problemática como questão central, Fernandes coloca em relação os estudos da religião popular com questões teóricas constitutivas das Ciências Sociais, mas antes traz uma discussão sobre as imprecisões que o conceito “religião popular” apresenta. Logo discute duas abordagens antropológicas tendo como referências as obras dos antropólogos Carlos Rodrigues Brandão e Roberto DaMatta. Autores estes que adotaram em suas análises (do campo religioso e da cultura brasileira) orientações teóricas francesas, introduzindo no debate da época autores como Pierre Bourdieu e Luis Dumont respectivamente. Fernandes sugere que essas duas perspectivas remetem a uma reconsideração dos traços iluministas e românticos em nossa memória sociológica” (p. 9)¹⁵.

Na seqüência do texto, ele analisa como essas questões têm sido elaboradas nos estudos sobre o Catolicismo Popular; as Afro-brasileiro e o Protestantismo. O exame de cada tradição é permeado de nomes de pesquisadores que marcaram abordagens, mudanças, novos ângulos de interpretação, dentre outras informações por ele fornecidas.

Por enquanto, interessa chamar a atenção para a conclusão do texto, pois em sua brevidade, parece bastante significativa e até “profética”. Diz Fernandes:

O retorno do misticismo entre as pessoas letradas seja nas relações tradicionais (movimentos ‘carismáticos’), seja no ‘sagrado selvagem’ (Bastide) que escapa às instituições estabelecidas, há de ter conseqüências para a pesquisa científica. É bem possível que os próximos pesquisadores revelem um interesse pela religião que transborde os limites narcisistas de uma visão da sociedade que não sabe ver nas coisas senão imagens de si mesma (1984, p. 14).

Diz-se “profética” porque, como se verá nesta tese, na passagem da década de 80 para a década de 90, emerge uma tendência que tem como objeto de estudo as religiões orientais, a *New Age*, o misticismo, o gnosticismo, o esoterismo e outros “ismos” que passaram a ter maior presença no campo religioso.

O último artigo selecionado é o ensaio bibliográfico *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*, da antropóloga P. Montero (USP). Neste, ela procura traçar uma visão transversal

¹⁴ O artigo foi republicado no livro **Romarias da Paixão** (1994) com a seguinte nota do autor: "Este ensaio foi escrito em 1984. Atualizá-lo implicaria produzir um outro texto. Creio, contudo, que, na ausência de balanços mais recentes, ele pode ainda servir com proveito aos pesquisadores" (p. 215). Significa isso que durante dez anos não foram publicados balanços sobre a área? Em parte a resposta é afirmativa, mas em parte não, porque em 1993, Cecília Mariz publicou um artigo em espanhol intitulado *La enseñanza y la investigación en la Sociología de la religión en Brasil. Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993. No mesmo número, encontra-se um texto de Ari Pedro Oro: *El estudio de la religión desde las ciencias sociales en el Brasil*.

¹⁵ É oportuno lembrar que Alves (1978) levanta também essa questão. Diz ele: "após o desencanto com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do iluminismo?" (p. 137). Paula Montero,

das questões que organizam a reflexão brasileira sobre o campo religioso. Com o objetivo, analisa comparativamente a produção sociológica e antropológica produzida nas décadas de 80 e 90¹⁶. Sua hipótese sustenta que, apesar da diversidade religiosa brasileira, os estudiosos têm privilegiado como objetos o catolicismo e as religiões afro-brasileiras¹⁷, observando que somente na década de 90 o protestantismo ganha legitimidade acadêmica¹⁸. Privilégio que ela explica pelo modo como os pesquisadores percebem a sociedade brasileira e os prognósticos que se fazem a respeito de seu futuro. O estudo dessas duas religiões permitiria equacionar os dilemas que têm ocupado ao longo deste século aos intelectuais: a construção da nação e as possibilidades de modernização.

Para essa autora, a literatura está nitidamente estruturada a partir de recortes disciplinares bem demarcados, com poucas zonas de interconexão ou diálogo. Assim, identifica uma Sociologia da Religião de inspiração weberiana ou em diálogo com o marxismo e uma antropologia das religiões de inspiração durkheimiana e, mais recentemente, bastidiana. Essa distinção define o modo de colocar os problemas e representar a sociedade brasileira, embora ela esclareça que não pretende reificar fronteiras disciplinares e sim mostrar como as disciplinas carregam uma tradição epistemológica que determina o modo como se recortam os fenômenos a serem observados.

Neste aspecto, cabe indagar se essas tradições disciplinares encontram-se representadas institucionalmente como, por exemplo: Sociologia à USP e ao CEBRAP e Antropologia em maior conexão com o Museu Nacional e o ISER.

Verifica-se que os quatro artigos acima referenciados, apontam para uma evolução nesse campo de pesquisas, bem como para as relações que as Igrejas têm mantido com a Ciência Social, particularmente com a Sociologia, em diferentes períodos. Ao mesmo tempo, na análise de Alves (1978) e Pierucci (1999), observam-se as tensões entre “ciência e religião” que têm caracterizado a formação dessa área de pesquisas. Por outro lado, os artigos destes autores enfatizam a discussão sobre o lugar da religião e as suas funções, discussão que, de alguma forma, traduz-se na questão secularização ou reencantamento do mundo.

igualmente salienta esse traço romântico quando aponta a "nostalgia camponesa" presente nos estudos de catolicismo popular, sobretudo nos de C. R. Brandão.

¹⁶ Em relação à bibliografia consultada por essa autora, no total registram-se 92 títulos. Destes, 73,9% foram publicados nas décadas de 80 e 90 (38% e 35,9% respectivamente). De fato, isso reforça a atualidade da literatura examinada. No entanto, deve-se mencionar a omissão de dois destacados antropólogos: Otávio Velho e Luiz Eduardo Soares, ambos com publicações na área de religião e com perspectivas de análises diferentes.

¹⁷ Essa preferência pelo estudo do catolicismo e as religiões afro-brasileiras também foi confirmada por mim em trabalho que analisou as linhas de pesquisa dos Grupos de pesquisa do CNPq, como na revisão dos trabalhos apresentados nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas (Reyes-Herrera, 1999 e 2001).

¹⁸ Isso porque os primeiros trabalhos foram realizados por pesquisadores estrangeiros e logo por pesquisadores vinculados a igrejas protestantes.

Em relação à produção acadêmica, constata-se por um lado, a evolução teórica e temática nesses estudos. Igualmente, a análise formulada por Montero (1999), estruturada a partir dos “dilemas” das Ciências Sociais brasileiras, demonstra que a produção acadêmica, nas décadas de 80 e 90, têm ido além dos “interesses religiosos” dos pesquisadores, amplamente criticados por Pierucci.

O problema de pesquisa

Observa-se, na análise anterior, que alguns autores focalizaram sua revisão na produção acadêmica, outros deram maior atenção à formação dessa Área e a seus pesquisadores, mas em nenhum dos artigos se encontram esses fatores inter-relacionados. Mesmo quando se trata dos autores, não há uma análise dos diferentes grupos de intelectuais que participaram desse processo, bem como do lugar institucional onde estes se situam.

Pelo fato de os artigos em referência se reportarem a períodos específicos, dificilmente poderiam fornecer uma visão do desenvolvimento histórico (de longa duração) que permita compreender como ocorreu o processo de formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil. Por essa razão, o objetivo principal desta tese é reconstruir esse processo, a partir de uma perspectiva teórica sociológica específica que permita propor uma periodização desses estudos, com a caracterização de momentos diferenciados no seu desenvolvimento, levando em consideração os grupos de pesquisadores envolvidos, as formas de organização adotadas e as diferentes conjunturas teórico-temáticas observáveis nessa Área de Estudos, juntamente com as diferentes variáveis que intervieram/intervêm nesse processo.

Por fim, deve-se salientar que nenhum dos balanços aqui examinados abordou comparativamente a formação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil com processos similares em outros países, especialmente com países do Cone Sul, talvez, nestes últimos, por falta de estudos que analisassem essa questão nas décadas de 70 e 80. No entanto, sabe-se que a Sociologia da Religião, nos países europeus e nos Estados Unidos (nestes casos a bibliografia é extensa), desde seu início, não foi “puramente acadêmica”. Ela manteve estreitos vínculos de colaboração e de conflito com as igrejas. Também houve disputas entre os pesquisadores vinculados a instituições religiosas, que visavam uma orientação prática nos resultados desses estudos, com aqueles pesquisadores vinculados a instituições acadêmicas, estes orientados, talvez, por um interesse sociológico. Exemplos do processo de formação e desenvolvimento da Sociologia da Religião na França, na Bélgica e em outros países europeus, como também nos Estados Unidos, encontram-se no artigo *Religious Sociology to Sociology of Religion: towards Globalisation?* escrito por Karel Dobbelaere (2000), prestigiado sociólogo da religião. Situação similar foi descrita por Domenico Pizzuti (1990) em seu artigo *A Sociologia da Religião na Itália*.

No caso dos países do Cone Sul, igualmente, hoje se dispõe de balanços que analisaram a trajetória dos estudos sobre religião na Argentina (Frigerio, 1993; Mallimaci, 1993; Soneira, 1993), no Chile (Parker, 1996) e no Uruguai (Pi Hugarte, 1993), São artigos que avançaram

nessa direção e constituem referências bibliográficas que fornecem informação relevante para fins comparativos. Registre-se, ainda, o artigo de Parker (1993) *Perspectiva crítica sobre la Sociología de la Religión en América Latina*, no qual, mais do que formular uma história da Sociologia da Religião, procura analisar o tratamento que a Sociologia latino-americana tem dado ao fenômeno religioso.

Nesta pesquisa, serão retomados esses artigos visando estabelecer alguns parâmetros de comparação a fim de identificar se há tendências de desenvolvimento comuns (ou não) entre a formação desses campos de estudo nos três países acima mencionados e o desenvolvimento da mesma área no Brasil.

Em síntese, este estudo tem como objetivo reconstruir, a partir de uma perspectiva sociológica, o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, levando em consideração os diferentes atores e processos sociais que intervieram neste processo.

Antes de apresentar a abordagem teórica que orientará a análise do objeto de estudo, é importante circunscrever o universo de pesquisa e esclarecer por que se definiu como “Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais”.

Neste caso, a delimitação do objeto de estudo – religião – é dada por um recorte temático, (embora o conceito de religião não seja unânime entre os pesquisadores), que delimita o campo de observação e análise. Alves (1978) e Pierucci (1999) definiram esse campo de pesquisas como Sociologia da Religião. O primeiro por considerar que, na época, não havia distinções disciplinares nítidas, e o segundo, pelo reconhecimento histórico da Sociologia da Religião como um campo disciplinar instituído pelos clássicos da Sociologia, especialmente por M. Weber, embora reconheça que estudiosos de outras disciplinas realizam pesquisas nessa temática¹⁹. Já Montero se refere a “os estudos sócio-antropológicos”, porém distinguindo as duas tradições disciplinares no interior desse campo de estudos.

Nesta tese, optou-se por nomear “Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais” para indicar que não somente se trata de “Sociologia da Religião”, mas também dos estudos realizados na Antropologia²⁰. Dessa forma, a “Área” remete a um terreno intelectual no qual convergem (e divergem) pesquisadores dessas duas disciplinas, que têm como atividade comum a produção de conhecimento científico sobre essa temática. Além disso, compartilham alguns problemas teóricos e procedimentos metodológicos, bem como espaços de produção e discussão acadêmica dentro do campo das Ciências Sociais²¹.

¹⁹ Talvez isso explique por que no artigo de Pierucci se encontram escassas referências aos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, inclusive Roger Bastide nem sequer está citado nas referências bibliográficas, autor em quem P. Montero (1999) reconhece um dos pilares do que ela denominou de Antropologia bastiadiana.

²⁰ Em relação à Antropologia mais um recorte é necessário: delimita-se, neste caso, aos estudos da religião situados no contexto urbano contemporâneo. Isso porque, nessa disciplina, encontram-se os estudos de etnologia que abordam a religião a partir de uma perspectiva diferente, especialmente a cosmologia e crenças religiosas em populações indígenas. Sobre a Etnologia brasileira, ver o artigo de Eduardo Viveros de Castro (1999).

²¹ É necessário salientar que os estudos sobre religião na Ciência Política são escassos. Dois exemplos ilustram essa situação: das setenta e três teses de Doutorado defendidas no IUPERJ, no período de 1990-1997, apenas duas foram classificadas por Vianna, et.al, (1998) na categoria “estudos de religião e das igrejas”, sendo uma

A delimitação às Ciências Sociais deve-se ao fato de que os estudos sobre religião no Brasil compõem um vasto e diversificado universo de pesquisa, pois, por um lado, investigações sobre essa temática também são realizadas em diferentes disciplinas da área das Ciências Humanas como, por exemplo, História, Psicologia, Teologia, Educação e Jornalismo, para citar algumas. Igualmente, nas áreas da Saúde e do Serviço Social, as pesquisas sobre esse objeto de estudo são freqüentes. Por outro lado, distingue-se de uma outra área de pesquisas: as Ciências da Religião (ou Ciência da Religião, conforme a discussão interna desse campo), que começa a se consolidar institucionalmente no campo acadêmico, a partir da década de 90. No entanto, a produção acadêmica, a composição do corpo docente e outras características apontam para a diferença entre essa área e as Ciências Sociais, como será visto neste estudo.

Abordagem Teórica e Metodológica do Estudo

Perspectiva de Análise e Conceitos Operacionais

A perspectiva de análise que orienta a presente reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais no Brasil tem como referência principal as formulações teóricas desenvolvidas pelo sociólogo Norbert Elias (Breslau, 1897; Amsterdã, 1990)²² que serão complementadas com contribuições de outros autores como Wolf Lepenies e Lúcia Lippi de Oliveira²³.

Norbert Elias considera que o objeto de estudo da Sociologia são as redes de inter-relações, as configurações e os processos formados por homens que mantêm relações de interdependências. A questão que a Sociologia deve responder, segundo Elias, é como se relacionam entre si os processos sociais. Seu pressuposto é que os processos sociais se movem cegamente, sem uma direção predeterminada e a tarefa da Sociologia consiste em explicá-los. Nesse aspecto, é necessário ressaltar que, na acepção de Elias, direção não significa condução consciente e intencional de agentes. Na acepção deste autor, refere-se à dinâmica de um processo passível de ser reconstruído sociologicamente. Quando esses processos sociais são analisados como uma configuração, trata-se de explicar como e por que surgiram (Elias, 1999).

O conceito de configuração coloca-se, pois, no próprio centro da construção teórica de Elias, nomeando-se, inclusive sua Sociologia, como configuracional. Com tal conceito, o autor procura resolver um dos principais problemas que ele observa nas teorias sociológicas, isto é, a oposição entre indivíduo e sociedade, tratados com

defendida na Sociologia e uma na Ciência Política. O segundo exemplo provém do Diretório dos Grupos de Pesquisa (CNPq, 2002), sendo que neste não foi registrado nenhum grupo de pesquisa organizado em torno do estudo da religião, nessa disciplina.

²² As posições teóricas e metodológicas de Norbert Elias encontram-se sistematizadas na introdução à edição alemã de 1968 de *O Processo Civilizador*, publicada na edição brasileira como apêndice do mesmo volume (1994), na introdução de *A Sociedade de Corte* (escrita em 1939), no prefácio escrito para este livro em 1969 e no livro *O Que é Sociologia?*, publicado pela primeira vez em alemão em 1970. Portanto, ao considerar as datas de publicação desses três textos 1968, 1969 e 1970, observa-se que eles não somente são contemporâneos, mas também foram escritos em uma determinada fase da trajetória intelectual do autor e da própria Sociologia, especialmente da crise do funcionalismo parsoniano.

²³ É importante lembrar que a literatura sociológica oferece diferentes abordagens teóricas para apreender e analisar diversas dimensões da prática científica e dos cientistas. Nessas abordagens encontram-se desde subdisciplinas como a Sociologia do Conhecimento, que tem em Karl Mannheim (1967) um de seus máximos expoentes; a Sociologia da Ciência, representada por Robert Merton (1985); A Sociologia de Pierre Bourdieu (1983) que adota um enfoque diferente a partir do conceito de campo científico. Encontram-se, ainda, as contribuições de outras áreas de conhecimento como as que vêm da Filosofia da Ciência, através de conceitos como paradigma e comunidade científica, elaboradas por Thomas Kuhn (1987) em seu prestigiado e criticado livro *A estrutura das Revoluções Científicas*. Mais recentemente, a literatura, em particular no caso das Ciências Sociais no Brasil, vem classificando esse tipo de estudos como Sociologia da Cultura (Arruda, 2001).

freqüência como entes separados²⁴. Com a introdução deste conceito, Elias visa definir, de forma inequívoca, o que se entende por sociedade. Definição que ele não encontra nos atuais instrumentos conceituais da Sociologia. Para Elias, “*a sociedade não é uma abstração de atributos de indivíduos que existem sem uma sociedade, nem um ‘sistema’ ou ‘totalidade’ para além dos indivíduos, mas a rede de interdependências por eles formada*” (1994, p. 249)²⁵.

No livro *Sociologia Fundamental*²⁶, Elias desenvolve a explicação fornecida nos textos anteriores para a criação desse conceito:

[...] o conceito de configuração serve para se prover de um instrumento conceitual simples, o qual ajuda a flexibilizar a pressão social que induz a falar e pensar como se ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ fossem duas figuras não somente distintas, senão também antagônicas (1999, p. 156).

Elias procura superar a imagem corrente de sociedade, que entende como uma entidade composta de figuras externas ao “eu”, ao indivíduo singular, e que este está simultaneamente rodeado pela sociedade e separado dela por uma barreira invisível. Em oposição a essa imagem, Elias propõe:

[...] uma imagem de muitas pessoas individuais que por seu alinhamento elementar, seus vínculos e sua dependência recíproca estão ligadas umas às outras de modos diferentes, em consequência constituem entre si redes de interdependência ou configurações com equilíbrios de poder mais ou menos instáveis, dos mais variados tipos, como por exemplo: famílias, escolas, cidades, etc. (ELIAS, 1999, p. 16).

O conceito de configuração foi definido pelo autor em suas primeiras obras como uma rede de interdependências. Posteriormente, valendo-se do modelo de jogo, passou a ser enunciado como:

[...] o modelo cambiante que constituem os jogadores como uma totalidade, isto é, não só com seu intelecto, senão com toda sua pessoa, com todo seu fazer e todas suas omissões em suas relações mútuas. A configuração constitui um tecido de tensões. A interdependência dos jogadores, que é a premissa para que constituam entre si uma configuração específica, é não só sua interdependência como aliados, mas também como adversários (ELIAS, 1999, p. 157).

Para Elias, a peculiaridade estrutural de todo processo de configuração é o equilíbrio flutuante das tensões, que implica a oscilação dos equilíbrios de poder. Este se inclina algumas vezes mais para um lado e outras vezes mais para outro lado da relação. Há, portanto, um movimento pendular no equilíbrio das forças. Na base do conceito, encontra-se a idéia de jogo²⁷, ilustrado pelo autor através do jogo de cartas composto por quatro

²⁴ Na introdução à edição de 1968 de *O Processo Civilizador*, Elias realiza uma análise do longo percurso histórico através do qual filósofos e sociólogos construíram essa separação.

²⁵ Nesse texto, o exemplo fornecido para compreender o conceito é a imagem das danças. Imagem de configurações móveis de pessoas interdependentes na pista. A dança, nesse caso, não é uma estrutura fora do indivíduo, nem é uma mera abstração. Para Elias: “as mesmas configurações podem certamente ser dançadas por diferentes pessoas, mas, sem uma pluralidade de indivíduos reciprocamente orientados e dependentes não há dança. Tal como as demais configurações sociais, a dança é relativamente independente dos indivíduos específicos que a formam aqui e agora, mas não de indivíduos como tais. Seria absurdo dizer que as danças são construções mentais abstraídas de indivíduos considerados separadamente” (p. 250). O mesmo princípio o autor aplica para todas as configurações, independente de seu tamanho, pois para Elias: “da mesma maneira que as pequenas configurações da dança mudam – tornando-se ora mais lentas, ora mais rápidas – também assim gradualmente ou com maior subitaneidade, acontece com as configurações maiores que chamamos de sociedades” (1994, p. 250).

²⁶ O livro *O que é Sociologia?* foi traduzido para o espanhol com o título *Sociologia Fundamental* (1999), versão aqui utilizada.

²⁷ Para autores como Garrigou (2001), o jogo é uma entrada para compreender a construção da Sociologia das configurações. Recurso utilizado por Elias para explicar a dimensão concorrencial das relações sociais. Mais

pessoas sentadas em torno a uma mesa²⁸.

Com esse exemplo, procura desubstancializar a idéia de jogo como se tivesse existência por si mesmo, independente dos jogadores. Ele aceita que até se possa falar “o jogo transcorre devagar”, porém afirma que o transcurso do mesmo é resultado das redes de ações de um grupo de indivíduos interdependentes, portanto é o jogo que condiciona os jogadores, os planos e as perspectivas²⁹.

Na perspectiva de Elias (2001b), quando se tem como objetivo analisar uma configuração, isto é, formações sociais entendidas como configurações de indivíduos interdependentes, construindo diferentes configurações em sua convivência, é necessário, em primeiro lugar, compreender como e por que nascem essas formações sociais e, em segundo lugar, explicar a dinâmica e as transformações que as afetam nos diferentes períodos e na passagem de um período a outro. Para responder a essas duas questões, é necessário estabelecer que condições tornam os homens interdependentes³⁰ numa dada situação e como essa interdependência se modifica sob efeito das alterações tanto endógenas como exógenas da configuração em seu conjunto (Elias, 2001b). Em relação ao último tipo de transformações, na concepção sociológica desse autor, é o contexto geral que produz fatos e permite que eles sejam compreendidos, portanto trata-se no limite de tornar compreensível a estrutura do campo social que os produz³¹.

Dessa forma, o enfoque teórico de Elias direciona a análise sociológica para o exame dos fatores que contribuem para explicar os processos sociais e como estes se articulam entre si. Nesse contexto, sua concepção temporal é marcada pelo caráter histórico-processual e sua concepção de espaço social é marcada pelas relações de poder. São estas relações que dão lugar a configurações concretas, conforme as diversas épocas históricas.

especificamente “o jogo ou a competição caracterizam as relações de interdependência que ligam os indivíduos e que constituem os grupos sociais, quaisquer que sejam sua dimensão e sua posição social. O jogo serve para pensar relacionalmente os grupos sociais, os quais não são adições de agentes, mas são compreendidos como conjunto de relações de interdependência” (GARRIGOU, 2001, p. 77).

²⁸ Segundo Elias (1999), esse conceito pode ser aplicado tanto a pequenos grupos quanto a sociedades integradas por milhões de pessoas interdependentes. Exemplos dessa aplicação em configurações de variados tamanhos vão desde professores e alunos numa sala de aula, médico e pacientes num grupo de terapia, até os moradores de um povoado, de uma grande cidade ou de uma nação.

²⁹ Ao formular a idéia de jogo, procura se distanciar do “tipo ideal”, em clara alusão a Weber (embora não mencionado). Nesse tipo ideal, um observador sociológico pode determinar através de uma generalização que adote como ponto de partida uma consideração isolada da conduta de cada indivíduo no jogo para subtrair, posteriormente, como lei do comportamento individual, certas peculiaridades que tenham em comum com os comportamentos de vários jogadores individuais. Para Elias, é o jogo que condiciona os jogadores e todas as suas ações.

³⁰ Dentre os vínculos pelos quais as pessoas se tornam interdependentes, o autor destaca: o desempenho de funções, a especialização profissional, a integração em linhagens e estados, elementos comuns de identificação. Num outro plano de interdependências, encontram-se os vínculos emocionais através de formas simbólicas (escudos, bandeiras). É esse tipo de vínculos que constitui a consciência ampliada do “eu” e do “nós” e que, ao mesmo tempo, constitui um vínculo de união aparentemente imprescindível para manter a coesão de pequenos grupos, mas também de grandes unidades que integram a milhões de pessoas, tais como os estados nacionais (Elias, 1999).

³¹ Um exemplo fornecido pelo autor que esclarece essa relação é o seguinte: “[...] a instituição social de uma fábrica não pode ser compreendida enquanto não se tornar compreensível a estrutura do campo social que a produziu, em que sentido as pessoas eram e são dependentes umas das outras para se empregarem como trabalhadores de um empresário, e em que sentido, ou até que ponto este depende delas” (2001b, p. 171).

Na sua concepção histórico-processual, Elias considera que o processo de mudança mesmo sendo contínuo, não apresenta características de desenvolvimento linear e simples. Visto que, no seu modelo de configurações, como fluxo contínuo, a realidade carece de começos: *“trata-se de explicar as transformações nas configurações a partir de outras transformações em outras configurações, os movimentos a partir dos movimentos, e não a partir de uma ‘ur-sache”³² (causa) entendida como princípio imóvel”* (Elias, 1999, p. 199).

Há de se destacar, também, a distinção que o autor formula entre evolução e linearidade. Para ele, o primeiro conceito não está associado ao segundo, isto é, a evolução não se realiza necessariamente em linha reta, podendo haver reversibilidade e simultaneidade de evoluções parciais. Esse processo define-se pelo conceito de temporalidades múltiplas, que indica a superposição, num mesmo momento, de diferentes estágios de desenvolvimento. Ainda sobre o enfoque temporal – histórico-processual – o autor salienta a necessidade de se analisar, em cada período histórico, a interdependência que existe entre múltiplos processos situados em diferentes níveis da sociedade, pois para ele:

[...] o esclarecimento de um determinado fato a partir de uma única razão permanece sempre, na elucidação de processos sociais, um esclarecimento parcial. Simples conexões ‘causa-e-efeito’ não bastam aqui como forma de esclarecimento [...] a tarefa também diz respeito à apresentação de interdependências, pelas quais o desenvolvimento de uma formação social isolada está ligada ao desenvolvimento da cadeia de funções na sociedade toda [...] alguns fatos são um processo parcial dentro de um movimento mais abrangente (ELIAS, 2001b, p. 173-4).

Observa-se, nessa citação, que a preocupação do autor é evitar todo tipo de determinismos, sejam econômicos, sociais, políticos, religiosos ou de quaisquer outro tipo, e sua proposta de análise encaminha-se para o exame multicausal e relacional dos processos sociais.

Considera-se que essa perspectiva de análise possibilita resolver uma das questões que organiza/divide os enfoques teóricos no campo de estudos da Sociologia da Sociologia, isto é, o domínio de alguns dos aspectos acima mencionados, ou a ênfase outorgada aos fatores internos ou aos fatores externos que condicionam a produção científica, separação esta que dá origem às chamadas “história interna” e “história externa” da ciência.³³ Para Elias, essa dicotomia conceitual impede a análise das conexões existentes entre as duas. A ciência não existe separada da não-ciência, e o processo científico não se produz independentemente de outros processos de desenvolvimento da sociedade. Os desenvolvimentos extra-científicos jogam sempre um papel no desenvolvimento da ciência, portanto não é possível ignorá-los quando se escreve uma história da ciência. A autonomia que esta possui não é nunca absoluta, trata-se sempre de uma autonomia relativa que possui diferentes graus (Elias, 1994).

A ciência possui uma especificidade e uma autonomia relativa que se constitui de três aspectos interdependentes explicitados por Elias na seguinte passagem:

A primeira camada de autonomia relativa, a premissa das seguintes, é a autonomia relativa do âmbito objeto de uma ciência em relação aos objetos de outras ciências. A segunda camada é a autonomia relativa da teoria científica a respeito do âmbito objeto – tanto em relação a imagens ideais pré-científicas desse âmbito objeto que trabalham com os conceitos finalidade, sentido, intenção, etc., como em relação às teorias de outros âmbitos objeto. Por fim, a terceira camada é a autonomia relativa de uma ciência determinada no sentido institucional da pesquisa e do ensino

³² *ur-sache* significa causa; porém, como palavra composta, indica ‘coisa primogenia’ ou ‘primeira’ (nota do tradutor, p. 199).

³³ Sobre esse debate ver, por exemplo, Brunner (1988); Lamo de Espinosa et al (1994); Pontes (1997) e Arruda (2001).

acadêmicos e a autonomia relativa dos grupos profissionais da ciência, dos especialistas de cada disciplina, tanto os não-cientistas como outros grupos profissionais de cientistas (ELIAS, 1999, p. 71)³⁴.

Neste estudo, estas três camadas, através das quais a ciência define sua autonomia relativa – definição de um objeto, de uma teoria e do institucional –, são adotadas como categorias de análises e operacionalizadas mediante a incorporação de contribuições complementares de autores que analisaram a formação da Sociologia como disciplina científica. Embora esses estudos que serão retomados aqui, tenham focalizado suas análises numa disciplina, considera-se que os aspectos por eles examinados podem ser também aplicados na reconstrução do processo de formação e desenvolvimento de uma Área de Estudos específica.

Quanto à autonomia relativa da definição de um objeto, considera-se produtivo recuperar aqui a contribuição de Lúcia Lippi de Oliveira (1995a). Em sua análise sobre a construção do campo da Sociologia no Rio de Janeiro, argumenta que:

A construção de um campo disciplinar se processa pela definição de um objeto próprio e o estabelecimento de uma autonomia que envolve a distinção em relação aos precursores e aos campos conexos. Esse complexo processo não tem lugar desligado de acontecimentos políticos, econômicos e sociais (OLIVEIRA, 1995a, p. 235).

Conforme esta autora, a análise do surgimento da Sociologia implica estudar “*as tensões e lutas empreendidas por seus praticantes frente ao universo cultural da sociedade na qual ela se pretende firmar*” (1995a, p. 236).

O conceito de autonomia relativa da Teoria Científica em relação ao seu próprio objeto é a segunda camada identificada por Elias, o qual se considera possível de ser complementado com o conceito de Identidade Cognitiva proposto por Lepines (1981)³⁵. Este conceito objetiva identificar “*a especificidade das orientações, paradigmas, problemáticas e instrumentos de pesquisa de uma disciplina*” (apud Villas Bôas, 1991, p. 38).

O conceito de autonomia relativa Institucional, a terceira e última camada a que se refere Elias, será complementada, aqui, com o conceito de Identidade Social proposto por Lepines (1981). Este conceito orienta a análise para “*o processo de institucionalização através do qual a disciplina procura se estabilizar do ponto de vista de sua organização*” (apud Villas Bôas, 1991, p. 38).

Considera-se também que, para a análise desta última camada de autonomia relativa – a institucional – identificada por Elias, é necessário complementá-la com outra orientação que este mesmo autor fornece para estudar a formação das instituições e das profissões.

Num curto e instigante artigo, publicado pela primeira vez em 1950, intitulado *Estudos sobre a Gênese da*

³⁴ Elias chama atenção para a reduzida autonomia do trabalho de investigação nas Ciências Sociais e, particularmente, na Sociologia. Fato que explica pela intensidade de confrontações extracientíficas entre estados e no interior dos estados, bem como pelos parâmetros utilizados para avaliar os trabalhos científicos pelos representantes das distintas disciplinas, na medida em que eles estão codeterminados por critérios heterônomos, tais como: políticos, religiosos ou nacionais, e relativos ao *status* profissional (Elias, 1999).

³⁵ Os conceitos de Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva foram definidos por Lepines (1981) e adotados de Villas-Bôas (1991), que utilizou o conceito de Identidade Cognitiva em seu estudo sobre a produção dos cientistas sociais no Brasil, nos anos 1945-1964.

*Profissão Naval: cavalheiros e tarpaulins*³⁶, Elias procura se contrapor à Sociologia das Profissões, subdisciplina que, na década de 50, consolidava-se nas Ciências Sociais³⁷, e também indicar alguns elementos de uma teoria geral da gênese das instituições. São esses elementos que se salientam a seguir.

Elias observa que, em alguns estudos históricos, tanto o desenvolvimento das profissões quanto das instituições, com frequência, aparece como um processo suave e constante em direção à “perfeição” – à “perfeição” do nosso tempo. Nessa abordagem, segundo o autor, em geral, “a atenção volta-se mais para a face institucional – para a forma como ela se configura em um dado período, no seguinte e finalmente no presente – e menos para as relações humanas reais por trás dessa face” (ELIAS, 2001a, p. 92)³⁸.

O autor se contrapõe a essa abordagem afirmando que:

[...] somente considerando essas instituições como parte de uma extensa rede de relações humanas, recuperando para a nossa própria compreensão as dificuldades e os conflitos recorrentes com os quais os indivíduos lutaram no interior dessa rede, pode-se compreender por que e como a própria estrutura surgiu e mudou de um período para outro (ELIAS, 2001a, p. 92).

Além disso, o conflito é uma das características básicas de toda instituição em processo de formação. Na história de toda instituição ou profissão, encontra-se uma fase de antagonismo inicial e de luta por posições entre grupos rivais.

Em relação às profissões, Elias as define como funções especializadas que as pessoas desempenham em resposta a necessidades especializadas de outras. O estudo da sua gênese “*não é simplesmente a apreciação de um número de indivíduos que tenham sido os primeiros a desempenhar certas funções para outros e a desenvolver certas relações, mas sim a análise de tais funções e relações*” (Elias, 2001a, p. 90).

Segundo Elias, a emergência de novas ocupações numa comunidade ou as mudanças nas profissões não se devem simplesmente a atos ou pensamentos de um indivíduo em particular nem de cientistas e inventores, mas “*é a situação de mudança de uma comunidade inteira que cria as condições para o surgimento de uma nova ocupação e determina o curso de seu desenvolvimento*” (p. 91). Nesse sentido, o processo como tal, a gênese e o desenvolvimento de uma profissão ou de qualquer outra ocupação é mais que a soma de atos individuais, tem seu

³⁶ Conforme a apresentação da revista *MANA* que publicou o texto no Brasil, esse constitui o primeiro de uma série de três estudos que o autor planejava escrever sobre “*as origens e desenvolvimento da carreira de oficial naval na Inglaterra nos séculos XVI e XVII, mostrando as relações entre a unificação política daquele país, o estabelecimento do domínio militar dos mares, as inovações tecnológicas que permitiram revolucionar a navegação e a profissionalização da Marinha (a transição entre o mundo dos corsários e o mundo dos oficiais navais, tornada célebre nas figuras de Francis Drake e John Hawkins)*” (p. 89). O primeiro texto teria como tema a caracterização social dos membros da profissão nascente e os mecanismos de seu recrutamento em dois grupos sociais diferentes. O segundo abordaria as tensões e os conflitos entre esses grupos, enquanto o último versaria sobre sua integração gradual e sobre o surgimento de uma hierarquia de oficiais navais unificada, combinando as funções e os métodos de treinamento de ambos os grupos.

³⁷ No caso das Ciências Sociais no Brasil, ver o artigo de Maria da Glória Bonelli: *Estudos sobre profissões no Brasil* (1999).

³⁸ Sobre a visão evolucionista dos historiadores questionada por Elias, é interessante recuperar uma citação de Peter Burke (2002) quando analisa o que denomina “o modelo de Spencer” para se referir a todas aquelas abordagens que dão ênfase à evolução social, ou seja, a uma mudança social que ocorre de uma maneira gradual e cumulativa. A crítica deste historiador inglês é muito próxima daquela formulada por Elias. Assim escreve Burke: “caso pretendamos compreender por que ocorre a mudança social, talvez seja uma boa estratégia começarmos a analisar de que maneira ela acontece. Infelizmente, o modelo de Spencer faz poucas referências à mecânica da mudança. Essa falta de referências aumenta a falsa premissa de unilinearidade, dando ao processo de mudança a aparência de uma seqüência de estágios sem nenhum atropelo e praticamente automática, como se tudo o que uma sociedade tivesse a fazer fosse subir em uma escada rolante” (BURKE, 2000, p. 194).

modelo próprio, isto é, uma configuração específica, que precisa ser estudada.

Antes de descrever como esse referencial teórico-conceitual orientará a reconstrução analítica do objeto de estudo desta tese – o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras – apresenta-se uma síntese da perspectiva teórica e da operacionalização das categorias de análises, conforme se visualiza nos seguintes quadros:

Quadro 1: Síntese da abordagem teórica que orienta a reconstrução sociológica do *Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais no Brasil*

Sociologia (N. Elias)	<i>Objeto</i> Relações de Interdependência (processos, configurações) <i>Tarefa</i> Reconstruir a dinâmica dos processos sociais e suas relações (direção)
Configuração	Redes de interdependência Equilíbrio flutuante de tensões (movimento pendular de forças)
Análise Configuracional	Por que se forma – descrever condições e relações que tornam os homens interdependentes Como se transforma – explicar mudanças nas relações por transformações endógenas e exógenas
Concepção de Espaço Social	Relações de poder constituem configurações em determinados períodos históricos
Concepção de Tempo	Histórico-processual - Mudança - Evolução não é linearidade - Temporalidades múltiplas

Fonte: elaborado a partir de Elias 1994; 1999; 2001a; e 2001b.

Quadro 2: Operacionalização das Categorias de Análises

Conceito	Categorias de análises	Dimensões	Indicadores	Sub-indicadores
Conhecimento Científico (Elias, 1994) (Especificidade e autonomia relativa em três planos inter-relacionados)	<i>Objeto de Estudo</i> (Monopólio sobre um tipo de conhecimento)	Identidade Histórica	Diferenciação de: - Campos conexos - Precusores	Como se diferencia? Há continuidade? Reconhecimento? Teologia, Sociologia Religiosa, Estudos de Comunidade, outros Quem?
	<i>Teoria Científica</i> (Diferente da teoria de outras ciências e de outras formulações não-teóricas)	Identidade Cognitiva	Problemáticas, orientações teóricas, instrumentos de pesquisa	Definição de religião, temas, autores, obras, mudanças de debate teórico
	<i>Institucional</i> (Ensino, pesquisa, grupo de especialistas)	Identidade Social	Formas de organização institucional Pesquisadores	Análise de Instituições Profissões

Fonte: elaborado a partir de Elias (1994); Lippi de Oliveira (1995a) e Villas Bôas (1991).

A partir do referencial teórico acima explicitado, a tese visa reconstruir o processo de formação e desenvolvimento de uma configuração social: a Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil. Estudar essa Área de pesquisas desde a perspectiva sociológica configuracional implica, por um lado, compreender como se forma, isto é, identificar as raízes dessa configuração social (Identidade Histórica), e como se transforma no decorrer do processo (Identidade Social e Identidade Cognitiva), conforme a direção que este apresenta (tendência de desenvolvimento interna). E, por outro lado, explicar quais são as condições sociais externas à configuração que permitem esse desenvolvimento.

Em relação à primeira questão, postula-se, aqui, que esse processo é marcado por uma tendência de desenvolvimento que oscila entre a diferenciação/integração/diferenciação, produto das cambiantes relações de interdependência e de equilíbrios de tensões, estabelecidos, principalmente, entre grupos de intelectuais (e agentes) religiosos e grupos de intelectuais laicos (como também dentro do próprio grupo destes últimos).

Postula-se também que essa tendência de desenvolvimento, por sua vez, permite identificar três períodos caracterizados pela ênfase diferenciada em algumas das dimensões de análises aqui definidas: Identidade Histórica, Identidade Social³⁹ e Identidade Cognitiva⁴⁰, sendo estes períodos:

1. Primeiro período (pré-1964): Pioneiros e precursores – Uma Identidade Histórica em construção;
2. Segundo período (pós-1964 até 1986): a construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva;
3. Terceiro período (1987 em diante): uma Área de Estudos da Religião diferenciada internamente.

É importante salientar que toda periodização apresenta ou corre o risco de certa arbitrariedade na delimitação de datas. Por essa razão, os anos aqui delimitados para cada período precisam ser entendidos como marcos temporais amplos e relativamente móveis, considerando que as mudanças são graduais. Ao mesmo tempo, essas datas se aproximam de fatos históricos que tiveram impacto nas Ciências Sociais, por exemplo, 1964 e 1986 como fatos políticos importantes. Isso aponta para a segunda questão que precisa ser considerada na reconstrução do processo em estudo.

Em relação à segunda questão – as condições sociais externas que permitem o desenvolvimento de configurações – considera-se que esse processo pode ser explicado pela confluência e interdependência de alguns fatores que têm origem em processos sociais mais amplos de transformação, com ênfase para aqueles que ocorrem: a) no campo religioso (perda

³⁹ Serão examinadas as formas organizacionais através das quais a Área de Estudos da Religião se institucionaliza, visando compreender como a mesma se insere e constrói um espaço de produção e de reprodução próprio nas Ciências Sociais, onde o estudo da religião ocupava, ou mesmo ocupa, um lugar marginal, conforme sugerem alguns autores (Alves, 1978; Pierucci, 1999).

⁴⁰ Neste aspecto, procura-se identificar as tendências teórico-temáticas predominantes e os autores-obras que as representam, em diferentes momentos do seu processo de formação e desenvolvimento, bem como a demarcação de momentos de passagens para conjunturas teórico-empíricas e a identificação das condições que permitiram essas mudanças. Especialmente visa retomar uma das problemáticas teóricas constitutivas dessa Área, isto é, a discussão sobre o processo de secularização e a relação entre religião e sociedade nas Ciências Sociais brasileiras.

da hegemonia da Igreja católica, ampliação do pluralismo religioso e concorrência entre os diversos grupos religiosos); b) no campo das Ciências Sociais (institucionalização, Programas de Pós-graduação, tendência à especialização e debate teórico); e c) e os processos sócio-políticos do Brasil contemporâneo.

Trata-se, portanto, de observar as principais transformações que se processam nesses três níveis (campo religioso, campo das Ciências Sociais e campo sócio-político) e analisar que aspectos dessas mudanças estão relacionados com o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil.

Método e Técnicas de coleta de dados

O método de Estudo de Caso mostra-se o mais adequado para reconstruir o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião. Este método possibilita realizar um estudo em profundidade de um caso em particular, bem como fazer uma análise intensiva, procurando apreender a totalidade de uma situação (Bruyne et al., 1991).

Técnicas de coleta de dados

1. Entrevista semi-estruturada

Tendo como objetivo reconstruir o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, a realização de entrevistas com cientistas sociais que participaram/participam deste processo é de grande pertinência. Justifica-se não somente porque, até agora, essa técnica não foi utilizada nos estudos que analisaram a Área, mas, sobretudo, porque permite, por um lado, discutir questões mais específicas como, por exemplo, a relação do pesquisador com seu objeto de estudo. Por outro lado, possibilita recuperar parte da história social de um grupo de pesquisadores das Ciências Sociais brasileiras dedicados ao estudo da religião, bem como da própria história desse campo, em suas diferentes configurações.

O roteiro da entrevista versou sobre os seguintes tópicos: Origem social, Formação, Atividade acadêmica, Produção-publicações, Religião e Ciências Sociais (Cf Anexo 1).

A amostra dos vinte pesquisadores entrevistados, em sua totalidade cientistas sociais laicos, respondeu aos seguintes critérios qualitativos de seleção:

- a) Líderes dos Grupos de Pesquisa em Religião, cadastrados no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. (versão 3.0);
 - b) Representação Regional: pesquisadores inseridos em universidades de diferentes regiões do país – Norte, Nordeste, Sudeste e Sul;
 - c) Representação disciplinar: Antropologia e Sociologia;
 - d) Ex-coordenadores e coordenadores do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da ANPOCS;
 - e) Ex-membros ou membros do ISER, do CER e do CEBRAP.
-

As entrevistas foram realizadas em diferentes etapas de trabalho de campo. Isso não implicou nenhuma escolha metodológica em particular, mas sim uma possibilidade de otimizar tempo e orçamento. A primeira etapa foi realizada em Brasília, por ocasião da 22ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (17-20 de julho de 2000); a segunda etapa, em São Paulo (26-29 de setembro de 2000); e a terceira etapa, no Rio de Janeiro (04-06 de dezembro de 2000). Já as entrevistas realizadas em Porto Alegre (março, junho, novembro de 2000 e janeiro de 2002) correspondem às datas em que esses pesquisadores estiveram participando de outras atividades na cidade, e gentilmente acederam a “fazer um lugar em suas agendas” para conceder a entrevista.

Em relação à organização e à análise das entrevistas, foram realizados os seguintes procedimentos: todas as entrevistas, com uma duração média de 60-80 minutos cada, foram por mim transcritas na íntegra, totalizando em torno de trezentas páginas (média de quinze páginas por entrevista). Posteriormente, a entrevista transcrita foi enviada, por *e-mail*, a cada entrevistado, solicitando sua revisão, podendo, inclusive, acrescentar novas informações ou modificar o que considerasse necessário. Alguns pesquisadores retornaram o documento revisto, outros confirmaram o recebimento, porém sem fazer alterações e, em alguns casos, não houve nenhum tipo de retorno.

Na seqüência, o material foi organizado por temáticas previamente definidas, conforme os objetivos da pesquisa, mediante o uso do Programa de Informática de Metodologia Qualitativa NUD*IST e complementado com a Técnica de Análise de Conteúdo (Bardin, 1979). Gerou-se, assim, uma base de dados que contém as vinte entrevistas realizadas.

2. Pesquisa Bibliográfica

Além das vinte entrevistas realizadas, uma parte significativa das fontes de informação utilizadas neste estudo provém de material bibliográfico, sendo consultados livros, revistas e artigos em torno dos seguintes temas:

- a) História do Brasil e das Igrejas (católica e protestantes);
- b) História das Ciências Sociais no Brasil, principalmente os dois volumes da *História das Ciências Sociais no Brasil*, organizados por Sergio Miceli (1989; 1995), a Coletânea *O que ler na ciência social brasileira* composta por três volumes (Miceli, 1999), os Balanços Bibliográficos de diversas áreas de pesquisa e Perfis Institucionais, publicados no *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB).

Neste estudo, a revista *Religião e Sociedade*, publicação conjunta do Instituto de Estudos da Religião (ISER) e do Centro de Estudos da Religião (CER), tornou-se uma das principais

referências bibliográficas a ser consultada e analisada. Pois, como observou Regina Novaes, atual Coordenadora do Comitê Editorial desse periódico, “*afinal, considerando as revistas científicas na área de Ciências Sociais com circulação ininterrupta, trata-se de um dos títulos mais antigos no Brasil e que permanece único na sua especialidade*” (Novaes, 1997, p. 5). Porém não é somente pela continuidade de *Religião e Sociedade*, mas também pelo papel que as revistas desempenham para as comunidades científicas. Elas, por exemplo:

registram os temas relevantes para os intelectuais e seus interlocutores; os problemas sociais e científicos do momento; as tendências de pensamento dominantes, os debates, as modas, os estilos de reflexão e as formas de geração e divulgação de conhecimento. São, desse ponto de vista, uma fonte privilegiada para compreender o desenvolvimento histórico de uma disciplina e as formas de produção intelectual de uma sociedade (ANDRADE, 1994 *apud* GIROLA & OLVERA, 1995, p. 6).

Considera-se, assim, que as revistas assumem especial relevância pois fornecem subsídios para a reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, visado nesta tese. Por essa razão, também foram consultadas outras publicações das Ciências Sociais brasileiras (de alcance nacional), dentre elas: *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB), *Novos Estudos CEBRAP*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS), *Revista USP*, *Horizontes Antropológicos* e *MANA*.

Para organizar e analisar esse material, foi necessário definir indicadores que orientassem a leitura em sua parte formal, não só visando o conteúdo, mas também contextualizando essa literatura, seus autores e datas de publicação. Pois, como sustenta Chartier (1990), coloca-se a necessidade de devolver o indivíduo a sua época. Este não pode subtrair-se às determinações que regulam as maneiras de agir e pensar de seus contemporâneos. As obras são inscritas intelectualmente no seu tempo pelas referências, mas também no contexto geral.

Levar em consideração a data de produção e publicação dos livros⁴¹, por exemplo, permite explicar sua base referencial, perceptível através dos autores discutidos e das obras citadas. Possibilita, ainda, compreender o universo intelectual onde foram produzidos e situar o livro na própria obra do autor. Por exemplo, qual é o momento de sua carreira em que escreve? anterior ou posterior às obras máximas ou chave de seu pensamento? (Chartier, 1990).

Uma outra orientação metodológica para análise do material bibliográfico, complementar à anterior, provém de P. Bourdieu e diz respeito às citações. Este autor formula uma crítica interessante ao que denomina de “citalogia”, no sentido que as citações apenas são referenciadas como índices de reconhecimento, função que seria somente uma das mais gerais. As outras funções que ele acrescenta são:

- 1) a manifestação de relações de lealdade ou de dependência; 2) de estratégias de filiação ou de anexação; 3) de defesa (tipo garantia, ostentatório, álibi); 4) para conferir sentido de autoridade ou profundidade a uma afirmação; 5) para mostrar seu conhecimento no mesmo campo e não parecer plagiário de idéias ainda quando concebidas de modo independente (BOURDIEU, 1987, p. 170).

Por fim, para Bourdieu, as referências *“delimitam aliados e adversários privilegiados com que se defronta objetivamente cada categoria de produtores no interior de um campo de batalha ideológica comum ao conjunto de um campo ou de um subcampo de produção”* (1987, p. 169).

3. Pesquisa Virtual

Um outro registro de fontes de pesquisa, de uso recente nas Ciências Sociais, portanto ainda de potencial pouco explorado, foi a pesquisa virtual, realizada através de sucessivas consultas à INTERNET. A utilização desse recurso possibilitou ter acesso a:

- a) Bases de Dados como, por exemplo, o Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq;
- b) Bibliotecas de diferentes universidades nacionais e estrangeiras;
- c) Páginas WEB de Instituições;
- d) Revistas Eletrônicas (Ex. REVER da PUC-SP).

Estrutura da Tese

A tese foi estruturada em sete capítulos. O primeiro capítulo – *A Religião como Objeto de Estudo Sociológico* – apresenta algumas tendências da Identidade Histórica, Social e Cognitiva da Sociologia da Religião no âmbito internacional e a trajetória dos estudos da religião em três países do Cone Sul, especificamente na Argentina, no Chile e no Uruguai. Estes últimas são analisadas comparativamente com o caso dos estudos no Brasil nas Considerações Finais da tese.

⁴¹ Nas **Referências**, além do ano de publicação dos livros consultados, em alguns casos, entre colchetes [], especificou-se o ano em que foi publicado pela primeira vez, de forma tal que o leitor tenha a possibilidade de

O segundo capítulo – *Os Estudos da Religião no Brasil pré-1964: a construção de uma Identidade Histórica* – aborda o primeiro período identificado no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil. Este período se entende de início do século XX até 1964 e é denominado, aqui, *Pioneiros e Precursores: uma Identidade Histórica em construção*. Com base na perspectiva configuracional, examina as origens da configuração em estudo. O conceito de Identidade Histórica (Lepinies, 1981) orienta a reconstrução desse primeiro período. Este capítulo tem como objetivo definir um ponto de partida que possibilite estabelecer comparações com os outros dois períodos, a fim de se obter uma maior compreensão do processo em análise. São examinadas duas vertentes de pesquisa: os estudos de religião nas Ciências Sociais e a Sociologia Religiosa. Conclui-se com uma síntese do período, traçando suas principais características.

Os capítulos terceiro e quarto analisam o segundo período identificado no processo de formação e desenvolvimento da configuração em estudo. Estende-se do pós-1964 até 1986 e denomina-se *A construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva*. O terceiro capítulo – *As Ciências Sociais e a Nova Questão Religiosa no Brasil no pós-64* – enfatiza a construção da Identidade Social, através da reconstrução histórica de três iniciativas institucionais: o Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento; o Centro de Estudos da Religião – Duglas Teixeira Monteiro (CER); e o Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Por último, aborda-se a redefinição da Identidade Cognitiva, especialmente na década de 70.

O quarto capítulo – *Relações de colaboração e conflito entre intelectuais religiosos e laicos* – tem como objetivo analisar as relações entre esses dois grupos de pesquisadores, tendo como referência empírica o Instituto de Estudos da Religião (ISER), como um espaço de mediação institucional entre as igrejas e a academia. Discute-se, também, neste capítulo, uma mudança teórico-temática que começa a ter visibilidade no final da década de 80: uma “nova consciência religiosa”. Por último, analisa-se a Área de Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil, como expressão da diferenciação da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais.

Já os três últimos capítulos focalizam o terceiro período (1987 em diante): *uma Área de Estudos da Religião diferenciada internamente*, do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais. Observe-se que este período recebeu maior atenção não somente por ter sido o menos estudado em termos de balanços ou avaliações, mas, principalmente, pela diversidade e complexidade que apresenta a Área de Estudos em seu momento atual. O capítulo cinco – *Trajatória intelectual e religiosa de um grupo de pesquisadores da religião nas Ciências Sociais na década de 90* – formula um perfil dos pesquisadores entrevistados neste estudo e tem como objetivo examinar a formação acadêmica, seu interesse pelo estudo da temática da religião, a importância em sua formação de autores clássicos como Max Weber e Emile Durkheim, bem como algumas abordagens, por eles adotadas, para analisar seu objeto de estudo. Quanto à trajetória religiosa destes pesquisadores, analisa-se sua origem religiosa familiar e a relação que eles mantiveram ou mantêm com as religiões.

O capítulo seis – *Perfil institucional da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras na década de 90* – dá continuidade ao anterior em termos da Identidade Social da Área em estudo. Neste capítulo, são examinadas três novas modalidades de pesquisa. A primeira são os Grupos de Pesquisa em Religião,

constituídos na Antropologia e na Sociologia (Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil – CNPq, 2002), que permitem situar os estudos de religião no conjunto das Ciências Sociais e formular um perfil institucional da Área de Estudos em pauta. A segunda forma organizativa enfocada é o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, inserido no Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (PRONEX). Este é desenvolvido por antropólogos e mostra a especificidade temática dessa disciplina. A terceira e última iniciativa é a Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul (ACSRM), criada em 1994 por pesquisadores (antropólogos e sociólogos em sua maioria) de diferentes países do Cone Sul. É uma iniciativa que transcende as fronteiras nacionais, mas que configurou-se como um espaço de discussão e intercâmbio da produção acadêmica na década de 90. Na parte final deste capítulo, tendo como contraponto as características da Identidade Social dos dois períodos anteriores, procura-se discutir as possíveis relações de continuidade e/ou ruptura com a atual Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, bem como refletir sobre as perspectivas de seu futuro desenvolvimento.

Por último, o capítulo sete – *Diálogos contemporâneos na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras* – visa apreender como os pesquisadores entrevistados neste estudo analisam, no período atual, duas questões principais: o debate sobre o processo de secularização e/ou reencantamento do mundo e a relação metodológica do pesquisador da religião com o seu objeto de estudo. Inicialmente se apresenta a análise dessas duas questões no conjunto dos entrevistados. Em relação ao debate sobre a secularização/reencantamento do mundo, a partir da análise das entrevistas, foram identificadas cinco tendências analíticas definidas, aqui, como: 1) secularização: o pluralismo religioso como consequência; 2) o permanente reencantamento do mundo; 3) secularização e reencantamento do mundo: a coexistência das duas tendências; 4) recomposição do campo religioso: novas expressões religiosas em contextos diferentes; e 5) secularização e/ou reencantamento do mundo não é o central no debate sobre religião hoje. A segunda questão, a relação do pesquisador com seu objeto de estudos, foi organizada em torno de três tópicos: consensos preliminares, envolvimento/distanciamento religioso e algumas questões metodológicas para o estudo da religião. No último item deste capítulo, as duas questões acima mencionadas são exploradas, em detalhe, mediante a análise de duas tendências analíticas diferenciadas e antagônicas, representadas exemplarmente pelo sociólogo A. Pierucci (USP) e pelo antropólogo O. Velho (MN).

As Considerações Finais encerram o estudo. Nestas, formula-se uma síntese comparativa dos três períodos identificados no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, a fim de traçar uma visão de conjunto da evolução, bem como de suas tendências e aspectos principais. Em um segundo momento, examina-se comparativamente a formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, em relação à trajetória desses estudos nos três países do Cone Sul aqui selecionados: Argentina, Chile e Uruguai (cf capítulo 1). Por fim, salientam-se algumas considerações sobre a abordagem teórica e metodológica adotada neste estudo.

Relação dos Pesquisadores entrevistados

Entrevistado	Instituição	Local e data da entrevista
Antônio Flávio Pierucci Sociólogo	Universidade de São Paulo (USP)	São Paulo – Residência part. 26-09-2000
Ari Pedro Oro Antropólogo	Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	Porto Alegre – UFRGS 24-11-2000
Cecília Loreto Mariz Socióloga	Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)	Rio de Janeiro – UERJ 05-12-2000
Carlos Rodrigues Brandão Antropólogo	Universidade de Campinas (UNICAMP)	Porto Alegre 30-06-2000
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes – Sociólogo	Universidade Federal do Ceará (UFC)	Brasília – ABA 18-07-2000
José Jorge de Carvalho Antropólogo	Universidade de Brasília (UnB)	Brasília – Residência part. 20-07-2000
Lísias Nogueira Negrão Sociólogo	Universidade de São Paulo (USP)	São Paulo – USP 28-09-2000
Maria José Rosado Nunes Socióloga	PUC – São Paulo e UESP	São Paulo – PUC-SP 28-09-2000
Maria Helena Villas Bôas. Concone – Antropóloga	PUC – São Paulo (PUC-SP)	São Paulo – PUC-SP 29-09-2000
Mundicarmo Maria Rocha Ferretti – Antropóloga	Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)	Brasília – Hotel Torre 20-07-2000
Otávio G. Alves Velho Antropólogo	Museu Nacional (MN) UFRJ	Rio de Janeiro – MN 04-12-2000
Patrícia Birman Antropóloga	Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)	Brasília – ABA 19-07-2000
Paula Montero Antropóloga	Universidade de São Paulo (USP)	Brasília – ABA 17-07-2000
Pedro Ribeiro de Oliveira Sociólogo	Universidade Católica de Brasília (UCB)	Porto Alegre PUC-RS 04-02-2002
Pierre Sanchis Antropólogo	Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	Porto Alegre (Res. C. Steil) 19-03-2000
Raymundo Heraldo Maués Antropólogo	Universidade Federal do Pará UFPa	Brasília ABA 18-07-2000
Regina C. Reyes Novaes Antropóloga	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Instituto de Estudos da Religião (ISER)	Rio de Janeiro – ISER 06-12-2000
J. Reginaldo Prandi Sociólogo	Universidade de São Paulo (USP)	São Paulo – Residência part. 26-09-2000
Rita Laura Segato Antropóloga	Universidade de Brasília (UnB)	Brasília – Residência part. 20-07-2000
Sérgio Figueiredo Ferretti Antropólogo	Universidade Federal do Maranhão (UFMA)	Brasília – Hotel Torre 20-07-2000

1. A Religião como Objeto de Estudo Sociológico

Este primeiro capítulo apresenta algumas tendências que as Identidades Histórica, Social e Cognitiva da Sociologia da Religião manifestaram no contexto mundial e especialmente, no Cone Sul, com o intuito de construir um panorama geral que possibilite, no decorrer do estudo, visualizar se tais tendências estão presentes ou não (e, se estiverem, de que modo?) no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil.

1.1 Introdução à Sociologia da Religião: tendências

Se, no final do século XX, encontram-se algumas declarações, por parte de cientistas e de grupos religiosos, sobre a necessidade se estabelecer “novas alianças entre ciência e religião” (Champion, 2001), muito diferente se mostrava a situação nos séculos XVII e XVIII, quando a religião era considerada, pelo Iluminismo, como a marca de um passado de superstição, onde a ciência construía-se em oposição a essas crenças. No século XIX, os pensadores sociais procuraram distinguir da forma mais nítida possível, as fronteiras existentes entre ambos os tipos de conhecimento. As concepções teóricas sobre a religião, formuladas nesse período, tinham em comum um traço evolucionista e positivista: elas postulavam o desaparecimento da religião por seu caráter inferior, pois se esperava que o espírito científico substituísse a visão religiosa do mundo. Os principais representantes dessa corrente evolucionista são Auguste Comte, Edward Tylor, Herbert Spencer e James Frazer.

Auguste Comte, reconhecido mais tarde como o fundador da Sociologia, foi quem melhor representou essa visão evolucionista, ao formular sua questionada Lei sobre os Três Estágios para explicar a evolução intelectual da humanidade. Segundo a lei de Comte, no primeiro estágio, o teológico, o homem compreende os fenômenos naturais atribuindo-os a seres divinizados, imaginados à sua semelhança; o segundo estágio, o metafísico ou abstrato, abrangeria uma etapa de transição para atingir o estágio seguinte, o positivo ou científico, no qual todas as atividades do conhecimento humano estariam explicadas por sua base teórica positivista. Tal estágio positivo só seria atingido quando os homens se libertassem de tudo aquilo que pudesse retardar essa preparação, isto é, dos vestígios de um ponto de vista religioso sobre a vida (Nisbet, 1973). Não obstante o positivismo e a concepção evolucionista, tão presentes no pensamento comteano, terem merecido uma grande difusão nos países

europeus e latino-americanos¹ - especialmente no que se refere à influência que essas idéias exerceram na formação da Sociologia como disciplina científica – no final do século XIX e início do século XX, porém, foram contestados. Nessa época, as sociedades ocidentais encontravam-se vivendo processos de transformação, que propiciavam o anúncio advento da era moderna.

Essa nova concepção da sociedade implicava um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições, junto a um processo de racionalização expresso nos diferentes domínios da atividade social. A religião e a política são separados, e o econômico e o doméstico, dissociados. A arte, a ciência e a moral constituem registros distintos, nos quais os homens exercem suas capacidades criativas. Cada uma dessas esferas é regida por uma lógica própria e cada um desses domínios mantém uma autonomia relativa, a partir da qual eles estabelecem relações (Hervieu-Léger, 1998). Nessa nova formação social, a religião deixa de ocupar o lugar central que detinha nas sociedades tradicionais, como a fornecedora de uma visão de mundo totalizadora, para se tornar uma esfera especializada, inserida no processo conhecido como secularização.

Nesse mesmo movimento, as Ciências Sociais passam a se constituir como disciplinas científicas. Segundo Ianni (1989), a história dessas ciências pode ser vista como a história do “desencantamento do mundo”, pois a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia e a História desenvolveram-se como disciplinas científicas, conquistando espaços antes ocupados pela tradição, pelo senso comum, pela religião e pela filosofia. A história dessas disciplinas denota, também, que elas emergiram e se afirmaram por meio de disputas entre essas formas de pensamento. Oportuno é o exemplo dos pensadores sociais do século XIX (como o francês Auguste Comte, como foi visto acima), que postulavam a substituição da religião pela Sociologia. Por outro lado, o estudo sistemático da religião também desempenhou um papel fundamental para o desenvolvimento e institucionalização dessas disciplinas, pois se tratava de demonstrar que a ciência social tinha domínio sobre um campo de estudo diferente da teologia e da filosofia (Beckford, 2000).

Todavia, ao analisar a relação inicial entre a religião e a formação das Ciências Sociais, em particular da Sociologia, é importante salientar o papel crucial que desempenharam algumas Igrejas, tais como as dos Estados Unidos, para citar apenas um exemplo: na interpretação de Levine (1995), na década de 1890, a Sociologia encontra duas circunstâncias favoráveis ao seu acolhimento como disciplina. Por um lado, os crescentes problemas sociais surgidos em diversas cidades geraram a necessidade de se realizarem reformas e recorrer aos conhecimentos sociais para esses fins. Por outro, e é o que interessa destacar aqui, na mesma época, “*muitos protestantes com educação universitária estavam procurando veículos que sustentassem sua identidade cultural secularizante*” (p. 248); tanto assim, que alguns dos primeiros sociólogos americanos eram oriundos de famílias de pastores protestantes.

Na mesma linha de interpretação, Lampers-Wallner (1991) analisou, de forma detalhada, as raízes religiosas da Sociologia nos Estados Unidos, estabelecendo uma relação entre o desenvolvimento dessa disciplina e algumas congregações da religião protestante (metodista, batista, presbiteriana), as quais, na época, estavam se redefinindo em termos das raízes sociais do cristianismo – as mesmas que, mais tarde, originariam o Movimento Social *Gospel*. As lideranças precisavam se estabelecer e se legitimar em termos religiosos; por causa disso, reconheceram a necessidade de se desenvolver a Sociologia como disciplina científica².

¹ Sobre a influência do positivismo na formação da Sociologia brasileira, ver Chacon (1977), Nogueira (1981) e Liedke Filho (1991).

² Um exemplo significativo sobre a influência da religião na formação da ciência encontra-se na tese doutoral do sociólogo Robert Merton. Esse autor transpõe a tese weberiana da ética protestante e o espírito do capitalismo,

Vidich e Lyman (1985) analisaram a Sociologia como veículo para fins religiosos, sustentando que a Sociologia americana foi originalmente inspirada pelo puritanismo e, mais tarde, pelo *Social Gospel*. Esses autores descrevem os desenvolvimentos posteriores dessa disciplina, desde a “escatologia secular”, de Lester Ward, e o calvinismo secular, de Summer, até as comparáveis expressões para/pós cristãs em Harvard e Columbia, seguida por Chicago e, finalmente, pela Califórnia. Eles mapearam, em cada uma dessas universidades, as origens protestantes das sensibilidades e idéias dos sociólogos americanos, sugerindo que estes eram adeptos de um “pacto secular”, que lecionam uma espécie de “sociodicéia”. “As sociodicéias equívalem a transformações de teodicéias, doutrinas que se propõem a justificar os atos de deus em relação ao homem, e representam os esforços seculares para justificar os métodos da sociedade em relação a seus membros” (*apud* LEVINE, 1995, p. 77). Segundo Levine, a busca por uma ética secular racional, que estimulou os fundamentos teóricos dos europeus, encontrou sua contrapartida no movimento pragmatista nos Estados Unidos³.

No início do século XX, o lugar que a religião ocupou nas sociedades tradicionais e vem ocupando na sociedade moderna passou a ser objeto de estudo desde outras perspectivas distanciadas do evolucionismo. A renovação deu-se, principalmente, por intermédio dos pensadores sociais reconhecidos, hoje, como clássicos das Ciências Sociais. Os estudos de religião, na Sociologia, encontram seus fundadores em Émile Durkheim e Max Weber. Do mesmo tempo, é impossível ignorar outros autores da época, tais como Karl Marx, George Simmel e Sigmund Freud, os quais contribuíram igualmente para a análise teórica do fenômeno religioso.

A preocupação pelo lugar da religião, nesse novo contexto, esteve na base da reflexão sociológica desde seus primórdios como disciplina científica. O interesse de Max Weber e Émile Durkheim pelo estudo da religião bem como a formulação de suas obras clássicas – *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905) e *As formas elementares de vida religiosa* (1912)⁴ –, os tornam os maiores representantes junto à emergência do estudo especializado da religião ou da Sociologia da Religião. No contexto da modernidade, para esses autores, a religião interessa como forma de compreensão da sociedade; suas análises relacionam-se com questões de solidariedade, ética, moral e de sentido (Robertson, 2000). Entretanto, o lugar que tais autores destinaram, nas suas obras, à religião não deve ser compreendido como uma valorização dela, pois eles reconheciam o declínio das suas formas tradicionais, tendo, como preocupação as feições que a sociedade moderna apresentaria sem a religião (Robertson, 1980).

adotando como tese “a ética puritana como expressão típica-ideal das atitudes para coisas e valores fundamentais do protestantismo ascético em geral canalizou os interesses dos ingleses do século XVIII de maneira a constituir um elemento importante no cultivo da ciência” (Merton, 1970, p. 675). Além da convergência funcional entre o espírito puritano e a prática científica, Merton considerou, também, as demandas militares e econômicas como estímulos ao desenvolvimento das atividades científicas. Inclusive alguns autores sustentam que os quatro elementos integrantes do *ethos* da ciência encontrariam sua base nas características da ciência inglesa do século XVIII (Lamo de Espinosa et al., 1994).

³ Levine analisa as lutas que os principais filósofos pragmatistas enfrentaram no seu período de formação, relacionadas com o conflito entre ciência e religião: “oriundos de meios impregnados de pietismo puritano, todos eles estavam ávidos por aderir aos métodos da investigação científica secular. Em particular, eram todos devotos das verdades da teoria darwiniana da evolução e estavam empenhados em conciliá-las com as verdades morais de suas raízes cristãs” (1995, p. 232).

⁴ Chama a atenção que, no Brasil, um dos livros “canônicos” dos estudiosos da religião, *As formas elementares de vida religiosa*, tenha sido traduzido tardiamente para o português, em 1989 (edição americana, 1947; edição em espanhol, 1968). Daí que, na apresentação dessa obra, Renato Ortiz afirme: “creio importante louvar o empreendimento realizado pelas Edições Paulinas, que teve a ousadia e a sensibilidade de traduzir um clássico das Ciências Sociais” (p. 5). Destaque-se, ainda, que essa publicação insere-se na Coleção Sociologia junto com obras tais como: *Gramsci e a questão religiosa* (Hugues Portelli), *O dossel sagrado* (Peter Berger) e *Sociologia da Esperança* (Henri Desroche).

Ambos os autores, ao analisarem o processo de formação da sociedade moderna, procurando compreender algumas das causas de sua emergência e das suas características apresentadas, levaram em consideração o papel da religião tanto no processo de transição da antiga estrutura para a nova, como, também, a função que esta viria a cumprir no futuro. A preocupação de Durkheim dirigia-se no sentido de como manter a coesão da sociedade moderna quando a religião deixasse de cumprir essa função, especialmente no momento em

que a solidariedade mecânica encontrava-se em declínio, para dar lugar à solidariedade orgânica. De uma perspectiva diferente, Weber estava preocupado com a mudança social⁵.

Se, no período formativo da Sociologia, seus fundadores deram atenção ao estudo da religião, que assumiu centralidade nas suas formulações teóricas, a situação passa ser diferente nas décadas que seguem às duas primeiras do século XX. Após a morte de Max Weber, em 1920, a Sociologia da Religião permaneceu esquecida por mais de trinta anos, configurando-se em um período no qual não houve formulações teóricas de grande impacto nessa área. O contrário ocorreu na Antropologia, onde nesse mesmo período (1920-1950), os estudos de religião expandiram-se. Nos anos 20 e 30, delinearam-se os fundamentos da moderna Antropologia Social. Religiões e fenômenos religiosos em sociedades primitivas mereceram amplos estudos; Bronislaw Malinowski e A. Radcliffe-Brown são os nomes dominantes nessa conjuntura.

Não obstante a Sociologia da Religião ter permanecido numa posição periférica na teoria sociológica, nesse período, emergiu e se difundiu, por diferentes países europeus, um tipo de pesquisa criado na França, denominado Sociologia Religiosa.

A literatura especializada identifica as origens dessa área de pesquisa no período pós-Segunda Guerra Mundial, apontando como seu principal precursor, Gabriel Le Bras, autor de uma vasta obra em pesquisas de caráter sócio-religioso.

Tanto pela sua importância na formação, como pela sua influência no desenvolvimento posterior dessa área, em diferentes países europeus e latino-americanos, torna-se oportuno destacar algumas considerações sobre esse autor e sua obra, uma vez que o seu trabalho foi ponto de partida para a concretização de outras iniciativas, que teriam grande alcance e implicações para a Área dos Estudos de Religião, especialmente nas décadas de 50 e 60, na América Latina.

Gabriel Le Bras (1891-1969), pesquisador francês com formação jurídica e histórica, propôs uma definição da Sociologia Religiosa que operava uma ruptura com a abordagem durkheimiana. Uma diferença significativa em relação a Durkheim, é que este utiliza informações etno-antropológicas, enquanto que aquele procura seus dados em fontes histórico-religiosas, estatísticas e jurídicas; ao mesmo tempo, focaliza sua atenção no estudo da religião na sociedade moderna e não em sociedades primitivas, tal como o fez Durkheim, em *As formas elementares de vida religiosa*.

Quanto à abordagem do fenômeno religioso aplicada por Le Bras, destacam-se três características:

⁵ Renato Ortiz, na apresentação da edição brasileira do livro *As formas elementares de vida religiosa*, sublinha uma diferença importante na orientação das problemáticas desses dois autores, por meio do exame da definição ou tratamento que esses clássicos deram ao conceito de Igreja. “Durkheim acentua sempre o lado consensual da religião, sendo a Igreja o espaço no interior do qual as crenças e as práticas religiosas se articulam e reúnem em torno de uma mesma comunidade moral. Weber se coloca em outra perspectiva, a Igreja é uma espécie de ‘empresa de salvação de almas’, o que lhe abre a possibilidade de compreender o poder político e sacral nas diferentes religiões que considera. Por isso, temas como os intelectuais, a hierocracia, a relação Igreja/Estado, o processo de racionalização das crenças adquirem papel fundamental dentro de sua sociologia. O conflito político se encontra na raiz da problemática religiosa. O instrumental durkheimiano não permite fazer esse tipo de análise, ele se interessa pelas instituições, à medida que elas se tornam instituições sociais, isto é, espaços no interior dos quais se manifesta uma consciência coletiva (Estado-Igrejas)” (ORTIZ, 1989, p. 20).

a) a Igreja vista como a mais importante instituição social, a partir da qual surgiram numerosas outras instituições. Assim, o fenômeno religioso será abordado principalmente na sua dimensão institucional, isto é, como religião-de-Igreja;

b) a segunda característica é definida pelo método utilizado por Le Bras, qual seja, o método histórico, cuja adoção deve-se ao contato que o autor manteve com a *Escola dos Annales*, especialmente pela influência da orientação de Marc Bloch⁶. A partir dessa perspectiva histórica, cita-se como referência a obra *Introdução à história da prática religiosa na França*, na qual Le Bras investigou a diocese de Auxerre, em dois períodos históricos distantes – a época merovíngia e o século de Luís XIV –, analisando episódios de secularização dos bens religiosos já no século VII, e as estratégias de reação aos mesmos;

c) a terceira característica da Sociologia Religiosa de Le Bras corresponde ao uso da estatística na coleta de dados, tendo como base os elementos sócio-demográficos, com particular interesse nos índices de natalidade, casamento, instabilidade conjugal, etc., complementados com referências à história social, à evolução dos costumes e do direito, como também à geografia (Martelli, 1995).

Por influência da obra de Le Bras e de seus colaboradores (dentre eles F. Boulard), foram instituídos, em diferentes países europeus, os Centros de Pesquisa sócio-religiosa; a Holanda foi a primeira a criar um centro desse tipo – o *Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut*.

É importante destacar o *Centre des Recherches Sócio-religiens* da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, fundado, em 1955, por François Houtart, juntamente com Jean Rémy e outros destacados sociólogos como Karl Dobbelaere e Liliane Voyé, pela sua especial relevância para a difusão da Sociologia Religiosa na América Latina, como será visto mais adiante. Outros centros foram criados em países como a Áustria, onde se constituiu o Centro de Pesquisas Sócio-religiosas – IKIKS. Também foram realizadas pesquisas, que seguiram essa mesma orientação, na Espanha, Inglaterra e Estados Unidos.

Os diferentes centros, que, conforme Martelli (1995), cerca de trinta no mundo todo, fundaram, em 1958, a *Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-religieuses* – FERES, com sede junto à Universidade Católica de Louvain. A FERES criou a Revista *Social Compass*, uma publicação que, até os dias de hoje, é um dos principais meios de divulgação dos estudos de religião.

O papel desempenhado por Le Bras, com suas pesquisas e iniciativas, no processo de institucionalização da Sociologia Religiosa, em diferentes países europeus, encontra seu equivalente nas tarefas empreendidas pelo Cônego François Houtart, na formação e no desenvolvimento dessa área em alguns países da América Latina, que abarcou um processo que receberá exame, mais adiante.

Após a Segunda Guerra Mundial, a Sociologia norte-americana, com predomínio do estrutural funcionalismo (representado por Talcott Parsons), recupera o tema da religião e suas funções na sociedade industrial⁷. Nesse caso, os interesses de pesquisa focalizaram-se nas funções sociais que a religião podia exercer nos planos tanto da integração social como da integração do sistema (Beckford, 2000).

A década de 60 marcou uma nova inflexão nesse campo de pesquisas. Se os autores clássicos formularam teorias gerais sobre a religião, nessa década, as novas elaborações teóricas, de alcance mais específico,

⁶ Sobre a Escola dos Annales, sugere-se ver o excelente livro de Peter Burke (1997) *A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da Historiografia*.

⁷ O livro de Thomas O’dea – *Sociologia da Religião* – publicado em 1966, foi um dos empreendimentos de grande impacto na época. No capítulo 1, encontra-se a abordagem funcionalista da religião. Essa obra foi

focalizaram a temática da secularização. A publicação de três livros, na segunda metade dos anos 1960 – *Religião na Sociedade Secular*, do sociólogo britânico Bryan Wilson (1966); *The Invisible Religion* do sociólogo alemão Thomas Luckmann (1967), e *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* do sociólogo norte-americano Peter Berger (1967) – redirecionou a discussão no campo da Sociologia da Religião. Ao mesmo tempo, essas obras sinalizaram a retomada, por parte dos sociólogos profissionais ao tema, e demarcaram uma mudança de rumo da Sociologia Religiosa (tipo de estudo predominante durante as décadas de 30 e 50), para a Sociologia da Religião.

Os enfoques dos sociólogos acima mencionados foram hegemônicos nas análises empreendidas naquele período, cuja influência persistiu até o final da década de 70, aproximadamente.

Para Bryan Wilson, que analisou, histórica e empiricamente, a situação religiosa nos Estados Unidos e na Grã Bretanha, as instituições religiosas na sociedade moderna podiam continuar a existir, no entanto, deveriam sofrer transformações nos seus estilos tradicionais de organização, como também adotar os supostos racionais da autoridade burocrática, próprios das demais organizações não-religiosas dessa mesma sociedade moderna.

Wilson definiu a secularização como um processo por meio do qual os pensamentos, as práticas e as instituições religiosas perdem significação social. O autor referiu-se, especificamente, à perda de influência do cristianismo e à substituição das idéias religiosas da vida por idéias seculares⁸.

Na trilha da perspectiva teórica funcionalista, ligando as mudanças da religião à dinâmica do sistema social mais amplo, Thomas Luckmann, além de incorporar as contribuições de É. Durkheim e M. Weber, analisou o processo de secularização como subjetivação das crenças. Ao mesmo tempo, formulou sua tese principal, na qual adotou, como pressuposto básico, o processo de diferenciação social na sociedade moderna, isto é, a formação de instituições que se especializam em torno das funções específicas por elas exercidas. Nessa concepção de sociedade, a religião não escapa à fragmentação.

Em *The Invisible Religion* (1966), Luckmann sustentou que a religião teria se tornado um assunto de escolha privada e pessoal. Por sua vez, a secularização significa a diferenciação

traduzida e publicada, no Brasil, em 1969, pela Livraria Pioneira - Editora de São Paulo. Na contracapa, foi apresentado como o primeiro livro sobre Sociologia da Religião publicado em português.

⁸ Em *Religion in Sociological Perspective* (1982), esse autor define a secularização como um processo irreversível, no qual as Igrejas, progressivamente, perdem a sua influência em confronto com a sociedade. Quanto às funções da religião na sociedade contemporânea, ele faz distinção entre funções manifestas e funções latentes (conforme definidas por R. Merton). Para o autor, a principal função manifesta da religião é a de "oferecer aos homens uma proposta de salvação e de fornecer um guia adequado para alcançar tal realização" (1982, p. 27). Wilson reconhece que essa proposta de salvação é concebida numa variedade de formas conforme as diversas culturas e as religiões, dependendo das ênfases que cada tradição incorpora, por exemplo: o Cristianismo, o Budismo e o Hinduísmo. As funções latentes, isto é, aquelas não observadas ou não pretendidas pelos homens na prática de sua religião, por exemplo, as funções de integração social, de estabilização das identidades (coletivas e individuais) e da expressão e regulamentação, têm, para o autor, uma relevância cada vez menor, ao lado do crescimento da racionalização da sociedade moderna.

das várias instituições e esferas da vida (pública e privada), bem como a relativização das normas institucionais e o debilitamento da relação entre a concepção religiosa do mundo e a sociedade global.

Ainda para esse autor, na sociedade moderna, podem coexistir as instituições eclesiais tradicionais e uma nova forma social de religião, a qual se apresenta como um fenômeno restrito à esfera privada, não sendo sustentada por instituições religiosas nem públicas. Com a expressão "religião invisível", Luckmann sublinha o fato de que os temas religiosos, ou seja, as definições últimas da realidade, têm origem na esfera privada, fundam-se sobre emoções e sentimentos do indivíduo. Assim, tornam-se bastante instáveis e subjetivas: “*são combinadas em conjuntos mais amplos pelo próprio indivíduo com uma atitude semelhante à do bricolage faça por você mesmo*” (Martelli, 1995, p. 304).

Em *O Dossel Sagrado* (1966), Peter Berger explicitou as bases de seus postulados teóricos quanto à relação da religião com a sociedade moderna (especialmente a sociedade industrial norte-americana). Por secularização, Berger entende “*o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação e símbolos religiosos*” (1985, p. 119). Esse processo opera, simultaneamente, em dois registros: no nível sócio-estrutural, também denominado “secularização objetiva”, a secularização manifesta-se na retirada de Igrejas cristãs das áreas que, antes, estavam sob seu controle ou influência. A separação da Igreja e do Estado, a expropriação das terras das Igrejas e a emancipação do poder eclesiástico são os exemplos mais significativos desse processo. Igualmente, nessa macro-dimensão, a secularização afeta a totalidade da vida cultural, observando-se a diminuição da influência dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na emergência da ciência como área autônoma e secular. Da mesma forma, o processo de secularização indica uma “crise de credibilidade” na religião, gerando um colapso de plausibilidade das definições religiosas tradicionais.

O segundo registro corresponde ao que Berger denominou “secularização subjetiva”, conceito que adotou para referir-se à secularização da consciência, indicando, com isso, que um número crescente de indivíduos não mais recorre às interpretações religiosas para encarar o mundo e suas próprias vidas.

Dois conceitos foram centrais no quadro teórico bergeriano: *pluralismo religioso* e *individualização*. O primeiro encontra-se vinculado ao processo de secularização objetiva e indica a ruptura dos monopólios das tradições religiosas – exercidos na definição da realidade e na legitimação da sociedade e das instituições religiosas, enquanto agências reguladoras do pensamento e da ação – e, conseqüentemente, a emergência de uma vasta gama de tentativas

de definição da realidade e do mundo, originando uma competição tanto intra-religiosa, como com outros grupos não religiosos.

Com o conceito de *individualização*, Berger (1985) refere-se “à religião privatizada como assunto de escolha ou preferência do indivíduo ou do núcleo familiar, carecendo de obrigatoriedade” (p. 145). Para ele, esse tipo de religiosidade privada já não pode desempenhar a tarefa clássica da religião: “construir um mundo comum no âmbito do qual toda a vida social recebe um significado último que obriga a todos” (p. 145). Ao invés disso, sustentava Berger, essa religiosidade limita-se a domínios específicos da vida social, que podem ser segregados dos setores secularizados da sociedade moderna. Assim, os valores desse tipo de religiosidade tornam-se irrelevantes em contextos institucionais diferentes daqueles da esfera privada, e as atividades na esfera pública são realizadas sem qualquer referência a valores religiosos de algum tipo.

O efeito da individualização, causado pelo processo de secularização, também modifica as funções da religião, operando-se uma ruptura em relação àquelas desenvolvidas na sociedade tradicional. Nesta, a religião estabelecia um conjunto integrado de definições da realidade, servindo como um universo comum de significados aos membros de uma sociedade. Na sociedade moderna, ao contrário, a religião constrói mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode ir além do núcleo familiar.

Nessas teorias sobre a secularização, observam-se três elementos que são compartilhados pelos autores em referência: 1) o processo de racionalização; 2) o processo de diferenciação social (autonomização das esferas/sistemas); e 3) o deslocamento da religião, como elemento organizador da vida social, para a esfera privada. Decorrente desses processos, tem-se o pluralismo religioso e a privatização da experiência religiosa, junto com a flexibilidade das crenças e uma menor influência das Igrejas tradicionais. Portanto, nas análises desses autores, a religião não desaparece da sociedade moderna, mas experimenta um deslocamento da esfera pública para a esfera privada, agindo somente em nível pessoal. Mais adiante, o presente estudo enfocará como essas posições são contestadas, especialmente pelo próprio Berger, que sustenta, atualmente, “*ser falsa a suposição que vivemos em um mundo secularizado*” (2001, p. 10).

A emergência dos novos movimentos religiosos (NMRs)⁹, na década de oitenta, cuja gestação já vinha ocorrendo nas décadas anteriores, especialmente nas sociedades desenvolvidas, deu origem a renovadas discussões e a um maior interesse no estudo da religião, o qual passa a adquirir relevância no campo da pesquisa sociológica (Heelas 1998; Robbins, 1988, 2000; Martelli, 1995; Hervieu-Léger, 1997).

Segundo Beckford (2000), a Sociologia da Religião retomou uma posição central na Sociologia – posto que

⁹ Ver, especialmente, Robbins (1988) e Carozzi (1994).

manteve no período formativo da disciplina, vindo a ocupar, na década de 50, uma posição marginal –, não somente devido ao aumento do número de cientistas sociais especializados no estudo da religião, dispostos a adotar premissas e paradigmas das tendências dominantes, mas, também, porque o próprio tema tornou-se mais interessante para outros cientistas sociais.

Nesse inusitado momento da Sociologia da Religião, o debate sobre a secularização manteve-se no centro da discussão. Alguns autores observam, nos NMRs, a evidência empírica que contradiz a validade teórica dos pressupostos desse referencial (Stark e Bainbridge, 1985).

Entretanto, para outros autores, a emergência de tais movimentos é explicada, precisamente, por um processo de secularização avançado na sociedade moderna (Wilson, 1982; Robbins, 1988).

A relação entre modernidade e religião passa a ser equacionada de forma diferente, uma vez que ambas não são vistas como excludentes no sentido de serem incompatíveis entre si. Reconhece-se a complexidade dessa relação e, o mais fundamental, o intrigante paradoxo que Hervieu-Léger coloca como questão-chave para os sociólogos da religião: “*como interpretar, ao mesmo tempo, o movimento pelo qual a modernidade continua dissolvendo os grandes sistemas religiosos e o movimento pelo qual a mesma modernidade gera novas formas de crenças religiosas*” (1998, p. 21).

Acrescentam-se, a essa fértil discussão, as formulações dos teóricos da pós-modernidade. Na década de 90, os estudiosos da religião começaram a incorporar novos ou renovados conceitos, ou melhor, conceitos antigos, porém, agora precedidos pelo prefixo “des”. Três deles são centrais nesse debate. Assim, para os autores que contestam as teorias da secularização, o conceito é a “dessecularização”. Martelli atribui uma conotação positiva a essa manifestação, que “*indica a verificação de fenômenos voltados para reequilibrar o sistema dos efeitos perversos e disfuncionais, que uma diferenciação social excessiva comporta, seja para o sistema como para os indivíduos*” (1995, p. 358). Em recente artigo, P. Berger (2001), teórico da secularização na década de 60, como já foi antes aqui salientado, analisa o fenômeno religioso na sociedade contemporânea como um processo de dessecularização, embora não defina esse conceito¹⁰. Na sua avaliação, toda a literatura sobre a teoria da secularização está essencialmente equivocada, pois a tese principal – a modernização leva, necessariamente, a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas – não é verificada atualmente. Ele reconhece que a modernização teve certos efeitos secularizantes em alguns lugares mais do que em outros. No entanto, ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização.

¹⁰ Sobre esse artigo, ver o comentário de Mariz (2001), publicado na mesma revista.

Além disso, “*a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual*” (p. 10). Se, em algumas sociedades, as instituições religiosas perderam poder e influência, o mesmo não aconteceu com as crenças e práticas religiosas antigas (ou novas) na vida das pessoas. Inversamente, as instituições religiosas desempenham um papel político; porém, poucas pessoas praticam a religião que essas instituições professam.

Um outro conceito-chave na literatura da Sociologia da Religião, muito presente nas décadas anteriores à de 90, foi o de privatização, o qual indicava ser individual o espaço de atuação da religião na vida moderna, diminuindo, assim, a sua função pública. O conceito oposto é o de “desprivatização” (*deprivatization*), definido por Casanova “*como o processo por meio do qual a religião abandona o lugar atribuído na esfera privada e se insere na esfera pública da sociedade civil tomando parte em processos de contestação, legitimação discursiva e redesenhando as fronteiras*” (1994, p. 65). Para esse autor, a religião continua a ter uma dimensão pública no mundo secular; e, categoricamente, afirma que as teorias que ignoram essa dimensão são, necessariamente, incompletas¹¹.

Por fim, ao conceito de secularização, também estava associado o de diferenciação social. Os teóricos pós-modernos chamam a atenção para a presença de processos de “desdiferenciação” (*dedifferentiation*). Conforme Paul Heelas (1998), se uma das grandes marcas características da modernidade foi o número crescente de diferenciações, conseqüentemente, não surpreende encontrar teóricos que apontem como grande marca da pós-modernidade, as desdiferenciações. No caso da religião, esse processo teria lugar com relação às fronteiras seculares-sagradas. Em alguma medida, o religioso tornou-se, obviamente, menos religioso; o secular, obviamente, menos secular. Isso pode ser tomado como exemplo no que se refere ao expressivismo individual, no qual a linguagem opera em zonas indeterminadas humanista, ontológica e imante. Esse autor considera que os seguidores do romantismo têm dado maior destaque aos processos de desdiferenciação; enquanto que, para ele próprio, a modernidade significa um amálgama de várias diferenciações e desdiferenciações. As primeiras nunca podem ser totais, uma vez que, fronteiras demasiado rígidas podem dificultar a vida social. De igual forma, a desdiferenciação nunca pode ser extensiva, pois, para a totalidade existir, precisa, até certo ponto, ser diferente.

Na trajetória dos estudos da Sociologia da Religião, apresentada aqui de forma sumária, com ênfase na sua Identidade Cognitiva, especialmente as orientações teóricas predominantes no decorrer do século XX, observa-se que as análises têm variado da oposição entre religião e modernidade, à criação religiosa na modernidade e, ainda, à religião na pós-modernidade. Sem dúvida, o percurso é significativamente mais complexo, mais extenso e certamente permeado de disputas entre os pesquisadores que têm se dedicado ao tema. Daí a importância de complementar essa trajetória destacando algumas questões relacionadas à Identidade Social, que perpassam a formação desse campo de pesquisa.

No centro do debate coloca-se e questiona-se a cientificidade desses estudos. Isso remete, por um lado, às possibilidades de objetividade e “neutralidade”, especialmente quando as Ciências Sociais se constituem em oposição às crenças religiosas e a Sociologia, em particular, coloca-se como um ponto de vista alternativo e secular à interpretação da sociedade. Foram esses aspectos que levaram, por exemplo, o sociólogo B. Wilson a se

¹¹ Outro autor, que analisou a relação entre a privatização e a influência pública da religião na sociedade global, foi o sociólogo canadense Peter Beyer (1994), tendo por base a Teoria dos Sistemas Sociais, formulada por N. Luhmann.

perguntar: “*como foi que se sustentou essa instância científica, como pode a Sociologia manter uma atitude neutral em relação à religião, quando ao mesmo tempo buscou desacreditá-la? Qual deveria ser a atitude do sociólogo que estuda a religião?*” (1982, p. 5).

Por outro lado, a presença de pesquisadores com vínculos religiosos, que se configura como um traço permanente deste campo temático, notadamente na década de 60, é considerada um dos principais obstáculos para o desenvolvimento das pesquisas, com caráter científico, na Sociologia da Religião. Basta citar que o mesmo autor, já em 1963, no artigo *Uma tipologia das seitas*, salientava o seguinte:

a Sociologia da Religião é um campo onde não se distinguem sempre com clareza o pensamento sociológico e o pensamento religioso. O interesse dos teólogos por esse campo especial e a educação que receberam, tenderam a perpetuar o uso de categorias específicas, carentes de interesse para distinções sociologicamente significativas. Isto não quer dizer que as contribuições dos teólogos careçam de valor. Às vezes aportam enfoques valiosos mas com frequência introduzem também elementos de confusão (WILSON, 1980, p. 329).

Ainda sob a ótica desse autor, para a Sociologia da Religião avançar, seria necessária a criação de categorias que permitissem estudar, em termos comparativos, as funções sociais e o desenvolvimento de movimentos religiosos. Portanto, tais estudos, na sua avaliação, deveriam evitar as categorias específicas ditadas por uma tradição teológica particular.

Nessa mesma direção, o sociólogo italiano Enzo Pace (1995) salientava a atitude dos autores clássicos da Sociologia na sua relação com o fenômeno religioso. Segundo ele, a Sociologia, desde sua origem “[...] *tem enfrentado o tema de religião com uma atitude ambivalente: com a pretensão de poder dominá-lo racionalmente e, ao mesmo tempo, com não confessada atenção e fascinação que sobre ela termina por exercer o objeto estudado*” (1995, p. 3).

Tanto em Weber quanto em Durkheim, Pace (1995) observou a relação ambígua que esses dois autores mantiveram com a religião. Por um lado, ambos sociólogos pensavam ter encontrado uma fórmula metodológica correta para conduzir o fenômeno religioso dentro de esquemas interpretativos e explicativos universais. Por outro, nota-se a fascinação que, sobre eles, exerce a descoberta da força social que a religião, por si, pode emanar.

Entretanto, cada um desses autores, ao estudar o fenômeno religioso, definiu uma postura metodológica para abordá-lo. Max Weber, por exemplo, no capítulo *Sociologia da Comunidade Religiosa (Economia e Sociedade)*, inicia referindo-se à impossibilidade de conceituar o que é religião. No entanto, explicita, claramente, qual é o objeto de estudo para a Sociologia:

[...] em geral, não tratamos da ‘essência’ da religião, senão das condições e efeitos de um determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão pode-se alcançar somente partindo das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo – isto é, a partir do sentido – pois seu curso externo é demasiado polimorfo (1992, p. 328).

Julien Freund, destacado estudioso da obra weberiana, complementa e amplia essa concepção nos seguintes termos:

a Sociologia não tem por obrigação estudar a essência do fenômeno religioso, mas sim o comportamento ao qual este dá origem pelo fato de se apoiar sobre certas experiências particulares, sobre representações e fins determinados. Para ele, interessa a conduta significativa do ser religioso. De tal forma, não se trata de especular sobre o valor respectivo dos dogmas, das teologias concorrentes ou das filosofias religiosas, nem tampouco sobre a legitimidade da crença numa outra vida, mas sim, de estudar o comportamento religioso como uma atividade humana deste mundo, que se orienta significativamente de acordo com fins ordinários. Não se trata tampouco de adotar a posição positiva que tem por base a negação, ou o desprezo da religião, mas sim de compreender qual a influência do comportamento religioso sobre as outras atividades, ética, política, econômica ou artísticas, e de apreender os conflitos que possam surgir da heterogeneidade dos valores que cada uma delas pretende servir (1975, p. 134-5).

Essa é uma das mais importantes problemáticas formuladas por Max Weber para a Sociologia da Religião, posta à prova em *A ética protestante* e, posteriormente, em seus estudos comparados das grandes religiões mundiais.

Desde os clássicos, a polêmica em torno dessas questões tem sido permanente no campo de estudos da religião. Por vezes, tal embate torna-se mais acentuado, como na década de 60, quando os sociólogos da religião contestaram a Sociologia Religiosa predominante até então, por meio da crítica às orientações pastorais desses estudos e à baixa autonomia que eles teriam em relação às instituições religiosas que auspiciavam tais pesquisas. Autores como Robertson (1980), Luckmann e Berger (1980), centraram sua censura em tais estudos com orientação religiosa e de interesse pastoral, especialmente no que se refere à escassa contribuição para a análise genuinamente sociológica, por terem, em sua base, supostos religiosos.

Críticas como essas dividem o campo de estudos entre os sociólogos da religião e os sociólogos religiosos. Segundo Robertson (1980), os primeiros aderem a uma perspectiva diferente e mais ampla, derivada do interior da sua própria disciplina e, por isso mesmo, lhes é possível formular questões relacionadas a todas as religiões em forma comparativa, ou definir os principais traços sociais de uma crença religiosa (ou de um grupo deles) e os processos sociais por meio dos quais as crenças se mantêm e se expressam. Ainda esses, em contraste com os sociólogos religiosos, podem focalizar de maneira mais adequada, as relações entre religião e as outras esferas da sociedade, tais como: a economia, a política e a ciência. Os sociólogos da religião, freqüentemente, não têm nenhuma adesão preponderante – pelo menos nas suas publicações profissionais – à opinião de que o compromisso político de qualquer classe deve influir sobre o comportamento econômico ou político, contrariando aqueles que fundam sua análise numa perspectiva religiosa que, obviamente, por definição, assumiria tal perspectiva.

Dois prestigiados sociólogos da religião, P. Berger e T. Luckmann, num texto, produzido a quatro mãos, intitulado *La Sociologia de la Religión y la Sociologia del Conocimiento*

(1980)¹², consideravam que a definição de religião orientada eclesiasticamente assumia o ponto de vista da administração, uma vez que é esta quem determina a área de importância sociológica e os problemas, e quem procura as soluções pragmáticas. Ou seja, a orientação é dada pelo empregador, portanto, o marco conceptual também será determinado por essa orientação, assim como os objetivos da investigação.

Segundo esses dois autores, o sociólogo empregado pelas instituições religiosas

[...] trabalha exclusivamente com uma definição eclesiástica de religião, tem um conceito estreito e jurídico da instituição. O sociólogo que adota as versões oficiais, distorce a perspectiva sociológica e assume o ponto de vista da administração na questão de que trata. Assim sendo, são esses pontos de vistas que delimitam a área de importância sociológica, são os empregadores que definem os objetivos dos sociólogos (1980, p. 57).

Mas eles reconhecem, também, que esse tipo de problema é comum a outros sociólogos, empregados em instâncias burocráticas, seja na indústria ou no governo, configurando-se no que denominaram de sociologia burocraticamente funcional.

Michael Hill, em *Sociologia de la Religión* (1976), formula uma distinção entre Sociologia Religiosa e Sociologia da Religião. A primeira é entendida como uma forma de investigação que toma suas atitudes e orientação básica de uma teologia e não de uma teoria sociológica. Nesse caso, não há, portanto, discussão sociológica interna. Os sociólogos, como grupo, estão em constante discussão sobre as diversas tradições sociológicas que implicam certos pressupostos *a priori*, relativos à natureza do homem e ao seu lugar na sociedade; isso obriga, necessariamente, a excluir o “sociólogo religioso”, pois a discussão dos pressupostos básicos que ele aceita situa-se num âmbito completamente distinto ao do sociólogo. Aí está a razão de esse tipo de pesquisa usar a Sociologia exclusivamente como um método, não se constituindo em uma atividade intelectual autônoma.

O sociólogo norte-americano Robert Bellah (1970), analisando a Sociologia da Religião no final da década de 60, em seu país, salientou a resistência que essa área de pesquisas enfrentou no meio acadêmico:

O estudo objetivo ou científico da vida religiosa afigurou-se a muitos uma expressão que se contradiz a si mesma, um simples ato de violência da parte do cientista para com uma esfera da vida que ele não compreende. Outros astutos opositores descobriram que o estudo científico da religião é apenas pseudo-científico, simples capa para alguma coisa que é, em si mesma, mais uma forma de religião, ainda que de forma mal orientada, que de ciência (p. 253-4).

O autor considera ambos os questionamentos importantes e sustenta que ser consciente deles constitui o primeiro passo em qualquer esforço no sentido de compreender os

¹² Publicado, inicialmente, na revista *Sociology and Social Research* (V. 47, 1963), sob o título *Sociology of*

fenômenos religiosos.

O sociólogo T. Luckmann, já citado nas páginas anteriores, igualmente formulou críticas aos estudos da Sociologia Religiosa, no final da década de 60. Referindo-se a um exame que teria feito em então recentes publicações de Sociologia da Religião, o autor afirma que

[...] encontram-se, na verdade, estudos sempre mais numerosos de sociologia paroquial, demografia das Igrejas, estatísticas relativas à participação e atividades da Igreja, numerosas análises de movimentos sectários, algumas monografias sobre organizações eclesásticas, bem como diversos estudos sobre ‘crenças’ religiosas, baseadas sobre estratégias de sondagem de opinião. A Sociologia da Religião é, hoje, um empreendimento florescente, caracterizado não somente por uma grande abundância de estudos, mas também pela proliferação de revistas, conferências, simpósios e institutos especializados. [...] Infelizmente, quando se tenta encontrar uma relevância teórica na recente Sociologia da Religião, fica-se decepcionado. O florescimento exterior desta disciplina não foi acompanhado por um progresso teórico [...]. A nova Sociologia da Religião consiste principalmente em descrições do declínio das instituições eclesásticas - e, além do mais, de um ponto de vista estreito (LUCKMANN, 1969, p.13-14 *apud* PIZZUTI, 1990, p. 340).

É essencial evidenciar que a discussão em torno das contribuições da Sociologia Religiosa e a presença dos pesquisadores religiosos nessa área deram-se no período em que os sociólogos acadêmicos estavam retomando a religião como objeto de estudo, o que significou mudanças e redefinições na Identidade Social e Cognitiva da mesma.

Karel Dobbelaere¹³ (2000) publicou recentemente um artigo intitulado *From Religious Sociology to Sociology of Religion: Towards Globalisation?*, no qual, mediante o exame das mudanças ocorridas na Conferência Internacional da Sociologia da Religião (CISR/ISSR), analisa a maneira como aconteceu essa passagem. Destaca, o autor, por exemplo, que, em seus inícios na CISR, fundada em 1948, prevaleceu a abordagem sociológica com feição religiosa, na qual a pesquisa estava a serviço da Igreja e os pesquisadores eram católicos.

Nesse contexto, procurava-se contribuir para o aumento da fé. Nas diferentes Conferências realizadas posteriormente, foram sendo revelados os conflitos de interesse entre os seus integrantes: de um lado, os sociólogos dedicados à pesquisa referente a questões teóricas e metodológicas; de outro, aqueles membros da associação, clérigos com trabalho pastoral, sem formação sociológica, interessados na obtenção de resultados práticos que informassem, à Igreja, sobre os novos tempos do pós-guerra, permitindo-lhes adaptar suas estratégias de evangelização àquele novo clima cultural e social. Essas divergências e conflitos fizeram com que os religiosos deixassem de participar das Conferências. As mudanças igualmente foram observadas no aumento progressivo do número de pesquisadores não-católicos. Para exemplificar, basta citar que, em 1956, na 5a. Conferência, pela primeira vez, foram apresentados artigos que não pertenciam à Igreja católica.

Ainda no mesmo artigo, tem-se que, em 1968, a CISR modificou seus estatutos, eliminando as referências denominacionais. Por outro lado, uma nova geração de sociólogos a ela se integraram, destacando-se, dentre eles, os já referenciados, B. Wilson, P. Berger e T. Luckmann, representando uma participação que veio acirrar as críticas à Sociologia Religiosa da Igreja católica. Com essas novas nuances, a CISR mudou o seu propósito, definindo-se, agora, como associação científica, cujo objetivo seria avançar na interpretação e na análise

sociológica da religião. A categoria de membros afiliados (clérigos) foi eliminada e os membros não-acadêmicos, excluídos, assim como os membros confessionais do Comitê. Nas palavras de Dobbelaere, *“procurou-se eliminar os vestígios de seu passado religioso”*.

A partir de 1975, as Conferências foram preparadas por sociólogos profissionais, com o intuito de garantir-lhes o caráter científico. No entanto, desde 1969, visando a esse mesmo objetivo, as Conferências já vinham sendo celebradas em universidades em vez de Igrejas.

¹³ Professor Emérito da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica.

Mas será que essas mudanças são suficientes para garantir o caráter científico dos estudos de religião?

O sociólogo francês Pierre Bourdieu, autor do texto *Gênese e estrutura do campo religioso* (1971), refletiu sobre os limites e possibilidades do estudo científico da religião no texto *Sociólogos da crença e crenças de sociólogos*¹⁴, indo além da crítica que relaciona pertença religiosa do pesquisador com a falta de objetividade na sua pesquisa. Para ele “a questão não é saber se as pessoas que fazem sociologia da têm fé ou não, nem mesmo se pertencem à igreja ou não” (1990, p.108). Sua preocupação se focaliza na crença, não na pertença. A questão que visa responder é: uma Sociologia da Religião, tal como é praticada hoje, isto é, por produtores que participam em graus diversos do campo religioso, pode ser uma verdadeira sociologia científica? (p. 108). Para Bourdieu, os riscos dessa empreitada podem ser de dois tipos: “quando se faz parte do campo, participa-se da crença inerente ao fato de se pertencer a um campo, e quando não se faz parte dele, corre-se o risco de deixar de inscrever a crença no modelo e de ser privado de uma parte de informação útil” (p. 108). Define o interesse religioso: ‘fato de se ter alguma coisa a fazer com a religião, com a Igreja, com os bispos, com o que se diz deles, com o fato de se tomar partido, isto é, um interesse prático.

Segundo Bourdieu:

os investimentos no campo religioso podem sobreviver à perda da fé ou mesmo à ruptura, mais ou menos declarada com a Igreja. É o paradigma do ex-padre que tem contas que acertar com a instituição (a ciência da religião se enraíza de início nessa espécie de relação de má-fé). Ele se preocupa demais, e o leigo não se deixa enganar: a raiva, a indignação e a revolta são sinais de interesse. Por sua própria luta, ele testemunha que continua fazendo parte dela. Esse interesse negativo, crítico, pode orientar toda a pesquisa e ser vivido como interesse científico puro, graças à confusão entre a atitude científica e a atitude crítica (de esquerda) afirmada no próprio campo religioso (1990, p. 110).

A resposta e, ao mesmo tempo, proposta de Bourdieu é a seguinte:

romper com a alternativa do parcial e do imparcial, do interior interessado e partidário e do exterior neutro e objetivo, do olhar complacente, ou mesmo cúmplice, e da visão redutora, ignora-se que a descrença militante pode ser apenas uma inversão da crença, sobretudo que há lugar para uma objetivação participante, que pressupõe uma objetivação da participação, e de tudo o que esta implica, isto é, um domínio consciente dos interesses ligados ao fato de se pertencer ou não ao campo (1990, p. 112).

Mais adiante se verá neste estudo a recepção que os textos desse autor tiveram na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, no Brasil.

¹⁴ O texto foi apresentado, em 1982, no Congresso da Associação Francesa de Sociologia da Religião.

Recentemente, a preocupação com os novos movimentos religiosos levou tanto os seus estudiosos como os seus críticos a recuperarem a questão das “militâncias religiosas” (a favor ou contra). Thomas Robbins, organizador do volume especial da revista *Current Sociology*, intitulado *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements* (1988), sugere certos fatores, que explicam a atração ou rejeição, dos acadêmicos pelos NMRs, nos Estados Unidos: alguns fatores são relacionados à tradição sociológica em geral, e outros, à Sociologia da Religião em particular.

Dentre os primeiros, Robbins destaca um certo viés, profundamente arraigado na sociologia (especialmente na sociologia dos desvios), contra o reducionismo psicológico, bem como uma oposição ao modelo médico. Disso decorre, por exemplo, a rejeição que os estudiosos da religião têm pela análise da conversão, em termos de lavagem cerebral ou de psicopatologia. Um outro viés, que a avaliação desse autor destaca, refere-se à existência de um interesse geral por religião, na sociologia: a atribuição de um significado cultural vital à religião (ou, no mínimo, ao cristianismo), isso levou intelectuais como Marx, Freud e Nietzsche, a estudá-la, não obstante a falta de simpatia que tinham pela religião, ou pelo cristianismo. E, num ciclo renovado, atualmente, no contexto da secularização, foi restabelecida a importância sócio-cultural da problemática da religião.

No que concerne ao segundo tipo de fatores, Robbins (1988) argumenta que, pelo fato de a Sociologia da Religião não ser subsidiada pelo governo ou por fundações, como o são as outras subáreas da sociologia (criminologia ou gerontologia, por exemplo), não havendo, portanto, programas governamentais na área da religião (o que se deve, em grande parte, à separação Igreja-Estado, nos EUA), o “patrão” tradicional da Sociologia da Religião, ao menos nesse país, têm sido as Igrejas, as quais vêm patrocinando a pesquisa sociológica em relação a seus interesses e objetivos. Os efeitos do papel dominante das Igrejas na focalização da problemática de pesquisa na Sociologia da Religião têm sido apontados e, às vezes, deplorados por alguns sociólogos, como já foi visto anteriormente. Nesse sentido, as relações entre os estudiosos e os movimentos religiosos podem ser vistas como uma mera continuação do modelo de cooperação Igreja-Ciência Social, que tem caracterizado a moderna Sociologia da Religião.

Nessa relação de continuidade, insere-se um outro fator apontado por Robbins. Trata-se do esforço, realizado por alguns movimentos, para cooptar acadêmicos, tais como pesquisadores viajantes, simpatizantes e defensores destes. O mesmo pode-se dizer de alguns movimentos tais como a Teologia da Libertação, pois eles teriam procurado, ansiosamente, recrutar pesquisadores para estudá-los. Organizam conferências (nas quais os sociólogos participam) e compilam volumes que publicam as conferências destes. A Igreja Unificada, que tem adotado uma pose de ‘mandarim’, representa o melhor exemplo dessa relação. Entretanto, não se pode deixar de considerar que essa colaboração também se constitui num mercado de oportunidades para os pesquisadores, salienta Robbins.

Esses *bias* “pró-religião”, segundo Robbins, da mesma forma seriam reforçados por um particular espírito de corpo da Sociologia da Religião e pela solidariedade de seus praticantes. Dado que a Sociologia da Religião tem sido “marginal” dentro da Sociologia geral, os sociólogos da religião têm desenvolvido, assiduamente, seus próprios grupos de referência e seus próprios sistemas de *status* (conferências e jornais). Esses “*frog ponds*” (panelinhas) tendem a ser compostos tanto de sociólogos e estudiosos da religião como de acadêmicos da religião, esses últimos, ainda mais polarizados que os primeiros por serem a favor da religião. Tanto assim, que

mais recentemente existem sociólogos da religião que serão ordenados padres. Essa característica faz com que muitos sociólogos da religião estejam vinculados e tenham mais afinidades com grupos de referência interdisciplinar. Por exemplo, observa-se uma tendência deles de estabelecerem maiores vínculos com a Sociedade para o Estudo Científico da Religião, que tem, no seu seio, um expressivo contingente religioso, do que com associações da disciplina.

Por último, os estudantes de religião estão conscientes que os novos movimentos religiosos lhes propiciam interessantes oportunidades de pesquisa; além disso, sabem que o aparecimento e o crescimento de ditos grupos, com agrado, confirma a importância e o estudo da religião numa alegada era secular.

Não obstante tais críticas, Robbins conclui que é provável que os sociólogos analistas dos movimentos religiosos tenham sido, algumas vezes, injustamente estigmatizados e até confundidos como apologistas de cultos; quando, na realidade, eles têm-se conformado às normas estritas da neutralidade.

1.2 A Sociologia da Religião no Cone Sul: trajetórias

Se, até aqui, foi enfatizado o desenvolvimento da Sociologia da Religião em países europeus e nos Estados Unidos (principalmente por meio de seus autores) e nada se apresentou sobre a América Latina, cabe indagar: como esse processo aconteceu nos países do Sul? A formação desse campo de pesquisas mantém alguma correspondência com os desenvolvimentos ocorridos nos países do Norte? As formulações teóricas dos autores até agora citados (e outros) têm sido incorporadas à reflexão sociológica e de que forma? As problemáticas identificadas como constitutivas desse campo de pesquisas são as mesmas entre os dois blocos ou há outras?

As páginas seguintes expõem uma síntese sobre a Sociologia da Religião em três países do Cone Sul – Argentina, Chile e Uruguai¹⁵ –, a qual será utilizada, posteriormente, no estabelecimento de uma comparação com o caso brasileiro, como forma de responder a questões como: será que esses países, sendo geograficamente próximos ao Brasil, apresentam desenvolvimentos similares? Ou as formações sociais nacionais imprimiram características específicas diferentes aos estudos de religião?

Visando a responder algumas dessas questões, a seguir, apresenta-se uma cronologia do desenvolvimento dos estudos de religião nesses três países. Os conceitos de Identidade Histórica, Social e Cognitiva, definidos na Introdução desta tese, orientaram a análise dessas trajetórias, as quais deverão ser retomadas nas Considerações Finais, com o objetivo de formular algumas comparações com o processo de desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil.

São escassas as análises de conjunto sobre a formação do campo de pesquisas da religião no Continente Latino-americano. Uma das razões explicativas é a de que a realização de estudos sobre áreas específicas de conhecimento nas Ciências Sociais, desde a perspectiva da Sociologia da Sociologia, não é freqüente para as especializações, sendo objeto de estudo as disciplinas (principalmente Antropologia e Sociologia). A outra razão, talvez a mais sugerida pelos estudiosos da religião, é precisamente a que alega que o tema não foi objeto de atenção predominante nas Ciências Sociais latino-americanas¹⁶, especialmente na Sociologia, seja no seu

¹⁵ Sobre a situação religiosa atual desses países, sugere-se ver os seguintes textos: *A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio* (F. Mallimaci); *Globalização e Religião: o caso chileno* (C. Parker) e *A situação religiosa no Uruguai* (N. Da Costa); todos publicados em Oro&Steil (1997).

¹⁶ É importante destacar, aqui, a avaliação que formula um antropólogo da religião mexicano, sobre os estudos de religião nesse país. Segundo Garma (1998), nas Ciências Sociais mexicanas, a religião tem sido objeto de

momento de formação como disciplina científica, seja na década de 50, período de transição da Sociologia de Cátedra para a Sociologia Científica (Brunner, 1988; Liedke Filho, 1992). Alguns exemplos ilustrarão essa situação.

estudo da História e da Antropologia. Tanto a Psicologia Social quanto a Sociologia, por razões teóricas, não mostraram interesse pelo tema. A primeira, pela aceitação da teoria freudiana e conductivista; a segunda, pela aceitação do modelo de secularização. Além disso, não existe nenhuma disciplina de Sociologia ou Psicologia da Religião em nenhuma universidade pública do país. O que se explica pelas posições anticlericais e positivistas, que foram tradicionais nas instituições de ensino superior mexicanas durante muito tempo.

Entre os temas estudados pela Sociologia argentina, na década de 50, prevaleciam a questão da urbanização, a formação das elites e a mobilidade social. Em nenhuma das avaliações foi mencionada, como objeto de estudo, a religião. Na década de 60 e início dos anos 70, essa situação não se alterou. Observa-se que, dos nove temas abaixo registrados, nenhum deles tratou do fenômeno religioso. As questões predominantes foram:

[...] classes sociais, estratificação e marginalidade; comunicação social; problemas de sociologia urbana e regional; problemas de sociologia do conhecimento; temas da sociologia do trabalho e das ocupações; problemas de desvio e de discriminação social; temas relacionados à opinião pública e atitudes políticas; temas da dependência econômica, política e cultural e problemas do imperialismo (SUAREZ, 1973 *apud* LIEDKE FILHO, 1992, p. 33).

De forma análoga, o assunto tampouco ocupou lugar na agenda de pesquisas da Sociologia chilena, nas décadas de 50 a 70. As publicações do Instituto de Sociologia da Universidade do Chile, a partir de 1956, versaram sobre: a evolução da propriedade rural; o problema educacional; estudos sobre personalidade e atitudes; estratificação e mobilidade; atitudes e motivações da ação política. No ensino privado, essa situação não se modifica. Não obstante a Escola de Sociologia da Universidade Católica ter sido criada, em 1958, sob a direção do padre jesuíta Roger Vekemans, nascido na Bélgica (onde, no ano anterior, tinha fundado o Centro de Investigação e Ação Social – CIAS (dependente da Companhia de Jesus), e com grande parte do seu corpo docente vinda daquele país, da Holanda e da França, muitos deles sacerdotes, a religião não foi encontrada, como objeto de estudo entre os temas que concentraram a atenção dos pesquisadores. Dentre os assuntos privilegiados, na época, destacaram-se: estudos de atitudes face à mudança social; estudos sobre a família camponesa; estudos da mudança social na classe alta chilena e estudos sobre a estrutura sócio-demográfica das províncias do Chile (Brunner, 1988).

O caso do Uruguai não é diferente. As Ciências Sociais consideraram pouco relevante o estudo da religião, na década de 60 (Pi Hugarte, 1993). As características religiosas, ou melhor, laicas, da sociedade uruguaia, com destaque especial para o processo de secularização, iniciado na segunda metade do século XIX, acentuaram a fraca atenção dos pesquisadores para com o fenômeno religioso.

Porém, em se tratando de uma análise sociológica, não é suficiente registrar, unicamente o “não-lugar” da religião nas Sociologias (ou Ciências Sociais) latino-americanas. É necessário, isso sim, identificar algumas razões dessa ausência, as quais serão retomadas após a apresentação da trajetória dos estudos da religião nesses três países mencionados.

1.2.1 Os estudos da religião na Argentina

Chama a atenção, ao se ler os balanços sobre a situação desses estudos na Argentina¹⁷, a afirmação dos seus autores, de que, tal qual a situação descrita para o caso dos balanços gerais, é mínimo o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas sobre o catolicismo e o protestantismo. Menos ainda, sobre outras religiões, que não sejam as de origem cristã, especialmente antes da década de 90, data a partir da qual se observa maior diversidade temática. Sobre essa ausência de estudos em relação ao catolicismo, Mallimaci afirmou o seguinte:

[...] sendo a presença do catolicismo na sociedade argentina uma realidade destacada, os estudos acadêmicos sobre o movimento católico são muito escassos. Exceto alguns trabalhos de pesquisadores estrangeiros como Pike (1977), Llyod Mechan (1966), Mc Geagh (1987), Prien (1987), o tema não despertou o interesse que merece (1993, p. 52).

As razões desse desinteresse são atribuídas às concepções teóricas predominantes – modernização-secularização –, que postulavam a desaparecimento ou perda progressiva da importância da religião na sociedade, tornando irrelevante o seu estudo. No caso particular dos estudos sobre o catolicismo, uma outra razão é mencionada: “*a continuidade de golpes militares com relações cívico-religiosas que têm caracterizado a sociedade argentina desde 1930 até 1983 dificultou o trabalho em liberdade nos meios acadêmicos*” (Ibidem, p. 53). Segundo Mallimaci, uma maneira de evitar problemas foi ignorar o estudo de uma instituição (Igreja católica) que, na sua avaliação, “*opera com critérios autoritários e que acredita possuir o direito do monopólio de opinar sobre seu passado, presente e futuro*” (Ibidem, 1993, p. 53).

Observação similar foi formulada por Wynarczyc (1993), na introdução do texto *As aproximações à sociologia do campo evangélico na Argentina*: “*poucos estudos sociológicos foram desenvolvidos*”, não obstante ter deixado sem explicação a que se deve tal ausência. Esses dois autores (Mallimaci e Wynarczyc) partem da constatação da escassa relevância do tema religioso na produção acadêmica das Ciências Sociais, na Argentina.

A diferenciação entre Sociologia Religiosa e Sociologia da Religião (ou científica), formulada por Frigerio (1993), para contornar dois períodos no desenvolvimento dos estudos, é uma porta de entrada à história desse campo, na Argentina. O primeiro período compreende de 1960-1983, e o segundo, de 1985 em diante. A distinção entre ambas as sociologias é delimitada pela orientação das pesquisas e pelos objetos de estudo. Assim, no primeiro caso, os estudos foram realizados por sacerdotes católicos, que aplicaram metodologias sociológicas no estudo da sua Igreja, porém, com fins pastorais. Já no caso da Sociologia da Religião ou científica, a metodologia científica é utilizada não para fins pastorais. Os pesquisadores inserem-se em estruturas acadêmicas e não mantêm vínculos religiosos. Além disso, seus interesses de estudo deslocaram-se da Igreja católica para os movimentos religiosos, com ênfase nos grupos pentecostais e afro-brasileiros, que começaram a ingressar naquele país a partir da década de 80. Embora essa separação construída por Frigerio não seja tão nítida na prática, e seja difícil atribuir “cientificidade” às pesquisas somente pelo fato de serem realizadas por

¹⁷ Os textos, aqui citados, encontram-se em: *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, organizado por Alejandro Frigerio e editado pelo Centro Editor de América Latina. Os textos de Frigerio e de Pi Hugarte foram apresentados na XXII Conferência Internacional da *Society for the Sociology of Religion* (ISSR/SISR), realizada em Budapeste, no mês de julho de 1993: Painel *Las Ciencias Sociales de la Religión: la enseñanza y la investigación en América Latina y los países ibéricos*, coordenado pelo antropólogo da UFRGS, Ari P. Oro. No caso do Chile, a principal referência é o artigo de C. Parker, publicado em *Social Compass* (1996): *Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili*. Considerando que os textos foram publicados em 1993, as informações serão complementadas com a análise dos Programas das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, a fim de atualizar as temáticas predominantes nos últimos anos dessa década. Sobre as Jornadas, ver Capítulo 6.

pesquisadores sem vínculo religioso, ela, de alguma forma, reflete uma tendência geral, observada nesse campo de estudos: considerar como critério de diferenciação entre a Sociologia Religiosa e científica, a inserção do pesquisador em um ou em outro campo.

Uma posição diferenciada é apresentada por Soneira (1993), ao questionar essa distinção: ele postula que a Sociologia Religiosa, na Argentina, com maior desenvolvimento na década de 60, teve continuidade no tempo, apesar de ter enfrentado uma crise nos anos 70 e nos primeiros da década de 80 – especialmente após o término do regime militar –, entrando em uma nova fase nos anos 1990. Conhecer, mesmo que sumariamente, as principais características da Sociologia Religiosa naquele país, torna-se necessário para fins comparativos com o caso do Brasil, aqui em estudo.

As Identidades Histórica e Social encontram-se inter-relacionadas quando se analisa a emergência e o desenvolvimento da Sociologia Religiosa na Argentina, pois, como se verá a seguir, os precursores intelectuais desses estudos também contribuíram para a criação de instituições que visavam à realização de pesquisas na área da religião.

A Sociologia Religiosa, na Argentina, insere-se no projeto maior da Sociologia Religiosa européia, especialmente a francesa, vista nas páginas anteriores. As primeiras tentativas de institucionalização desses estudos na Igreja católica desse país situam-se na década de 40, quando foi criada a Juventude Obreira Católica. Dentre as atividades dessa organização, cita-se a criação, em 1956, do Centro de Estudos Pastorais (CEP), abrangendo uma área de Sociologia pastoral que objetivava fornecer dados sobre os problemas da época. Embora essa iniciativa não tenha-se concretizado, representa a primeira nessa direção.

Nos anos de 1960, observam-se outras propostas, dessa vez com resultados favoráveis: foram criados três Centros de Pesquisa, todos orientados para a formulação de estudos sociológicos que estivessem ao serviço da pastoral. Sob a responsabilidade dos padres jesuítas de Buenos Aires, foi criado o primeiro deles, o Centro de Investigação e Ação Social (CIAS). Duas publicações dessa instituição deram espaço à difusão das pesquisas realizadas (Boletim e Revista do CIAS). O Centro de Investigações Sócio-religiosas (CISOR), dirigido pelo padre Enrique Amato, foi o segundo espaço institucional, nesse caso, vinculado às iniciativas da *Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-religieuses* (FERES) na América Latina. Já o terceiro, o Centro de Orientação e Investigação Social (CIOS), localizado na cidade de Santa Fé, esteve sob a direção do padre Aldo Büntig (egresso da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Gregoriana)¹⁸.

Soneira sintetiza esse período nas seguintes palavras:

Os estudos sócio-religiosos surgiram em nosso país por iniciativa de um conjunto de jovens sacerdotes que realizaram estudos de sociologia nos grandes centros acadêmicos da Igreja. Não obstante, a partir da formação desse grupo fundador de sacerdotes-sociólogos (Donini, Amato, Büntig, Rosato, etc), a experiência não teve continuidade, sendo substituídos por laicos, graduados em sociologia, com formação profissional diversa (Ibidem, 1993, p. 37).

Antes de focalizar as razões dessa mudança, é importante trazer outras duas iniciativas institucionais vinculadas à Conferência Episcopal Argentina. No final da década de 60, foram criadas a Comissão Episcopal de Pastoral, com a proposta de elaborar o Plano Nacional de Pastoral, e a Equipe Coordenadora de Investigações de

¹⁸ É necessário destacar que esse pesquisador foi reconhecido como um dos principais líderes e promotores dos estudos de religião na Argentina, mérito atribuído tanto pelos cientistas sociais laicos quanto pelos religiosos. Foi também renovador das orientações teóricas e metodológicas em relação às investigações de cunho descritivo-estatístico realizadas por outros estudiosos da época.

Sociedade e Religião (ECOISYR). Essa última tinha, como objetivos: 1) formular um plano de estudos e de pesquisa sobre o catolicismo argentino; 2) criar um Centro de Estatísticas e Documentação (CEDE); e 3) adotar as “consultas-relâmpago”¹⁹ como método de trabalho e instrumento de diagnóstico para fins pastorais.

A Identidade Cognitiva do período classificado como Sociologia Religiosa foi caracterizado pelos estudos que abrangiam as seguintes temáticas: a situação da Igreja, paróquias, estudos descritivos e quantitativos da Igreja, dioceses e paróquias, a religiosidade popular; junto a outros temas, com menor produção, sobre os jovens, a imagem do padre,

¹⁹ Tratava-se de uma enquete composta por perguntas abertas, administrada a uma amostra de, aproximadamente, 900 casos, entre dirigentes e instituições do país. Os resultados davam origem a um Informe de avaliação que servia de material de apoio às estruturas pastorais. Alguns dos temas pesquisados foram: as relações Igreja-mundo, comunidades eclesiais de base, juventude e outros (Soneira, 1993).

família e movimentos religiosos.

No aspecto metodológico, esse tipo de estudo seguiu a tendência já apontada do uso de métodos e técnicas quantitativas, privilegiando a elaboração de estatísticas.

A crise da Sociologia Religiosa, na década de 70, explica-se por razões de índole política, científica e religiosa, como se observa a seguir:

- a) forte politização que se produz na sociedade argentina dos anos setenta, atingindo o âmbito acadêmico, questiona os supostos do enfoque funcionalista e da teoria da modernização como modelos teóricos e do paradigma positivista no plano metodológico;
- b) na comunidade acadêmica no nível mundial se produz uma forte crítica à sociologia religiosa por valorativa, portanto não científica. Por outra parte, a aceitação generalizada da inexorabilidade do ‘processo de secularização’ tornaria irrelevante o desenvolvimento de uma sociologia religiosa;
- c) as formulações teológico-pastorais na América Latina, produzidas a partir da Ia. Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, reunido em Medellín, questionam grande parte da sociologia religiosa, da forma como tinha se desenvolvido;
- d) os conflitos que se sucedem na Igreja na etapa pós-conciliar geraram nos setores mais conservadores da hierarquia eclesiástica apreensão e temor em relação à sociologia religiosa, por seu excessivo ‘temporalismo’ (SONEIRA, 1993, p. 36).

Como reagiram os pesquisadores da Sociologia Religiosa a essa nova conjuntura? Segundo informa Soneira (1993), alguns deles deram continuidade a essa linha de trabalho; outros adotaram novos paradigmas de interpretação (como o fez o Padre Büntig, que incorporou, às suas análises, a Teoria da Dependência); e, por fim, aqueles que abandonaram a Sociologia vista como instrumento de conhecimento da realidade social.

Na década de 80 e início dos anos 90, no contexto da redemocratização da sociedade argentina, foram realizados alguns trabalhos encomendados pelo Episcopado desse país, cujos temas focalizavam: a juventude, as famílias de Buenos Aires e os Novos Movimentos Religiosos. Segundo Soneira, mesmo que as autoridades eclesiásticas mostrassem maior disposição às pesquisas, persistia, ainda, certa desconfiança. Traz-se, aqui, o exemplo, da realização da pesquisa “Consulta al Pueblo de Dios”, cujo questionário foi elaborado por uma equipe de pastoralistas sem apoio técnico, o que acabou por gerar dificuldades no processamento²⁰ dos dados face aos erros no tipo e na formulação das perguntas (Soneira, 1993).

O segundo período identificado por Frigerio, no desenvolvimento dos estudos de religião na Argentina, corresponde ao que ele denominou “Sociologia da Religião ou científica”.

Como marco inicial desse momento, o autor destaca a restauração democrática, ocorrida em 1983. É importante frisar que, durante os anos do regime militar (1976-1983), as pesquisas, tanto no tema da religião quanto de outros aspectos da realidade social, não foram realizadas tendo em vista a repressão sofrida pelos pesquisadores. Sobre esse período, Mallimaci (1993) indica que alguns pesquisadores, mesmo exilados, continuaram a refletir/produzir no exterior, sobre temas relacionados com a Igreja católica. O retorno à democracia colocou a temática dos direitos humanos em uma posição central nos estudos do catolicismo.

É essencial, aqui, formular a seguinte questão: quais foram os fatores que contribuíram para que uma leitura científica do fenômeno religioso chegasse a ser dominante na Argentina?

Na interpretação de Frigerio, os fatores que explicam a emergência da Sociologia da Religião, estão relacionados com:

²⁰ O processamento foi encomendado a um grupo de sociólogos vinculados ao Instituto de Sociologia Pastoral da diocese de San Isidro, naquele país.

a preferência antropológica por uma perspectiva émica que outorgue importância aos fenômenos religiosos reconhecidos pelos atores; o fato de que a maior parte dos estudos sejam realizados por cientistas laicos inseridos em universidades e não por religiosos com formação acadêmica atuantes em centros dependentes de entidades religiosas, e a falta de preocupação pelo melhoramento da ação pastoral como fim último dos estudos, são alguns dos fatores que contribuem a que nessa segunda etapa o estudo do fenômeno religioso na Argentina se torne mais científico e menos valorativo que na etapa anterior (onde eram avaliadas as práticas religiosas segundo sua ‘catolicidade’, num primeiro momento, ou conforme seu potencial de libertação, no segundo) (1993, p. 19).

A esses fatores, identificados por Frigerio, poder-se-ia acrescentar que a escolha dos NMRs como objeto de estudo, especialmente dos grupos pentecostais, vai além da visibilidade e das possibilidades de realizar pesquisas de campo no contexto urbano; implica também, o “estranhamento” com um grupo religioso exógeno e contar, de forma implícita, com o apoio da Igreja católica, interessada também na obtenção de conhecimentos sobre esses grupos. Frigerio compara e aproxima a situação desses estudos na Argentina com a mesma área nos Estados Unidos, e destaca como traços comuns:

[...] o interesse pelos movimentos religiosos, a ‘antropologização’ dos estudos, não só porque aumenta o número de antropólogos preocupados com o tema, mas também pela renovação nas técnicas de pesquisa, principalmente o uso da observação participante através do trabalho de campo e as diversas técnicas qualitativas que substituem o uso de questionários, enquetes e estatísticas como elementos centrais para a obtenção de dados (Ibidem, 1993, p. 19).

Na leitura de Frigerio, a passagem da Sociologia Religiosa para a Sociologia da Religião deve-se muito mais às mudanças na Identidade Social e Cognitiva: com relação à primeira, ele aponta a inserção dos pesquisadores laicos em estruturas acadêmicas; e, no caso da segunda, o predomínio da abordagem antropológica dos fenômenos religiosos, com o conseqüente uso de técnicas a ela associadas.

Se os temas predominantes, na Sociologia Religiosa nos anos 70 estavam relacionados com a Igreja católica; na década de 90, os novos pesquisadores dedicaram-se ao estudo dos grupos pentecostais e da expansão das religiões afro-brasileiras na sociedade argentina. Em relação aos primeiros, foram examinados temas como pastores de maior impacto, aspectos da vida desses grupos, o papel das mulheres, novos tipos de sociabilidade, aspectos organizacionais e milenaristas, além de outros.

Os estudos relativos às religiões afro-brasileiras, variaram em torno de questões como: controvérsias geradas por esses grupos, naquela sociedade, processo de conversão e transformação na identidade pessoal, conseqüências da expansão dessas religiões para a teoria da secularização, para citar apenas alguns.

Nessa nova perspectiva, o interesse pela religiosidade popular diminui. A Igreja católica, segundo Frigerio, vive a falta de estudiosos dedicados à investigação da sua situação atual, pois a maior parte dos estudos contemporâneos analisa apenas os seus aspectos históricos da Igreja.

No entanto, há que se salientar que essa situação parece ter mudado no decorrer da década

de 90. A revisão dos Programas das Jornadas sobre Alternativas Religiosas, durante o período de 1993 até 1999, sinaliza, nos estudos argentinos, uma preferência pelo catolicismo, seja institucional, seja popular, enquanto objeto. Dentro da feição institucional, o que mais recebeu atenção foi o Movimento de Renovação Carismática: dos dezesseis trabalhos contabilizados nesses sete anos, nove foram apresentados por pesquisadores argentinos, em sua maioria vinculados à Sociologia. Em relação ao catolicismo popular, a produção abrangeu festas religiosas locais, culto a santos e virgens, etc.

Do ponto de vista da Identidade Social, até a data da publicação do artigo de Frigerio (1993), a Sociologia da Religião não estava constituída como uma subdisciplina nas universidades desse país. Somente na Universidade de Salvador, em seu curso de graduação em Sociologia, era ministrado um Seminário sobre o tema, o qual teve origem ainda em 1967, com o padre Aldo Büting, reconhecido como pioneiro em tais estudos, como foi salientado anteriormente.

A Universidade de Buenos Aires constitui uma exceção no ensino da Sociologia da Religião naquele país. Embora não seja uma disciplina específica, ministra-se nessa Universidade, o Seminário de Pesquisa sobre Estudo de grupos organizados para a prática religiosa na Grande Buenos Aires, sob direção dos professores Floreal Forni²¹ e Fortunato Mallimaci.

Essa atividade, conforme informa Frigerio, “*permite aos estudantes cumprir parcialmente com os requisitos de horas de pesquisa, lhes outorga elementos metodológicos para realizarem suas pesquisas e os coloca em contato com a bibliografia atualizada sobre o tema e com os investigadores que se dedicam ao mesmo*” (1993, p. 23).

O aspecto institucional dos estudos da religião, no início da década de 90, é descrito assim por Frigerio:

[...] não obstante o número de pesquisas ter aumentado e os pesquisadores estarem inseridos em estruturas acadêmicas, não contam com reconhecimento nas universidades nem apoio financeiro, embora essa situação deva-se mais às precárias condições que afetam à pesquisa social na Argentina, nessa época, e menos ao tema específico em particular (p. 24).

Passados alguns anos, é muito provável que essa situação não tenha se modificado em favor desses estudos, a julgar pelas atuais condições sociais e econômicas que a Argentina vem enfrentando, as quais ainda repercutem, negativamente, nas agências de financiamento universitário.

1.2.2 Os estudos da religião no Chile

Diferentemente dos pesquisadores argentinos antes citados, o sociólogo chileno C. Parker (1996)²², em seu artigo *Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili*, não adota, como ponto de partida para sua análise, a constatação da ausência ou escassez de trabalhos sociológicos na área. Pelo contrário, ele reconhece que,

[...] na tradição intelectual chilena, a religião ocupa um espaço não negligenciável mas, na história da sociologia, ela joga um papel ambíguo. Influenciada pela gravitação de um campo religioso definido a partir do monopólio católico, a Sociologia da Religião crioula sofre os condicionamentos próprios a uma ciência religiosa, entre os preconceitos ilustrados das elites científicas e os preconceitos contra a modernidade de certas mentalidades eclesiásticas (1996, p. 391).

²¹Agulla (1985) situa esse pesquisador na primeira geração de sociólogos profissionais na Argentina, na geração que consolida uma tendência da Sociologia mundial, isto é, as áreas de especialização.

²²Doutor em Sociologia pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica.

Na trajetória desse campo de pesquisas, Parker demarca três estágios tendo, como referências o desenvolvimento da Sociologia no Chile e o lugar da religião como objeto de estudo nesse processo. No primeiro estágio, o autor identifica a Sociologia ligada à pastoral; no segundo, a Sociologia “engajada” e a religião; e no último, a Sociologia profissional.

O primeiro estágio é assinalado pela publicação, em 1941, do livro *Es Chile un país católico?* de autoria do padre Alberto Hurtado. Na avaliação de Parker, esse religioso personifica as mudanças nas relações entre a ação pastoral e as Ciências Sociais no catolicismo chileno, ocorridas a partir dos anos 50 até meados da década de 60.

Uma diferença frente a outros países latino-americanos, é que, no Chile, antes da renovação conciliar, a Igreja já teria apoiado o uso das Ciências Sociais pela pastoral. Isso se denota pelo fato de, na década de 50, alguns estudos sócio-religiosos terem sido realizados no Centro Bellarmino e no Departamento de Sociologia Religiosa do Episcopado. Porém, esses estudos por serem orientados pelos interesses da pastoral, perderam o seu caráter científico.

Na mesma década, a Sociologia laica procurava afirmar sua autonomia institucional, centralizando a temática em questões de política e de relações com o Estado. A Universidade Católica do Chile foi a única a incorporar a Sociologia da Religião no ensino e na pesquisa, desde a sua formação institucional.

Ainda com referência a esse primeiro estágio, deve-se destacar os estudos sobre protestantismo, os quais, segundo Parker, alcançaram maior objetividade. Merecem registro os trabalhos de autoria dos padres Renato Poblete e Humberto Muñoz, seguidos dos clássicos estudos de dois sociólogos estrangeiros, Émile Willems e C. Lalive de E'pinay²³. Parker reconhece, nessa produção, um avanço na Sociologia da Religião em termos de maturidade e de objetividade. Isso se explicaria por abrangerem minorias religiosas, as quais poderiam ser estudadas de forma mais independente e objetiva, evitando, ainda, a possibilidade de ser censurada pela Igreja.

O segundo estágio – a Sociologia “engajada” e a religião – situado na década de 60 em diante, foi caracterizado pela ocorrência de mudanças políticas na sociedade chilena, mediante o triunfo do movimento socialista liderado por Salvador Allende. Conforme Parker, a Sociologia científica estava comprometida com o trabalho revolucionário. O impacto desse momento, tanto na Sociologia como na abordagem do fenômeno religioso, deu-se em termos de uma divisão tácita do trabalho de especialização profissional. O estudo da religião era reservado às instituições vinculadas às Igrejas e as temáticas seculares, às universidades laicas, especialmente a Universidad de Chile e Universidad de Concepción.

A Identidade Cognitiva deste segundo estágio caracterizou-se por receber uma forte influência do paradigma marxista de tipo althusseriano. Além disso, operou-se uma ruptura com o funcionalismo, por considerar que esse enfoque não incorporava as contradições da sociedade de classes nas análises do fenômeno religioso. Essa mudança teórica introduziu a reflexão sobre as ideologias religiosas e suas relações com as estruturas de dominação. Os temas, a partir dessa nova perspectiva, ampliaram-se e passaram a abordar questões como: a crítica da própria crítica marxista da religião, o caráter de classe das igrejas e o significado histórico e político da religião, particularmente, sua possível funcionalidade com os processos revolucionários. Porém, ainda conforme Parker, essa Sociologia careceu de argumentação científica e de sustentação empírica. Nas palavras desse autor: “*ela se transformou em uma teoria social abstrata, deriva ideológica da urgência política dos imperativos revolucionários*” (1996, p. 395).

Acoplada a essa tendência de estudos, encontrava-se a Sociologia da Religião (em posição secundária), como instrumento metodológico a serviço da pastoral. Nesse período, entre os obstáculos que impediram o desenvolvimento de uma Sociologia da Religião mais autônoma no Chile, destacam-se: o engajamento dos sociólogos em processos revolucionários, que originou uma perda de prestígio da Sociologia nos meios eclesiais e a produção sobre a Teologia da Libertação. Porém, para Parker, “*o fundamentalismo evangélico ou católico, que recusa a reflexão racional sobre a fé, e o integrismo que nega a reflexão crítica da fé, foram os obstáculos mais sérios*” (p. 395), a esse desenvolvimento.

²³ No capítulo seguinte, ver-se-á que esses trabalhos tiveram repercussão também no Brasil, vindo a se tornarem referências clássicas nos estudos sobre protestantismo na América Latina.

O terceiro estágio dessa trajetória corresponde à Sociologia profissional, que se desenvolveu somente a partir dos últimos anos da década de 90 e é caracterizada por deter uma maior autonomia em relação às Igrejas. São estas, algumas razões que explicam o último estágio: o retorno, ao país, de sociólogos pós-graduados pelas universidades européias ou norte-americanas, os quais teriam iniciado, no final da década de 70, pesquisas sistemáticas sobre o fenômeno religioso. No início dos anos 90, a Sociologia da Religião passa a reivindicar um lugar em círculos acadêmicos. As mudanças no campo religioso e nas estruturas políticas, e a contribuição de sociólogos estrangeiros (europeus e norte-americanos) os quais renovaram a problemática sobre a modernização, contribuíram para o aumento do número de estudos de religião nas universidades. Porém, um dos acontecimentos mais significativos dos últimos anos, o pluralismo religioso e a perda do monopólio católico, especialmente nos setores populares chilenos, foi o fator que mais influenciou o interesse pelos estudos desses fenômenos.

O papel exercido pela Universidade Católica de Louvain, na formação de sociólogos da religião em muitos países latino-americanos teve, da mesma forma, sua repercussão no Chile: sete sociólogos cursaram doutorado nessa universidade. Em certa medida decorrente disso, outro fator que contribuiu para a renovação da Sociologia da Religião, foi o reconhecimento dessa especialidade pela comunidade acadêmica. A partir de 1984, nos Congressos Chilenos de Sociologia, foram realizadas atividades envolvendo o tema da religião - a qual, mesmo não sendo uma especialidade central, sempre se manteve presente.

No nível institucional, que, conforme a referência analítica desta tese, corresponde à Identidade Social, merecem destaque o Centro Ecumênico Diego de Medellín e o Centro de Estudos Sócio-religiosos da Comunidade Teológica Evangélica, que realizaram importantes pesquisas sobre o protestantismo. Esse último Centro, dirigido pelos sociólogos Arturo Chacón e Humberto Lagos, privilegiou, como objeto de estudo, a legitimação religiosa do regime militar, por parte de grupos evangélicos e alguns setores católicos.

Há, ainda, o Centro de Estudos da Realidade Contemporânea (CERC), da Universidade Academia de Humanismo Cristiano (UAHC), que é um Centro Acadêmico sob os auspícios dos jesuítas. Desde 1986, ele vem desenvolvendo uma área especializada em Sociologia da Religião. Outras pesquisas, nessa área de estudos, vêm sendo empreendidas em universidades regionais, tais como: a Universidade de Antofagasta, a Universidade Católica de Temuco e a Universidade Arturo Prat, de Iquique.

Do ponto de vista institucional ou da sua Identidade Social, a Sociologia da Religião, no Chile, não apresenta muitas diferenças em relação à Argentina. Por exemplo, grande parte dos Centros que foram criados nos anos 60, associados à FERES, ou desapareceram, ou estão inativos; ou ainda, estão se concentrando em outro gênero de estudos²⁴. Isso, talvez, decorra da falta de apoio institucional de parte de instituições de pesquisa do Estado, das Fundações privadas, de universidades ou de instituições ligadas às Igrejas, que diminuí as iniciativas na pesquisa em Sociologia da Religião, acabando por torná-la intermitente e esporádica.

A Identidade Cognitiva da Sociologia da Religião no Chile, nesse último estágio, caracteriza-se por apresentar um questionamento à teoria da secularização, seu contraponto é o paradoxo da modernização com o “retorno do sagrado”. Das temáticas salientadas por Parker, destacam-se, na década de 80, o papel político exercido pelas Igrejas no regime militar e sua importância no processo de redemocratização. Esse tema, na década seguinte, diminuí sua importância como objeto de investigação.

²⁴ No Brasil, o CERIS pertence a essa categoria de Centros e mantém-se em atividade atualmente, como será visto no Capítulo 2.

Alguns estudos sobre protestantismo foram empreendidos por pesquisadores estrangeiros a partir da década de 60; na década de 80, autores como P. Berger, David Martin e outros analisaram os processos de modernização em relação com o protestantismo local.

Temas “clássicos”, como a identidade cultural e religiosa da população chilena, são analisados mediante as expressões de religiões populares as quais foram abordadas principalmente em ensaios pastorais e teológicos, muito mais que em estudos sociológicos. Pesquisas sobre populações indígenas, tais como *Aymaras*, no norte do Chile, e *Mapuches*, no Sul, têm focalizado as relações entre religiões indígenas e cristianismo, os conflitos inter-religiosos, a inserção do protestantismo no meio indígena, só para citar alguns.

Estudos sobre Mulher e Religião e Economia e Religião são destacados enquanto temáticas emergentes. Como produto das transformações sociais mais recentes, coloca-se em discussão a crise da modernidade e suas relações com as mudanças religiosas.

Os Novos Movimentos Religiosos, já mencionados no caso argentino, e como se verá a seguir, também no uruguaio, constituem a preocupação mais atual dos estudiosos nessa área. Conforme Parker, no Chile, são poucas as pesquisas que abordaram o crescimento de tais movimentos, bem como as suas estratégias de inserção, as características de seus rituais e crenças, etc. Ainda em relação aos temas que estão a merecer pesquisas, o autor destaca o papel social das Igrejas na promoção e no desenvolvimento social. Todos esses representam estudos que contribuíram, segundo esse sociólogo, para a identificação de grupos marginalizados dos sistemas oficiais.

Atualmente, junto a essa vertente acadêmica, encontra-se a produção de estudos sócio-gráficos com fins pastorais, que respondem às necessidades práticas da Igreja, especialmente da Católica. Os autores dessa produção são pesquisadores com formação nas Ciências Sociais, porém, não se dedicam, especificamente, aos estudos da religião (Parker, 1996).

1.2.3 Os estudos da religião no Uruguai

Dos países do Cone Sul aqui em revisão, o Uruguai é aquele no qual o campo de estudos da religião tem se desenvolvido mais recentemente. Conforme Renzo Pi Hugarte (1993)²⁵, no texto de sua autoria *Los Estudios sobre Religión en Uruguay*, esse fato explica-se pelas características religiosas daquele país, onde a Igreja católica, no período colonial e republicano, teve escassa influência na vida social e política. Além disso, o Uruguai, diferentemente de outros países da região, desde a segunda metade do século XIX, viveu um processo de secularização, no qual, as diversas atividades, antes dominadas pela Igreja católica, ficaram sob responsabilidade do Estado, dentre elas, os registros paroquiais de nascimento, casamentos e óbitos, que passaram a ser matéria do Registro Civil. Em outro âmbito, práticas de valor simbólico do poder da Igreja foram anuladas, destacando-se, aqui, a eliminação do juramento sobre Evangelhos, tanto nos testemunhos judiciais como nas cerimônias de posse em cargos públicos, inclusive a de Presidente da República.

Não é de menor importância a defesa, pelo Estado, do ensino fundamental laico, gratuito e obrigatório, o qual não deixou lugar à criação de colégios católicos²⁶. A separação da Igreja do Estado oficializou-se na Constituição de 1918, o que fez com que o Uruguai fosse o primeiro país da América Latina a efetivar a

²⁵ Professor titular de Antropologia da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação da Universidade da República, Montevideu-Uruguai.

²⁶ No caso do Ensino Superior, o Estado manteve o monopólio até o último ano da ditadura militar (1984), quando foi autorizado o funcionamento e reconhecimento dos diplomas expedidos pela Universidade Católica (Pi Hugarte, 1997).

laicidade do Estado²⁷. É importante salientar que todo esse processo foi marcado por diversos enfrentamentos entre o Estado uruguaio e a Igreja católica.

Nesse contexto, os estudos sobre religião foram praticamente inexistentes. Os primeiros que foram realizados orientaram-se por um enfoque histórico e versaram sobre as relações políticas da Igreja. As disciplinas das Ciências Sociais – Antropologia e Sociologia – deram pouca atenção aos fenômenos religiosos justamente por serem estes, considerados tema de menor relevância em relação a outros do momento. Quando essas disciplinas começaram a se interessar pelos estudos de religião, no fim da década de 50, o foco de pesquisa recaiu sobre o catolicismo popular. Tais investigações foram associadas às pesquisas sobre folclore, carecendo de interpretações e definindo-se muito mais pelo caráter empírico; o representante dessa tradição foi Paulo de Carvalho Neto²⁸.

Os estudos de religião foram categorizados como estudos de folclore também na Universidade da República, durante o período da intervenção militar. Os poucos trabalhos que respeitaram uma metodologia de caráter mais sociológica não tiveram nem impacto suficiente para gerar um debate, muito menos continuidade na década de 60.

O preconceito dos intelectuais em relação ao fenômeno religioso também é mencionado por Pi Hugarte para explicar essa situação. Segundo ele, *“na visão desses a religiosidade popular não constituía um objeto adequado para os estudos sociais, entendia-se que esses deviam apontar para questões de maior transcendência, ocupando-se antes de tudo das estruturas econômica e política se o objetivo era fazer algo sério”* (1993, p. 96).

Outro pesquisador uruguaio igualmente alude e confirma a percepção que os intelectuais e acadêmicos teriam em relação ao fenômeno religioso. Néstor da Costa salienta que

os intelectuais e acadêmicos de meu país constituem provavelmente o grupo social que melhor absorveu o imaginário construído a partir de posições liberais do início deste século sobre o religioso, reforçado a partir de posições de esquerda marxista da década de 60. Como se sabe, a partir de ambas as posturas ideológicas, a religião era considerada um fenômeno destinado a desaparecer da face da terra, seja pela sua superação pela ciência positiva, seja por formar parte da superestrutura da sociedade (1997, p. 98).

Em função dessa postura dos intelectuais frente à religião, nas décadas de 60 e 70, período no qual a sociedade uruguaia experimentou uma expansão e crescimento de outras formas religiosas, não há, praticamente, registros sobre as mudanças no campo religioso. Os estudos feitos na década de 60, citados por Pi Hugarte, não davam conta dessa nova realidade. Convém notar que esses trabalhos foram publicados pelo Centro de Estudos Cristãos, órgão da Federação de Igrejas Evangélicas do Uruguai²⁹.

Pi Hugarte define as religiões de origem brasileira como cultos de possessão, cujos estudos levados a efeito na década de 70, com autores e enfoques variados. Por exemplo, alguns analisaram tais rituais como curandeirismo; outros, desde uma perspectiva psiquiátrica, examinaram os efeitos da umbanda sobre pacientes. A crítica geral a esses estudos, formulada por Pi Hugarte, refere-se à *“insuficiência no caráter metodológico, bem como uma abordagem que mais admira do que critica esses cultos ou uma tendência a tomar os depoimentos dos entrevistados como verdadeiros”* (Ibidem, p. 96).

²⁷ No Chile, tal princípio foi estabelecido na Constituição de 1925.

²⁸ O autor não informa se esse pesquisador era brasileiro. No entanto, pelo seu nome, pode-se presumir que ele o fosse.

²⁹ Não há mais referências sobre esse Centro. O autor não informa da existência de Centros de Pesquisa de dependência católica e não foi possível conferir essa informação.

Ainda em termos dessa presença brasileira, junto aos cultos de possessão, destaca-se a inserção e expansão de Igrejas Pentecostais procedentes do Brasil, dentre elas: a Igreja Deus é Amor e, posteriormente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Tal como as religiões afro, essas Igrejas não foram estudadas nas décadas anteriores à de 90, momento no qual, no Departamento de Antropologia Social e Cultural da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação da Universidade da República, foram iniciadas pesquisas sobre a implantação dessas Igrejas, desde a perspectiva teórico-metodológica da Antropologia Cultural.

Os estudos sobre catolicismo popular não representam uma exceção em comparação ao tratamento recebido pelas outras religiões. Além disso, chama atenção a ausência de estudos sobre as relações que a Igreja católica manteve com o regime militar, com o tema dos direitos humanos ou das Comunidades Eclesiais de Base.

Se os cientistas sociais não se detiveram sobre o fenômeno religioso no Uruguai até recentemente, os jornalistas desse país, por seu turno, dedicaram esforços à compreensão das manifestações religiosas de maior impacto e de caráter massivo, como, por exemplo, a devoção a virgens e santos. Uma significativa parte da bibliografia compilada por Pi Hugarte corresponde a matérias veiculadas pela imprensa escrita. Entretanto, ele questiona o valor científico dessa produção jornalística, por ter sido construída sem teoria nem metodologia das Ciências Sociais. Nesse caso, os estudos de religião foram estimulados “pela concorrência” com o jornalismo. Credita-se isso ao fato de a área de estudos da religião no Uruguai encontrar-se em processo de formação e somente a partir da década de 90 é que essa temática começa a ser objeto de maior interesse dos pesquisadores das Ciências Sociais.

Tendo em vista que o artigo de autoria de Pi Hugarte foi publicado em 1993, as informações por ele fornecidas serão complementadas com dados oriundos dos Programas das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Nesses, encontram-se alguns indicadores das preocupações temáticas dos pesquisadores uruguaios nos últimos anos da década 90, como será visto a seguir.

O número de participantes uruguaios nesses Programas é menor do que o da Argentina e/ou do Brasil. No período de 1993 até 1999, registraram-se 43 pesquisadores uruguaios, 109 argentinos e 164 pesquisadores brasileiros. É claro que esse dado precisa ser compreendido no contexto de atuação e de configuração de cada comunidade acadêmica nacional. Além disso, as Jornadas realizadas no Brasil possibilitaram maior participação de pesquisadores nacionais. Situação similar aconteceu em 1994, quando essa atividade foi realizada em Montevideu: nessa ocasião, registraram-se vinte pesquisadores daquele país.

Em relação às temáticas pesquisadas, as comunicações apresentadas dão conta de interesses variados. Destaca-se, por exemplo, um Projeto de Pesquisa sobre Religião e Imigração que reúne estudos sobre Valdenses, Menonitas, Staroveri, Judeus, Comunidade Religiosa Nueva Israel, dentre outros. Há, ainda, os Projetos específicos: *Staroveri - Os velhos crentes da Rússia do século XVII no Uruguai atual*; *O fenômeno cooperativista e a religião nas colônias menonitas alemãs do Uruguai*; e *Aportes para um estudo da religiosidade protestante no Uruguai: os Valdenses e sua festa da colheita*.

Outros textos exploraram: *A situação intermediária do etnógrafo como legitimador de práticas religiosas* (1993); *O curandeirismo e Umbanda: novas tendências de velhas tradições* (1994); *Sacrifícios cruentos nos cultos de possessão: ocultação, desagrado, responsabilidade científica* (1995); *Contribuição para uma história da piedade mariana* (1994); *O modelo de privatização do religioso no Uruguai* (1996); *O catolicismo em uma sociedade secularizada: o caso uruguaio* (1998). Destaque-se que a maioria desses trabalhos foi realizada a partir da perspectiva antropológica, à diferença dos outros dois países nos que, tanto essa perspectiva quanto a sociológica vem sendo desenvolvidas.

Embora a Sociologia da Religião encontre seus “pais fundadores” em Max Weber e E. Durkheim, nem sempre se lhe concedeu o *status* de disciplina científica, mantendo-se uma relação tensa entre ciência e religião. A Sociologia da Religião, como disciplina ou subdisciplina, tem se constituído, ao longo do século XX, numa relação nem sempre “harmoniosa” com seu objeto de estudo, especialmente nas relações de exclusão entre religião e ciência conforme as primeiras teorizações da modernidade. A formação dessa especialidade disciplinar, considerando o lugar que os “clássicos” lhe reservaram em seus escritos, poder-se-ia afirmar que nasce junto com ela, ou por causa dela. À medida que a Sociologia procurava fornecer uma interpretação secular da sociedade, a religião tornava-se um tipo de conhecimento passível de estudo científico. Daí que, para Robertson (1993), por exemplo, a religião como uma categoria de análise seja um problema da modernidade e, para Wilson (1998), a tese da secularização seja uma parte integral da teoria sociológica clássica.

A trajetória dos estudos da religião na Argentina, no Chile e no Uruguai, mostra, por um lado, que há algumas tendências gerais de desenvolvimento que são comuns aos três países do Cone Sul, especialmente em relação aos fatores que explicam o escasso interesse dos intelectuais pela religião enquanto objeto de estudo, e por outro lado, levando em consideração as particulares de cada sociedade, indica que há diferenças temporais e de ritmo no processo de formação e desenvolvimento do campo de estudos da religião em cada país. Nas Considerações Finais deste estudo, serão retomadas essas trajetórias visando uma análise comparativa com o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, processo que é abordado nos capítulos seguintes.

2. Os Estudos da Religião no Brasil Pré-1964: A Construção de uma Identidade Histórica

No capítulo anterior foi apresentada uma visão geral das principais tendências teóricas da Sociologia da Religião no âmbito internacional. Ao mesmo tempo, examinou-se as trajetórias desse campo de estudos em três países do Cone Sul: Argentina, Chile e Uruguai. Neste capítulo, e nos próximos, a análise estará centrada no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil, especificamente.

Tendo por referência teórica a perspectiva configuracional, cumpre observar, inicialmente, as origens da área científica em estudo. Dada a sua especificidade, o conceito de Identidade Histórica (Lepenies, 1981), que se refere aos primeiros esforços de constituição de um campo de trabalho, com os quais, em princípio, os integrantes da comunidade científica se identificariam, afigura-se adequado para orientar este exame.

O artigo de Rubem Alves (1979), já citado na Introdução do presente estudo, constitui um subsídio importante para a reconstrução histórica do período que interessa abordar a partir de agora. Recorde-se que esse autor adotou, como ponto de partida temporal, a década de 30, marco do processo de institucionalização das Ciências Sociais no país, sendo que ele organizou seu texto em torno das razões que justificariam a marginalização dos fenômenos religiosos como objeto de estudo na área universitária. O “diagnóstico” do qual ele partiu é sintetizado na seguinte passagem:

A religião só fez um espaço institucional em seminários religiosos e instituições religiosas de pesquisa. Na área universitária as pesquisas sempre foram realizadas por indivíduos isolados, em virtude de seus interesses particulares e pelos grupos informais que em torno dele se congregaram. Não creio que isto seja acidental e desejo, portanto, indicar algumas das razões para esta marginalização dos fenômenos religiosos (1978, p. 113).

Grande parte da explicação proposta refere-se às condições ideológicas que predominaram durante as décadas de 30 a 60 no Brasil, dentre as quais destacavam-se: as perspectivas positivistas-cientificistas, a ideologia da secularização e da modernização (que propunha superar o Brasil arcaico e instaurar o Brasil moderno) e o marxismo ortodoxo predominante na década de 60.

Sem dúvida, este é o autor que mais forneceu subsídios para a compreensão dos primeiros desenvolvimentos da Sociologia da Religião neste país. Muitas das suas explicações mostram-se atuais, mesmo passadas algumas décadas. Dificilmente, por exemplo, pode-se compreender a formação dessa área de pesquisas sem fazer referências às crises das igrejas, bem como ao processo de formação das Ciências Sociais brasileiras.

Porém, o texto de Alves (1979) não informa acerca da outra vertente de estudos da religião que se desenvolveu simultaneamente aos estudos das Ciências Sociais nesse primeiro período. Trata-se dos estudos realizados por religiosos, muitas vezes com formação em Ciências Sociais, vinculados às instituições religiosas. Quando se procura reconstruir a formação da Área de Estudos da Religião é necessário identificar as vertentes de pesquisa focalizadas nesse objeto de estudo. O fato de, também, investigar a Sociologia Religiosa se justifica em função de, como foi visto no capítulo anterior, uma das questões presentes na formação dessa Área de pesquisas ser a convergência (e divergência), em diferentes momentos, de pesquisadores laicos e religiosos na mesma, uma vez que se trata de um campo que reúne “militantes e pesquisadores” (Fernandes, 1984). Por essa razão, será necessário complementar e avançar nessa análise mediante o exame da Sociologia Religiosa. Essa vertente de pesquisa permite apreender a relação mantida, pela religião com as Ciências Sociais ou, mais especificamente, a

relação das Igrejas com a Sociologia no Brasil.

A vertente acadêmica igualmente será considerada, tendo em mente os fatores ideológicos identificados por Alves. Entretanto, a produção acadêmica, gerada a partir do início do século XX até a década de 60 (mesmo que marginal) deverá receber maior atenção, pois, para fins deste estudo, interessa compreender como um grupo de pesquisadores buscou delimitar e legitimar a religião como um objeto específico de estudo. Portanto, o objetivo desta revisão é identificar os “precursores” dos estudos da religião e suas respectivas interpretações teóricas. Já a análise dessa segunda vertente de estudos será vista através da maneira como a Sociologia Religiosa foi recepcionada e desenvolvida no país.

Conforme a periodização aqui proposta, neste capítulo é abordado o primeiro período (Pré 1964), denominado neste estudo *Pioneiros e Precursores – Uma Identidade Histórica em construção*.

2.1 Os Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil: Pioneiros e Precursores¹

Como já foi sublinhado na Introdução desta tese, os estudos de religião no país, datam do século XIX e, no decorrer do século XX, diferentes pesquisadores dedicaram-se às investigações nessa temática. Formou-se, assim, uma Área de Estudos específica nas Ciências Sociais nacionais, que se organizou em torno do estudo da religião como objeto científico.

Reconstruir o processo de formação e desenvolvimento dessa Área é o objetivo do presente estudo. Para tanto, torna-se tarefa imprescindível a composição de um quadro descritivo das origens de tais estudos no Brasil, o qual permitirá compreender sua posterior evolução.

Com frequência, os estudiosos das religiões, no país, chamaram a atenção para o pouco espaço que o respectivo objeto de pesquisas encontrou nas universidades em geral, inclusive as católicas. A questão é concebida como a “marginalidade dos estudos de religião”, embora se reconheça e valorize a diversidade religiosa do Brasil. As páginas iniciais deste texto já apresentaram as razões ideológicas, identificadas por Alves, que explicam esse inexpressivo lugar dos estudos de religião. Interessa aqui, reconstruir (desde uma perspectiva histórico-sociológica) as orientações teóricas adotadas pelos primeiros pesquisadores que se dedicaram ao estudo do fenômeno religioso no Brasil; e mediante essa reconstrução, identificar os campos “discursivos” nos quais esses estudiosos formularam suas análises. Isso por que esses dois elementos permitem analisar a formação da Área no âmbito da sua diferenciação de outros campos e as abordagens em seu processo de constituição.

É bem possível que a década de 1870 represente um ponto de partida histórico adequado para situar a relação intelectuais – Igreja, no final do século XIX, além de ser uma baliza histórica nas relações entre a Igreja e o Estado no Brasil. Segundo Nogueira (1982), autores como Alceu Amoroso Lima e Roque Spencer Maciel de Barros concordam em tomar o aludido decênio como marcado pelo incremento do anticlericalismo e da secularização nos círculos intelectuais liberais, tendo como alguns dos seus representantes Rui Barbosa, Joaquim

¹ Schwartzman (1979) na sua análise sobre a formação da comunidade científica no Brasil distingue entre pioneiros e fundadores. Não há continuidade nas pesquisas dos primeiros, a diferença dos fundadores que criam

Nabuco, Saldanha Marinho, Franklin Tavora, que combatem o clericalismo, a Igreja antiliberal ou antimoderna (Villaça, 1975). E como uma reação: o renascimento de um catolicismo crítico e internalizado, cujos principais representantes são Jackson de Figueiredo, o padre Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima (sob o pseudônimo Tristão de Athayde).

A posição antagônica entre esses setores encontra sua origem no conflito denominado a “Questão Religiosa”. Trata-se do confronto entre a Igreja católica e o Império, que culminará com a separação, pela República, entre o Estado e a Igreja, em 1889². Esse confronto teve início em 1872, causado pelo choque entre a hierarquia católica e a maçonaria. Na época, os bispos representavam a doutrina antiliberal e antimaçônica imposta pelo Vaticano, através da divulgação do *Syllabus*³, quem acatando as novas diretrizes determinam a expulsão dos maçons das irmandades católicas. O padre Almeida Martins foi suspenso de suas atividades, no Rio de Janeiro, por ter proferido um discurso numa loja maçônica. A maçonaria reage condenando tal decisão e apela ao Imperador. No entanto, logo em seguida, os bispos de Olinda e de Belém do Pará, dom Vital e dom Macedo Costa adotaram atitudes semelhantes: ordenaram fechar as irmandades que ainda aceitavam membros maçons. Fato que os levou a serem processados pela justiça, sendo condenados a quatro anos de prisão. Após das punições eclesiásticas aos maçons foram suspensas, a pena dos bispos foi reduzida e eles anistiados.

Nessa época, nas Ciências Sociais, Pereira de Queiroz (1989) identifica um primeiro período de estudos, que se estende de 1840-1870 e se caracteriza, principalmente, por reunir aqueles que analisaram os costumes aborígenes. Merece destaque, nesse tempo, o artigo intitulado *A celebração da paixão de Cristo entre os Guaranis*, de autoria José Joaquim Machado de Oliveira, o qual foi publicado, em 1842, na revista do Instituto Histórico, *Geográfico e Ethnográfico*, (fundado em 1838). O referido artigo, que tratava do sincretismo entre a religião católica e as práticas do culto aborígene, numa aldeia guarani, situada nos arredores de São Paulo, configura-se como o primeiro texto etnográfico publicado por um brasileiro na revista antes citada⁴.

Por volta de 1870, Pereira de Queiroz assinala a inauguração de um segundo período, no qual a sociedade e a cultura brasileira passaram a ser o foco de atenção dos pesquisadores. Os estudos, até então realizados eram marcados por apresentarem um profundo preconceito tanto racial como cultural, dirigido especialmente para o africano, e nesse contexto a história do campo das Ciências Sociais, no Brasil, sinaliza que os primeiros estudos visualizam negativamente os fenômenos religiosos:

uma tradição de trabalho científico que tem continuidade através da formação de discípulos. Na mesma acepção dada por esse autor aos fundadores utiliza-se aqui o conceito de precursores.

² Della Cava (1975) identifica três períodos na relação da Igreja católica com o Estado, sendo estes: o primeiro período situado na última metade da República Velha (da primeira Guerra Mundial até a Revolução de 1930). Neste, o catolicismo brasileiro se preparava para restabelecer a união Igreja-Estado. O segundo período do catolicismo brasileiro está compreendido pela época de Vargas – desde seu aparecimento revolucionário no cenário nacional, em outubro de 1930, até sua deposição pelas Forças Armadas, quinze anos mais tarde. Nesse período, a Igreja consegue significativo avanço, no sentido de ser reconhecida pelo Estado de modo quase oficial. O terceiro período de 1945 a 1970, é caracterizado como a luta para manter a união de *facto* numa época de mudança global (crise do catolicismo brasileiro).

³ No anexo da Encíclica *Quanta Cura* promulgada pelo Papa Pio IX, em 08 de dezembro de 1864, encontra-se o *Syllabus Errorum* condenando os principais erros da época: I. Panteísmo, Naturalismo e Racionalismo Absoluto; II. Racionalismo Moderado; III. Indiferentismo, Latitudinarismo; IV. Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas, Sociedades Clérico-Liberais; V. Erros sobre a Igreja e os seus direitos; VI. Erros da Sociedade Civil, tanto considerada em si, como nas suas relações com a Igreja; VII. Erros acerca da Moral Natural e da Moral Cristã; VIII. Erros acerca do matrimônio cristão; IX. Erros acerca do Principado Civil do Pontífice Romano.

⁴ Segundo Pereira de Queiroz (1989), Herbert Baldus considera exemplar esse trabalho, porque apresenta um nítido exemplo de análise de um processo de aculturação.

A intelectualidade e o clero, em fins do século XIX, entendiam tal variedade de cultos como prova de desenvolvimento cultural, social e econômico retardado do seu país. Nas sociedades civilizadas – julgavam eles – não seriam encontrados esses cultos bárbaros, essas práticas extraordinárias, esses rituais arcaicos, essas cerimônias fora de época que no Brasil faziam as delícias dos etnólogos e dos folcloristas (QUEIROZ, 1988, p. 68).

O exemplo mais paradigmático desse tipo de análise situada na passagem do século XIX para o XX, é representado pelos estudos levados a efeito pelo médico legista maranhense, Raimundo Nina Rodrigues, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, sobre as religiões africanas no Brasil. Sua importância amplia-se pelo fato de ele ser filiado a duas vertentes: perícia médico-legal e pesquisas antropológicas das relações raciais (Corrêa, 1998)⁵.

Sem dúvida, esse médico-pesquisador tornou-se uma referência nos estudos que abordam as religiões afro-brasileiras no país. O livro *O animismo fetichista dos negros baianos* é considerado “o texto inaugural” das religiões afro-brasileiras e consiste numa obra de divulgação médico-científica, escrita em fins do século XIX, publicada, em francês, em 1900, e dedicada à *Société Médico-psychologique* de Paris. Nessa publicação, “Nina Rodrigues mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada ‘patológica’, ‘atrasada’ e ‘incapaz’ de manipular’ ‘as elevadas abstrações’ exigidas pela religião monoteísta” (Gonçalves 1993, p. 35)⁶.

Bastide, referindo-se a Nina Rodrigues, salienta que ele foi, “segundo a expressão de seu discípulo, Arthur Ramos, ‘um chefe de escola’, quer dizer, fixou os dois pontos de referência do estudo das religiões afro-brasileiras para toda a primeira metade do século XX: psicologismo e a Etnografia” (1989, p. 33).

No campo da Etnografia, segundo Bastide (Ibidem), o grande achado de Nina Rodrigues foi o sincretismo religioso entre os deuses africanos e os santos católicos – tendo sido ele, portanto, quem primeiro descobriu (e despertou a atenção dos pesquisadores, para) as formas modernas de aculturação.

O principal discípulo desse mestre foi Arthur Ramos, igualmente médico-legista e que consagraria quase toda a sua existência ao estudo cuidadoso das civilizações africanas no Brasil. O irrefutável mérito de Ramos deve-se ao seu anti-racismo, ao seu anti-etnocentrismo e a sua iniciativa de ter substituído o gasto princípio de civilizações superiores ou inferiores pelo princípio da “relatividade das culturas”, embora os critérios por ele utilizados fossem os mesmos de Rodrigues (Bastide, 1989).

Segundo Gonçalves (1993), Ramos avançou em comparação ao seu mestre, graças à crítica que formulou ao evolucionismo, num claro reflexo da sua adesão à escola culturalista e à teoria do pensamento pré-lógico das populações primitivas (proposta por Lévy-Bruhl), segundo a qual, deve-se discutir a religiosidade dos grupos negros em termos culturais e não mais raciais. Na ótica deste mesmo autor, esse trabalho de Ramos passa a ampliar a referência etnográfica dos cultos afro, pois engloba não apenas o candomblé da capital baiana (estudado por Nina Rodrigues), mas, também, os catimbós do Nordeste e,

⁵ Sobre esse autor, ver o excelente livro de Mariza Corrêa *As ilusões da liberdade: a Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Inicialmente foi tese de doutorado defendida na UNICAMP, em 1982, somente publicada dezesseis anos mais tarde.

⁶ Esse artigo de Gonçalves (1993), sob o título *O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras* revisa, a partir dessa relação, textos de autores “clássicos” nesse campo de pesquisas, destacando-se: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide e Edison Carneiro. Além destes enfoca alguns autores contemporâneos, tais como: C. Camargo, Renato Ortiz, Diana Brown, Peter Fry, Patrícia Birman, Beatriz Danta Gois, dentre outros.

sobretudo, as chamadas “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo, como pode ser conferido no livro de autoria de Ramos, intitulado *O negro brasileiro*, publicado em 1940.

A obra de Nina Rodrigues precisa ser compreendida no contexto em que foi escrita, assim, os intelectuais do início do século XX, ao destacarem a questão da heterogeneidade no âmbito da religião, indicavam a carência, no Brasil, de características culturais comuns, fator que dificultava a construção de uma “identidade nacional”. A noção dessa identidade, para as camadas hegemônicas da sociedade daquele momento, passava obrigatoriamente pela recusa das diferenças culturais internas existentes nessa mesma sociedade, conforme a análise de Pereira de Queiroz (1989).

No entanto, essa visão alterou-se a partir da década de 20, momento em que a intelectualidade brasileira reconheceu na integração da diversidade e no sincretismo religioso, a essência do valor da civilização brasileira. Segundo Pereira de Queiroz, “*a ênfase dos jovens era colocada cada vez mais em tudo aquilo que distinguia a civilização brasileira da civilização européia, ou da civilização norte-americana. Para essa geração o que singularizava a cultura brasileira era a heterogeneidade dos complexos que a compunham*” (Pereira de Queiroz, 1989, p. 70). Sendo uma das expressões mais significativas dessa mudança, dos intelectuais da época, a realização, em 1922, da Semana de Arte Moderna, em São Paulo.

A década de trinta constitui-se em um marco nas Ciências Sociais brasileiras, iniciando um novo período de busca de institucionalização, marcado por tentativas de se relacionar o ensino e a pesquisa na Sociologia, o qual foi denominado “Sociologia Científica”. Conforme periodização de Liedke Filho (1992)⁷, esse período inicia-se em meados dos anos 30, com a criação da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (1933), da Seção de Sociologia e Ciência Política da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (1934), e encontra seu apogeu em fins dos anos 50. Destaque-se ainda que, na década de 30, foram publicadas três obras consideradas, hoje, “clássicas” *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933); *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Júnior (1933); e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Esses trabalhos equivalem-se na busca da compreensão do processo de formação da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que marcavam uma mudança no estilo da historiografia nacional (Nogueira, 1982).

⁷ Liedke Filho (1992) identificou na evolução da Sociologia no Brasil, tendo como referência as etapas clássicas da Sociologia latino-americana e as análises de Costa Pinto (1955), sobre a Sociologia no Brasil as seguintes etapas: a primeira definida como pensamento pré-sociológico que se estende desde meados do século XIX até meados dos anos 20, caracterizada pelo autodidatismo e ensaísmo de pensadores sócio-filosóficos e pela influência do positivismo comtiano e o evolucionismo spenceriano. A segunda etapa, identificada por Liedke Filho, corresponde à institucionalização do ensino da sociologia sob a forma de cátedras. Inicia-se em meados dos anos 20, com a introdução de cursos de sociologia em Escolas Normais, e se estende por uma década. Segundo Liedke Filho, nessa etapa, a influência exercida por correntes sociológicas nas Faculdades de Direito, estas não deram lugar à institucionalização da disciplina. A terceira etapa corresponde aquela denominada “Sociologia científica”. Esta caracterizada pelas tentativas de relacionar o ensino e a pesquisa em sociologia. Essa etapa demarca seu início em meados dos anos 30, com a criação da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (1933) e com a criação da Seção de Sociologia e Ciência Política da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (1934) e encontra seu apogeu em fins dos anos 50. A quarta etapa “crise e diversificação” da Sociologia situa-se no contexto dos regimes autoritários, a partir de meados da década de 60. Essa etapa se caracteriza por um duplo processo: a) de crise institucional, particularmente do ensino e da pesquisa em Sociologia nas universidades, dado o impacto de medidas culturais repressivas dos regimes autoritários, e b) de ‘crise e diversificação paradigmática’, face à emergência de críticas radicais à ‘Sociologia científica’ e à sua Teoria do Desenvolvimento baseada no conceito de Modernização. Outros conceitos como Neocolonialismo, Dependência, Novo Autoritarismo e Estado Burocrático-Autoritário caracterizam os avanços teóricos nessa etapa. Ao nível institucional-profissional essa etapa caracteriza-se pela restrição e inclusive pela supressão de atividades sociológicas nas universidades e pela substituição destas pelos institutos privados como lugar predominante de produção intelectual.

Referindo-se à década de 40, no seu livro *O catolicismo no Brasil*⁸, Azevedo (1955) faz sobressair a falta de estudos sobre religiões nas Ciências Sociais, desde uma perspectiva diferente, que não fosse aquela que vinha-se fazendo “*como coisas pitorescas ou exóticas, ou como aspetos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social se poderá distrair*” (AZEVEDO, 1955, p. 7)⁹, demandando esse autor um tratamento científico e analítico para esse objeto de estudo.

A abordagem sugerida por esse autor, era tratar os fenômenos religiosos como fenômenos de psicologia coletiva, abordagem que pode ajudar a compreender as concepções populares acerca do sobrenatural e o divino, e as aspirações e as suas necessidades de satisfação das exigências de segurança, de correspondência afetiva, de transferência de experiências e de percepções afetivas.

Das pesquisas realizadas na época, este autor destaca aquelas que versam sobre temas da demografia, da Sociologia do conhecimento e dos contatos raciais. Em relação aos assuntos que mereceram pouca atenção (como por exemplo, a família e a estratificação social), a área mais crítica e menos lembrada foi a de estudos de religião. Nas palavras de Azevedo:

Mas, realmente singular é o que se passa com a religião; sôbre esta não há, por bem dizer, nada. Não que o assunto não tenha sido tratado, aqui e ali, em umas poucas linhas, em algumas páginas, até em capítulos inteiros, em várias das obras sobre a formação da sociedade brasileira, a evolução política e econômica do nosso povo, a assimilação do imigrante, a vida nos campos e na cidade. Alguns dos que deram mais ênfase à religião em suas relações com outros aspetos da nossa organização foram indubitavelmente Gilberto Freyre e Fernando de Azevedo (1955, p. 5).

É interessante recuperar a passagem na qual Azevedo expõe a posição que Gilberto Freyre teria adotado em sua obra *Sociologia*, para com o estudo da religião. Segundo ele, o autor de *Casa Grande & Senzala*:

[...] deixa bem expresso que os conteúdos da religião escapam à análise e explicação sociológicas; e tem o cuidado de esclarecer que é daqueles para quem o estudo científico da religião de modo algum importa em hostilidade a esta ou negar a validade da experiência mística como tal. Os que negam aquela experiência, e muitos realmente o fizeram em nome das Ciências Sociais; podem fazê-lo, se quiserem, mas não que por isto sejam sociologicamente ortodoxos ou verdadeiramente científicos; os ortodoxamente sociológicos ou verdadeiramente científicos podem, por outro lado, ser como homens, pessoas profundamente religiosas como Paul Boureau, e poderia lembrar Le Play, e em nossos dias, Arnold Toynbee, mas como cientistas é que não é da conta deles entrar na consideração dos conteúdos religiosos absolutos das formas sociais que estudem, nem das religiosas, nem das políticas, jurídicas ou artísticas (AZEVEDO, 1955, p. 11).

Não obstante Azevedo reconhecer a existência dessas pesquisas, ele sustenta que é raro encontrar estudos que, diretamente, se ocupem de temas expressamente religiosos. Nesse sentido, ele destaca temas dignos de atenção, tais como: a feição particular do catolicismo brasileiro, com suas variantes regionais relacionadas à origem e à história política e econômica de suas populações. As outras religiões e fenômenos que mereciam a atenção dos estudiosos, segundo a proposta desse autor, seriam:

⁸ Esse texto originalmente foi redigido em inglês sob o título *Catholicism in Brazil, A personal evolution* e publicado em junho de 1953 na revista *Thought*, órgão da Fordham University, de Nova York. Um resumo de duas páginas do mesmo, sob o título *Force et faiblesses du catholicisme brésilien*, foi publicado no quinzenário *Actualité Religieuse dans le Monde*, no mês de setembro.

[...] a expansão e as características do protestantismo, do espiritismo, do ocultismo, da teosofia, como as implicações sociais da indiferença religiosa e do próprio ateísmo; do peculiar anticlericalismo brasileiro; dos sincretismos encarados não somente do lado das religiões africanas e do espiritismo mas do lado do catolicismo; dos surtos de fanatismo e de misticismo em torno de líderes carismáticos, de ‘taumaturgos e até de sacerdotes católicos como o padre Cícero e o padre Antônio de Urucânia (AZEVEDO, 1955, p. 6).

Com muita clareza observa-se a preocupação de Azevedo, centralizada na mudança que o campo religioso apresentava, mais especificamente, na então situação do catolicismo:

A conseqüência de toda essa situação, apenas indicada em termos muito gerais *e quiçá exagerada em virtude da minha preocupação com condições tão tristes*, é dupla: em primeiro lugar, a Igreja não é mais o órgão de controle social que foi em outros períodos da vida brasileira; é o que concluíram pesquisadores sociais como Emilio Willems e Donald Pierson, estudando localidades do Estado de São Paulo, ou Charles Wagley e Eduardo Galvão, analisando a vida religiosa numa comunidade do Amazonas, Otávio da Costa Eduardo no Maranhão, Marvin Harris, Harry Hutchinson, Benjamin Zimmerna, Rollie Popino e outros no interior da Bahia. A segunda conseqüência decorrente da primeira é que o ocultismo, espiritismo e o protestantismo fazem progressos relativamente extraordinários entre a população (1955, p. 58). [grifos meus].

Em continuidade à leitura dessa obra, percebe-se que o seu autor destaca a importância desses estudos para a própria Igreja católica:

Se considerarmos a situação do catolicismo no Brasil, fácil será verificar quantos de seus problemas, das suas dificuldades e de seus êxitos estão por explicar e como seria vantajoso, para a atuação e o apostolado da Igreja, que se conhecessem a natureza, as relações entre muitos aspectos da vida religiosa e as condições gerais de nossa sociedade (Ibidem, 1955, p. 14).

Mesmo sendo professor na Faculdade de Filosofia da Bahia, Thales de Azevedo não ocultava sua faceta de católico militante e manifestava, explicitamente, sua preocupação com a perda de influência dessa religião, conforme se depreende da seguinte passagem “*há pouco conhecimento dos fatores que levaram o nosso país à crítica situação religiosa de nossos dias. Contudo, juntar-me-ia com gosto aos que quisessem dedicar os seus recursos científicos ao estudo honesto dos problemas aqui apresentados*” (1955, p. 70).

Considerando que, essa mesma preocupação é reencontrada na outra vertente de pesquisas – os estudos de Sociologia Religiosa, é possível sugerir o nome de Thales de Azevedo como o precursor dos estudos sobre catolicismo no Brasil, realizados por pesquisadores inseridos no espaço acadêmico.

É importante situar os autores e os seus respectivos estudos, apontados por Azevedo, na citação acima, no contexto das Ciências Sociais. A análise sobre a Sociologia brasileira, efetuada por Florestan Fernandes, em 1958, indica o predomínio dos estudos de caráter etnológico. A situação peculiar do Brasil, na época, em plena transformação, fazia com que os estudiosos se voltassem, preferencialmente, para os problemas de mudança cultural. Nesse exame acurado Fernandes identifica os estudos de religião, magia, xamanismo, mitologia, em diferentes contextos culturais: nas culturas indígenas, nas culturas afro-brasileiras e na cultura cabocla brasileira (processos de formação e integração dos aspectos religiosos). Junto a esses estudos de mudança cultural,

⁹Em todas as citações desse autor, conservou-se a grafia original do texto, daí que, por exemplo, “sôbre” e demais palavras constam com a grafia antiga. Dispensável, pois, acrescentar a expressão[SIC] após cada situação

encontravam-se aqueles de organização social e dos mecanismos e processos de aculturação (*apud* Pereira de Queiroz, 1972). É importante sublinhar esse último aspecto para indicar o momento no qual os sociólogos começam a definir a religião como objeto de estudo na sua disciplina.

Juntamente a esses estudos de caráter etnológico, voltados para as manifestações religiosas, encontram-se os trabalhos realizados sobre o folclore, nos quais, o corpo de crenças do imaginário subjacente às representações sociais características do modo de vida camponês, bem como de sua prática econômica e de seu trabalho político, são os aspectos que interessam conhecer, classificar e descrever (Brandão, 1993). Nesse campo de pesquisas, esse autor destacou, como exemplo, Alceu Maynard Araújo, justamente por ter empreendido, em 1959, uma análise das concepções religiosas locais associadas à medicina popular. Brandão considera que este trabalho, mesmo fazendo um levantamento “ingênuo é sistemático”, aborda o imaginário, principalmente no que se refere às festas e cerimônias religiosas ou profanas; lendas e mitos; e costumes populares. Essas investigações eram muito comuns no passado, chegando até, a envolver escritores de carreira, como Mário de Andrade, e cientistas sociais, como Maria Isaura Pereira de Queiroz e Florestan Fernandes¹⁰.

Os Estudos de Comunidade¹¹ configuraram-se em outra modalidade de pesquisa que era realizada na época em exame. Ainda conforme Brandão (1993), “*coube aos Estudos de Comunidade a tarefa difícil de resolver o que fazer e onde colocar o imaginário, a arte popular, a crença, a magia e a religião, que as pesquisas de geógrafos humanos desconsideravam sem remorsos e que era e continua sendo o principal interesse da pesquisa do folclore*” (1993, p. 20).

Nesses estudos, realizados tanto por pesquisadores individuais, como em duplas ou em pequenas equipes¹², a pesquisa principal deixava pouco ou nenhum lugar à religião; o imaginário de ritos e credences “caboclas”, passava a ser o objeto de estudos secundários, vistos em artigos e capítulos de livros. Foi isso que aconteceu com a obra *Itá*, na qual Charles Wagley faz uma pesquisa de comunidade, deixando para Eduardo Galvão, o detalhamento sobre os santos, as ‘visagens’, a ‘panema’ e o ‘Boi-Bumbá’. Esse estudo de Galvão, realizado em 1948, e publicado somente sete anos depois, em 1955, pela Cia. Editora Nacional, de São Paulo, era uma tese de Doutorado em Antropologia, na Universidade de Columbia (EUA), cujo orientador foi Charles Wagley. Conforme as próprias palavras de Galvão, “*o estudo procura fugir de uma tendência que muito tem prejudicado a abordagem do assunto (...) orientado por um interesse aparentemente folclórico e nele se dá excessiva atenção à sobrevivência de velhas raças e aos aspectos exóticos*” (Galvão, 1955, p. 6)¹³. Fica claro tratar-se, pois, do interesse do autor, por delimitar uma mudança de perspectiva, vindo a religião a ser abordada desde uma abordagem antropológica e não mais do ponto de vista folclórico.

Merecem ser citados alguns outros exemplos de Estudos de Comunidade, tais como: *Cruz das Almas*, de Donald Pierson (1966); *Itaipava* de Emilio Willems (1961); *Minas Velhas*, realizado por Marvin Harris (1965)

que, hoje, possa parecer errada.

¹⁰ Mais adiante será visto que Pereira de Queiroz procura distanciar-se de tais estudos. Sobre as polêmicas entre cientistas sociais e representantes do movimento folclórico, ver o detalhado livro de Luís Rodolfo Vilhena – *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro* (1947-1964), publicado em 1997.

¹¹ Sobre os Estudos de Comunidade e suas limitações, ver Otavio Ianni (1989).

¹² Mariza Corrêa (1987) lembra que a prática de pesquisa, nas décadas de 40 e 50, era desenvolvida por meio de projetos. Essa noção era sinônimo de grupos de referência e de pesquisa coletiva. Além disso, os projetos referiam a um conjunto de pessoas, sob a influência de determinados autores, às instituições que os abrigavam, bem como à região onde eram realizados. Ainda para essa autora, os projetos colocam-se como fase de transição entre grandes instituições e a reforma universitária de 1968.

na Bahia; e os trabalhos realizados por Alceu Maynard de Araújo, no município de Piabuçu (1959 e 1961). Segundo Zaluar (1982), esses estudos buscavam dar conta de várias áreas do Brasil rural, trazendo uma boa descrição da religião ou das religiões locais¹⁴. Uma das características do tratamento dado, pelos Estudos de Comunidade ao tema da religião, era dedicar um capítulo específico à investigação de práticas, crenças, rituais e outras atividades religiosas. Carlos Brandão, no texto já citado, oferece um bom exemplo dessa prática: Donald Pierson, no livro *Cruz das Almas*, destina um capítulo à religião e ao imaginário das “almas” e equivalentes – Ritual, Cerimônia e Crença. A crítica de Brandão (1993) dirige-se ao aspecto de que, nos casos em que foi dedicado um capítulo ao tema, não se fazia a relação desse tema com outras dimensões que estavam sendo analisadas, uma característica comum dos estudos na época. Brandão também destaca o lugar inexpressivo concedido ao imaginário numa das mais conhecidas obras de Antônio Candido, *Os parceiros do Rio Bonito*, publicada, pela primeira vez, em 1964, mesmo tendo sido escrita dez anos antes, como tese de doutorado em Sociologia, sob o título *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre a crise nos meios de subsistência do caipira paulista*¹⁵.

Até aqui a referência temporal foram as primeiras cinco décadas do século XX e foi mostrado o tratamento analítico que recebeu a religião como objeto de estudo, em diversas modalidades de pesquisa. Observa-se que os estudos neste momento caracterizaram-se por terem sido realizados desde uma perspectiva médica e psicológica, sendo as religiões afro-brasileiras objeto de estudo privilegiado. Constatou-se também que nesses anos não foram realizadas pesquisas sobre a situação do catolicismo, embora Azevedo (1955) já na década de 40 apontasse, com preocupação, as mudanças que este vinha apresentando, especialmente a forma como era afetado pela emergência de outras expressões religiosas. Além disso, na primeira metade do século XX, os estudos ficaram restritos ao objeto de pesquisa sem atentar para a inserção dos mesmos no marco global em que ocorriam, tendo como expressão aqueles realizados pelos folcloristas e pelos pesquisadores dedicados aos Estudos de Comunidade. No entanto, a segunda metade desse século apresenta mudanças significativas no campo de estudos.

A seguir, será visto que, a partir da década de 50, uma das mudanças operadas nesses estudos, é precisamente a maior atenção que outros pesquisadores deram a esse aspecto, observando-se assim, uma inflexão na abordagem analítica que essa temática vinha recebendo.

O enfoque sociológico nos estudos de religião nas Ciências Sociais no Brasil começa a emergir na década de 50, assinalando um novo momento neste primeiro da Área de Estudos em exame. Momento caracterizado por uma mudança no foco dos estudos, situados agora, principalmente, na área urbana, a diferença das pesquisas anteriores que, desde a perspectiva da mudança cultural, centraram-se preferencialmente em populações rurais. Igualmente observa-se que os pesquisadores deste momento, na sua maioria, eram formados em Sociologia e procuram compreender o seu objeto em relação com a sociedade global.

¹³ Merece destaque o fato de que o antropólogo Heraldo Maués iniciou seus estudos em Antropologia da Religião com esse pesquisador, como será visto no capítulo 5.

¹⁴ Zaluar utilizou esses estudos como fontes de informação na pesquisa que realizou sobre práticas e crenças do catolicismo popular (dissertação de Mestrado). L. E. Soraes (1989) salienta, como aspecto positivo desse trabalho da autora, a revalorização desse material etnográfico. No entanto, é bastante crítico em relação à abordagem teórica por ela adotada (Ver Resenha em *Religião e Sociedade* n. 11/3, 1984).

¹⁵ Sobre a trajetória desse autor, o livro *Destinos Mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo 1940-1968*, de Heloisa Pontes (1998), fornece valiosos subsídios históricos e analíticos.

Na análise dos estudos das Ciências Sociais na década de 60, Pereira de Queiroz (1972) observou uma grande dispersão nas temáticas e nas diretrizes teóricas e metodológicas, à exceção dos estudos de religião. Ela explica essa certa homogeneidade, nesses estudos, porque os autores, embora de origens diferentes, tinham uma problemática teórica em comum.

A esse respeito ela destaca que:

Seus autores provêm de horizontes universitários muito diferentes: Roger Bastide formou-se na França, Emilio Willems, na Alemanha; e se Maria Isaura, discípula de Bastide, está fortemente influenciada pela Sociologia francesa, Cândido Procópio Ferreira de Camargo não se relaciona com nenhum deles, sua formação é independente. O problema que os atraiu a todos, – o descobrir por que existem no Brasil determinadas formas religiosas aparentemente ‘exóticas’, – determinou uma maneira de perscrutar o real que funcionou como um meio de aproximação. Por outro lado, todos eles procuraram encarar o problema dentro da sociedade global em que funciona, o que redundou em certa semelhança de perspectivas (1972, p. 523).

Essa dispersão temática foi explicada, por esta autora, nos seguintes termos: “*os pesquisadores apresentam dificuldades em inserir a unidade estudada em um todo que a transcenda e a explique. As parcelas, os segmentos, os processos, tudo é estudado em si mesmo, abstraídos da sociedade global a que pertencem e de seu fluxo*” (1972, p. 523), sendo os Estudos de Comunidade os que melhor representavam essa orientação. Entretanto, foi essa orientação que os autores acima citados vieram a renovar. Decorrente dessa constatação, neste estudo, esses pesquisadores são considerados como “Precursores” da área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais: Roger Bastide, Emile Willems, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Cândido Procópio Ferreira de Camargo, cujas contribuições serão apresentadas, a seguir, na seqüência histórica que observa a data de publicação das suas respectivas obras.

*Roger Bastide*¹⁶, nasceu em Nîmes, na França, em 1º de abril de 1898¹⁷. Conforme aponta Pereira de Queiroz,

Bastide

Pertencia a uma minoria religiosa num país de maioria católica [...] sentindo-se profundamente francês, fazia parte, no entanto, de um grupo religioso minoritário que conhecera e conservara a marca de opressões e perseguições; participando da alegria de viver que distingue os habitantes do Sul da França, todavia apresentava a singeleza e a austeridade de caráter que tinham sido o apanágio dos *camisards*¹⁸, juntamente com a fé religiosa e a paixão de liberdade espiritual. E como todo bom meridional, era um inconformista, o que o levava a ser em política um socialista; o que o levava também a se sentir mais atraído pela beleza e pela imaginação que pela ciência (1983, p. 8).

Ainda na França esse autor publicou dois livros de Sociologia Religiosa: *Les problèmes de la vie mystique* (1931) e *Éléments de Sociologie religieuse* (1935). Em 1937, veio ao Brasil para lecionar Sociologia no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo¹⁹ e na Escola Livre de Sociologia e Política.

Sobre a contribuição de Bastide para os estudos de religião, Gonçalves (1994) considera que esse sociólogo

¹⁶ Informação obtida do livro organizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983), especialmente da Introdução *Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide*.

¹⁷ Faleceu em 1974.

¹⁸ Denominação dos calvinistas das Cévennes, que lutaram contra as forças de Luís XIV (1685).

¹⁹ Sobre a formação de Bastide, no contexto francês dos anos 20 e 30, ver a Introdução do livro *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, de autoria de Fernanda Peixoto (2000). A referida obra traz uma análise dos diálogos desse autor com Mário de Andrade, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes.

francês produzia interpretações científicas, incorporando como novidade parte da discussão teórica proposta por E. Durkheim, M. Mauss, G. Gurvitch (autores que teriam forte presença em sua formação na Sociologia francesa na década de 20). Mesmo havendo uma continuidade temática, seu trabalho se caracteriza por ter introduzido uma mudança de perspectiva.

Segundo Gonçalves “seria difícil sustentar continuidades teóricas que unissem Bastide a seus principais predecessores nos estudos das religiões afro-brasileiras. Bastide “*seja por sua extrema capacidade de manipular dados provenientes das mais variadas fontes literárias e geográficas, seja por produzir sínteses teóricas originais, situa-se de forma única entre os estudiosos do tema*” (p. 45). Sua inspiração igualmente eclética provém de várias fontes, sobretudo da tradição francesa das teorias das classificações primitivas de E. Durkheim e M. Mauss, na qual se apoiara para explicar o sincretismo, e da “sociologia em profundidade” de Georges Gurvitch que o leva a definir o problema da aculturação afro-brasileira em termos das múltiplas referências que perfazem a totalidade do fenômeno de contato entre as civilizações e em cuja base estão as transformações do quadro social. A obra de maior impacto, deste autor, nos estudos de religião no país foi *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, publicada aqui, em 1971 pela livraria Pioneira Editora/EDUSP²⁰.

Na mesma época os estudos sobre protestantismo começavam a ser realizados por pesquisadores das Ciências Sociais, cabendo o destaque a Emile Willems.

Não há dúvidas que as religiões afro-brasileiras e indígenas foram objetos de atenção privilegiados nas décadas anteriores a 50. Por sua vez, o protestantismo, mesmo sem merecer a equivalente atenção na época, teve em *Emile Willems*, o seu reconhecido precursor no Brasil²¹. É também, a ele atribuído o fato de ter sido o primeiro estudioso a utilizar as contribuições teóricas de M. Weber. Em 1945, na revista *Administração Pública*, E. Willems publicou um artigo, cujo teor estabelecia um contraponto entre o tipo de burocracia existente no Brasil e o *tipo ideal* de burocracia construído por M. Weber (Bianchi, 1985).

E. Willems, nasceu em 1905²², na Alemanha, onde se doutorou em Antropologia na Universidade de Berlim. Chegou no Brasil em 1931, como um imigrante, ou seja, alguém, conforme suas palavras: “*ansioso para escapar à crise econômica e à iminente catástrofe política que iria abalar a Alemanha*” (apud Corrêa, 1989, p. 118)²³. Inicialmente, trabalhou num colégio de padres, em Brusque, Santa Catarina; posteriormente, dirigiu-se ao norte do Paraná (Jacarezinho), onde lecionou num ginásio recém-fundado por uma congregação religiosa. Em 1936, lecionou no Liceu Rio Branco em São Paulo, e já no ano seguinte prestou concurso de Livre Docente na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, onde foi professor de Antropologia e Sociologia entre 1937 e 1938, permanecendo no Brasil dezoito anos.

Sobre sua inserção na USP, reconhece a importância das influências intelectuais e da amizade de Donald

²⁰ Douglas Teixeira Monteiro na apresentação à edição norte-americana desse livro afirma “*Les Religions Africaines au Brésil*, de Roger Bastide é o resultado de um vasto trabalho de pesquisa. No decurso de muitos anos, durante sua permanência no Brasil e, depois, já de volta à França, o autor construiu pacientemente seu objeto, coletando dados e elaborando interpretações parciais. Não seria exagero, por isto, considerar esta obra como o coroamento de uma existência, toda ela dedicada à investigação científica nos campos da Sociologia e da Antropologia” (1978, p. 11).

²¹ Alves não reconhece esse autor dentro da Sociologia brasileira, referindo-se ao mesmo salienta: “a situação peculiar de Willems, entretanto, não me permite incluí-lo dentro de uma Sociologia brasileira, muito embora tenha trabalhado sobre problemas brasileiros (Alves, 1978, p. 134).

²² Em 1998 faleceu em Nashville, no Tennessee.

²³ Depoimento de Emilio Willems em *História da Antropologia - Depoimentos*, organizado por Corrêa (1989).

Pierson, Fernando de Azevedo e Herbert Baldus. Este último, seu colega em uma pesquisa realizada em Registro (SP), sobre as primeiras colônias japonesas naquela localidade. Em 1939, fundou a revista *Sociologia*, junto com Antenor Romano Barreto; dez anos depois a revista ficou sob a responsabilidade da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, como órgão oficial da instituição, sob direção de Oracy Nogueira.

O conceito de aculturação, originário da literatura norte-americana de Ciências Sociais, foi aplicado, por ele, no estudo que realizou sobre a colonização alemã no Brasil (1946)²⁴. Outro conhecido livro desse autor é *Cunha*, publicado em 1948 e, posteriormente, em 1962, sob o título de *Uma Vila Brasileira: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*.

Emílio Willems entrou para o panteão dos “clássicos” dos estudos sobre pentecostalismo no Brasil (e também nos países do Cone Sul) com o livro *Followers of the new faith culture change and the rise of protestation in Brazil and Chile* (1967), o qual até o presente momento, ainda não foi traduzido para o português.

O interesse em realizar essa pesquisa sobre pentecostalismo, bem como a orientação teórica escolhida, são assim expressos, pelo próprio pesquisador:

Deparando com congregações protestantes em viagem anterior [ao Brasil] e observando formas de comportamento coletivo que se desviavam consideravelmente de padrões costumeiros, decidi ir ao fundo do fenômeno, escolhendo Brasil e o Chile como áreas de investigação. Com auxílio da Fundação *Rockfeller* e da Comissão *Fulbrigt*, passei seis meses no Brasil (1959-1960) colhendo dados e lecionando na Universidade de Chile e na Escola de Sociologia Política de São Paulo [sic]. De acordo com a minha orientação teórica vi o protestantismo como um processo de mudança cultural, de um passado em que a Igreja católica possuía o monopólio de salvação, até o desenvolvimento de um pluralismo religioso cada vez mais diferenciado (*apud* CORRÊA, 1989, p. 121).

Em sua observação, Willems percebeu uma relação entre o catolicismo popular e o pentecostalismo, sugerindo haver entre eles, mais semelhanças do que se possa imaginar. O pentecostalismo, para este autor, funciona como um fornecedor de racionalidade, identidade e proteção que facilita a seus seguidores, a inserção no mundo urbano e moderno, explicando o crescimento do pentecostalismo pela sua adaptação funcional a uma sociedade e cultura em processo de mudança (Fry, 1975). Outra contribuição desse autor vem do fato dele ter reconhecido e analisado o pluralismo religioso que começava a se manifestar como perda da hegemonia da religião católica.

²⁴ Inspirado pelos trabalhos de R. Redfield.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*²⁵ nasceu em 26 de agosto de 1918 em São Paulo. Em 1946 aos 28 anos de idade, iniciou o curso em Ciências Sociais, na USP, onde foi aluna dos dois pesquisadores antes mencionados e particularmente discípula de Roger Bastide. Segundo Nogueira (1981), essa pesquisadora merece realce não apenas por suas publicações, mas, também, por sua iniciativa, que culminou na fundação, em 1964, do Centro de Estudos Rurais e Urbanos – CERU. Da mesma forma, o seu empenho na formação de discípulos deve ser ressaltado, principalmente considerando-se que, entre os que iniciaram sua formação com essa cientista social, encontram-se nomes como os de: Lia de Freitas Garcia Fukui, Eva Altermann e Lísias Nogueira Negrão.

Não se pode deixar de afirmar que, ainda hoje, no campo das Ciências Sociais, sem dúvida, a referência como precursora dos estudos sobre messianismo é Pereira de Queiroz. O livro *O messianismo no Brasil e no mundo*, publicado em 1965, recebeu o Prêmio Jabuti, em 1966, por ter sido considerado a melhor obra em Ciências Sociais. Esse livro é resultado de uma pesquisa abrangente, iniciada em 1948.

Queiroz procura, nessa obra, ir além das feições monográficas que observa nos estudos sobre messianismo. Na sua leitura, estes buscam esclarecer determinados casos específicos e “*sempre dominá-los com o mesmo objetivo de chegar a um ou a poucos mecanismos causais, que permitirão o domínio do mecanismo de desencadeamento*” (1965, p. 17). Para ela essa abordagem somente permite compreender o movimento em seu próprio “*background cultural*” e não há possibilidade de verificar se os traços que ele apresenta são gerais ou acidentais. Ao invés disso, Pereira de Queiroz adota uma orientação teórica (apoiada em Radcliffe-Brown) que “*considera os grupos messiânicos como internamente estruturados e organizados; mas pertencem a sociedades que também têm sua estrutura e organização internas, e, dentro delas, esses ocupam determinadas posições, para com elas manter determinadas relações*” (1965, p. 22).

Além disso, a autora estabelece claramente a perspectiva na qual se situa, salientando que estudar o messianismo através da doutrina significaria seguir uma perspectiva teológica; enquanto que analisá-lo a partir do messias (o líder) seria uma abordagem sócio-psicológica. De forma diferente, Pereira de Queiroz sustenta que seu objetivo é: “*a análise de movimentos messiânicos, isto é, de grupos em ação tendo em vista um determinando objetivo, que é o de instalar o paraíso na terra; noutras palavras que é o de transformar o mundo em que vivem*” (1965, p. 24).

Dois pesquisadores que concederam entrevista para este estudo – Eduardo Diatayh Bezerra de Menezes e Lísias Nogueira Negrão – realizaram pesquisas sobre messianismo, posteriores a Pereira de Queiroz, reconhecem, nela, a condição de “Precursora” dessa temática. O primeiro deles, Eduardo Diatayh Bezerra de Menezes, mesmo não concordando com o tipo análise que essa autora realizou, afirma:

Maria Isaura estudou todos esses movimentos, só que ela classifica tudo na categoria de messianismo, que é uma categoria judaica-cristã e européia; não tem nada a ver chamar o Padre Cícero de movimento messiânico, mas ela foi uma pioneira nesses estudos. Mas do ponto de vista conceptual e político, subsumir todos os movimentos na categoria de messianismo é um reducionismo (e é muito comum). O livro dela é bem feito [*O messianismo no Brasil e no mundo*], mas eu acho que essas coisas todas precisam ser revistas, [é necessário] refazer a historiografia desses movimentos (Entrevista).

Esse mesmo pesquisador, referindo-se aos estudos sobre religião, iniciados na década de 70, indica que estes são

²⁵ Desde 1990, essa cientista social é Professora Emérita da USP. Em 1997, recebeu o Prêmio Almirante Álvaro Alberto para a Ciência e Tecnologia, outorgado pelo Ministério de Ciência e Tecnologia do Governo Federal do

Posteriores à Maria Isaura, mas também como herança dela, porque ela é uma pioneira nessas coisas, ela tem um grande mérito de segurar essa chama de uma reflexão acadêmica baseada em pesquisa sobre os movimentos religiosos no país, sobretudo os do povo, já que as religiões institucionais, as grandes, estavam instaladas no Estado e nos fóruns da sociedade que estava no poder (Entrevista).

Lísias Nogueira Negrão, orientando dessa pesquisadora, no doutorado na USP (1967), salienta o lugar que a religião ocupava, tanto na abordagem sociológica como na vida pessoal de Pereira de Queiroz:

A professora Maria Isaura tinha alguma sensibilidade para o estudo da religiosidade dos caipiras, quer dizer, grupos de penitentes, danças de São Gonçalo; isso interessava a ela como um interesse folclórico do caipira. A professora Maria Isaura nunca se interessou pela religião realmente; ela se dizia realmente atéia, descendente de uma família atéia e que religião não era o assunto dela. Realmente, estudava movimentos messiânicos enquanto movimentos. Religião era um elemento que entrava, era o único elemento da cultura e, portanto, era o movimento social que buscava outros objetivos se expressava através da religião, mas a religião não era, na realidade, um agente motivador, nem um elemento importante dentro do próprio processo de constituição do movimento (Entrevista).

Junto aos dois aspectos mencionados por Negrão, é esclarecedor salientar a maneira como Pereira de Queiroz vê a distinção entre sociólogos e folcloristas; ou melhor, como essa socióloga tratou de diferenciar os estudos desses últimos, questionando a respectiva falta de cientificidade, claramente expressa na introdução do estudo *Dança de São Gonçalo* (1958), como mostra a citação: “*a formação especializada é uma das primeiras condições para a realização de qualquer trabalho de maneira objetiva e eficiente. Sendo o fato folclórico um fato social, cumpre examiná-lo também sob esse aspecto e para tal é necessária uma formação sociológica*” (apud ORTIZ, 1990, p. 166).

O último pesquisador, da geração dos “Precursores” que interessa mencionar aqui, é o sociólogo *Cândido Procópio Ferreira de Camargo*, um paulista nascido na cidade de São Carlos (SP), em 1933²⁶. Detemo-nos, no momento, a apenas tecer uma breve apresentação desse sociólogo – uma vez que pela sua expressividade no processo de formação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais deverá ser retomado, com mais demora, no próximo capítulo. No entanto, é oportuno indicar, aqui, que, em 1961, ele publicou o livro *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*, que se configurou como importante obra por ter mostrado sinais de aproximação entre os pesquisadores acadêmicos e os religiosos, além, é claro, de refletir uma posição que procura marcar as diferenças entre os estudos teológicos, os filosóficos e os sociológicos.

Já em suas primeiras páginas, esse livro traz as *Palavras de esclarecimento*, nas quais o autor apontou:

O escopo deste ensaio é de natureza sociológica. Não temos a pretensão de realizar um estudo teológico ou filosófico. Falta-nos, portanto, a partir da própria perspectiva em que nos colocamos, elementos para julgar o certo ou o errado das religiões que analisamos. Procuramos apenas descrevê-las com objetividade e compreender suas funções sociais e psicológicas. Nada mais. É também evidente que cabe a cada religião, e a todo fiel, a definição de sua ortodoxia e a demarcação da extensão de sua crença. O *continuum* que estudamos constitui, a nosso ver, um

Brasil.

²⁶ Falecido em janeiro de 1987.

modo das pessoas viverem sua religião, um fato social, independente do direito a distinções e separações rígidas entre o Kardecismo e a Umbanda, como legitimamente fazem umbandistas e kardecistas (...) esperamos que se possa continuar no Brasil o gênero de estudo a que nos propomos (1961, p. XIV).

No capítulo seguinte, será abordado o Setor de Religião do CEBRAP, no qual este pesquisador deu continuidade a seus estudos, aprofundando na sua análise a perspectiva sociológica.

Tendo apresentado esses quatro autores, é importante sublinhar, agora, alguns traços comuns que aproximam esses pesquisadores. O primeiro diz respeito à problemática de estudo adotada: explicar a permanência das religiões em contextos urbanos (a exceção de Pereira de Queiroz), para tanto recorreram à perspectiva teórica funcionalista. A partir desta explicaram as religiões como mecanismos de adaptação à sociedade em mudança.

Otávio Ianni (1989), referindo-se aos estudos desse período afirma “*é interessante observar que em vários dos estudos sobre comportamento e representações religiosos está presente a preocupação de sociólogos em compreender as relações desses fenômenos com as situações de crise ou transição nas quais se encontram as pessoas ou grupos sociais*” (p. 29).

Um segundo traço foi a metodologia utilizada. Esses autores realizaram pesquisas empíricas de maior abrangência, inclusive algumas de cunho comparativo, como o estudo de Pereira de Queiroz sobre os movimentos messiânicos e o de Willems sobre o pentecostalismo no Brasil e no Chile. Ao mesmo tempo, procuraram ir além dos estudos de caráter monográfico, levando em consideração as mudanças estruturais da sociedade. Todavia, definiram uma perspectiva sociológica em oposição às abordagens teológicas e psicológicas a partir das quais tinham-se realizado pesquisas sobre religião.

Por último, unifica a estes pesquisadores o seu vínculo institucional: três eram professores na Universidade de São Paulo e um na Escola Livre de Sociologia e Política, sendo que na época havia uma troca intelectual fluída entre essas duas instituições.

Antes de continuar, é necessário esclarecer que esses primeiros esforços com vistas a constituir um campo, para o qual aponta o conceito de Identidade Histórica, não significa, necessariamente, que os autores tivessem interesses explícitos em criar uma área de pesquisa específica, mas sim de delimitar uma abordagem sociológica para o estudo dessa temática. É bem provável que outras razões os levaram a realizar esses trabalhos; porém, no decorrer do tempo, passaram a serem reconhecidos, pela comunidade acadêmica nacional e internacional, por essa condição. Exemplo disso é o depoimento de François Houtart, um religioso e sociólogo belga, que exerceu influência no desenvolvimento desse campo de estudos na América Latina, o qual reconhece, em Roger Bastide, um dos precursores da Sociologia da Religião no continente, conforme se denota da seguinte passagem:

Na América Latina, as primeiras experiências de pesquisa de Sociologia no campo da religião tinham ocorrido fazia já algum tempo; refiro-me, por exemplo, a uma figura como a de Roger Bastide (professor francês que se consagrou a estudar os movimentos afro-brasileiros no Brasil e depois continuou a pesquisa no CNRS – *Centre National de Recherche Scientifique* – em Paris); também me lembro de outros pesquisadores que contribuíram de modo significativo para os primeiros passos desta disciplina, às vezes com obras de cunho mais literário ou antropológico (HOUTART, 2000, p. 164).

Nesse mesmo sentido, cabe lembrar que, P. Montero (1999) constatou no seu balanço bibliográfico, já citado na Introdução, a posição de destaque mantida por Roger Bastide e Cândido Procópio Camargo nesse campo de pesquisa. Isso porque as interpretações que eles formularam – o primeiro para as religiões afro-brasileiras e o segundo para o protestantismo – definiram questões que, ainda hoje estruturam uma parte da produção acadêmica dessa Área de Estudos. Tanto assim, que ela sustenta haver uma “Antropologia bastidiana” e uma “Sociologia procopiana”.

Após ter examinado, neste primeiro período, os estudos de religião realizados por pesquisadores inseridos no campo das Ciências Sociais, a seguir se apresenta a segunda vertente de pesquisa desenvolvida nestes anos.

2.2. A Sociologia Religiosa no Brasil: recepção e desenvolvimento

A Igreja de hoje tem necessidade de exprimir-se em uma terminologia compreensível para os homens de nosso tempo. Neste sentido, a Sociologia pode prestar um grande serviço, uma vez que se esforça para conceituar todas as realidades terrestres e profanas da maneira mais exata possível (DEELEN, 1966, p. 40).

Como já foi destacado no início desta tese, em seu Capítulo 1 – *A religião como objeto de estudo sociológico* –, a denominação “Sociologia Religiosa” remete a um período determinado, qual seja – as décadas de 40 a 60 –, e a um contexto sócio-histórico específico: a crise da Igreja católica no mundo moderno e suas possibilidades de inserção, especialmente na França do pós-guerra. Essa denominação leva, também, a um objetivo determinado dessas pesquisas: o obter conhecimentos que permitam orientar ações pastorais; remete, igualmente, a um grupo específico de pesquisadores, na maioria religiosos (padres), com formação em Ciências Sociais ou Teologia. Além disso, a Sociologia Religiosa indica uma direção oposta a um outro tipo de Sociologia: a Sociologia da Religião.

Em síntese, essa nomenclatura representa a inauguração de um período, no qual, a Igreja católica (e outras Igrejas) reconhecem a utilidade das pesquisas sociológicas como instrumentos que abrem possibilidades de conhecer a realidade religiosa para, depois, planejarem suas ações.

Interessa, aqui, analisar como foi recepcionado esse tipo de pesquisas no Brasil; em que circunstâncias; como reagiram os religiosos a essa modalidade de estudos; e como a mesma se institucionalizou.

Como já foi visto anteriormente, a origem da Sociologia Religiosa está localizada na França; e, para sua implantação em outros países, foi necessário criar instituições e formar pesquisadores que desenvolvessem tarefas de pesquisa.

Aqui, cabe recordar que os estudos sobre a situação religiosa no Brasil (realizados por religiosos), bem como as publicações pertinentes a essa área de pesquisas e às Ciências Sociais, datam do início do século XX. Porém, como Sociologia Religiosa, nos moldes nos quais foi criada e desenvolvida na Europa, particularmente na França, as primeiras referências são encontradas a partir da década de 50.

No que concerne aos estudos levados a efeito pelos religiosos, traz-se dois exemplos que, com nitidez, ilustram suas orientações: o primeiro deles, situado nos anos de 1930, é o livro *Sociologia Cristã*, que foi publicado pela Editora Vozes, em 1938. Seu autor, o padre holandês Guilherme Boing, estabeleceu uma distinção entre Sociologia Filosófica e Sociologia Positiva ou Histórica. A primeira, segundo ele, preocupava-se com a ética e os direitos e deveres do indivíduo como ser social, a segunda caracterizava-se como ciência independente. Dentre essas perspectivas, o autor opta pela primeira, a partir da qual condena as doutrinas filosóficas da época, considerando-as “verdadeiros desastres sociais”, dentre as quais aponta o liberalismo econômico, o socialismo, o marxismo e o anarquismo.

O segundo exemplo abarca alguns artigos publicados pela *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB)²⁷ e pela *Revista VOZES* – esta última, em setembro de 1950, publicou um artigo de autoria de J. de Azevedo Santos sob o título *O rolo compressor totalitário e a responsabilidade dos católicos*. Nesse trabalho, o autor condenava a superstição do novo e do revolucionário e aproveitava para atacar as doutrinas de J. Maritan, que, por sua vez, eram defendidas por Tristão de Ataíde. Esse mesmo artigo foi transcrito (publicado) pela REB, que – em uma nota – declarou “*se tratar de questões importantes e oportunas, examinadas com agudo bom senso, daí sua divulgação entre o clero, não obstante se tratar de um autor leigo e de artigo já publicado na Revista Vozes*” (apud AZZI, 1979, p. 80). Registre-se que, em março de 1951, a REB publicou uma outra nota, afirmando que o

²⁷A Revista Eclesiástica Brasileira – REB, criada em 1941, tem servido como um meio de difusão de análises sobre a realidade religiosa no Brasil. Um exemplo de como ela constituiu uma fonte de referência, é o amplo uso que dela faz, o autor Thales de Azevedo, em seu texto sobre o catolicismo (1955), citado neste capítulo, transcrevendo inúmeras citações.

Cardeal de São Paulo, D. Carlos C. de V. Motta, expressara seu formal e oficial desagrado pela transcrição do referido artigo, o qual dando ensejo a interpretações veladas de ordem pessoal poderia significar uma diminuição da autoridade eclesiástica. Nessa oportunidade, o corpo de redação da revista escusou-se pelo ocorrido (Azzi, 1979).

Outros artigos, que ilustram as orientações presentes nos estudos realizados por religiosos, situados nessa época, são, por exemplo, os de autoria: do Frei Boaventura Kloppenburg, intitulado *Contra a heresia espírita* (1952); de João Velos, *A Teologia de hoje, seus percalços* (1952) que trazia uma advertência contra os perigos do liberalismo e do modernismo na liturgia e na teologia. Do Cônego Angelo Rossi tem-se *O pentecostalismo no Brasil*, publicado em 1952; e depois, em junho de 1953, foram publicados mais dois artigos: *As heresias do espiritismo brasileiro* do Frei Boaventura Kloppenburg²⁸, e *A Associação Cristã de Moços (ACM)*, do Cônego Agnelo Rossi, que a denunciou como um instrumento de propaganda protestante no Brasil. Em março de 1954, o Frei Boaventura publicou um novo artigo, intitulado *Arrancaí à maçonaria a máscara*.

No entanto, paralelamente a essa produção, nos mesmos anos de 50, a Editora HERDER, de São Paulo, publicou *Introdução à Sociologia Religiosa: pequeno esboço para os estudos sociológicos sobre as religiões* (1955), de autoria do padre e teólogo Nicolás Boér, um húngaro que migrou para o Brasil em 1950. É interessante transcrever as palavras do próprio autor, no momento em que apresenta a sua obra:

Este modesto trabalho – simples resumo de um curso especial ministrado na Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção do Seminário Central do Ipiranga, agregada à PUC-SP, de um curso regular no Instituto Superior de Cultura Religiosa ‘*Sedes Sapientiae*’, de uma série de conferências no Departamento de Sociologia e de Antropologia da FFCL da Universidade de São Paulo – venha dar conta do objeto, das finalidades e da problemática de uma relativamente nova ciência – a sociologia religiosa – bem como visara alguns aspectos da organização de pesquisas sociológicas sobre as religiões em geral e sobre o cristianismo católico em particular (BOÉR, 1955, p. 11)²⁹.

Esse livro destinava-se aos alunos, seminaristas e religiosos, aos universitários e intelectuais católicos, bem como a pesquisadores leigos e outros interessados, e visava a facilitar a tarefa dos professores das diferentes instituições católicas no Brasil. Foi expressivo, na época, o reconhecimento dessa obra, à qual – para sua maior legitimidade – foi anexado o texto *Encorajamento do Santo Padre*, que tratava de uma carta do Papa Pio XII, na qual estimulava a realização das pesquisas de Sociologia Religiosa. O livro inicia com as palavras do Bispo Titular de Aricanda, Dom Antônio Maria Alves de Siqueira, que assim se manifestou para apresentá-lo ao público:

A Sociologia Religiosa dá seus primeiros passos. O caminho encetado por Le Bras, da Sobornne, vai sendo trilhado por um grupo de inteligências dedicadas, com alvissareira de resultados, e já encontrou entrada na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Em março deste ano [1954], a sala Pio XI da Universidade Católica do Sagrado Coração, de Milão, foi sede do Primeiro Congresso de Sociologia Religiosa, que visou duas finalidades: oferecer uma mostra dos principais êxitos dos primeiros esforços e pesquisas, e dar um esboço da metodologia da Sociologia Religiosa, que enseje bons resultados. Encareceu-se, evidentemente, a utilidade da novel ciência. Ela é um aspecto científico e uma preparação eficaz das atividades apostólicas (1955, p. 7).

²⁸ Em 4 de setembro de 1953, em carta a Frei Boaventura Kloppenburg, D. Hélder Câmara comunicou que, na reunião da CNBB, o Episcopado teria adotado, oficialmente, uma campanha nacional contra a heresia espírita (Azzi, 1979).

²⁹ Boér publicou, na revista *Sociologia* (v. XIV, n.3, 1952), um artigo intitulado *A Sociologia Religiosa no pensamento e na atividade do Professor Gabriel Le Bras*.

E assim se expressou, ao concluir:

Se é abençoada a ciência a serviço da fé, imenso mérito cabe aos que iniciam e estimulam o trabalho de colocar à disposição das labutas do apostolado uma preparação e orientação adequada, de pesquisa científica e de exata metodologia, para que se amplie o fruto da Redenção e se acrescente o rebanho de Cristo (Ibidem, p. 10).

Como uma evidência da boa acolhida desse livro, inclusive fora do Brasil, observa-se na sua contracapa, a tradução de uma resenha publicada em *The American Catholic Sociological Review*, onde se lê o seguinte:

De todos os sociólogos da América Latina, apenas o padre Nicolás Boér, de São Paulo, pode ser chamado especialista em Sociologia Religiosa, nos moldes norte-americanos. Além disso, ele foi o primeiro a dar cursos universitários regulares nesta matéria [...]. Ele atualmente dirige o novo Centro de Estudos de Sociologia Religiosa do ‘*Sedes Sapientiae*’, Instituto Superior de Cultura Religiosa da PUC-SP (Ibidem, 1955).

Entretanto, não obstante os apelos das autoridades eclesiásticas à aceitação da Sociologia Religiosa e do reconhecimento à contribuição que os estudos dessa “nova ciência” dariam à Igreja, a posição nesta instituição, não era unânime. Azevedo (1955), por exemplo, salienta que:

Há, de certo, quem ainda duvide que as ciências humanas e terrenas como são possam oferecer algo de útil à religião e à Igreja; há até quem pense que o domínio da fé não pode nem deve ser profanado pela intromissão de ‘uma pseudociência de origem positivista’ e com pretensões, ao que supõe, normativas e étnicas[sic] (p. 10).

Mais de dez anos depois da publicação dessa obra, em 1966, o padre Godofredo Deelen chamava atenção para a falta de interesse nesse tipo de estudos, embora, em sua avaliação pareça desconhecer alguns avanços na área. Basta reparar, por exemplo, que o aqui referido livro de Boér, não se encontra entre as referências bibliográficas. Deelen assim se expressa:

É duvidoso ainda que os líderes religiosos no Brasil estejam conscientes dos problemas religiosos do país e percebam a necessidade de uma análise científica dos mesmos. A fim de que os planos pastorais possam ser organizados racionalmente. Decerto a consciência desta necessidade começa a esboçar-se, mas ainda não produziu frutos suficientes, o que explica a existência de tão poucos estudos daquela natureza. É mesmo espantoso verificar, por exemplo, a indiferença das revistas eclesiásticas e intelectuais, assim como das universidades católicas para com tais questões (1966, p. 48).

No entanto, um significativo exemplo da oposição às pesquisas da Sociologia Religiosa emana do seguinte depoimento de Houtart, quando relata a origem do projeto de pesquisa *Mudança Social e Religiosa na América Latina*, executado pela FERES, sob sua direção, no período de 1958 a 1961. Esse estudo foi encomendado pelo Monsenhor Luigi G. Ligutti, um sacerdote norte-americano, de origem italiana, e representante permanente da Santa Sé na FAO. Mesmo assim, conforme esse relato, o projeto não encontrou financiamento face à falta de interesse por parte de Roma. E interessante conferir o relato de Houtart:

Mais tarde Monsenhor Luigi conseguiu obter financiamento (mas não da Igreja Oficial) e isso me permitiu pesquisar na América Latina com o Padre Emile Pin, professor de Sociologia na Universidade Gregoriana, e com o sociólogo Jean Labbens, professor de Sociologia da Religião na Faculdade Católica de Lyon [...] finalmente se organizou uma reunião para começar o trabalho com um certo número de pessoas que eu já conhecera em Louvain e em outros países, mas *dom Hélder Câmara que eu encontrara pouco tempo antes, me disse que Roma tinha mandado uma carta a todos os prelados em que eram advertidos contra o perigo representado pela Sociologia da*

Religião e eram informados, assim, da perplexidade de Roma diante dessa iniciativa. Dom Hélder me pôs a par da situação e me disse que, depois de ter refletido, encontrara uma saída. Apresentou-me então a sua idéia: ‘como Secretário da Conferência Nacional de Bispos do Brasil, eu lhe peço que organize esta pesquisa para o Brasil’. De acordo com essa idéia, ele entrou em contato com os bispos valendo-se de alguns trabalhos de que necessitavam (elaboração de estatísticas religiosas para a publicação do Anuário Católico). Essa mudança de estratégia salvou todo o projeto (2000, p. 166-167) [grifos meus].

Embora fosse inexpressiva a participação de brasileiros nesse projeto (as pesquisas quase sempre foram realizadas por sociólogos estrangeiros), o colaborador brasileiro mais destacado, conforme Deelen (1967), foi o Padre Afonso Gregory (na época diretor do CERIS)³⁰. Seu trabalho foi realizado com base em dados estatísticos e procurou encetar uma interpretação sociológica que, concluída recebeu o título *O problema sacerdotal no Brasil* (1965)³¹. Outro brasileiro foi o sociólogo laico Cândido Procópio Camargo, que participou desse projeto com o texto *Aspectos sociológicos do espiritismo em São Paulo*³².

Alem das publicações que tiveram origem nesse projeto, destaca-se como um dos resultados importantes do mesmo a criação, em 1961, do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social – CERIS, principal representante da institucionalização da Sociologia Religiosa no Brasil. Porém, antes de conhecer especificamente, as origens desse centro, é necessário acrescentar que, naquela mesma década, outros dois Centros de Pesquisa, com vínculos eclesiásticos, iniciaram suas atividades: na Bahia, em 1967, foi criado o Centro de Estudos e Ação Social – CEAS, uma entidade jurídica, sem fins lucrativos, ligada à Companhia de Jesus³³ e integrada por jesuítas e profissionais leigos. Com inspiração nos valores humanos e evangélicos da justiça e da solidariedade, o Centro busca contribuir para a superação da miséria e da exclusão, atuando em regiões do Nordeste, marcadas por situações históricas de pobreza e de dominação. O eixo unificador de sua prática é o fortalecimento da autonomia e do protagonismo do público que acompanha³⁴. Além disso, mantém a publicação dos *Cadernos do CEAS*³⁵.

O segundo deles, foi criado no Rio de Janeiro, em 1968, em atendimento a um pedido da CNBB e como organismo anexo ao Centro João XXIII (pertencente à Companhia de Jesus). Sob o nome de Instituto Brasileiro de Desenvolvimento – IBRADES, esse Instituto de

³⁰ Atualmente, o padre Afonso Gregory é diretor do CERIS.

³¹ Della Cava (1975) analisa e documenta a discussão desse tema, bem como examina as diferentes estratégias acionadas pela Igreja na busca de soluções, dentre essas a vinda de padres estrangeiros ao Brasil.

³² A pesquisa, e posteriormente o livro *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*, publicado em 1961, recebeu financiamento dessa Federação.

³³ Não deixa de ser curioso que, cinco anos mais tarde, em 1972, tenham sido sacerdotes jesuítas (pe. Eduardo Dougherty e Haroldo Raham) que difundiram, no Brasil, a Renovação Carismática Católica (Prandi, 1996).

³⁴ Informação obtida na página www.ceas.com.br [pesquisa realizada em abril de 2002].

³⁵ Configuram-se em revistas bimestrais que, por meio da reflexão inter-disciplinar, visam a aprofundar aspectos importantes da realidade nacional. Os *Cadernos do CEAS* apresentam, analisam e comentam a realidade brasileira, denunciando formas de opressão e desigualdades sociais e apontando a iniciativa das classes populares

pesquisa tinha, como finalidade, produzir conhecimentos sobre a realidade brasileira, orientado para a formação de agentes de intervenção social (Doimo, 1995).

No entanto, dentre essas três instituições, o CERIS foi o que melhor representou esse tipo de pesquisas. Em sua origem, encontram-se duas iniciativas que contribuíram, decisivamente, para o desenvolvimento da Sociologia Religiosa no país: a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criada em 1952, tendo, como Secretário Geral Dom Hélder Câmara³⁶; e a Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB, fundada no Rio de Janeiro, em 13 de fevereiro de 1954. Há que se ponderar, porém que – sem o patrocínio internacional do Programa promovido pela FERES, especialmente na pessoa do Cônego François Houtart –, essa iniciativa, talvez, não teria prosperado.

No âmbito da Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB, o Departamento de Estatística Eclesiástica cumpriu um papel precursor e promotor, na década de 50, assinalando o início dos primeiros estudos de Sociologia Religiosa. O padre Tiago Cloin, Secretário-Geral da CRB, foi um dos padres pioneiros na realização de trabalhos sob essa orientação, como denota o título de um artigo seu – *Aspectos sócio-religiosos e sócio-gráficos do Brasil*, publicado em 1957, na Revista *Social Compass* (n. 5).

No período de 1954 a 1965, o Departamento de Estatística Eclesiástica, esteve sob a direção da religiosa Maria da Conceição Menezes. Entre as publicações do Departamento destacam-se dois *Anuários dos Religiosos do Brasil* (1955, 1958). Não se pode deixar de referir que esse também foi órgão filiado ao IBGE e suas estatísticas foram reconhecidas como oficiais. Suas finalidades eram as seguintes:

- a) Organizar e manter em dia um fichário de todas as casas religiosas do país, para garantir o contato entre a CRB e os religiosos e religiosas;
- b) Fazer levantamentos sobre todas as atividades dos religiosos (as), para ter uma idéia de seu trabalho e de sua realização;
- c) Fazer planejamentos e elaborar estatísticas especiais, para fins de estudo;
- d) Elaborar e publicar o anuário dos religiosos no Brasil, como instrumento precioso na mão da Igreja (DEELEN, 1966, p. 53).

As atividades que o Departamento de Estatística Eclesiástica realizava, encontraram continuidade por meio da criação do CERIS, Centro ao que se dedicam os seguintes parágrafos.

O artigo 1º dos Estatutos do CERIS define o Centro como:

Uma sociedade civil sem fins lucrativos, filantrópica, de assistência social e promoção cultural, com sede e foro na cidade do Rio de Janeiro, fundado em 1º de outubro de 1962 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB).

Na época de sua criação, o Centro estava organizado em três departamentos: o de estatística, o de pesquisas sócio-econômicas e o de pesquisas sócio-religiosas. Este último desenvolveu pesquisas na Diocese de Ponta Grossa, no Paraná; e, o departamento sócio-econômico, levou a efeito pesquisas sobre a situação sócio-econômica e sócio-cultural do Nordeste³⁷. O CERIS editou um Boletim Informativo divulgando resultados de

como caminho para a superação da miséria e da exploração, na direção de uma sociedade mais justa e humana, de real participação democrática (idem nota anterior).

³⁶ Sobre a formação da CNBB e a relação, que, na época, a Igreja católica mantinha com o Vaticano, sugere-se ver especialmente Della Cava (1975).

³⁷ Em 2002 eram nove as áreas de atuação desse Centro, quais sejam: Banco de Dados, Presença pública, Pesquisas (encontra-se aqui uma linha sobre Sociologia da Religião), Monitoria, Avaliação e Planejamento,

pesquisas e estatísticas elaboradas sobre assuntos de interesse para a pastoral nacional ou ambiental. Desde sua criação, desenvolveu pesquisas sociais e religiosas, bem como coleta de informações quantitativas sobre a realidade do país e da Igreja católica. Afora isso, elaborou análise, monitoramento e avaliação de experiências populares e pastorais, além de prestar assessoria a movimentos sociais e eclesiais, financiamento e apoio a pequenas iniciativas.

Uma publicação do CERIS, de 1966, representa o melhor exemplo da recepção da Sociologia Religiosa. Sob o título *A Sociologia a serviço da pastoral*³⁸, o livro de autoria do padre holandês Godofredo J. Deelen³⁹, formado em Ciências Sociais na Universidade Gregoriana, confirma as duas características da Sociologia Religiosa: seu objeto e o perfil dos pesquisadores da época. No seu Prefácio, o padre Afonso Gregory, à época diretor do CERIS, afirma que a finalidade daquela publicação era explicar a Sociologia Religiosa como algo útil à ação da Igreja.

O trabalho de Deelen reflete, por um lado, com muita clareza, a preocupação da Igreja em relação à contribuição que os estudos de cunho sociológico poderiam oferecer à pastoral. Por outro lado, mostra-se bastante representativo da discussão temática predominante, naquela época, no estudo da religião, no âmbito internacional. Isso pode ser evidenciado mediante um exame das fontes bibliográficas consultadas pelo aludido autor.

Percebe-se, por exemplo, que muitas de suas referências provêm de artigos veiculados pela *Social Compass* (revista de divulgação oficial da FERES); pelo *Archives de Sociologie des Religions* (Paris-CNRS); e pela *American Catholic Sociological Review* (Chicago-USA). Alguns artigos denotam, claramente, as questões que despertavam o interesse desses pesquisadores, tais como: *Sociologia Religiosa e reflexão teológica* (1956); *Sociologia ou Pastoral?* (1956); *Funcionalismo, mudança social e Sociologia da Religião* (1961); *O alcance e o desenvolvimento da teoria na Sociologia Religiosa* (1961); *Considerações críticas sobre Sociologia Religiosa* (1961); *Sociologia Religiosa e Teologia* (1963). Dentre os autores desses artigos, encontram-se os “fundadores” da FERES, como: François Houtart, Jean Remy, Jaques Leclercq e Émile Pin.

Não se pode deixar de considerar que as revistas consultadas representam um indicador da institucionalização dessa área de pesquisa e marco de toda uma geração de pesquisadores, cuja expressão é veiculada por intermédio de publicações oficiais.

Voltando à obra já referenciada de Deelen, em sua Introdução, destacava que, como ciências, tanto a Sociologia como a Estatística religiosa, têm aplicação para finalidades pastorais. Segundo suas próprias palavras, o autor diz estar convencido: “*de que a sociologia, e especialmente a Sociologia Religiosa, pode prestar seu serviço próprio para tornar mais eficazes e racionais os nossos métodos pastorais e as linhas de trabalho na cura das almas*” (1966, p. 9). Em outro momento dessa mesma Introdução, ele afirmava que: “*a Igreja quer utilizar os meios modernos e adequados para conseguir uma penetração maior nos grupos humanos e nos*

Assessoria a Programas Diocesanos, Serviço de Análise de Projetos, Fundo de Apoio a miniprojetos, Assessoria na Área do Trabalho e Publicações.

³⁸ O livro organiza-se em quatro capítulos, que versam sobre: A Igreja e a Sociologia; A Sociologia Religiosa; Estatística Religiosa e Relações entre Teoria e Pesquisa.

³⁹ Nasceu em 1931 e foi ordenado em 1957. A partir de 1964, trabalhou no CERIS como diretor do Departamento de Sociologia Religiosa.

processos de mudanças sociais” (1966, p. 9)⁴⁰.

Na concepção de Deelen, a Sociologia Religiosa se define como:

Uma ciência cultural, autônoma, positiva e empírica. Tenta chegar a um conhecimento geral, explicativo e certo, de grupos religiosos, como igrejas, seitas, organizações confessionais, ordens e congregações, dioceses, paróquias, etc. e de fenômenos religiosos nos diferentes grupos, como: autoridade religiosa, vitalidade religiosa, descristianização, movimento ecumênico, propaganda religiosa, etc. A Sociologia Religiosa estuda estes grupos religiosos e os fenômenos religiosos sob o ponto de vista específico das funções, estruturas e mudanças neles havidas, a ligação interna e externa entre os grupos diferentes, as convergências e divergências com os grupos profanos (DEELEN, 1966, p. 31).

Deelen reforça a escolha dessa orientação teórica, quando sublinha a forma como o sociólogo da religião estuda os fenômenos religiosos, ou seja: “*sob o ângulo da estrutura e das funções e mudanças que se desenvolvem dentro dos grupos humanos*” (Ibidem, p. 30). Os estudos realizados sob ponto de vista da função, analisam, por exemplo, a função da paróquia na vida local e dos fiéis, e as relações que os grupos religiosos mantêm com outros grupos sociais, com a cultura local, etc. Por outro lado, aqueles que estudam as disfunções e funções negativas, por exemplo, podem ter como objeto o *status* social do clero que poderia ser disfuncional para alguns grupos quando se trata de estabelecer contato com padre.

Para esse pesquisador, ainda, a Sociologia Religiosa, como ciência positiva e empírica, não é especulativa ou normativa. Muito menos, faz parte da Teologia ou da apologética. Para ele, o sociólogo não se preocupa com especulações metafísicas sobre a religião, “*mas estuda o objeto nas suas manifestações de ‘hic et nun’, consciente de que a situação atual, ao mesmo tempo em que é o resultado da história, representa o ponto de partida para a evolução futura*” (DEELEN, 1966, p. 31).

A contribuição da Sociologia para a Teologia é prestar informações aos teólogos, sobre os diferentes modos pelos quais a Igreja está presente no mundo; esclarecer também, sobre o modo ambíguo e incerto de a Igreja cumprir a sua função na sociedade moderna. Em relação à moral, os estudos sob o ângulo sociológico, sobre a socialização, da doutrina sobre a justiça, do matrimônio misto, do divórcio, da demografia e da restrição da natalidade, permitiram, na visão desse autor, elaborar uma Teologia moral mais realista.

Especificamente a respeito da Pastoral o autor indica que se esperava o cumprimento de uma dupla função, ou seja:

De um lado, elaborar investigações e estudos fundamentais sobre os diversos aspectos entre as relações religião e sociedade, as estruturas da Igreja, das formas de ação; de outro, aplicar os conceitos, as hipóteses de trabalho e os métodos aperfeiçoados nestes estudos às necessidades concretas da organização pastoral em cada uma das regiões (Ibidem, 1966, p. 44).

Em relação à contribuição para a Pastoral, a pesquisa sociológica era considerada necessária ao estabelecimento de uma ação planejada e adaptada à vida religiosa, no contexto das rápidas mudanças sociais e suas complexas conseqüências: “*a Sociologia Religiosa quer ser auxílio para a Teologia em geral e para a cura de almas em particular*” (Ibidem, p. 39).

Junto às funções de investigação, uma outra contribuição é esperada da Sociologia Religiosa e do sociólogo,

⁴⁰ O capítulo aqui consultado estrutura-se em cinco tópicos: 1) Tentativa para uma definição; 2) Delimitações do campo da investigação; 3) Valor da declaração da Sociologia Religiosa; 4) Possibilidades de aplicação; e 5) A Sociologia Religiosa no Brasil.

em particular: a de que ele pode intervir como conselheiro, aplicando os seus conhecimentos científicos. Portanto, em reuniões pastorais, ele pode ajudar a apresentar melhor certas questões ou delimitar orientações, indicando os pontos sociológicos de apoio ou resistência (Houtart, 1965 *apud* Deelen, 1966).

Ainda, pode contribuir para a formação de vigários nos Institutos ou nos Cursos de Pastoral: “já teríamos dado um grande passo se, nos seminários, todos os nossos professores de Sociologia fossem bem formados e se essa matéria não fosse considerada tão simples e tão ingênua que qualquer padre, sem formação alguma, pudesse ensiná-la” (Deelen, 1966, p. 47).

Quando se observa a Identidade Cognitiva dessa vertente de estudos, constata-se que a agenda de pesquisa era ampla e diversificada. Tanto assim que, entre as indicações de temas a serem estudados, destacam-se: a relação da religião católica com o sistema econômico, o sentido religioso das populações subdesenvolvidas e sua função no desenvolvimento e o papel da Igreja na formação de líderes sindicais.

Mas, o tema para o qual Deelen atribui “maior importância e urgência”

é a adaptação das estruturas da Igreja e da diocese para transmissão do Evangelho aos grandes centros urbanos, cuja vida sócio-cultural muitas vezes não é conhecida pelos pastores. Adaptar também a pastoral rural, no meio de analfabetos que vivem sem padre, na miséria do interior dividido pela política local e ameaçado pelas seitas protestantes. A divisão do clero e dos religiosos e religiosas da

Igreja no Brasil, assim como a integração de leigos bem formados na ação pastoral (DEELEN, 1966, p. 44)⁴¹.

A palavra de ordem, para a Sociologia Religiosa, era criar conhecimento que permitisse a “adaptação da Igreja ao mundo moderno”. É a partir desse enfoque que se justificava, plenamente, a criação de centros, como afirmava o padre Deelen:

Não é mais um luxo ter institutos especializados de ordem pastoral ou de Sociologia Religiosa, de liturgia, de catequética [sic], etc., para adaptar-se cada vez mais exatamente aos condicionamentos do homem moderno. Bem como não é desprezível a assessoria de sociólogos e de outros especialistas, ambas tornam-se uma necessidade para manter a pastoral sempre atualizada (1966, p. 45).

Reconhecendo a importância e as contribuições que os pesquisadores desta nova disciplina podiam fornecer à Igreja, era necessário formar quadros profissionais que pudessem exercer essa tarefa, sendo a FERES que desenvolveu atividades nessa direção. Ao lado das pesquisas promovidas por essa Federação, destacam-se, também, as atividades de formação de pesquisadores, como salienta Houtart: “lembro que o nosso centro de Louvain formou todo um grupo de pesquisadores sobre esses temas, como parte de um programa de Sociologia da Religião que visava, sobretudo a formar uma nova geração de pesquisadores latino-americanos” (2000, p. 168).

É justamente na formação dessa geração, que Houtart desempenhou um papel fundamental, sobretudo como liderança intelectual e renovador da orientação teórica marxista para o estudo da religião.

François Houtart nasceu em Bruxelas (Bélgica), no ano de 1925. Formou-se em Filosofia e Teologia em

Malinas; em Ciências Sociais, na Universidade de Louvain, e em Urbanismo, no Instituto de Urbanismo aplicado em Bruxelas. Dentre suas obras que maior repercussão tiveram, além do grande impacto teórico que exerceu no campo de estudos da religião, especialmente na década de 70, encontra-se o livro *Religião e modos de produção pré-capitalista*, publicado, no Brasil, em 1982, pela editora Paulinas. A importância dessa obra deve-se ao fato de ter renovado a abordagem teórica da religião, até então predominante, isto é, o funcionalismo. Em uma entrevista realizada em 1985 e publicada em 1992, como anexo do livro *Sociologia de la Religión*, Houtart relatou seu interesse pelo estudo da religião, bem como sua orientação e posição na condição de crente, nesse campo de estudos:

Primeiro me interessavam os problemas religiosos dos meios populares, logo me interessei mais na Sociologia da Religião em função dos países do Terceiro Mundo (primeiro América Latina e depois Ásia) porque percebi que o problema religioso poderia ser ao mesmo tempo algo favorável ao processo de libertação. O método que trato de desenvolver na Sociologia da Religião é um método de análise marxista; e, paralelamente, busca detectar aspectos religiosos que possam ser obstáculos fundamentais ao processo revolucionário. Também me preocupa o aspecto positivo: como a religião pode realmente ser um incentivo para uma atitude mais revolucionária. Sempre pensei, a propósito das minhas vivências na Ásia, América Latina e em parte na África, que às vezes o processo revolucionário pode ser acelerado ao se compreender melhor a religião do povo e das classes subalternas em particular [...]. Por outra parte, como crente, estou interessado na possibilidade de transmitir a mensagem evangélica em qualquer tipo de sociedade; uma evangelização que não seja contra-revolucionária, mas que contribua à construção de um mundo e uma sociedade novos onde seja realidade o poder popular (1992, p. 128-129).

Acerca de sua elaboração teórica, basta rever o relato que ele próprio fez sobre a mesma, para a Sociologia da Religião:

A origem dessa maneira de trabalhar não foi marxista. Ao princípio pelo fato de ser cristão e sacerdote, não tinha uma boa formação. Aos poucos, trabalhando com a juventude obreira no meu país, e depois na América Latina (e igualmente com meios camponeses) cheguei à convicção de que para analisar essas situações era necessário um tipo de análise marxista. Era o único instrumento não-dogmático, senão científico (HOUTART, 1992, p. 129).

Além dessa feição, a orientação desse pesquisador, abrangia, também, autores como Antônio Gramsci, Maurice Godelier e, mais tarde uma releitura de Pierre Bourdieu, autores que inspiraram os estudos realizados por alguns de seus orientandos latino-americanos na década de 70.

O sociólogo brasileiro Pedro Ribeiro de Oliveira exemplifica muito bem esse caso⁴², principalmente por ter cursado o Mestrado e o Doutorado sob a orientação de François Houtart, na Universidade Católica do Louvain, no Programa de Sociologia da Religião acima mencionado. Ribeiro de Oliveira, na entrevista concedida para este estudo, assim relata a sua experiência:

Fui a estudar Sociologia da Religião por convite do [Afonso] Gregory, que hoje é Bispo de Imperatriz e que era diretor do CERIS, Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social. O CERIS é importante. A CNBB, isso em 1965, fez um Plano de Pastoral, naquele momento de final de Concílio, grandes mudanças dentro da Igreja, e um financiamento grande da Alemanha para a CNBB que tinha um Plano de algo como dezoito ou dezenove pesquisas sobre religião no Brasil e

⁴¹ Observe-se que, todos esses aspectos são salientados por Della Cava (1975), quando analisa a erosão do monopólio católico, isto é: a ausência de padres, o crescimento das seitas protestantes, a integração de leigos e a necessidade de se adaptar o clero aos novos rumos do Concílio Vaticano II.

⁴² Sociólogo que iniciou sua carreira acadêmica como pesquisador do CERIS, tendo após ativa participação no Instituto de Estudos da Religião – ISER, especialmente na formação do ISER/ASSESORIA (Ver capítulo 4).

não tinha pesquisadores formados. Então o [Afonso] Gregory, que era sociólogo, sociólogo-padre, e tinha estudado em Louvain, conseguiu bolsas de estudo para quem quisesse estudar lá e voltar para trabalhar no CERIS. E assim fui. Então, eu fui para Bélgica, estudar Sociologia da Religião. Eu nunca tinha estudado isso! Tinha, sim, uma prática cristã, católica. Trabalhava em movimento de Igreja na JUC, da juventude católica; mas não tinha nada a ver com a Sociologia. E fui para lá, estudar Sociologia da Religião. De modo que eu acho que, quando voltei, talvez eu tenha sido o primeiro brasileiro a estudar especificamente Sociologia da Religião, que eu saiba; o [Afonso] Gregory fez Sociologia, não da religião. Outros fizeram antes de mim, estudaram Sociologia e se interessaram pela religião. Mas, fazer um Mestrado em Sociologia da Religião, acho que fui eu. E, se não fui, pouco importa (Entrevista)⁴³.

Foi também sob a orientação teórica de Houtart que Ribeiro de Oliveira realizou a pesquisa: *Gênese e estrutura do catolicismo brasileiro*, sua tese doutoral, produzida em uma época na qual a Sociologia Religiosa não seria mais de orientação funcionalista, e sim, marcada por uma renovação que passa a incorporar a K. Marx, A. Gramsci e M. Godelier.

Ribeiro de Oliveira tornou-se um pesquisador participante, ativo, do processo de abertura da Igreja às Ciências Sociais, mais especificamente da Sociologia, especialmente em um período que é, por ele mesmo, assim sintetizado, em suas principais características:

A Igreja procurou nas ciências humanas, particularmente nas Ciências Sociais, uma chave de compreensão do mundo e de si mesma, e assim abriu-se a elas como campo de estudo. É bem verdade que num primeiro momento essa abertura às ciências humanas se deu sob forma controlada pela própria Igreja, com seus centros de pesquisa e institutos universitários produzindo uma Sociologia ‘religiosa’, quando não explicitamente ‘pastoral’, normalmente praticada por clérigos devidamente formados em Teologia: o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento – IBRADES, são os mais evidentes produtos daquela época (OLIVEIRA, 1999, p. 97).

Se a Sociologia Religiosa se desenvolveu em direta relação com os estudos sobre o catolicismo e, conseqüentemente, sobre a Igreja católica, já no âmbito dos estudos sobre protestantismo, observa-se uma outra variante de pesquisas e pesquisadores, formada, principalmente, por membros da Igreja presbiteriana, dedicados a estudá-la. Nesse caso, a literatura define esse tipo de estudos tendo em conta o “caráter ideológico”, uma atribuição que não aparece, com tanta clareza, nos estudos sobre catolicismo, embora pareça que o adjetivo Sociologia “religiosa” possa apontar para esse aspecto.

Não obstante tais considerações, deve-se destacar que, com referência aos estudos acerca do protestantismo, o sociólogo Waldo César, presbiteriano, talvez tenha sido o primeiro a formular uma classificação da bibliografia nessa área, em seu livro *Para uma Sociologia do protestantismo brasileiro*, publicado pela editora VOZES, em 1973. Nessa obra, o autor identifica três períodos na evolução dos estudos sociológicos do protestantismo no Brasil: o primeiro, de 1930 a 1940, é caracterizado pela história do protestantismo e pela polêmica surgida com os católicos; o segundo de 1940 a 1950, marca a passagem para uma abordagem sociológica do fenômeno, sinalizando a influência de pesquisadores estrangeiros; e o terceiro período, de 1955 em diante, define-se pela produção de pesquisas e estudos por sociólogos brasileiros, geralmente patrocinados por entidades confessionais, com uma preocupação social e ecumênica (Ribeiro de Oliveira, 1975; Pierucci, 1999).

Concluindo a revisão sobre a recepção e desenvolvimento da Sociologia Religiosa no Brasil, é importante

⁴³ Seu Mestrado foi cursado entre 1965-1967, este último, o ano em que defendeu sua dissertação, com o título *Eléments pour une étude sociologique de la magie*, Université Catholique de Louvain, U.C.L, Louvain La Newe,

relembrar as orientações analíticas de N. Elias (2001a) com relação à formação de profissões ou ocupações, as quais são, por ele definidas, como funções especializadas que as pessoas desempenham em resposta a necessidades especializadas de outrem. O estudo da gênese de uma profissão “*não é simplesmente a apreciação de um número de indivíduos que tenham sido os primeiros a desempenhar certas funções para outros e a desenvolver certas relações, mas sim a análise de tais funções e relações*” (Elias, 2001a, p. 90).

Para o autor em referência, a emergência de novas ocupações numa comunidade ou as mudanças nas profissões não são devidas, simplesmente, a atos ou pensamentos de um indivíduo em particular, nem de cientistas e inventores, elas se configuram na “*situação de mudança de uma comunidade inteira que cria as condições para o surgimento de uma nova ocupação e determina o curso de seu desenvolvimento*” (Ibidem, p. 91).

A emergência “do sociólogo religioso”, compreendida a partir dessa perspectiva, explica-se pelas transformações internacionais atravessadas pela Igreja católica, bem como as suas repercussões na Igreja nacional. Sem dúvida, essa emergência responde à necessidade (da Igreja) de formar pesquisadores que analisem sua situação no mundo moderno. A Sociologia Religiosa demarca o objeto (Igreja católica), mas, também, em termos mais gerais, representa uma mudança significativa nas relações entre religião e ciência, especificamente no que se refere à aceitação, por parte de um segmento da hierarquia católica, da Sociologia como “ferramenta” válida e eficaz para obter conhecimentos sobre o lugar que ocupa no mundo moderno e as suas possibilidades de inserção.

Especificamente ao presente caso, resta a questão: por que a Igreja católica promoveu a Sociologia Religiosa no Brasil? Em parte, pode-se explicar pelas mesmas razões argüidas pelos estudiosos do desenvolvimento que a Sociologia, como disciplina, aqui teve. Entre tais razões, talvez a principal seja aquela formulada por Florestan Fernandes, em 1958, sugerindo que ela: “*foi aceita por que forneceu aos pesquisadores uma técnica que se lhes afigurou eficiente para perscrutar os problemas sócio-econômicos e culturais do país, foi utilizada então essencialmente como um instrumento de análise*” (apud Pereira de Queiroz, 1972, p. 512). Nessa mesma linha explicativa, Almeida (1989) afirma que “*as Ciências Sociais eram valorizadas como instrumento requerido pela modernização social e institucional do país. Esta última seria produzida pela ação política deliberada e cientificamente informada das elites dirigentes*” (1989, p. 41).

Além disso, como tendência característica da produção sociológica no Brasil, na década de 60, estava:

O profundo desejo dos sociólogos brasileiros de conhecer a sociedade em que vivem e de modificá-la (seja reformando-a seja transformando-a). Desaparece inteiramente o aspecto de diletantismo diagnosticado na fase anterior. O período que ora atravessamos [anos setenta] é, certamente, um período em que a Sociologia é uma disciplina ‘engajada’, isto é, que não apenas estuda o real, porém pretende modificá-lo. Diante do momento de rápidas e amplas transformações sócio-econômicas que estamos vivendo, compreende-se que esta orientação seja predominante (PEREIRA DE QUEIROZ, 1972, p. 518).

Nesse sentido, observa-se que a Sociologia Religiosa seguiu uma orientação similar à Sociologia acadêmica, seja pelos objetivos práticos que essa definiu, seja na perspectiva teórica, marcadamente funcionalista, seja no uso de técnicas quantitativas. Em ambos os casos, o interesse pelos conhecimentos que poderiam advir dessas áreas visavam a servir de orientação para intervenções práticas. No caso das Ciências Sociais, mais especificamente na esfera política, e no caso da Sociologia Religiosa, na Igreja católica.

Outra questão que merece ser destacada em relação à Sociologia Religiosa, refere-se ao papel que a Universidade Católica de Louvain exerceu na formação de padres-cientistas sociais ou de laicos com engajamento na Igreja na América Latina. Sobre essa influência, Della Cava (1975) formula uma comparação interessante, que merece ser recuperada: “*as lições de Louvain*⁴⁴, de um lado, e a realidade brasileira, de outro, foram eficazes no sentido de fazer com que o ‘desenvolvimentismo’ caracterizasse a visão social da hierarquia brasileira nos anos 60” (p. 23-24). Continua, destacando que uma das instituições análogas importantes, porém com finalidades totalmente diferentes, é a escola de treinamento militar dos Estados Unidos, aludindo o exemplo do estudo realizado por Alfred Stepan⁴⁵, o qual demonstra que cerca de um terço dos generais de linha do exército brasileiro, na ativa em janeiro de 1964, havia estudado nos Estados Unidos. A partir daí, conclui que, “o papel das forças e burocracias externas nas instituições nacionais representa um dos princípios analíticos mais significativos para o estudo da Igreja Católica” (Ibidem, p. 24)⁴⁶.

Não resta dúvidas que a influência exercida pela “geração Louvain” teve impacto na renovação dos estudos de religião, na década de 70, no Brasil (e na América Latina). Pode-se sugerir que, de alguma forma, esses pesquisadores incumbiram-se da “transição” entre a Sociologia Religiosa de origem francesa representada por Le Bras e de inspiração teórica predominantemente funcionalista para uma fase sócio-analítica que demarca um outro momento nas relações entre Ciências Sociais e Pastoral, com predomínio de uma orientação teórica marxista. Esta fase é representada por um grupo de pesquisadores, caracterizado por Carlos Rodrigues Brandão como aqueles que “*tinham um pé de militância na Igreja e outro na pesquisa social*” (Entrevista). Mudança que será abordada no próximo capítulo.

Considerando que este capítulo teve como objetivo formular um quadro descritivo sobre as origens da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras e, desta forma, delimitar um ponto de partida que permita compreender e contrastar as mudanças ocorridas no processo de formação e desenvolvimento dessa área de estudos, cumpre apresentar as principais características do primeiro período aqui analisado.

Em relação aos estudos de religião realizados nas Ciências Sociais (vertente acadêmica), salienta-se que, neste período inicial que se estende de início do século XX até 1964, esses estudos apresentam dois momentos diferenciados. Por um lado, observa-se que nas primeiras cinco décadas do século XX, o tratamento analítico que recebeu a religião como objeto de estudo, em diversas modalidades de pesquisa, foi orientado por uma perspectiva médica e psicológica, sendo as religiões afro-brasileiras o objeto de estudo privilegiado.

Constata-se, também, que, nesses anos, não foram realizadas pesquisas sobre a situação do catolicismo brasileiro, embora Azevedo (1955), já na década de 1940, apontasse, com preocupação, as mudanças que esta religião vinha apresentando, especialmente a forma como era afetada pela emergência de outras expressões religiosas. Além disso, os estudos ficaram restritos aos objetos empíricos de pesquisa, sem atentar para sua inserção no marco global em que ocorriam, tendo como expressão aqueles realizados pelos folcloristas e pelos

⁴⁴ Não deixa ser menos interessante o exemplo do Colégio Pio Latino-americano, fundado em 1858, que, no início do século XX, tornou-se a maior fonte de quadros da qual Roma selecionava grande parte dos hierarcas da região, inclusive os cardeais. Dois exemplos brasileiros encontram-se na figura de D. Vital e de um de seus sucessores na arquidiocese de Olinda e Recife, D. Sebastião Leme (Della Cava, 1975).

⁴⁵ *Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira* (1975).

⁴⁶ Ainda a essa sugestão de Della Cava, poder-se-ia acrescentar o papel desenvolvido, no mesmo período, pela Comissão Econômica para América Latina – CEPAL, na formação de intelectuais e políticos latino-americanos.

pesquisadores dedicados aos Estudos de Comunidade.

Por outro lado, na década de 50, registra-se um segundo momento nessa vertente de pesquisa, situando-se, aqui, a emergência dos primeiros estudos sobre religião realizados sob uma perspectiva sociológica, sendo os seus autores considerados, nesta pesquisa, os “Precursores” da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais. As investigações por eles desenvolvidas caracterizaram-se por terem uma problemática de estudo comum, isto é, explicar a permanência das religiões em contextos urbanos industrializados (à exceção de Pereira de Queiroz). Nas suas análises, recorreram à perspectiva teórica funcionalista, a partir da qual explicaram as religiões como mecanismos de adaptação à sociedade em mudança. Um segundo traço que caracterizou a produção acadêmica dos precursores foi a metodologia utilizada, pois esses autores realizaram pesquisas empíricas de maior abrangência, inclusive algumas de cunho comparativo, como o estudo de Pereira de Queiroz sobre os movimentos messiânicos e o de Willems sobre o pentecostalismo no Brasil e no Chile. Ao mesmo tempo, procuraram ir além dos estudos de caráter monográfico, levando em consideração as mudanças estruturais da sociedade. Todavia, definiram uma perspectiva sociológica em oposição às abordagens teológicas e psicológicas, a partir das quais tinham-se realizado pesquisas sobre religião, nos anos anteriores.

Na vertente da Sociologia Religiosa, igualmente denota-se que há dois momentos diferenciados, neste primeiro período em análise. Nas décadas de 30 e 40, os estudos realizados por religiosos foram marcados por um forte componente de denúncia às doutrinas filosóficas da época (ex: marxismo, liberalismo, socialismo) e às expressões religiosas emergentes (ex: espiritismo e pentecostalismo), sendo estas interpretadas como ameaças ao catolicismo e à identidade nacional. Já na década de 50, por influência da Sociologia Religiosa francesa, a orientação desse tipo de pesquisas foi modificada. Setores da Igreja católica apoiaram a realização de estudos informados por abordagens sociológicas, visando obter conhecimentos que permitam planejar estratégias pastorais de adaptação da Igreja católica à nova dinâmica social que o Brasil experimentava.

Considerando que essas duas vertentes de pesquisa se desenvolveram paralelamente neste período, sugere-se, aqui, que não houve uma passagem da “Sociologia Religiosa” para a “Sociologia da Religião” (científica), como sustenta Pierucci (1999), ao argumentar que a origem “impura” dos estudos da religião nas Ciências Sociais está na Sociologia Religiosa (Cf Introdução). O que se constata, neste primeiro período, é que, até a década de 60, esses estudos se desenvolveram em campos diferenciados e que, mesmo que as Igrejas tenham procurado incorporar o conhecimento sociológico, geralmente os estudos orientados para fins pastorais foram realizados por seus próprios intelectuais.

Postula-se, neste estudo, que principalmente após da instauração do regime militar, demarca-se um segundo período na história da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, que se caracteriza por uma integração/aproximação entre intelectuais laicos acadêmicos e intelectuais religiosos num terreno comum de pesquisa, porém com interesses diferentes. Em outras palavras, há uma reconfiguração das relações entre as Ciências Sociais e as Igrejas, tendo entre suas causas a “nova questão religiosa”, representada pelo conflito entre a Igreja católica e o Estado autoritário. Este segundo período será objeto de análises, nos dois próximos capítulos.

Somando-se a influência dessas três “escolas”, a tríade conceitual do período, resume-se à Teologia da Libertação, a Doutrina de Segurança Nacional e à Teoria do Desenvolvimento.

3. As Ciências Sociais e a Nova Questão Religiosa no Brasil no Pós-64

No capítulo anterior, foi caracterizado o primeiro período identificado no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, através do exame de duas vertentes de pesquisa: as Ciências Sociais e da Sociologia Religiosa. Mostrou-se como essas duas vertentes desenvolveram-se paralelamente e de forma diferenciada. A ênfase analítica desse período foi dada à construção da Identidade Histórica.

Este capítulo e o seguinte analisam o segundo período, que se estende de 1964 até final da década de 80, denominado, aqui, *A construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva*. Argumenta-se que, neste momento, a direção do processo de desenvolvimento dessa Área de Estudos aponta para uma tendência de integração e aproximação entre diferentes grupos de pesquisadores, modificando-se as relações entre pesquisadores laicos e religiosos.

É um período de mudanças significativas em diferentes planos do social no Brasil. Ressalta-se, por exemplo, a instauração do regime militar em 1964; o apoio que, nos primeiros anos desse regime, a Igreja católica lhe concedeu, para posteriormente, no início da década de 70, passar a contestá-lo e denunciá-lo; e as mudanças ocorridas nas Ciências Sociais, como a Reforma Universitária, iniciada em 1968. Esses processos precisam ser levados em consideração para se compreender o novo momento que caracteriza os estudos de religião nas Ciências Sociais. Qual foi o significado das ações e dos eventos ocorridos nesse período do ponto de vista do processo de formação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais? Quais foram os grupos que se dedicaram aos estudos da religião no pós-64? Quais as suas características e seus interesses principais? Encaminhar a formulação de respostas plausíveis a essas questões é o objetivo deste terceiro capítulo.

Assim, na primeira parte, salientam-se algumas mudanças ocorridas nesse período, para, na segunda e na terceira partes deste capítulo, analisar de que forma a Área de Estudos da Religião modificou-se sob esse novo e complexo contexto sócio-religioso e intelectual, nas suas Identidades Social e Cognitiva.

Em relação à Identidade Social da Área de Estudos da Religião, nesse período se concretizaram algumas iniciativas institucionais que visavam construir um espaço de produção nas Ciências Sociais. Pela sua centralidade na Área, serão examinadas, neste capítulo, três instâncias: 1) o Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), fundado em 1969; 2) o Centro de Estudos da Religião – Duglas Teixeira Monteiro (CER), criado em 1975; e 3) o Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), criado em 1978. É necessário ressaltar que, além dessas três iniciativas selecionadas, neste mesmo período, especificamente em 1970, foi fundado o Instituto de Estudos da Religião (ISER), cuja participação e influência no processo de formação e desenvolvimento da Área serão analisadas no próximo capítulo.

Em relação à Identidade Cognitiva, postula-se que, neste segundo período, houve uma redefinição desta que se traduziu na renovação da problemática de pesquisa e das orientações teóricas que até então eram predominantes nos estudos de religião, passando a vigorar uma nova postura que pode ser sintetizada como passagem “dos mecanismos de integração aos mecanismos de dominação”.

3.1 O contexto sócio-religioso das décadas de 60 e 70

Adota-se, aqui, o ano de 1964 como referência inicial deste novo período, pelo fato de poder ser considerado

como “marco” inaugural de um processo de mudança nas relações de interdependência entre os diversos agentes sociais e institucionais envolvidos e interessados no estudo das relações entre religião e sociedade no Brasil. Não obstante, é necessário salientar que esse ano não representou um recorte fixo, unidimensional, que estabeleceria uma mudança radical e automática nessas relações.

Sobre esse recorte nas Ciências Sociais, alguns autores chamaram a atenção. Por exemplo: Otávio Velho, em seu artigo *Processos sociais no Brasil pós-64: as Ciências Sociais no Brasil* (1983)¹, apontou para os limites das periodizações acerca das Ciências Sociais brasileiras, que tomam 1964 como marco significativo. Este autor reconhece que

toda periodização possui algo de arbitrário, é óbvio que não se deve absolutizar 1964 em termos do desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Todavia, no caso, isto é particularmente verdade, dado que se trata de um recorte oriundo de uma factualização política por excelência, cuja relação com a produção do conhecimento nessa área precisaria ser determinada (VELHO, 1983, p. 241).

Velho argumentou que, se essa relação existe, ela se verificou no sentido negativo, com professores e pesquisadores sendo afastados de universidades e instituições estatais de pesquisa.

A partir dessa constatação, ele sugeriu, então, um recorte alternativo em que, por exemplo, 1968 talvez tivesse a primazia.

No entanto não há como negar que o processo político iniciado em 1964 teve repercussões no campo das Ciências Sociais. Conforme Ianni (1989), se o ano de 1945, com a queda do Estado Novo, assinalou o começo de um período importante na vida cultural e universitária do país, o movimento de 64 marcou o fim da experiência iniciada em 45, caracterizando uma mudança drástica. Sob o impacto dos acontecimentos de 1964, a Sociologia brasileira elaborou uma nova modalidade de pensar os problemas nacionais e formulou novas explicações sobre a realidade do país, cabendo destaque à Teoria da Dependência e aos estudos sobre o novo autoritarismo.

No aspecto institucional, registra-se, em 1968, um momento importante nestas Ciências, pois foi implementada a Reforma Universitária de 1968 (lei 5540/68) que, entre outras mudanças, institucionalizou os cursos de Pós-graduação, dando origem, no final dessa década, a um processo de formação e expansão dos cursos em Ciências Sociais nesse nível. Liedke Filho (1992) observou no seu estudo comparativo *Sociologia e Sociedade Brasil e Argentina (1954-1984)*: “em contraste com a evolução adversa da sociologia em outros países latino-americanos, particularmente do Cone Sul, sob as condições autoritárias a sociologia no Brasil experimentou uma razoável expansão institucional ao nível de ensino e da pesquisa” (1992, p. 23).

Nesse processo de expansão, foram criados os Programas de Pós-graduação em Antropologia Social no Museu Nacional em 1968, na UNICAMP em 1971 e na Universidade de Brasília em 1972, sendo que alguns dos primeiros pesquisadores egressos desses programas se destacaram nos anos seguintes nos estudos de religião, como se verá mais adiante.

Todavia, sob o contexto de repressão do regime militar, “os centros privados de ensino e /ou de pesquisa emergiram no período como loci predominante da manutenção e expansão das atividades sociológicas, particularmente sob condições autoritárias” (Liedke Filho, 1992, p. 44). Sobre esses centros, é importante destacar, aqui, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), pois alguns de seus membros desempenharam um papel destacado nas relações que este manteve com a Igreja católica, como se verá nas páginas seguintes.

¹ Texto apresentado em Seminário interno de avaliação do IUPERJ, Nova Friburgo, 1981.

Se, para as Ciências Sociais, é necessário relativizar 1964 como recorte, a mesma observação é válida para o impacto desse fato na Igreja católica no Brasil. Della Cava (1975), por exemplo, salientou, igualmente, as dificuldades em mensurar os efeitos de eventos significativos, tais como o Concílio Vaticano II e o golpe militar de 1964, então recentes, sobre a Igreja católica. Ele sugeriu a seguinte hipótese: “*parece que nenhum dos dois mudou o curso da Igreja. Antes, reforçaram e aceleraram as direções diversas nas quais a Igreja católica brasileira já havia começado a movimentar-se*” (1975, p. 46-47). Para este autor, se esses dois fatos – o Concílio Vaticano II e a Revolução de 1964 – tiveram algum impacto, podem ter propiciado, conjuntamente, a emergência de uma *terceira realidade* na Igreja católica no Brasil, uma emergente Igreja Pastoral que, evidentemente, envolveu e comprometeu, significativamente, a maioria dos bispos e padres no país.

É importante lembrar que a Igreja católica, inicialmente, apoiou o golpe militar, declarando, um mês após a intervenção militar seu apoio formal. Não obstante, já em 1973, setores desta reagem contra os atos de tortura e repressão. Segundo Rodrigues (1997), à medida que o regime militar no Brasil foi se tornando mais violento, inclusive atingindo diretamente a própria Igreja (bispos, padres e religiosas, leigos, movimentos, prédios), ocorre um deslocamento progressivo na sua posição oficial, isto é, do apoio inicial para uma crítica sistemática à violação dos direitos humanos, com a exigência do retorno à democracia.

Somente em 1976, a Igreja católica posicionou-se claramente a favor da democratização, através da divulgação de dois documentos assinados por todos os representantes da CNBB, *Comunicado Pastoral ao Povo de Deus e Exigências cristãs da ordem política*, este último aprovado pela Assembléia de 1977. Na passagem dos anos 70 para os 80, essa Igreja deu forte apoio aos sindicatos nas greves de 1979 e 1980.

Quanto às Igrejas protestantes, segundo Martins (1989), desde os primeiros momentos da ditadura militar, houve uma certa *protestantização* do Estado brasileiro, tendo acesso pela primeira vez na história do Brasil, a funções do poder executivo ou assumindo posições importantes na estrutura de poder, como por exemplo:

Jeremias Fontes, presbítero da Igreja presbiteriana de Niterói, tornou-se governador do estado do Rio de Janeiro. Em Pernambuco, Eraldo Gueiros tornou-se governador, pessoa de tradicional família protestante ligada à justiça militar. Em São Paulo, com a cassação do mandato e dos direitos políticos do governador Adhemar de Barros, assumiu o governo Laudo Natel, do Bradesco (do presbiteriano Amador Aguiar). Com ele, tornaram-se secretários de estado os presbiterianos Oswaldo Muller e Esther de Figueiredo Ferraz, ligados à Universidade Mackenzie, presbiteriana. Tornou-se prefeito de São Paulo o presbiteriano independente Manuel de Figueiredo Ferraz. Uma figura tenebrosa da ditadura, o general Humberto de Souza Melo, comandante do Segundo Exército, sediado em São Paulo, era membro da Igreja Batista da Vila Mariana (SP). Finalmente, o luterano (do grupo conservador que apoio a ditadura) general Ernesto Geisel tornou-se Presidente da República (MARTINS, 1989, p. 39, nota 16).

Não obstante, um setor significativo de Igrejas protestantes reagiu contra a ditadura militar, fato que gerou conflitos ao interior destas, tendo como conseqüências a expulsão de muitos religiosos. No capítulo 4 deste estudo, salienta-se a situação da Igreja presbiteriana sob essas novas condições².

O Concílio Vaticano II, realizado em 1962-1965, promoveu uma renovação interna na Igreja, sendo que as diretrizes pastorais deste foram definidas na Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Medellín (de 2 de agosto a 6 de setembro de 1968). Das principais idéias do Concílio destacam-se: o resgate de

² Neste período, igualmente, deve-se destacar a ativa participação do Movimento Ecumênico promovido por essas Igrejas, com repercussões em todo continente Latino-americano. Z. Dias (1998) fornece, em seu artigo *O Movimento Ecumênico: história e significado*, uma interessante e detalhada análise sobre este movimento.

uma auto-compreensão da Igreja como povo de Deus (comunhão de pessoas, todas participantes e responsáveis), em contraste à auto-concepção dominante durante séculos, da Igreja como “sociedade perfeita”; o papel dos leigos, sua missão evangelizadora na Igreja e na Sociedade; a atitude positiva da igreja frente ao mundo contemporâneo; a modernização do culto católico (possibilitando, entre outras inovações, a substituição nas celebrações do latim pelos idiomas nacionais); e o ecumenismo (Rodrigues, 1997). Desse processo de renovação da Igreja católica, um dos fatos de maior relevância foi a criação das Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação.

Conforme R. C. Fernandes (1994), os anos 70 mostraram uma crescente aproximação entre a Igreja e os movimentos sociais que ameaçavam as bases do regime militar, processo compreendido como uma reordenação das relações tradicionais entre o “pensamento laico” e a Igreja. Segundo este autor, “*o confronto característico dos tempos modernos, opondo liberais, radicais e socialistas ao pensamento dominante na Igreja católica romana, é reconsiderado por meio de um intenso trabalho intelectual e de inúmeras atividades de ajuda mútua diante de um estado opressor*” (Fernandes, 1994, p. 47).

Essa nova aliança, entre o pensamento laico e a Igreja, ainda conforme Fernandes,

não se reduz a um cálculo político circunstancial. Ao contrário: ela mexe com as cabeças. Implica redefinir lealdades pessoais e rever hábitos profundos de classificação ideológica. Este é um tempo de ‘revisões’. As oposições laicas, desestruturadas, encontram abrigo, em vez de anátema, nas estruturas da igreja. Dadas como ‘criminosas’ pelo Estado, recebem a legitimação moral que a Igreja lhes oferece, e passam, em retorno, a reconhecer a autoridade moral da Igreja. A Igreja, por sua vez, tão ameaçada no passado pelas pretensões da cidadania, faz seu discurso dos direitos humanos, e encontra uma oportunidade histórica para reconciliar-se com a ‘sociedade civil’ (FERNANDES, 1994, p. 48).

Uma outra característica deste período é salientada por Doimo nos seguintes termos:

Entre o início dos anos 70 e meados dos 80, a idéia do ‘povo como sujeito’ compareceu intensamente no discurso de diversos atores socialmente relevantes: a Igreja católica, especialmente seus setores progressistas; o ecumenismo, particularmente aquele de perfil secular ligado à ética do compromisso social; segmentos da intelectualidade acadêmica, principalmente os que fundaram centros independentes de pesquisa em resposta ao expurgo das universidades, impetrado pelo regime militar; e agrupamentos de esquerda, então dilacerados pela ditadura e tão logo desencantados com as fórmulas violentas de ação transformadora (DOIMO, 1995, p. 74-75).

Por fim, cabe salientar que os estudos que vinham sendo realizados pela Sociologia Religiosa, entraram em crise no final da década de 60 por causa das mudanças no cenário eclesial e socio-político do país. Segundo Antoniazzi:

No final dos anos 60, houve uma grande crise das pesquisas sobre prática religiosa, crise que foi ao mesmo tempo teórica, mas também de outro tipo: mudaram, quase que repentinamente, o contexto eclesial e o contexto político-cultural do Brasil. Até as pessoas que faziam essas pesquisas de algum modo entraram em crise! Entre essas crises, lembro uma que acompanhei de perto; foi apenas um caso, mas talvez seja representativo de alguns outros. Os sociólogos da religião, formados em Louvain, com o Houtart da primeira fase, de repente perderam toda e qualquer confiança naquilo que tinham estudado, converteram-se, alguns deles, a um marxismo um pouquinho dogmático demais para o meu gosto. Isso aconteceu também, parece, com o próprio Houtart, pelo menos no correr dos anos 70. Outros entraram numa fase mais genérica de ceticismo em relação às Ciências Sociais. De qualquer forma, houve uma crise que contribuiu para que a tentativa de aproximação entre sociologia religiosa e reflexão pastoral, nos anos 60, se esvaziasse sem deixar uma marca duradoura (ANTONIAZZI, 1989, p. 93).

Conforme este autor, de 1975 até 1982, “*no campo católico não existe quase nada de pesquisa empírica de cunho sociológico, voltada para os problemas pastorais. O que era chamado ‘Sociologia pastoral’ nesses anos se tornou praticamente inexistente*” (p. 97).

Na avaliação retrospectiva de um dos pioneiros da Sociologia Religiosa na América Latina, tem-se que:

Após alguns anos de grande interesse por esse tipo de pesquisa, a hierarquia se desinteressou delas por diversos motivos: porque não garantia todas as respostas, porque a situação religiosa havia piorado ou porque as conclusões não correspondiam ao pensamento dos bispos [...]. Juntamente com esse desinteresse verificou-se um desenvolvimento mais autônomo da Sociologia da Religião, até aquele momento praticamente inexistente nos meios acadêmicos. A ausência desta disciplina no campo religioso se explica, em parte, pelas tendências positivistas, anticlericais e, por vezes, anti-religiosas, que reinavam nos ambientes acadêmicos. Por isso a Sociologia deu os primeiros passos graças aos vigários: eram dois mundos diferentes; depois, aos poucos, após alguns congressos de Sociologia nacional e continental, como o de Bogotá em 1954, a Sociologia da Religião entrou no mundo acadêmico e no setor se desenvolveram novas pesquisas (HOUTART, 2000, p. 168).

No caso do Brasil, a mudança nesse tipo de estudo significou que, a partir de meados dos anos 70, demarca-se a emergência de um novo momento na relação entre Ciências Sociais e Pastoral ligado à Teologia da Libertação, com descoberta de que a Teologia deveria partir de uma análise da sociedade, deslocando-se o foco da Pastoral para a Teologia, como se verá mais adiante.

O sociólogo Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, pesquisador com longa trajetória nos estudos da religião no Brasil, estabeleceu uma interessante associação entre o golpe militar e os estudos de religião, enunciada nos seguintes termos em seu depoimento:

Eu acho que o movimento de 64, ele acentuou o interesse por esses estudos da Sociologia brasileira e da Antropologia. A história da Igreja no país era muito pouco estudada, inclusive pela própria Igreja. Tinha-se uma história que era apologética. Você tinha várias publicações pela VOZES, que tinha uma excelente revista, mas era muito tradicional, muito apologética. Eram muitos estudos contra o espiritismo, contra a maçonaria, aquela atitude da Igreja triunfalista e que odiava os protestantes, os espíritas. Tudo isso era metido na categoria de seitas. Religião era a Igreja católica, mas não havia estudos sérios nisso. E tem estudos pioneiros de Nina Rodrigues sobre religiões africanas, depois o Artur Ramos, mas eram coisas episódicas, pesquisadores individualmente, não institucionalmente, como uma cultura acadêmica. Não existia uma cultura de pesquisa. Para mim, o golpe de 64, nos seus desdobramentos, é um fato importante para você entender a gênese do interesse por esses assuntos (Entrevista).

Tendo como pano de fundo essas condições sociais, examinam-se a seguir as características que apresenta a Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, neste período, tanto na sua Identidade Social como na sua Identidade Cognitiva.

3.2 A construção da Identidade Social: três iniciativas institucionais

Os estudos de religião no Brasil, até o final da década de 60, foram realizados, principalmente, por pesquisadores vinculados às universidades ou às Igrejas, mas não se efetivando ainda de forma organizada e com orientação definida para o estudo específico da religião (Cf capítulo 2). Constata-se que foi no final da década de 60 e início da década de 70 que se formalizou uma rede de organismos dedicados a essa investigação sistemática. Esse momento, nesta tese, será analisado como parte do processo de construção da Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras. É importante salientar que, conforme se verá a seguir, a

objetivação dessas iniciativas foi resultado de processos anteriores, bem como da ação de atores sociais que provêm de trajetórias pessoais e profissionais diferenciadas.

Uma interessante visão sobre o estado institucional dos estudos de religião nas Ciências Sociais brasileiras, na década de 70, foi enunciada por Eduardo Bezerra de Menezes em seu depoimento para o presente estudo. Este pesquisador apontou que então,

Eram dois grupos que praticamente dominavam os estudos de religião no nível sociológico, antropológico, econômico, político e histórico. Era o ISER, no Rio de Janeiro, e encheu-se de sociólogos e antropólogos na maioria protestantes, foi se ampliando e todos nós nos associamos, publiquei várias coisas na revista, depois me afastei. E o CER do Douglas, em São Paulo, que era menor. Eu estava vinculado aos dois, aí os dois se juntaram para publicar a revista *Religião e Sociedade* que era o mesmo título do nosso grupo na ANPOCS. Essas três coisas, ISER, CER e ANPOCS unificaram os estudos. Quem queria apresentar trabalho ia para aí, de todos os cantos. Pessoal que vinha do extremo norte, do extremo sul e o pessoal do Rio, São Paulo, Brasília etc. Concentrou-se aí durante muitos anos a produção. Paralelamente, a gente sabe que grupos sulinos de protestantes, os grupos de influência alemã, começaram a publicar coisas, inclusive publicaram histórias do protestantismo no Sul, mas essa é uma produção marginal em relação à produção dominante da acadêmica. Eu fiquei nesse grupo de *Religião e Sociedade* até mais ou menos 95, participando sistematicamente, sempre apresentando trabalho (Entrevista).

Embora no depoimento de Bezerra de Menezes não seja mencionado o CEBRAP, há de se lembrar que, nesse período, também eram desenvolvidas pesquisas na área de religião, particularmente no Setor de Religião. Sobre este e os centros citados pelo entrevistado versarão as páginas seguintes, sendo que, neste capítulo serão estudados:

- a) O Setor de Religião do *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento* (CEBRAP), fundado em 1969, e o *Centro de Estudos da Religião – Douglas Teixeira Monteiro* (CER), criado em 1975³;
- b) O Grupo de Trabalho *Religião e Sociedade* da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).

Considera-se relevante reconstruir e analisar a formação institucional⁴, pois significa compreender o papel que esses Centros tiveram na emergência e continuidade dos estudos e na forma que essa configuração se apresentará nos anos seguintes. Trata-se de apreender a forma como se estrutura a Área e se esta condiciona a organização da produção acadêmica, por exemplo, em termos de tradições intelectuais (e de gerações) com problemáticas mais ou menos definidas.

3.2.1 O Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)

O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento foi fundado na cidade de São Paulo em 3 de maio de 1969, sendo definido como uma entidade privada sem fins lucrativos, especializada

³ No próximo capítulo será analisado o ISER.

⁴ É necessário lembrar que nos artigos que analisaram a evolução da Área de Estudos da Religião no Brasil, encontram-se escassas referências à dimensão institucional da mesma. Compreensível, pois quase todos visavam revisões bibliográficas. Alves (1979), pela proximidade temporal, apenas mencionou no final de seu artigo as iniciativas emergentes. Fernandes (1984) assinalou, em notas, os grupos que estudavam religião e os fóruns acadêmicos. Pierucci (1999), por recuperar boa parte das informações apresentadas no balanço de Alves, não foi além nesse aspecto. Já o ensaio de Montero (1999) foi de caráter bibliográfico. Somente Mariz (1993) avançou na identificação das organizações que se dedicavam ao estudo da religião no país, distinguindo aquelas de origem confessional (CERIS, IBRADES, CEDI, ISER) e aquelas orientadas para fins acadêmicos (CER).

em pesquisas, estudos e assessoria técnica no campo das Ciências Sociais (BIB, 1980).

Segundo Sorj:

O núcleo de cientistas sociais que criaram o CEBRAP teve um passado intelectual e institucional comum – o 'Seminário de Marx'⁵ e a USP –, tendo chegado à maturidade profissional no momento de recrudescimento da ditadura militar, que promulga o AI-5 em 13 dezembro de 1968. Neste contexto é criado o CEBRAP, com o apoio financeiro da Fundação *Ford* e a sustentação política de representantes da elite local paulista, à qual membros do CEBRAP estavam ligados (1995, p. 316).

Cabe mencionar aqui, também, o depoimento do sociólogo Reginaldo Prandi sobre a formação do Centro, processo que ele acompanhou ainda como estudante de graduação em Ciências Sociais na Fundação Santo André (SP):

Eu fazia Ciências Sociais e trabalhava como pesquisador (não estava formado ainda) no Centro de Estudos Populações (CEDIP) da antiga Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, que era um centro com apoio internacional e fazia muita pesquisa. Era um centro interdisciplinar, dirigido pela Dra. Elza Berquó, que era catedrática de estatística aplicada, na Faculdade de Saúde Pública. Faziam parte Cândido Procópio de Camargo, Paul Singer e outros cientistas sociais. Aí vem a aposentadoria compulsória do AI-5 e muitas dessas pessoas foram aposentadas, dentre elas a Dra. Elza Berquó e Paul Singer. Esse pessoal fazia parte de um grupo grande de pesquisadores de São Paulo que incluía, por exemplo, Fernando Henrique Cardoso, que era da Faculdade de Filosofia e também foi aposentado, juntamente com Octavio Ianni e muitos outros. Esse grupo de professores da USP que foi aposentado montou o CEBRAP com apoio da Fundação *Ford*. Era uma proposta para eles não saírem do Brasil. Alguns preferiram sair. Por exemplo, o Florestan Fernandes saiu para o Canadá, mas aqui ficaram outros como Fernando Henrique, Otávio Ianni, Paul Singer e a esses se juntaram alguns outros que não eram aposentados, mas que faziam parte do grupo, entre eles o próprio Procópio Camargo, também da Faculdade de Saúde Pública e que também foi para o CEBRAP. Então como eu trabalhava com eles, estava aprendendo, fazia estágio, quando eles foram para o CEBRAP eu fui junto. Acho que fui o primeiro estudante a participar do CEBRAP. Quando foi fundado, eu estava na graduação. O CEBRAP começa a funcionar final de 69, começo de 70. Em 1970 eu me formei, em 71 comecei a Pós-graduação na USP, mas já trabalhando no CEBRAP. Então, assim que eu me formei, já fui contratado pelo CEBRAP, passei de estudante a pesquisador (Entrevista).

Nesse depoimento encontram-se citados os nomes do núcleo inicial do *staff* de pesquisadores *seniors* do CEBRAP, o qual era constituído por sete integrantes: Juarez Brandão Lopes, Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer, Elza Berquó, Cândido Procópio Ferreira Camargo, José Arthur Giannotti e Octavio Ianni. Este último, pesquisador a partir de 1970.

Entre as principais áreas de interesse do Centro, destacavam-se as seguintes: Estudos Políticos, Estudos

⁵ A importância deste Seminário, além de sua dimensão intelectual, segundo Sorj (2001), permite diversas leituras: “ele foi um elemento cristalizador da identidade de um grupo geracional, ao qual deu, além de uma linguagem comum, laços existenciais e de lealdade e uma marca de origem. Quando o CEBRAP foi criado, o Seminário da Marx serviu como mito fundador da instituição, conferindo um sentido de continuidade no tempo e um caráter de quase predeterminação a um evento que teve muito de circunstancial” (p. 20). Sobre a origem do CEBRAP, o mesmo autor acrescenta que a idéia de organizar um Centro, visando a superar alguns constrangimentos acadêmicos ligados ao clima acadêmico que se vivia na USP, tinha surgido antes das cassações produzidas pelo AI-5, as cassações dos anos seguintes somente acelerariam o processo de constituição do centro (Sorj, 2001).

Econômicos, Estudos Populacionais, Estudos Sociológicos Gerais e Específicos, incluindo Sociologia Rural, Sociologia Urbana, Sociologia da Saúde e Sociologia da Religião⁶.

Esta última área, conhecida como Setor de Religião, receberá maior atenção neste estudo. Visando compreender as orientações das pesquisas sobre as religiões, desenvolvidas pelo Setor de Religião do CEBRAP nessa época, é necessário apreender alguns dados que permitam traçar o perfil intelectual de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, sociólogo que coordenava este Setor. Cabe estar ciente que não são somente esses dados que condicionam a obra de um autor, sendo importante, mesmo assim, conhecer sua trajetória acadêmica, parte de sua produção intelectual e a posição desse autor em relação à religião, pois sua produção encontrará continuidade na obra de outros sociólogos, especialmente em Reginaldo Prandi e Antônio Flávio Pierucci que se dedicaram ao estudo da religião.

Cândido Procópio Ferreira de Camargo nasceu em 29 de junho de 1922, na cidade de São Carlos (SP)⁷. Em 1923, a família mudou-se para Campinas e logo para a cidade de São Paulo. Era filho de família abastada, de tipo liberal.

No Colégio São Luís de São Paulo, dirigido por padres jesuítas, cursou o ciclo primário e secundário. Nesse tempo, segundo Petrini (1992), Camargo obteve uma sólida introdução ao conhecimento da religião católica que, mais tarde, na sua carreira acadêmica constituiria um dos focos de interesse de suas pesquisas sociológicas.

Assim como outros pesquisadores da religião, Camargo manteve um estreito vínculo com uma instituição religiosa durante sua juventude⁸. Ingressou no noviciado dos dominicanos de São Paulo, onde permaneceu cerca de seis meses, com o nome de frei Clemente. Ele tinha acabado de cursar a Faculdade de Direito da USP, formando-se em 1945, “*absorvendo aí elementos da postura positivista, típicos dessa Escola*” (Petrini, 1992, p. 37).

Candido Procópio obteve sua formação em Filosofia nos anos de 1946-1947 na França, onde cursou uma especialização em Filosofia na *Sorbonne*. Em 1949, com 27 anos de idade, formou-se bacharel em Filosofia na PUC de São Paulo. Logo, entre 1951-1962, lecionou como professor de Filosofia na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, ministrando a disciplina Fundamentos Filosóficos das Ciências Sociais. Em 1954, doutorou-se em Filosofia na Universidade de Colúmbia (Nova Iorque). Nesta universidade, recebeu a influência do pragmatismo americano e defendeu a tese intitulada *Relativismo social e a filosofia de John Dewey*. Neste trabalho enfrenta teoricamente o problema dos sistemas éticos em contexto de

⁶ Segundo Sorj (2001), no período de 1969 a 1981, o maior número de pesquisas e assessorias realizadas pelo CEBRAP esteve concentrado na temática Imigração e Demografia (28 pesquisas) e Urbanismo (28 pesquisas), sendo que acerca da Igreja católica e dos Movimentos Sociais foram realizadas seis pesquisas: 1970 (1), 1972 (2), 1976 (1), 1979 (2), o que representa 4,9% do total das 123 realizadas nesse período.

⁷ Os dados biográficos aqui apresentados foram retirados da tese de doutoramento de Giancarlo Petrini, *Religião e modernidade através da obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo*, defendida na PUC-SP em 1992, sob orientação da professora Beatriz Muniz de Souza.

mudança social e formula as bases para a elaboração da categoria de “internalização”, central nas suas obras sobre religiões.

Nos anos seguintes, de 1957 a 1966, no curso de Pós-graduação da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, ocupou as cadeiras de Sociologia do Direito, Sociologia da Religião e Sociologia do Conhecimento. Também lecionou, nos anos de 1963 a 1969, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro. De 1968 a 1975, foi docente na Faculdade de Saúde Pública da USP e Diretor do Centro de Estudos de Dinâmica Populacional (CEDIP). Foi o primeiro Presidente do CEBRAP, permanecendo no cargo até 1979.

Por ocasião de seu falecimento, em 1987, a revista *Novos Estudos CEBRAP* (n.17, maio de 1987) publicou uma homenagem⁹ *In Memoriam*. Neste número foram incluídos textos de autoria de Elza Berquó, Paul Singer, Fernando Henrique Cardoso, A. Flávio Pierucci, Reginaldo Prandi e Vinícius Caldeira Brandt. Na apresentação, Francisco de Oliveira, diretor da revista na época, salientava a necessidade de “*continuar a luta de uma posição intelectual engajada nas transformações exigidas pela sociedade brasileira*”.

Paul Singer, em seu depoimento intitulado *Cândido Procopio, o gentil combatente*, aponta o caráter pioneiro do autor nos estudos sobre religião no Brasil e para o caráter essencialmente sociológico dos estudos desenvolvidos por Procopio:

Seu grande interesse era a religião, quando esta ainda não estava na ordem-do-dia. A grande reviravolta da Igreja católica, com a irrupção da Teologia da Libertação, só viria mais tarde. Sempre imaginei que os então poucos estudiosos da religião deveriam ser, eles mesmos, religiosos. Mas, Procopio não o era, isto é, não pertencia a qualquer igreja, seita ou comunidade religiosa. Tinha sido noviço da Ordem Dominicana, mas abandonara o hábito e por suposto perdera a fé (SINGER, 1987, p. 21).¹⁰

A posição desse autor face ao estudo da religião era caracterizada por uma postura crítica e objetiva, ainda que simpática frente ao seu objeto:

Apesar de toda a simpatia que sentia pela Igreja dos pobres, Procopio manteve, enquanto pesquisador, uma postura crítica e objetiva, o que nem sempre encontrou compreensão por parte dos pesquisados. O que, é preciso que se diga, é perfeitamente natural. A imagem que os engajados em uma instituição têm dela nunca pode coincidir com a captada por um observador externo. Procopio reaproximou-se da Igreja nas circunstâncias dramáticas da resistência a um regime repressivo ao extremo, mas sem voltar a se juntar ao rebanho, o que talvez tenha sido imperdoável para os membros dela que mais o amavam (SINGER, 1987, p. 23).

Fernando Henrique Cardoso, em sua homenagem intitulada *Procopio um depoimento*,

⁸ Mais adiante será visto que outros pesquisadores da religião receberam formação em Seminários ou tiveram uma passagem de militância em Movimentos da Igreja católica ou das Igrejas protestantes.

⁹ Não menos expressiva que aquela publicada na revista *Religião e Sociedade* (n. 4, 1979) quando faleceu Duglas Teixeira Monteiro (sete textos).

declara que:

Sem ter tido jamais um pensamento sociológico enraizado na esquerda clássica, acabou por se assumir como um crítico constante da ordem e, nos limites de sua inserção no mundo, como um intelectual que agia politicamente. Neste percurso Procópio pôde reconciliar sua visão progressista do mundo com a prática de uma igreja imersa na vasta luta que a ‘opção preferencial pelos pobres’ acabou por impor. O ceticismo do intelectual refinado, seu distanciamento aparente das emoções, tudo isto foi retemperado pela visão de uma Igreja e de uma doutrina religiosa que não era mais a do ‘ópio do povo’ (1987, p. 28).

Verifica-se que os depoimentos transcritos chamam a atenção para a postura de objetividade nos estudos desenvolvidos por Procópio, ênfase que talvez se explique pelas próprias relações intelectuais predominantes no Centro¹¹, as quais foram definidas por Sorj nos seguintes termos:

Nas relações entre o trabalho intelectual e a militância política, o CEBRAP manteve a tradição uspiana de separação do campo intelectual como área diferenciada, com regras específicas de argumentação, onde o argumento político-ideológico não podia ser apresentado como critério de validação do trabalho científico. O mérito próprio do CEBRAP foi haver introduzido este espírito profissionalizante no marxismo, área até então dominada por critérios políticos-ideológicos (SORJ, 1995, p. 319).

Cabe recordar que as análises da religião, mesmo que sejam definidas como científicas e realizadas por cientistas, não são “imunes” aos interesses dos pesquisadores, os quais, consciente ou inconscientemente, formulam avaliações positivas ou negativas dos impactos sociais que as religiões possam exercer nos seus seguidores. Procópio Camargo não parece ter sido uma exceção, pois, como se depreende da análise de Petrini, “*Procópio considerava esse fato, por si só positivo, pois constituía, segundo ele, um impulso para a democratização, na medida em que pressionava as pessoas a ter uma orientação religiosa voluntária e conscientemente assumida*” (1992, p. 169).

No entender de Petrini, Procópio Camargo via na religião a possibilidade de facilitar o processo de “*individualização, requisito indispensável para a democratização almejada*” (1992, p. 169). Era esse o interesse que, de alguma forma, orientava o Setor de Religião por ele coordenado e tinha como objetivo:

Estudar e avaliar a potencialidade política da ética social difundida pelos segmentos considerados progressistas da Igreja católica no Brasil; formas de sociabilidade emergentes nas CEBs e suas articulações com a sociedade civil brasileira; formas populares da vida religiosa não católica, particularmente as seitas pentecostais e os cultos de tradição afro-brasileira, e análise de suas relações com a sociedade civil, levando-se em conta a especificidade que a estrutura de classes assume na formação social brasileira (Programa do biênio 1979 – 1980, p. 10).

As atividades do Setor de Religião, os membros do grupo e a produção intelectual do mesmo, foram assim descritas por Reginaldo Prandi em seu depoimento:

¹⁰ Na introdução do livro *Kardecismo e Umbanda* (1961), Cândido Procópio Ferreira de Camargo define claramente que se trata de um estudo sociológico, distante da Teologia e das crenças de quem pratica a religião. Essa postura parece ser aprofundada nos estudos posteriores.

[...] na outra parte do dia [eu] trabalhava com Procopio num projeto que era sobre religião, com um grupo que incluía o Procopio, que liderava o grupo, e tinha pessoas mais experientes que eu na época, como Beatriz Muniz de Souza. O grupo era formado por cinco ou seis pessoas mais ou menos. O primeiro projeto do Procopio era uma pesquisa que tentava fazer uma avaliação do panorama religioso brasileiro, que foi publicado depois em um livro chamado *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Este foi o primeiro. O segundo projeto foi um estudo sobre a imagem da religião. Queríamos saber como é que a sociedade via a religião, não mais como a religião via a sociedade. Esse projeto se chamava *‘Mudanças nas funções sociais do cristianismo’*. Eu continuei nesse mesmo projeto e novas pessoas foram contratadas; o Antônio Flávio Pierucci entrou nesse projeto. Então a minha formação é dupla, tenho uma formação com Cândido Procópio na área de religião e uma formação na área de metodologia quantitativa com Elza Berquó (Entrevista).

Ressalte-se que o livro *Católicos, Protestantes e Espíritas* foi considerado por diferentes autores como a primeira obra, publicada no Brasil (VOZES, 1973), que apresenta uma visão global do fenômeno religioso e de suas relações com o processo social inclusivo, interessando “a Procopio ressaltar o fato de que, pela primeira vez, o Brasil vive uma situação de pluralismo religioso, sendo rompido o monopólio que o catolicismo exercia até data recente” (PETRINI, 1992, p. 167-168).

Pode-se sugerir que a produção intelectual resultante do Setor de Religião do CEBRAP deve-se, em parte, às preocupações desse pesquisador, mas também certas demandas da Igreja católica, especialmente na década de 70, devem ser consideradas. Impunha-se à Igreja a necessidade de conhecimentos técnicos para compreender e planejar suas ações no “mundo moderno”, especialmente no contexto urbano.

Conforme o depoimento de P. Singer (1987), foi Procópio quem consolidou os vínculos entre a hierarquia da Igreja católica e os intelectuais do CEBRAP. A partir de 1972, um grupo de membros desse Centro foi convidado pela Cúria a assessorá-la na defesa dos direitos humanos e na luta por melhores condições de vida da população trabalhadora. Por causa disso, Camargo redirecionou o objeto empírico de suas pesquisas, que nos seus estudos anteriores à década de 70 tinham como questão principal compreender a emergência e o crescimento de religiões como Espiritismo, Umbanda e Pentecostalismo¹² no Brasil. Já nos anos 70, suas pesquisas voltaram-se com maior intensidade para a Igreja católica no país.

Comentando seu interesse pelo estudo da religião, especialmente da Igreja católica, Fernando Henrique Cardoso, observou o seguinte:

Creio que o reencontro de Procopio com a Igreja, não mais a dos mistérios e da transcendência, mas a do protesto e do movimento social, ofereceu-lhe o momento de plenitude que todo intelectual engajado busca. Não sei se o fervor com que Procopio voltou aos temas como o ‘acesso das massas ao Direito’, da religião como forma de consciência libertadora do indivíduo, da participação para valorizar a representação, apaziguou a angústia de quem parecia ter sempre uma dimensão voltada para a transcendência e o infinito [...]. Mas sei que a Igreja na qual repousava a esperança de uma ação pastoral que se confundia com a transformação radical do mundo, esta Procopio reencontrou a partir dos anos da resistência (1987, p. 28).

¹¹ Pode-se indagar aqui se é nessa tradição que pode ser compreendida a “insistência” do sociólogo A. Pierucci em separar ciência e religião?

¹² Vinícius Caldeira Brandt, no seu texto *A verdade de cada qual*, afirmava: “estou convencido de que Procopio era, no íntimo, o mais católico dos católicos. No entanto, ou antes, por isso mesmo, buscava a verdade de cada qual, ao estudar a Umbanda, o Pentecostalismo, o Kardecismo” (1987, p. 37).

Cabe destacar, aqui, que Procopio estudou as várias religiões – catolicismo, espiritismo, umbanda e pentecostalismo – de uma forma comparativa e integrada, não ocorrendo uma especialização temática como se manifestaria posteriormente nas Ciências Sociais brasileiras.

Uma outra pesquisa realizada pelo CEBRAP e coordenada por esse pesquisador resultou no livro *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. Sobre a origem desta pesquisa Singer aponta que

Em 1975, Procopio trouxe ao CEBRAP uma encomenda do Cardeal Arns: compor um volume retratando de forma objetiva as condições da população pobre de São Paulo. Formou-se uma equipe, da qual Procopio participou, que trabalhou com inspiração e entusiasmo inusitados. Vinhamos estudando o assunto sob diferentes ângulos e o trabalho permitiu-nos sintetizar anos de pesquisa e reunir os vários fios da meada. No ano seguinte, saiu o livro, intitulado *São Paulo 1975: Crescimento e Pobreza*, que teve de imediato enorme repercussão (1987, p. 23).

Até aquele momento, as publicações do CEBRAP tinham circulado quase só na área acadêmica, onde se mostraram de marcante influência. Mas *São Paulo 1975* teve difusão maciça entre os agentes pastorais e as Comunidade de Base, alcançando, em sucessivas edições, tiragens gigantescas. Pela primeira vez, foi possível romper a cortina de silêncio imposta pela censura e contar, em linguagem singela, sem cores dramáticas, o massacre sofrido pelos pobres na capital do ‘Milagre Brasileiro’ (SINGER, 1987, p. 24-25).¹³

São Paulo 1975: crescimento e pobreza (Camargo et al., 1976) foi elaborado por renomados cientistas sociais, tais como Fernando Henrique Cardoso¹⁴, Lúcio Kvarick, Paul Singer, Vinícius Caldeira Brandt, ligados ao CEBRAP, mediante convênio firmado com a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz (CJP), criada em 1971, servindo de base para a elaboração do II Plano de Pastoral da Igreja na cidade de São Paulo, referente ao biênio 1978-1980.

Cabe transcrever aqui a interpretação das religiões no contexto urbano, formulada por Camargo no livro *São Paulo 1975*. No capítulo 6 deste, intitulado *Autoritarismo e democratização*, lê-se o seguinte:

É também a busca de segurança que fundamenta, muitas vezes, a busca da religião como refúgio, à margem da crueldade da sociedade humana [...]. São Paulo presença nascente de diferentes formas de religiosidade popular a influência da Umbanda e de sua concepção mágica no mundo ultrapassa de muito o contingente de seus adeptos formais; os seguidores do pentecostalismo representam hoje pelo menos 5% da população paulistana e a piedade católica - devoção aos santos visita a santuários e até mesmo nos anúncios classificados dos jornais. Das religiões chamadas populares emergem padrões de convivência e auxílio mútuo que contrastam com as impiedosas regras de dominação da sociedade paulistana. Se essa densidade religiosa popular pode parecer excessivamente sacralizada, como não compreender que, para os oprimidos, a experiência de

¹³ Sobre o atentado a bomba que sofreu o CEBRAP (setembro de 1976), "O secretário de Segurança do Estado de São Paulo declarou à imprensa que o petardo atirado no CEBRAP não passava de uma ‘bombinha de São João’; que bomba mesmo era o livro *São Paulo 1975*, cujo conteúdo marxista fomentava a subversão, etc. " (p. 25).

¹⁴ Autor, junto com Enzo Faletto, de um dos mais importantes livros da década de 70 *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica* (1969).

salvação constitui uma ruptura com a fase mais desumana da sociedade (CAMARGO, 1976, p. 150).

Conforme Petrini (1992), esse livro é o fruto mais visível da colaboração que, durante alguns anos, foi sistemática entre o CEBRAP e a Igreja, contribuindo para a superação de antigos preconceitos e a diminuição de distâncias, em uma integração que se manifestou positiva em muitas situações concretas, na busca de uma democracia participativa, sem aventurar-se em rupturas traumáticas.

Outra publicação resultante desse convênio foi *São Paulo: o povo em movimento* (Singer&Brandt, 1980), que, conforme Sorj (2001), foi recebida com reservas pelo Episcopado, tendo um impacto menor que o primeiro livro acima citado.

Uma terceira publicação oportunizada por esse convênio foi o livro *São Paulo: trabalhar e viver* (Brandt, 1989).

Brandt, comentando as últimas pesquisas desenvolvidas por Cândido Procópio as quais tiveram como tema as terapias religiosas, afirma o seguinte:

Embora não cuidasse de sua própria saúde, Procópio dedicou boa parte de seu tempo a se interrogar sobre a doença. O que leva alguém a proclamar-se doente? O que é a doença socialmente formalizada como tal? Em que constituem as terapias, da medicina institucional e das culturas alternativas ou paralelas? Procópio não ‘chutava’ respostas. Antes fazia indagações. Foi a partir delas que seu último trabalho, sobre as terapias religiosas, levou anos a ser planejado. Certamente nos teria deixado, se tivesse tempo, umas poucas frases em que teria sintetizado algumas conclusões e suas dúvidas persistentes (1987, p. 37).

Parte dos resultados dessa pesquisa foram apresentados no trabalho intitulado *Terapias religiosas em São Paulo* (PUC-SP e CEBRAP)¹⁵, incluído no Grupo de Trabalho (GT) Religião e Sociedade da ANPOCS, em 1986. Ressalte-se que a preocupação com essas terapias era um tema muito presente já nas análises anteriores do autor¹⁶.

Reginaldo Prandi, professor que participou nessa pesquisa, narrou em seu depoimento que

nesse tempo eu estava ajudando o Procópio numa pesquisa chamada ‘*Alternativas terapêuticas sacrais*’, um grande projeto do CEBRAP financiado pela FINEP, que ele não concluiu porque morreu antes. Era uma pesquisa que tinha de novo um grande grupo, trabalhando com financiamento da FINEP, e era interessante porque era o grupo antigo, que tinha se reorganizado, incluindo evidentemente pessoas mais novas, de diferentes áreas. Tinha médicos participando da pesquisa, tinha psicólogos, analistas. A idéia era ver quais eram as alternativas, como é que elas

¹⁵ É importante indicar também os vínculos que o Setor de Religião do CEBRAP manteve com a PUC-SP e a contribuição deste Centro para a formação do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais nesta universidade, cujo Mestrado foi criado em 1973 e o Doutorado em Ciências Sociais – Sociologia, Ciência Política e Antropologia, em 1976. Alguns dos pesquisadores entrevistados nesta pesquisa cursaram Mestrado nesta Universidade sob a orientação de Camargo. Foi o caso de Antônio F. Pierucci e de Maria José Rosado Nunes.

¹⁶ Sobre a relevância desse tema para o autor, ver o prefácio que escreveu para o livro de Paula Montero *Da Ordem à desordem: cura mágica na Umbanda* (1985).

funcionavam, porque o Procopio achava que, dada a eficácia mágica dessas terapias, elas podiam ser até mesmo incorporadas aos modelos de saúde pública. Essa pesquisa tinha, inclusive, um pequeno financiamento da Secretária de Saúde de São Paulo. Participava também Roberto Gambini, que hoje é um dos grandes analistas junguianos em São Paulo, que antigamente tinha sido aluno do Procopio. Então voltei a trabalhar com esse grupo, participando dos seminários, que eram às sextas-feiras (Entrevista).

Juntamente com as pesquisas realizadas para a Igreja católica, a partir de 1971 até 1980, o Centro editou duas publicações periódicas: *Estudos Cebrap* e *Cadernos Cebrap*, “a primeira, uma revista periódica, tinha como objetivo atingir um público mais amplo e a segunda, num formato mais simples, com divulgação mais restrita, apresentava trabalhos de porte médio e que posteriormente eram muitas vezes transformados em artigos ou livros” (SORJ, 2001, p. 49).

Na revista *Estudos Cebrap*, os artigos sobre religião ocuparam reduzido espaço. Somente em 1975 (n. 12) foram publicados dois. Um de autoria de Cândido Procópio, intitulado *Catolicismo e família no Brasil contemporâneo*¹⁷, outro artigo do historiador norte-americano Ralph Della Cava, intitulado *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964*, tendo este grande repercussão no campo de estudos da religião, na época.

Nos *Cadernos CEBRAP*, dois números foram dedicados à temática da religião: *Catolicismo e família: transformações de uma ideologia*, de autoria de Reginaldo Prandi (n. 21, 1975) e *Igreja: contradições e acomodação. Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*, de Antônio Flávio Pierucci (n. 30, 1979).

A partir de 1982, o periódico *Estudos CEBRAP* foi substituído pelos *Novos Estudos Cebrap*, nos quais foram publicados os artigos sobre a temática religião, a seguir elencados:

¹⁷ Foram relativamente poucos os artigos publicados por Cândido Procópio, seja nas revistas do CEBRAP ou em outras. Por exemplo, chama a atenção que mesmo tendo sido membro do Conselho Editorial da revista *Religião e Sociedade*, desde 1978, nunca publicou nesta. É possível supor que fosse opção pessoal e não posição do Conselho Editorial pois membros do mesmo publicaram em diferentes números da revista.

*Artigos sobre religião publicados na revista Novos Estudos CEBRAP,
no período de 1982 a 2003*

Ano	Nº	Título	Autor(es)
1982	2	Comunidades eclesiais: origens e desenvolvimento	Flavio Pierucci
1986	16	O povo visto do altar: democracia ou demofilia?	Flavio Pierucci
1987	17	Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procópio Camargo	Flavio Pierucci e Reginaldo Prandi
1990	26	A velha recém-nascida	Flavio Pierucci
1991	31	Indivíduo e religião na cultura brasileira	Gilberto Velho
1992	34	O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor	Flavio Pierucci
1992	34	Perto da magia, longe da política	Reginaldo Prandi
1995	42	Raça e Religião	Reginaldo Prandi
1996	44	Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso	Flavio Pierucci
1996	44	A universalização do reino de Deus	Ronaldo de Almeida
1996	44	Os pentecostais e a Teologia da Prosperidade	Ricardo Mariano
1996	45	Religião paga, conversão e serviço	Reginaldo Prandi
1997	49	Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião	Flavio Pierucci
2000	56	Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras	Reginaldo Prandi
2002	64	O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena	Cristina Pompa
2002	62	Máquina de guerra religiosa: o Islã visto por Weber	Flavio Pierucci
2003	65	Dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo	Paula Montero

Observa-se claramente que, dos dezessete artigos, o maior número de publicações corresponde ao sociólogo Antônio F. Pierucci, com seis artigos individuais e dois em co-autoria. Seguido de Reginaldo Prandi com quatro artigos individuais e um em co-autoria com Pierucci. Esses dois autores dão continuidade à linha de pesquisa teórica e empírica iniciada por Camargo na década de 60¹⁸. O texto de autoria de Prandi e Pierucci (1987), intitulado

¹⁸ No capítulo 5 desta tese serão reconstruídas as trajetórias acadêmicas de alguns pesquisadores da religião, entre eles Reginaldo Prandi e Flávio Pierucci, bem como será salientada a influência intelectual que Cândido Procópio Camargo exerceu sobre esses dois autores.

Assim como não era no princípio: religião e ruptura foi reeditado, em 1996, no livro *A realidade social das religiões no Brasil*, no qual, em nota de pé de página, lê-se:

A concepção sociológica da religião elaborada por Procopio e conceitos-chave por ele amplamente usados fazem parte do repertório analítico de que se valem os autores em diferentes capítulos deste volume. Além da homenagem reiterada, o presente ensaio vale por uma nota metodológica que pode explicitar a preocupação teórica que conduz cada capítulo (1996, p. 9).

Atualmente o CEBRAP conta com um Grupo de Pesquisa¹⁹ *Religião no mundo contemporâneo*, formado em 1997, o qual é integrado por três pesquisadores: Omar Ribeiro Thomaz, Ronaldo de Almeida e a antropóloga Paula Montero, professora da USP e líder do Grupo. Duas linhas de pesquisa são contempladas nas atividades deste:

- a) Dinâmica Religiosa na Região Metropolitana de São Paulo – RMSP;
- b) Geopolítica das Missões e Relações Interculturais.

Este grupo insere-se na Área de Pesquisa *Cultura e Política* do Centro²⁰. Dentre as pesquisas em desenvolvimento destacam-se²¹: *Desenvolvendo mecanismos de inclusão social na nova ordem metropolitana*, que visa investigar as redes de solidariedade formadas por associações religiosas²², *Missões no mundo contemporâneo: a geopolítica missionária e as relações interculturais*, que analisa a ação missionária contemporânea no Brasil, tomando como foco principal as missões católicas e tendo como contraponto comparativo a atuação de alguns grupos protestantes²³ e *Dinâmica religiosa na Região Metropolitana de São Paulo*, que tem como objetivo compreender o lugar da religião numa grande metrópole do Brasil contemporâneo, com enfoque nos seguintes pontos: o trânsito religioso (pessoas e crenças), que será investigado a partir das trajetórias religiosas dos fiéis; os usos da cidade pelas religiões que foram redesenhados por essa nova configuração; e a vivência da religião no espaço metropolitano, com ênfase nas redes de solidariedade formadas por esses grupos, que tornam o indivíduo menos vulnerável à dinâmica metropolitana e propiciam maior inclusão social²⁴.

A relação que o Setor de Religião do CEBRAP, representado por Candido Procópio

¹⁹ Esse Grupo se encontra registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq, Cf capítulo 6.

²⁰ As outras Áreas de Pesquisa do Centro, atualmente, são: Conflitos Ambientais; Estudo do Trabalho; Filosofia e Política; História, Política e Sociedade; e População e Sociedade.

²¹ As informações aqui apresentadas foram extraídas da página www.cebrap.org.br/pesqui_cp.htm [pesquisa realizada em julho de 2003].

²² Pesquisa etnográfica na favela de Paraisópolis, uma das maiores da Região Metropolitana de São Paulo. Financiada pelo FINEP, no período de 2002-2003.

²³ Financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo – FAPESP, no período de agosto de 2002 a julho de 2005.

²⁴ Financiamento da FAPESP, no período de setembro de 2000 a setembro de 2005.

Ferreira de Camargo, manteve com a Igreja católica, além de mostrar as alianças que essa instituição religiosa estabeleceu com alguns cientistas sociais, na década de 70, aponta para o reconhecimento, de setores desta, da contribuição dos estudos sociológicos para orientar as suas ações pastorais. Por outra parte, a importância desse Setor, na construção da Identidade Social e cognitiva da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, observa-se, hoje, na continuidade da tradição intelectual iniciada pelos estudos de Camargo, autor em que, notadamente, R. Prandi e F. Pierucci reconhecem uma referência teórica nas suas análises sobre religião.

Além disso, esta tradição se expressa não só na escolha dos artigos publicados na revista *Novos Estudos Cebrap*, mas também na permanência de uma problemática de pesquisa sobre as religiões no meio urbano, a exemplo daquela coordenada por P. Montero sobre as religiões na metrópole de São Paulo.

A segunda iniciativa institucional que se apresenta a seguir também teve sua origem na cidade de São Paulo. Mas, à diferença do Cebrap situa-se na própria Universidade de São Paulo.

3.2.2 Centro de Estudos da Religião – Douglas Teixeira Monteiro (CER)

Eu conheci o Douglas quando eu passei um ano na USP. Fui eu que apresentei o Douglas para o Ralph Della Cava e ficamos muito amigos. O Douglas era uma figura maravilhosa, generosa, era um tipo assim caipira, fumava um cigarrinho de palha, de chapéu, de botas, que ia para a universidade de bicicleta, fumava uns ‘charutões’ fedorentos na sala de aula, era uma figura maravilhosa (Eduardo D. Bezerra de Menezes, Entrevista).

O Centro de Estudos da Religião foi criado em 28 de agosto de 1975 na cidade de São Paulo, tendo nascido de uma iniciativa de pesquisadores da Universidade de São Paulo, sob a coordenação do professor e sociólogo Douglas Teixeira Monteiro. Pela centralidade das ações deste pesquisador no processo de formação do Centro e pela sua participação tanto na formação do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da ANPOCS como na criação da revista *Religião e Sociedade* do ISER, serão recuperados, inicialmente, alguns dados biográficos deste, bem como algumas características de sua produção intelectual. Posteriormente, será focado o Centro de Estudos da Religião e suas principais atividades.

Douglas Teixeira Monteiro nasceu em Sorocaba (SP) em 1926²⁵. De formação religiosa protestante presbiteriana e filho de um membro da igreja que era um de seus principais pilares na comunidade local. Conforme narrou na entrevista L. Negrão, “*Douglas realmente tinha uma sensibilidade muito grande pelo fenômeno religioso, tinha a mesma origem minha, ele era protestante, exatamente a religião presbiteriana; a minha sogra até tinha sido professora*

dele na escola dominical, tendo se afastado da religião anos mais tarde” (Entrevista).

Aos dezoito anos, quando estava no primeiro ano de faculdade, estudando Ciências Sociais, era comunista, tendo sido inclusive preso, empunhando a bandeira do partido num comício liderado por Luís Carlos Prestes no Anhangabaú (Galvão, 2002).

Duglas Monteiro iniciou sua carreira acadêmica como professor de Antropologia na Universidade de Espírito Santo entre 1953-1954, tendo realizado o trabalho *A macumba de Vitória*, sob pedido de Roger Bastide, trabalho este que foi apresentado no Congresso dos Americanistas, realizado em São Paulo em 1954, por ocasião dos festejos do quarto centenário desta cidade.

Em 1973, Monteiro defendeu sua tese de doutoramento *Os errantes do novo século – um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, publicada, em 1974, pela Editora Duas Cidades de São Paulo. Essa obra obteve o prêmio Governador do Estado de São Paulo, sendo que na mesma, como se verá mais adiante, propõe uma interpretação diferente à de outros autores que analisaram o Movimento do Contestado, especialmente as de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

O trabalho de Monteiro mais citado ou de maior impacto nos estudos de religião nas Ciências Sociais intitula-se *Cura por correspondência*, publicado, em 1977, pela revista *Religião e Sociedade*. Tudo indica que o mesmo inaugura um novo modo de análise da religião e de desenvolvimento de pesquisa nesta área, incorporando o uso de dados até então inexplorados como correspondências pessoais e programas radiofônicos. Walnice Nogueira Galvão²⁶, referindo-se à pesquisa de Monteiro salienta que,

tanto ia ao estádio do Pacaembu assistir à pregação do evangelizador americano Billy Graham, como se levantava às cinco horas da manhã para ouvir os programas pentecostais de rádio. Desse madrugada resultaria uma de suas derradeiras publicações, *Cura por Correspondência*. Inteirava-se assim de todas as manifestações de religião, sua área de trabalho, pela qual, embora fosse um salutar ateu, guardava interesse particular nas metamorfoses contemporâneas (GALVÃO, 2002, p. 196).

Antes de explicitar algumas características desse artigo – *Cura por correspondência* –, considera-se importante recuperar aqui a reflexão de Carlos R. Brandão (1979) sobre a mudança temática ocorrida na obra de Monteiro.

Duglas Teixeira Monteiro passou do estudo de formas religiosas de surtos milenaristas do mundo rural do passado, para o estudo das formas eclesiais e sectárias de cura divina no mundo brasileiro urbano e atual. Mas não passou de uma vez de uma coisa para outra. Entre *Os errantes do novo século* (1974) e *Igrejas, Seitas e Agências* (out./dez.1977), publicou *Sobre os dois caminhos* (1975). O que teria significado esta pausa ligeira de um artigo, a meio caminho entre a investigação do mundo dos símbolos do surto milenarista, cuja religião proclama a profanação do século, para sacralizar-se além de limites toleráveis pela sociedade que acabou por destruí-la e a seus seguidores; e os símbolos do mundo dos surtos difusos da cura divina, onde a religião parece

²⁵ A diferença de outros cientistas sociais que tiveram um papel destacado na história das Ciências Sociais brasileiras: não foi elaborada ainda uma biografia consistente sobre esse autor.

²⁶ Professora titular de Teoria literária e de Literatura comparada na FFLCH da USP.

deixar-se profanar ao investir sobre suas próprias práticas as regras do código de trocas mercantis do mundo contra o qual investe aos gritos, sem ter, no entanto, nenhum outro a propor? (BRANDÃO, 1979, p. 18).

Nessa mudança temática de Monteiro, um outro trabalho seu merece destaque, trata-se do prefácio *Roger Bastide: Religião e Ideologia*²⁷, escrito para a edição norte-americana do livro *As religiões africanas no Brasil*, de autoria desse sociólogo francês.

É importante, também, destacar que Monteiro manteve estreitos vínculos de colaboração com o ISER, participando especialmente da criação da revista *Religião e Sociedade*. O antropólogo Rubem César Fernandes, recorda sobre Duglas Teixeira Monteiro e sua relação com os membros do ISER que "*não havia nenhuma distância substancial por conta da diferença de tradição disciplinar. Pelo viés da análise e pelo viés do ISER era duplamente próximo [...]. Ele tinha um passado profundamente protestante, mas há muito tempo tinha saído*" (1997, p. 11)²⁸.

Dessa colaboração, C. R. Brandão salienta que a última pesquisa planejada por Teixeira Monteiro inseria-se no Programa de Pesquisas, iniciado em 1978, do Instituto de Estudos da Religião – ISER, centro de pesquisa com o qual colaborava²⁹. O conteúdo desse projeto de pesquisa é informado por Carlos Rodrigues Brandão:

ele tinha para com o ISER o compromisso de realizar um estudo sobre formas atuais de ‘religiões de clientela’ nas grandes cidades. Havia provisoriamente intitulado sua pesquisa de *A cura por correspondência*, nome que usou para um de seus últimos artigos (1977). Em uma das conversas que tivemos um mês antes de sua morte, havíamos combinado os termos de sua contribuição para a Area 2 de nosso Programa de Pesquisas (BRANDÃO, 1979, p. 27).

No mês de setembro de 1978, o professor Duglas Teixeira Monteiro faleceu produto de um acidente sofrido na cidade de Olinda, no Recife. Um mês depois, a revista *Religião e Sociedade* (n. 3, outubro 1978), dedicava esse número à sua memória, expressando o seguinte: "*a USP perde uma de suas figuras mais atuantes na área das Ciências Humanas e Sociais. E a cultura brasileira perde um dos seus corações mais bem equipado para servir, como vinha servindo, a tudo o que embeleza e dignifica a existência dos homens*" (p. 1).

Já no mês de outubro do ano seguinte (1979, n. 4), a revista *Religião e Sociedade* publicou uma homenagem em memória de Duglas Teixeira Monteiro, com textos de José Murílio de Carvalho (Ciências Políticas-IUPERJ); Azis Simão (Sociologia-USP), que havia orientado sua tese de doutoramento; Edênio Valle (CER/PUC-SP) *A paixão pelo povo: um traço da*

²⁷ Parte desse prefácio foi publicado na revista *Religião e Sociedade* (n.3, 1978), sendo que, a versão editada em português desse livro, foi publicada em 1971.

²⁸ As relações que o CER mantém com o Instituto de Estudos da Religião – ISER – serão abordadas no capítulo seguinte, entretanto deve se salientar que Josildeth Consorte e Lísias Negrão são membros do Comitê Editorial da revista *Religião e Sociedade*.

obra de DTM; Lísias Negrão (Sociologia-USP) *A crítica de Duglas Monteiro à Sociologia da Religião de Roger Bastide*; Maria Isaura Pereira de Queiroz (Dpto. de Ciências Sociais e Centro de Estudos Rurais e Urbanos-CERU/USP) *Duglas Teixeira Monteiro e a Sociologia do Conhecimento*; Walnice Nogueira Galvão (Departamento de Letras-USP) *O escritor e o sociólogo*; e Carlos Rodrigues Brandão (Antropologia-UNICAMP) *De ‘errantes’ a ‘errados’?*

Todos esses depoimentos dão conta da diversidade de ângulos a partir dos quais a obra de Monteiro Teixeira pode ser lida e interpretada. Segundo E. Valle “*Roger Bastide e Duglas foram especialmente sensíveis à humanidade da gente simples e nela acharam o alimento de seus temas maiores e motivos de reflexão*” (Valle, 1979, p. 14). Contudo, para os fins deste estudo, o texto de C. R. Brandão³⁰, *De errantes a errados*, será aqui examinado, pois neste o autor salienta as principais características da abordagem teórica adotada por Monteiro, para analisar o fenômeno religioso urbano.

Porém, antes é necessário se referir às mudanças que esse sociólogo introduz nos estudos sobre messianismo que eram realizados na época.

Em *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado* (1974), Monteiro tinha como objeto de estudo “*o comportamento social de uma comunidade humana que, enfrentando uma crise global, recolocou, dentro dos limites que lhe eram dados, os problemas fundamentais de sua existência enquanto grupo. Ao fazê-lo, elaborou um universo mítico, adotando as condutas ritualizadas correspondentes*” (1974, p. 11). Optou por abordar esse Movimento desde a perspectiva da Sociologia da Religião, visando formular uma proposta interpretativa do mesmo. Opera-se assim, um primeiro distanciamento com os estudos sociológicos precedentes sobre o tema, especialmente em relação àqueles de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) e de Maurício Vinhas de Queiroz (1965). A primeira autora, mesmo tendo uma abordagem sociológica focalizou aspectos mais gerais desse Movimento, enquanto que o segundo autor, o abordou desde de uma perspectiva histórica sem aprofundar na interpretação do mesmo.

Na introdução de seu livro, Monteiro salienta por que a dimensão religiosa não foi levada em consideração nesses estudos, pois estes observavam a religião como um epifenômeno, onde esta apenas escondia o que seria essencial a esse Movimento. Sugere ainda que, a raiz dessa atitude metodológica encontra-se numa tradição racionalista que

freqüentemente, toma um conteúdo a-religioso ou anti-religiosos. Religião é equacionada com ignorância. Numa simplificação comum, entende-se, às vezes, que a dição da escola à profilaxia sanitária resulta necessariamente em progresso e num mundo cada vez mais secularizado e asséptico. Paradoxalmente, essa atitude coexiste com a presença avassaladora de mitos políticos, bem como daqueles forjados pela sociedade de consumo, não sendo rara também a utilização da irracionalidade religiosa posta a serviço de fins racionais (MONTEIRO, 1974, p. 13).

E, Continua ele,

²⁹ O ISER e suas atividades serão vistos em detalhe no capítulo 4.

³⁰ Carlos R. Brandão, na época, cursava o seu Doutorado na USP e era orientando de Duglas Teixeira Monteiro.

a crítica aqui feita tem dois sentidos diferentes. De um lado incide sobre a profundidade maior ou menor das análises das condições objetivas cuja explicitação seria eventualmente vaga, levando à perda dos nexos concretos. De outro tem um conteúdo metodológico. A atitude chamada 'reducionista' levaria à exclusão de uma coisa tida como essencial. No caso, a dimensão religiosa, que passaria a ser vista como um mero epifenômeno encobridor dos fatos objetivos (ibidem, p. 13).

Face essa posição, Monteiro formula uma outra postura metodológica que procura compreender o significado das ações para os atores sociais envolvidos no Movimento. O argumento interpretativo deste autor se estrutura em três faces: a *da ordem pretérita*, onde a unidade ideológica era dada pelo catolicismo rústico; a do *desencantamento*, entendido como secularização que não chega a se institucionalizar na sociedade local e uma terceira fase de *reencantamento*, onde se reconstruíram os valores ameaçados pela crise.

L. Negrão, já citado nas páginas anteriores, amigo e colega de Monteiro e ex-aluno de Pereira de Queiroz, em artigo recente intitulado *Revistando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro* (2001)³¹, salienta duas diferenças em relação ao tratamento que Pereira de Queiroz e Vinhas de Queiroz deram a uma temática e objeto de estudo comum. À diferença de Pereira de Queiroz, Monteiro deu atenção em seu estudo à dimensão religiosa do movimento, reconstruindo o universo de práticas e crenças, ritos e mitos do movimento; dimensão que não foi analisada pela primeira autora, que partindo de questões externas, segundo Negrão, pela abordagem interpretativa utilizada, não aborda o universo dos agentes estudados. Para ela, a religião seria apenas um simples canal de reivindicações sócio-políticas, sem eficácia criativa e o mito milenarista seria nada mais do que o padrão capaz de moldar a reação contra a crise, esta sim determinante (Negrão, 2001). Enquanto que para Monteiro a religião dos agentes e o mito milenarista que a caracterizava, são precisamente os fatores estratégicos para a compreensão do Movimento, juntamente com as determinações sócio-históricas. Decorre daí a segunda diferença.

A abordagem de Monteiro procura também demonstrar as relações e mediações entre o Movimento do Contestado e a sociedade, a diferença de Pereira de Queiroz que enfatizou o caráter endógeno destes movimentos, atribuindo-lhe, em alguns casos, autonomia total. Já Monteiro, ao articular as duas dimensões, isto é, as condições sócio-históricas e os significados atribuídos pelos agentes estabelece a conexão entre ambas.

De alguma forma, a interpretação proposta por Monteiro sobre o Movimento, pode-se aproximar daquela que os autores formulavam, na época, do pentecostalismo desde a perspectiva funcionalista, porém, a novidade na abordagem deste autor é a busca dos significados atribuídos pelos atores sociais, a partir da análise do novo universo semântico criado por estes. E ao invés de explicar a conversão, no caso do pentecostalismo pela crise,

³¹ Texto apresentado na reunião do GT Religião e Sociedade da ANPOCS no Encontro XXIV, realizado em 2000 e publicado um ano mais tarde na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (2001).

Monteiro analisa como os próprios atores geram respostas à crise.

O último trabalho de Monteiro, nesse tema, foi *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*, escrito para a História Geral da Civilização Brasileira, no qual estabeleceu uma comparação entre esses três movimentos. No mesmo ano, esse sociólogo publicou o segundo texto que interessa recuperar a seguir: *Cura por correspondência*. Neste, formulou uma interpretação desse tipo de prática religiosa inserido num contexto de mercado religioso. Encontra-se aqui uma outra contribuição de Monteiro no campo dos estudos da religião, ao introduzir uma referência teórica diferente das que vinham sendo utilizadas na época.

C. R. Brandão, então professor de Antropologia da UNICAMP, analisando a obra de Teixeira Monteiro sintetiza a abordagem teórica adotada por esse autor:

Ele parte do princípio, admitido por Peter Berger, de que uma das principais alterações do campo religioso no interior do mundo capitalista é o de sua dupla mercantilização. De um lado, as relações sociais das esferas mais determinantes do mundo industrializado e diferenciado trazem para o setor religioso da sociedade uma dupla passagem da situação de monopólio à de mercado. 1ª) Na concorrência com setores civis e seculares de oferta de serviços, e de produção de ideologias alternativas, o setor especificamente religioso perde o domínio quase absoluto sobre o controle dos serviços de socialização (educação) ou de solução de crise e ansiedade (saúde, assistência social, etc.), na mesma medida em que perde e o poder de produção quase exclusiva dos sinais mais diacríticos da ideologia dominante; 2ª) na concorrência dentro do setor religioso, uma religião e/ou uma igreja perde a sua posição de controle confessional e, aos poucos, várias outras competem entre si pela conquista de um espaço próprio determinado pela capacidade de cada uma em conquistar e manter, sob o comando dos seus agentes, a sua massa de fiéis (BRANDÃO, 1979, p. 19-20).

Monteiro salienta na sua análise que essas práticas religiosas, no contexto de relações de mercado, passam elas próprias a se reproduzir conforme as regras que regem essas relações, assim, por exemplo, precisam incorporar as práticas de marketing, pois, o mercado religioso no nível dos agentes se caracteriza pela concorrência e pela emergência de novos tipos de agentes religiosos, entre os quais os missionários de cura divina. Já para os fiéis, a situação de mercado oferece a possibilidade de múltiplas alternativas religiosas, possibilitando o trânsito, enquanto clientes, conforme as suas necessidades do momento.

Por outro lado, para Monteiro, a diferenciação religiosa gerada pela situação de mercado, não implica necessariamente uma indiferença ou descrença religiosa, pelo contrário, produz uma indiferenciação religiosa, o que significa, segundo Brandão, que “o cliente é fiel a alguns princípios de fé, que misturam suas crenças mínimas, pessoais, aos termos de um mercado variado de bens e serviços. E se ele abandona o comportamento da fidelidade às várias situações de mercado que se abre para ele e onde se concorre, por causa dele” (Brandão, 1979, p. 21).

Por outra parte, é interessante destacar que, além das orientações teóricas de P. Berger,

Monteiro foi um dos primeiros autores a incorporar em suas análises a recente formulação, na época, de Pierre Bourdieu sobre a gênese e estrutura do campo religioso, orientação que mais tarde seria aplicada por C. R. Brandão na sua tese doutoral que deu origem ao livro *Os deuses do povo*.

A partir das referências teóricas adotadas por Duglas Teixeira Monteiro, especialmente P. Berger e P. Bourdieu, este sociólogo pode ser considerado um inovador intelectual, pelo fato de ter promovido uma mudança significativa em relação à orientação teórica funcionalista que predominava nos estudos da religião, na época.

Após traçar as principais características da obra de D. T. Monteiro, apresenta-se o Centro de Estudos da Religião do que este foi seu fundador.

O *Centro de Estudos da Religião* foi constituído, em 1975, por um grupo de cientistas sociais de São Paulo e de Campinas que, havia tempo, dedicavam-se à pesquisa nessa área. A primeira diretoria eleita esteve composta pelos seguintes membros: Diretor-presidente: Duglas Teixeira Monteiro (USP), suplente: M. Cecília França (USP); Diretor Administrativo: Beatriz Muniz de Souza (PUC-SP), suplente: Edênio Valle (PUC-SP); Diretor Executivo: Lísias Nogueira Negrão (USP), suplente Jaime Trosano; Conselho Fiscal: Luiz Eduardo Wanderley (PUC-SP), Antônio Carlos Boa Nova e Aléssio Labras.

O Centro é uma associação civil reconhecida como de utilidade pública pelo Estado de São Paulo, tendo como objetivo congregar estudiosos da religião de várias áreas do conhecimento, como Sociologia, Antropologia, Psicologia Social e Geografia, de diversas universidades.

Conforme o depoimento de um dos fundadores desse Centro, o sociólogo L. Negrão (USP), no momento da criação deste, o estudo da religião nessa universidade não tinha então prestígio, sendo que Duglas Teixeira Monteiro teria sido, inclusive, estigmatizado pelos colegas por estudar religião, tema que não teria relevância teórica. Na explicação de Negrão, essa situação devia-se ao predomínio da orientação teórica marxista, nas universidades, em que “a religião era abominada como objeto de estudo”³². No caso da USP, por exemplo, ele lembra que somente a partir de 1975, por iniciativa do professor Duglas, foi ministrada uma disciplina de Sociologia da Religião³³, tendo sido criado o Centro de Estudos da Religião logo a seguir. L. Negrão, também, salienta que, quando a religião era estudada desde a perspectiva marxista, o era menos de uma perspectiva sociológica e mais de uma mera crítica

³² Galvão (2002) relata no seu texto que, logo que a tese de Doutorado foi publicada, Duglas deu uma entrevista para a revista *Veja*. Ao ser questionado pelo jornalista pelo escopo desses estudos, alegando que a religião é o ópio do povo, “Duglas respondeu com delicadeza, mas sem papas na língua, que não sabia de qualquer sociedade na história que tivesse subsistido sem alguma espécie de ópio” (p. 196).

³³ No primeiro semestre de 1975, no curso de Graduação em Ciências Sociais foi ministrada a disciplina Sociologia da Religião, pelo professor Duglas. Alguns dos trabalhos realizados pelos alunos nessa disciplina foram publicados no *Cadernos do ISER*, n. 5 (1975), junto com uma pesquisa da professora Cecília França, do Departamento de Geografia da USP.

à religião, ou então, apenas, como um aspecto secundário de um movimento social em análise. Esse sociólogo reconhece, igualmente, que já havia, na época, uma série de estudos antropológicos sobre religião, especialmente sobre os cultos afro-brasileiros. Muitos desses estudos eram realizados no Rio de Janeiro.

L. Negrão deu continuidade às atividades do Centro após da morte de seu fundador. Segundo seu depoimento, visando esse objetivo, ele estabeleceu contatos com pesquisadores das Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, associando novos membros desta universidade. Devido à eleição da professora Josildeth Consorte como Presidente do Centro e de Maria Helena V. B. Concone como Diretora Executiva (ambas da PUC-SP), o CER manteve por alguns anos sua sede nessa casa de estudos, voltando o Centro, após cinco anos, a ter sua sede na USP, embora não dependa organizacionalmente dessa instituição.

Desde então, os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e sobre o messianismo foram duas linhas de pesquisa centrais do CER, criando um espaço de produção acadêmica que deu origem a diferentes trabalhos de titulação. L. Negrão, em seu depoimento, comenta acerca da formação do grupo de pesquisas orientado aos estudos das religiões afro-brasileiras:

Eu particularmente montei um grupo, dentro do CER, de estudos sobre cultos afro-brasileiros e desse grupo participavam várias pessoas, entre as quais a Liana Trindade, que é da antropologia aqui da USP, e a Maria Helena Concone, que também pesquisava a Umbanda, era da PUC-SP e já tinha defendido uma tese – uma das primeiras teses que se defendeu no Brasil sobre cultos afro-brasileiros. É um estudo muito antigo que depois eu publiquei e, então, aí surgiram, na realidade, três teses: duas de Livre Docência, que foram a minha e da Liana Trindade, e uma tese de titulação, que é da Maria Helena Concone, que se titulou na PUC-SP. Então esse grupo funcionou muito bem até mais ou menos 93, que foi a data em que eu defendi a minha tese. Antes a Liana já tinha defendido; logo depois a Maria Helena defendeu a tese dela (Entrevista).

A participação dos principais membros desse grupo dedicado ao estudo das religiões afro-brasileiras se constata nas reuniões do GT Religião e Sociedade da ANPOCS³⁴. Por exemplo, em 1980, Liana Trindade e M. H. Concone apresentaram textos sobre as religiões afro-brasileiras; no VII Encontro (1983), foram apresentadas comunicações sobre a Umbanda elaboradas por M. H. Concone e L. Trindade, já L. Negrão registra outra sobre o campo afro em geral. Em 1984, o texto-base da reunião do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, intitulado *Umbanda: a ideologia do mítico*, foi preparado pelo grupo de pesquisadores do CER. E em 1988, J. Consorte, L. Negrão e M. H. Concone apresentaram o texto *Religiões afro-brasileiras: cultura e projeto político*.

A outra linha de pesquisa (messianismo) desenvolvida pelos pesquisadores do CER, esteve representada no GT Religião e Sociedade, mediante a participação da professora de PUC-SP Josildeth Consorte, nas reuniões de 1981, 1985 e 1989, sendo esta a última comunicação apresentada nessa temática na década de 80, vindo a ser a mesma retomada, somente, em 2000, no XXIV Encontro que teve como tema *Messianismo e Milenarismo*.

Além das atividades de pesquisa realizadas pelos membros do CER, é interessante salientar, aqui, a participação de M. H. Concone e L. Negrão como coordenadores do GT Religião e Sociedade. A primeira pesquisadora explica a sua longa permanência nesse cargo como a de Lísias Negrão, a quem sucedeu, visando a dar continuidade (e representação) ao trabalho iniciado por Duglas Teixeira Monteiro. Em seu depoimento essa antropóloga afirma:

Você sabe que eu comecei na coordenação do GT da ANPOCS depois de uma gestão do Lísias. A gente queria conservar uma presença do Centro de Estudos da Religião neste GT. Ele foi montado por um professor da USP, que é aquele que dá o nome ao Centro de Estudos da Religião, que é o Duglas Monteiro, e nós queríamos manter sempre uma presença nesse GT (Entrevista).

No item seguinte se analisa a formação do GT Religião e Sociedade e será retomada a participação destes pesquisadores.

A partir de 1984, o CER passou a publicar a coleção de textos intitulada *Religião e Sociedade Brasileira*, editada mediante um convênio com a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Esta coleção consiste em um conjunto de dissertações, teses e relatos de pesquisa que tematizam experiências diversificadas da vida religiosa brasileira. O objetivo da mesma é “*divulgar e tornar acessíveis aos especialistas e ao público, mesmo que edições restritas, trabalhos que não encontram espaços em edições comerciais, apesar de suas virtudes documentais e interesse acadêmico*” (Contracapa v. 8, 2000). Até o ano 2000³⁵, foram publicados oito volumes, sendo estes: *O messianismo no Brasil contemporâneo* de Josildeth G. Consorte e Lísias N. Negrão (v. 1); *Exu: símbolo e função* de Liana Trindade (v. 2); *Os mormons em Alagoas* de Nadia F. Maria de Amorim (v. 3); *Umbanda: uma religião brasileira* de Maria Helena V. B. Concone (v. 4); *O candomblé do Rei* de Ismael Giroto (v. 5); *A caminho do paraíso* de Renato da Silva Queiroz (v. 6); *As plantas do Catimbó em Meleagro de Luís da Câmara Cascudo* de Thereza Lemos de Arruda Camargo (v. 7); e *Templo, Praça, Coração: a articulação do campo religioso católico* de Luiz Roberto Benedetti (v. 8).

Um indicador dos interesses de pesquisa mais recentes de alguns dos membros do CER encontra-se cristalizado no Programa da VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas em América Latina (1998), realizada em São Paulo. Nessa ocasião, o Centro organizou uma Mesa-redonda, coordenada por Lísias Negrão, com o tema *Os caminhos da religião na passagem do milênio*. Participaram como expositores: Luiz Roberto Benedetti (PUC-CAMP) – *Integrismo, ética, emoção: impasses do catolicismo*; Leonildo Silveira Campos (UMESP) – *Teatro, Templo e Mercado: a Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo*

³⁴ No item seguinte se apresenta este GT.

religioso protestante; Maria Helena V. B. Concone (PUC-SP) – *Espiritualismo e Espiritismos*; e Josildeth Consorte (PUC-SP) – *Sincretismo ou africanização: os sentidos da dupla pertença*.

A partir de 1999, alguns membros do CER desenvolvem um Projeto Temático, financiado pela Fundação de Apoio à Pesquisa de São Paulo – FAPESP e coordenado por L. Negrão, projeto que nasceu de uma iniciativa do mesmo:

Eu optei por estudar realmente o campo religioso, mas não através de uma ótica, vamos dizer, institucional. Eu procurei estudar o campo religioso a partir dos percursos individuais, das atitudes das pessoas religiosas diante de um campo religioso tão variado, os seus percursos, a concomitância religiosa que se dá e que se deu e continua a se dar. Então eu montei um projeto pelo CER, um projeto temático. É um projeto de longa duração e que conta com uma verba bastante razoável e que envolve uma série de pesquisadores. Não é um trabalho individual. No caso, nós temos quatro pesquisadores principais que somos justamente eu, a Josildeth, a Maria Helena Concone e uma professora francesa aposentada chamada Claude Lepine. Há outros professores que não são principais, mas que participam também, por exemplo, o professor José Geraldo Paiva, que é da Psicologia Social e participa em nosso projeto, e uma série de outros pesquisadores localizados que fazem pesquisas em locais diferenciados em vários pontos do Brasil que são associados ao CER e que estão unidos nesse mesmo programa (Entrevista).

Todavia, sobre a produção intelectual dos principais membros do CER, pode-se salientar que no período de 1980 até 2002, esses três pesquisadores (L. Negrão, J. Consorte e M. H. Concone) têm orientado dissertações de Mestrado e teses de Doutorado na temática da religião, como se indica a seguir³⁶.

Das onze dissertações orientadas pela pesquisadora Josildeth Consorte, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, seis classificam-se nos estudos de religião: *Budismo Tibetano no Brasil: a experiência do Jardim do Dharma* (2000); *As religiões Afro-brasileiras em Vitória da Conquista* (1999); *Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite* (1997); *A dimensão africana da morte resgatada nas Irmandades Negras, Candomblé e Culto de Babá Egum* (1995); *A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: uma Igreja em transformação e os contornos da Pastoral Popular Luterana* (1995); *Negro, Protestante, Pentecostal* (1994).

Em relação às quatorze teses de Doutorado, orientadas por esta pesquisadora, 50% delas abordou a temática da religião, tendo como objetos de estudo: *Cura divina entre religiosos pentecostais: terapia alternativa ou estratégia de legitimação da fé?* (2002); *O jogo do gênero e da sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/PB* (2001); *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o Santo é de Candomblé: os diferentes sentidos do sincretismo Afro-católico na cidade de Salvador* (2001); *Construindo o*

³⁵ Não foi possível obter informações sobre publicações recentes nessa Coleção. O Site da Editora EDUSP não registra nenhum título novo em 2003.

³⁶ As informações aqui apresentadas foram extraídas do Currículo Lattes dos pesquisadores: www.cnpq.br/Lattes [Pesquisa realizada em julho de 2003].

passado e revisitando o futuro: um estudo sobre os jogos divinatórios da Feira Mística de São Paulo (2000); *Negros corpos (I)maculados: mulher, catolicismo e testemunho* (2000); *O reino dos encantados: caminhos, tradição e religião* (1999).

No período de 1982 até 2002, L. Negrão orientou treze dissertações de Mestrado, a totalidade concentrou-se na temática da religião, sendo os títulos dessas pesquisas os seguintes: *Agentes religiosos, motivação política: a influência da Igreja católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do Assentamento II de Sumaré no Estado de São Paulo* (2002); *Agricultores, companheiros, irmãos: estudo sobre cultura política e religião entre os assentados de Sumaré* (2002); *O campo é o mundo: análise sociológica da transnacionalização das Igrejas evangélicas* (2002); *Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo* (2002); *Interpretações sobre protestantes luteranos teuto-brasileiros urbanos* (2001); *Fogo sobre a terra brasileira: o impacto do Pentecostalismo no Protestantismo histórico brasileiro* (2000); *A prática da vida e os desencontros da Libertação* (1994); *Religião e política na crise da igreja popular* (1992); *Hare Krishna: o sonho acabou* (1990); *Glória no Céu, poder na Terra* (1983); *Os Anjos querem ser homens: um estudo sobre a laicização de Padres no Brasil* (1983); *Os santos nômades e o Deus estabelecido* (1982).

No período de 1991 até 2001, esse mesmo pesquisador orientou sete teses de Doutorado em Sociologia, das quais cinco na área da religião, conforme os títulos a seguir: *Os Filhos dos mandamentos: uma discussão sobre a identidade judaica no contexto dos rituais de maioridade Bar Mitzva e Bat Mitzva* (2001); *Bom Jesus do Tremembé: tradição e secularização* (1995); *Igreja, Praça, Coração: análise do campo religioso católico em Campinas* (1991); *O poder na Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base* (1991). Em 1982, orientou a tese do conhecido pesquisador das Ciências da Religião, Antônio Mendonça Gouveia, intitulada *No celeste porvir: as raízes do Protestantismo brasileiro*.

No caso da antropóloga Maria Helena Concone, de sete dissertações orientadas no período de 1994 até 2001, três foram na temática da religião e saúde: *Cura no Catolicismo e na Umbanda, benzedura e Candomblé*. No Doutorado tem orientado dezoito teses, no período de 1995 a 2001, dessas, quatro na área da Antropologia da Religião, com os seguintes títulos: *Tensões e polaridades no campo religioso: uma proposta teórica* (1997); *Determinismo e utopia: um estudo sobre o pensamento de Allan Kardec* (1998); *A ciência da benzedura* (1998) e *O lugar do sagrado* (2001).

Se considerarmos o período de 1990 até 2002, observa-se que esses três pesquisadores, em doze anos, orientaram vinte dissertações de Mestrado e treze teses de Doutorado, pesquisas que versaram sobre as mais diversas religiões e temáticas, dado que representa uma produção significativa no campo dos estudos da religião nas Ciências Sociais no Brasil.

A trajetória do CER apresentada até aqui – com os limites que implica recuperar uma memória institucional – mostra que este Centro deve seu desenvolvimento e permanência principalmente a três pesquisadores que exerceram o papel de liderança: Lísias Negrão, Maria Helena V. B. Concone e Josildeth Consorte.

Mesmo estando sediado na USP, as relações que o CER mantém com a outra tradição de pesquisa em Sociologia da Religião presente nessa Universidade, representada pelos sociólogos que estiveram vinculados ao CEBRAP, parecem ser marcadas por um escasso diálogo em termos de produção acadêmica conjunta, porém há colaboração entre esses dois grupos por meio da participação em bancas de Mestrado e Doutorado.

Os vínculos mais permanentes dos membros do CER são estabelecidos com a PUC-SP e com os docentes e pesquisadores do Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião da

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)³⁷. Prova disso, por exemplo, é que as XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas, realizadas na cidade de São Paulo em setembro de 2003, foram organizadas por uma comissão que reuniu pesquisadores da UMESP e coordenada pelo sociólogo L. Negrão.

Concluindo se pode, pois, afirmar que o CER representa um importante núcleo de pesquisadores da religião nas Ciências Sociais brasileiras, tendo a sua criação contribuído para a diversificação das instâncias de pesquisa nessa área temática, fortalecendo a sua Identidade Social bem como para a ampliação da produção intelectual na mesma, pelas pesquisas desenvolvidas, a orientação de dissertações de Mestrado e de teses de Doutorado nesse campo e pela participação de seus pesquisadores nos fóruns de discussão do tema, especialmente no GT Religião e Sociedade da ANPOCS, sendo este que se apresenta a seguir.

3.2.3 Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da ANPOCS – 1978

A terceira iniciativa institucional na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, ocorrida nesse período e que merece atenção, é o Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, organizado no seio da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS, em 1978.

As principais fontes de pesquisa utilizadas para a reconstrução da história deste grupo são: Relatórios do Grupo³⁸; entrevistas realizadas com três pesquisadores que desempenharam ou desempenham a função de coordenadores do Grupo Religião e Sociedade – Lísias Negrão, Maria Helena V. B. Concone e, mais recentemente, Cecília Mariz³⁹; os Programas do GT, no período de 1980 a 1997⁴⁰; e publicações da ANPOCS – *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS) e o *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB) –, nas quais pode se verificar o espaço que os estudos de religião ocupam nesses meios de divulgação das Ciências Sociais.

A constituição da ANPOCS e do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade

A origem da ANPOCS encontra-se no Seminário *Aspectos e Perspectivas da Institucionalização das Ciências Sociais*, realizado em setembro de 1977, no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), com apoio do Instituto Latino-

³⁷ No capítulo 4, encontra-se uma análise dos Cursos de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Sugere-se também, que o Instituto de Estudos da Religião (ISER) mantém vínculos de colaboração com o Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

³⁸ Os Relatórios do Grupo correspondem aos XXII e XXIV Encontros Anuais da ANPOCS, ocorridos em 1999 e 2000, respectivamente.

³⁹ Esta pesquisadora compartilhou a coordenação com Maria das Dores Machado e Lísias Negrão até o XXIV Encontro, realizado em 2000. Registro meu agradecimento à professora Cecília Mariz que, gentilmente, enviou-me os dois Relatórios do Grupo, correspondentes ao XXIII (1999) e XXIV (2000) Encontro Anual da ANPOCS.

⁴⁰ Estes materiais foram originalmente coletados e organizados por Rodrigues (1997), sendo necessário ter presente as limitações que a própria autora assinala, por exemplo: a falta de material sistematizado, nem sempre as comunicações apresentadas correspondem à programação oficial, substituições, etc. Isso explica o fato de que, às vezes, artigos publicados que registram sua apresentação original em determinado Encontro não estejam registrados nos programas organizados por Rodrigues. Contudo, é uma fonte bastante representativa dos interesses de pesquisa nesse campo de estudos ao longo de 17 anos.

americano de Desenvolvimento Econômico e Social (ILDES). Na ocasião, participaram representantes de Programas de Pós-graduação e Centros de Pesquisa em Antropologia, Ciência Política e Sociologia.

Segundo o depoimento de um dos fundadores da ANPOCS – o sociólogo Diatahy Bezerra de Menezes –, a fundação desta ocorreu numa reunião no Ceará, na qual foram convidados

[...] colegas do Brasil todo. Do Rio Grande do Sul – João Guilherme, pessoal da USP, do Rio de Janeiro – Roberto DaMatta, Bresser Pereira, uma geração anterior a essa atual. E fizemos um Simpósio em Fortaleza para pensar a institucionalização das Ciências Sociais e da pesquisa e a criação de uma associação, ficou um germe. Aí, no ano seguinte, a gente fez a mesma coisa no IUPERJ, no Rio de Janeiro, em 1975 ou 1976. Aí foi criada a primeira Diretoria da qual fiz parte. Eu fiz parte da primeira e da segunda Diretoria. Quem anunciou a primeira foi Fernando Henrique Cardoso, a gente propôs e ele aceitou. Foi uma pequena assembléia seleta de cientistas sociais, ele citou o nome do cada um, o Weffort ficou como Vice-presidente, o Olavo Brasil ficou como Secretário Executivo, a Secretaria ficou no Rio, e eu fiquei fazendo parte da primeira e da segunda Diretoria. Essa, então, foi a primeira reunião da ANPOCS, foi a reunião fundadora. No ano seguinte, como a USP ficou morrendo de ciúme porque os nordestinos e cariocas ‘passaram a perna’, para fazer uma concessão, a gente fez em São Paulo e aí é que, junto com o Duglas, com a Maria Isaura, com o Roberto Motta do Recife, o Rubem César Fernandes, a gente criou o grupo de *Religião e Sociedade*, que a princípio se chamava *Sociologia da Religião*, era uma coisa assim, eu não lembro mais, mas era um nome diferente, mas terminou em Religião e Sociedade e se consagrou como tal. De lá para cá, de 77 em diante, eu fiquei participando do grupo. Eu participava de dois grupos: o de Duglas e de outro, que era do meu interesse, *Sociologia da Cultura Brasileira*. Participavam neste [grupo] Sérgio Miceli, Renato Ortiz, Maria Isaura. Ela participava dos dois. Esses dois grupos viveram muito juntos durante muito tempo, depois se separam (Entrevista).

A Associação tinha como um dos seus principais objetivos:

Incentivar o estudo, ensino e pesquisa no âmbito das Ciências Sociais, promover reuniões científicas e o intercâmbio de profissionais e de informações. A Associação foi concebida de forma a ter como base de sustentação acadêmica grupos de trabalho, com ampla autonomia para a organização e execução de seus trabalhos (BIB, 1980, p. 6-7).

A primeira Diretoria foi composta por Francisco Weffort (Presidente); Helgio Trindade, Heraldo Souto Maior e José Murilo de Carvalho (Diretores); Olavo Brasil de Lima Júnior (Secretário-executivo), Aspásia Alcântara de Camargo (Suplente de Secretário), Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Maria Hermínia Tavares de Almeida e Roberto Cardoso (Conselho Fiscal - Conselheiros)⁴¹.

No mês de junho de 1978, foi realizado, em São Paulo, o II Encontro da ANPOCS. O número de Centros e Programas filiados à Associação⁴² aumentara, então, de quatorze para trinta e dois instituições. Na ocasião, reuniram-se sete grupos de trabalho, sendo cinco

⁴¹ Esta Diretoria foi eleita provisoriamente e, no ano seguinte, foi reconduzida, pela Assembléia Geral, para um mandato por um período de dois anos.

⁴² No Perfil Institucional acima citado, encontra-se a relação completa das instituições participantes nesse Encontro e as três novas que se filiaram no III Encontro realizado em 1979, em Belo Horizonte. Atualmente a ANPOCS conta com 61 instituições filiadas (2003).

temáticos – Partidos e Eleições, Frentes de Expansão, Estado, Movimento Operário e Sindicatos e Elites Políticas – e dois de natureza institucional e administrativa: Pós-graduação e Publicações. No mesmo ano, 1978, foram criados mais cinco grupos de trabalho, dentre eles o *GT Religião e Sociedade no Brasil Contemporâneo*. Os outros grupos objetivavam focar as seguintes temáticas: Movimentos Sociais Urbanos, Sociologia da Cultura Brasileira, Cultura Popular e Ideologia Política e Problemas Agrários. Observe-se que os grupos recém-criados estavam, de alguma maneira, inter-relacionados, pois tratavam de movimentos sociais, cultura popular e ideologia. Temas em torno dos quais, nesse momento, a produção acadêmica se organizava, refletindo certamente também as preocupações sociais e políticas dos pesquisadores da época.

O Grupo de Trabalho *Religião e Sociedade no Brasil Contemporâneo* foi organizado sob a liderança do sociólogo da USP Duglas Teixeira Monteiro. Pesquisador que, como antes foi mencionado, tinha tido papel de destaque na fundação do Centro de Estudos da Religião (CER) em 1975. Este GT veio a se constituir em um espaço acadêmico de encontro permanente de uma nova geração de pesquisadores que, desde o início da década de 70, estudava as religiões no Brasil.

No ano seguinte à sua criação, em 1979, e em virtude do falecimento de Duglas Monteiro, não houve apresentação de trabalhos no GT, sendo as reuniões realizadas durante o Encontro da ANPOCS destinadas à reorganização das atividades do grupo. Segundo L. Negrão, ele foi instado pela direção da ANPOCS para coordenar a reunião daquele ano, pois seu nome figurava como eventual substituto. No seu depoimento, L. Negrão recuperou esse momento, nos seguintes termos:

Eu respondi que não podia porque o Duglas fazia e eu não tinha nem acesso ao material dele, não tinha contato com as pessoas. Então eu pedi para eles que, por favor, naquele ano, cancelassem a reunião do grupo, mas que eu iria à ANPOCS e lá faria contato com as pessoas, porque as pessoas sempre participavam de outras coisas. Foi realmente o que eu fiz, fui à ANPOCS naquele ano, acho que foi em 78 ou 79, não me lembro. Acho que foi naquele mesmo ano que o Duglas faleceu. Ele faleceu em agosto, a reunião é sempre em outubro. Então eu acabei indo à reunião só para manter contato com o pessoal. Lá eu fiquei conhecendo pessoas que eu não conhecia, por exemplo: Pierre Sanchis estava lá, o Roberto Motta do Recife, Diatahy do Ceará. Aí todos conversamos. Eu também não queria assumir a coordenação sem que as pessoas concordassem. Aí eles concordaram que eu assumisse e eu fiquei muitos anos como coordenador do grupo. Acho que fiquei uns dez anos (Entrevista).

Conforme Rodrigues (1997), nesse Encontro, realizado em Belo Horizonte, participaram também entre outros pesquisadores: Ana L. Salles Souto Ferreira, José G. Magnani e Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Paula Montero e Renato Ortiz (UFMG). Definiu-se o tema *Religião e Poder* para a reunião a ser realizada no ano seguinte.

Com a retomada das atividades do Grupo no IV Encontro da ANPOCS em 1980, ocorreu a reunião que contou com o maior número de participantes entre as reuniões realizadas até 2002. Na ocasião, conforme o Programa, foram registradas dezessete comunicações, sendo que destas, sete foram apresentadas por pesquisadores vinculados ao Museu Nacional, quatro por pesquisadores da PUC-SP, duas da UFMG, duas da

USP, uma da UFPE e uma da PUC-RJ. Essa participação pode ser interpretada como uma forma de homenagear o fundador e de reforçar a continuidade do GT. Além disso, é possível que tenha ocorrido um esforço especial, nessa direção, de Rubem César Fernandes, considerando o número de representantes do Museu Nacional nesta reunião, além de ter sido realizada no Rio de Janeiro. Ressalte-se que também se observa, durante as dezoito reuniões do Grupo de Trabalho realizadas até 2000, uma maior presença numérica de membros dessa instituição.

De 1980 até 1986, a coordenação do GT *Religião e Sociedade* ficou sob a responsabilidade de Lísias Negrão: “*ai passei a coordenação para Maria Helena Concone, também com o acordo de todos. Ela ficou uns cinco ou seis anos, mas recentemente ela se retirou do Grupo*” (Entrevista).

Maria Helena Concone, antropóloga da PUC-SP, referindo-se às suas funções como coordenadora do GT, no período de 1987 a 1996, na entrevista concedida para este estudo, apontou:

Eu comecei na coordenação do GT da ANPOCS depois de uma gestão do Lísias. A gente queria conservar uma presença do Centro de Estudos da Religião neste GT. Ele foi montado por um professor da USP, é aquele que dá o nome ao Centro de Estudos da Religião, que é o Duglas Monteiro, e nós queríamos manter sempre uma presença nesse GT. Quando o Lísias saiu da coordenação eu entrei. Também por uma certa circunstância, acabei ficando dez anos na coordenação. Eu não lembro mais de quando a quando (Entrevista).

Em 1997, o Grupo não se reuniu em torno de sessões com apresentação de comunicações, sendo realizada, todavia, uma Mesa-redonda, coordenada pelo sociólogo da USP Reginaldo Prandi. No triênio 1998-2000, a coordenação do GT ficou sob a responsabilidade de três sociólogos: Lísias Negrão (representando o CER), Cecília Mariz (UERJ) e Maria das Dores Machado (UFRRJ), definindo-se como tema para o Encontro de 1999 *A orientalização da religião e a crise do Ocidente* e para 2000 *Milenarismo no fim do milênio*.

Cabe recordar que, entre as múltiplas atividades que a ANPOCS organiza, destaca-se a realização do Encontro anual que reúne pesquisadores das três áreas que compõem as Ciências Sociais no país: Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Este Encontro, além de ter como um de seus objetivos fortalecer a comunidade acadêmica na área das Ciências Sociais, também pode ser definido como um espaço de consagração e de legitimação acadêmica dos cientistas sociais no Brasil. É importante observar, por exemplo, que um dos critérios de seleção dos trabalhos que são apresentados nos Encontros define a inclusão de três tipos de pesquisadores, segundo M. H. V.B. Concone: “*a gente obedecia aos critérios da ANPOCS: [incluir sempre] pesquisadores sênior, pesquisadores ‘junior’, pesquisadores de mais uma área, de mais um estado, de mais de uma universidade*” (Entrevista).

Em relação ao GT Religião e Sociedade, observa-se a constituição de um “núcleo básico” de participantes, composto por oito pesquisadores, os quais tiveram uma participação permanente durante quase toda a década de 80 e os primeiros anos da década de 90. Entre esses pesquisadores, destacam-se com o maior número de

participações – onze no total: Eduardo Diatahy B. de Menezes da UFCE⁴³, e Pedro Ribeiro de Oliveira⁴⁴. Este representando, em anos diferentes, diversas instituições, por exemplo: CERIS, UERJ, ISER, UFJF e UCB. O antropólogo Roberto Motta, da Universidade Federal de Pernambuco, também participou ativamente nos encontros do GT, totalizando oito vezes⁴⁵. Em 2000, sua participação foi na condição de homenageado. Outros dois antropólogos que conformaram o “núcleo básico” foram Pierre Sanchis da UFMG/ISER⁴⁶ e Rubem César Fernandes, representando o Museu Nacional e o ISER⁴⁷ com sete e seis participações respectivamente. Como representação do CER, já foi salientada a participação de Lísias Negrão e Maria H. V. B. Concone como coordenadores do GT. Também se destaca a participação da professora Josildeth Consorte da PUC-SP e membro do CER com cinco participações⁴⁸. Observe-se que os pesquisadores do “núcleo básico” representam duas iniciativas institucionais o ISER e o CER.

No período de 1992 até 1996, verifica-se também o distanciamento dos pesquisadores que formavam o “núcleo básico”. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, um dos fundadores do GT e o pesquisador com a presença mais sistemática neste, salientou, em sua entrevista para este estudo, que após participar do mesmo durante quinze anos, seus interesses de pesquisa mudaram. Ao mesmo tempo em que observou um predomínio crescente de trabalhos sobre pentecostalismo, fato que de alguma forma teria “reduzido” o leque temático das discussões do GT. Pedro Ribeiro de Oliveira “despediu-se” do estudo da religião popular⁴⁹; Rubem César Fernandes passou a se dedicar às atividades de coordenação do Movimento VIVA RIO e Pierre Sanchis aposentou-se da UFMG, não participando mais das atividades do GT, embora a sua assistência às Jornadas sobre Alternativas Religiosas⁵⁰ tenha sido permanente. Por sua vez, Maria Helena V. B. Concone, também em entrevista dada para este estudo, indicou que suas pesquisas, atualmente, estão concentradas no campo da Antropologia da Saúde com alguns cruzamentos entre religião e saúde. O único pesquisador desse núcleo inicial que continua a participar do GT é o sociólogo L. Negrão. Recorde-se também que Roberto Motta, pesquisador dessa geração pioneira, participou como homenageado em 2000, como já foi salientado.

É importante destacar o significado da “saída” desse grupo de pesquisadores pioneiros do GT, pois se pode observar que, no final da década de 80, ocorreu um período de transição na história do grupo com a inclusão de novos pesquisadores que vieram a assumir a coordenação do mesmo, bem como encetar uma renovação temática das atividades desse.

⁴³ 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1991, 1994, 1996.

⁴⁴ 1981, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1995, 1996.

⁴⁵ 1980, 1981, 1982, 1987, 1988, 1994, 1995.

⁴⁶ 1980, 1982, 1985, 1986, 1987, 1992, 1994.

⁴⁷ 1980, 1983, 1984, 1985, 1989, 1992.

⁴⁸ 1981, 1985, 1988, 1991, 1994.

⁴⁹ Ver o artigo *Adeus à Sociologia da religião popular* (Oliveira, 1997).

⁵⁰ Sobre esse evento, ver capítulo 6.

A média anual de comunicações inscritas nas reuniões anuais do GT Religião e Sociedade varia entre nove e doze *papers*. Não obstante, em alguns anos, constatou-se uma diminuição significativa de trabalhos inscritos, particularmente em um ano – 1984. Neste, ocorreu a menor frequência de participantes, tendo sido apresentadas somente sete comunicações. Isso ocorreu, talvez, porque, nesse ano, o grupo iniciava uma nova proposta de organização, prevista para o triênio de 1984-1986. Esta nova proposta era baseada na discussão de um texto-base acerca de questões teóricas. No primeiro ano, o tema selecionado foi *Mito e Ideologia*; no seguinte, *Magia e Religião*, e no terceiro, *Igreja e Seita*. Ou seja, buscava-se a discussão de categorias constitutivas da agenda teórica nos estudos de religião. Segundo Diatahy Bezerra de Menezes, houve interesse:

por rever as categorias com que a gente tentava dar conta do fenômeno religioso [...]. Houve uma decisão de fazer isso, e dizer chega de estar apresentando trabalhos fragmentados sobre mil assuntos e vamos nos concentrar durante três anos em uma reflexão crítica de revisão de conceitos. Durante a reunião, havia uma parte de trabalhos fragmentados e uma parte monográfica, em que a gente trabalhava sobre uma temática única (Entrevista).

Em contraste com o ano de 1984, em 1996, foram inscritas quinze comunicações e em 1992 e 1994, quatorze. Esses dados indicariam que, na década de 90, houve um maior interesse pelo estudo das religiões? Nessa direção, deve-se recordar, também, a ocorrência do já mencionado aumento do número de novos pesquisadores, diversificando-se a representação de universidades e de temáticas. A partir de 1998, os coordenadores do GT selecionam doze comunicações que são apresentadas em três sessões.

Os estudos de religião nas publicações da ANPOCS

A ANPOCS conta com duas publicações: a *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS) e o *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB). A primeira, publicada desde 1986, com periodicidade trimestral, divulga artigos de pesquisadores nacionais e estrangeiros e resenhas de livros. Já o segundo⁵¹, é uma publicação semestral que fornece balanços bibliográficos nas três áreas que compõem a Associação (Antropologia, Ciência Política e Sociologia), perfis de Programas de Pós-graduação e de Centros de Pesquisa, e resumos das teses e dissertações defendidas nas diferentes universidades do país.

O lugar que ocupam os estudos da religião nessas publicações se observa na seguinte tabela:

Tabela 1: *A produção acadêmica em religião nas publicações da ANPOCS*

Publicações da ANPOCS	Artigos		Balanços bibliográficos	
	Total	Religião	Total	Religião
RBCS (1986-2000)	375 (100%)	14 (3,73%)	-	-
BIB (1977-2001)	-	-	49 (100%)	5 (10,2%)

⁵¹ Em 1977, o BIB era editado pelo IUPERJ, sendo que, em 1980, a ANPOCS assinou um convênio com esse Instituto, através do qual o BIB passou a circular sob a responsabilidade da Associação.

Fonte: elaborada a partir da RBCS e do BIB.

Para melhor visualizar as temáticas e os autores dos quatorze artigos publicados, apresenta-se a seguir a relação dos títulos destes e seus autores.

*Relação dos artigos que versaram sobre religião publicados na RBCS
no período de 1986 até 1998*

Ano	No.	Título	Autor(es)
1986	2	A produção organizacional dos prelados na República Velha	Miceli, Sérgio
1987	3	Reencarnações	Rodrigues, Arakcy M. e Muel-Dreyfus, Francine
1990	14	Linhagem e legitimidade no candomblé paulista	Prandi, Reginaldo
1992	20	Tradição e modernidade: João Paulo II e o problema da cultura	Montero, Paula
1993	23	Fazendo a "coisa certa": rastas, reggae e pentecostais em Salvador	Cunha, Olívia Gomes da
1994	26	Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil	Prandi, Reginaldo
1994	26	Magia, racionalidade e sujeitos políticos	Montero, Paula
1994	26	Evangelização e tradições indígenas: o caso guarani	Mazzoleni, Gilberto
1995	27	Entre as razões de crer e as crenças na razão: mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional	Gaiger, Luiz Inácio G
1995	28	As tramas sincréticas da história – Sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro	Sanchis, Pierre
1997	33	Da quantidade à qualidade. Como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo	Sanchis, Pierre
1997	34	Mulheres e prática religiosa nas camadas populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as comunidades eclesiais de base e os grupos carismáticos	Machado, M. das Dores Campos e Mariz, Cecília
1998	37	Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos	Amoroso, Marta Rosa
1998	37	Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido	Pierucci, Antônio Flávio

Quanto aos quatorze artigos publicados na RBCS, constata-se que quatro autores são professores da USP, sendo que, entre estes se contam dois pesquisadores com duas publicações cada – R Prandi (1990, 1992) e P. Montero (1992, 1994). Os outros pesquisadores da mesma instituição são S. Miceli (1986) e A. F. Pierucci (1998). Registre-se também que tanto Montero quanto Pierucci e Prandi têm publicado permanentemente na revista *Novos Estudos Cebrap*. Ambas as publicações são editadas em São Paulo. Pierre Sanchis da UFMG igualmente conta com duas publicações (1995, 1997). Ainda sobre os autores, constata-se que, em sua maioria, são sociólogos. Destaque-se que, embora esses artigos representem 3,73% do total publicado, a temática tem permanecido nas páginas da RBCS quase todos os anos.

Já o número de balanços bibliográficos publicados no BIB é proporcionalmente superior em relação ao número de artigos publicados na RBCS e seus autores, majoritariamente, são antropólogos. Os dois primeiros artigos foram elaborados por pesquisadores associados ao

ISER: Alba Zaluar (n. 6, 1979) e Rubem César Fernandes (n. 18, 1984). As resenhas destes autores versaram sobre os *Movimentos Messiânicos* e sobre as *Religiões Populares*, respectivamente. Somente dez anos mais tarde foi publicado um terceiro artigo sobre a temática da religião. Esta vez de autoria da antropóloga argentina Maria Júlia Carozzi⁵² (n. 37, 1994). Esse balanço foi além da bibliografia produzida no Brasil sobre as religiões, pois analisou as tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina, nos últimos 20 anos.

Um outro balanço bibliográfico publicado, após cinco anos do anterior, foi o da socióloga Cecília Mariz (n. 47, 1999) que resenhou a produção acadêmica, nas Ciências Sociais brasileiras, sobre a *Teologia da Batalha Espiritual*. Em 2000, registra-se o texto de Chaió Marcos Chor e Carlos Eduardo Calaça, sob o título *Cristãos-novos e judeus: um balanço da bibliografia sobre o anti-semitismo no Brasil* (n. 49, 2000). Nesse mesmo ano, foi publicado pelo BIB, um balanço de autoria do pesquisador argentino⁵³ Alejandro Frigerio, tendo como título *As teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?* (n. 50, 2000).

Salientou-se acima que o BIB também informa sobre as dissertações e teses defendidas nos diferentes Programas de Pós-graduação das Ciências Sociais no Brasil. Visando a produção acadêmica na Área de Estudos da Religião, foram examinados os 52 números publicados no período de 1977 até 2001⁵⁴. Não obstante, quando analisados tais dados é necessário levar em consideração que nem todas as dissertações e teses defendidas são informadas nessa publicação. Por exemplo: somente até 1985 se encontram dados sobre a produção acadêmica da USP, o que, certamente, não significa que o tema da religião não tinha sido estudado nos Programas de Pós-graduação em Sociologia ou em Antropologia desta Universidade, pois, como foi visto na análise do CER, L. Negrão orientou treze dissertações de Mestrado (1982-2002) e sete teses de Doutorado (1991-2001) nessa área temática, para mencionar apenas um exemplo. Mesmo assim, o BIB representa uma fonte disponível de dados que merece ser consultada.

Na tabela 2 se apresentam os resultados da pesquisa realizada nessa publicação:

Tabela 2: *Total de teses e dissertações defendidas nas Ciências Sociais e na temática da religião, conforme o BIB no período*

⁵² Pesquisadora da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul – ACSRM. (Ver capítulo 6).

⁵³ Não deixa de ser “curioso” que dois pesquisadores estrangeiros tenham contribuído, nesta revista, com balanços bibliográficos sobre estudos da religião, sendo que a produção acadêmica nesta área nas Ciências Sociais é bastante expressiva no Brasil.

⁵⁴ Dos 52 números do BIB revisados, em sete não foram publicados resumos de teses e dissertações em geral, e em dois números não há nenhuma referência sobre a temática de religião em particular.

1977-2001

Números BIB Anos	Total *	Dissertações Religião	Teses Religião
1 – 8 1977 – 1979	168	5 (2,9%)	-
9 – 28 1980 – 1989	346	19 (5,4%)	7 (2,0%)
29 – 48 1990 – 1999	500	41 (8,2%)	5 (1,0%)
49 – 52 2000 – 2001	136	3 (2,2%)	4 (2,9%)
Total	1.150	68 (5,9%)	16 (1,4%)

Fonte: elaborada com base nos 52 números do BIB publicados (1977-2001). * Teses e dissertações defendidas nas Ciências Sociais.

Observa-se claramente que na década de 90 se registra a maior quantidade de dissertações defendidas, mas também é significativo que somente no período de dois anos se registre o maior percentual de teses de Doutorado. O aumento dessa produção pode ser atribuído à visibilidade que a religião adquiriu na década de 90, fato que pode ter aguçado o interesse dos pesquisadores por essa temática. Ao mesmo tempo, pode-se atribuir isso ao crescimento dos Programas de Pós-graduação nas Ciências Sociais no Brasil. Tome-se o caso da Pós-graduação em Sociologia que iniciou no final dos anos 60 (Mestrado UFPe). Em 1980, registraram-se 15 cursos (13 Mestrados e 2 Doutorados: USP e IUPERJ), enquanto que, na década de 90 foram criados 12 novos Mestrados e 16 cursos no nível de Doutorado. Atualmente, essa área conta com 27 Mestrados e 19 Doutorados. Em sua maioria, ambos os cursos estão integrados num único Programa (Martins et. al, 2002)⁵⁵.

Voltando à produção acadêmica na Área de Estudos da Religião, a pesquisa realizada por uma equipe de pesquisadores do IUPERJ, coordenada por Luiz Werneck Vianna, intitulada *Doutores e Teses em Ciências Sociais*, mostra que, em 1990, foram defendidas 27 teses, quantidade que aumenta para 127 em 1997, sendo que nesse período (1990-1997) foram defendidas 494 teses de Doutorado em sete Instituições de Ensino Superior: IUPERJ, Museu Nacional, PUC-SP, UFRGS, UnB, UNICAMP e USP. Do universo total, os autores analisaram 411 teses (83,2%), classificadas segundo os objetos de estudo e a metodologia utilizada. Seus resultados apontaram uma grande dispersão de temas de investigação. Não obstante eles notaram algumas áreas de discreta concentração, cada uma delas chegando, no máximo, a 6,6% do conjunto das teses analisadas. Dos 32 objetos de teses identificados, nove deles concentram 50% das teses, a saber: “*cultura* (27), *estudos da religião e das igrejas* (26), *estudos indígenas* (24), *estudos agrários* (24), *sindicatos e operários* (24), *outras sociedades* (21)⁵⁶, *atitudes, movimentos e ideologias políticas* (21), *políticas públicas* (20), *estudos de gênero* (19), perfazendo um total de 206 teses em um universo de 411 consultadas” (Vianna,

⁵⁵ O artigo *Mestres e Doutores em Sociologia*, de autoria de C. B. Martins e outros pesquisadores (2002), fornece uma ampla avaliação sobre a expansão da Pós-graduação em Sociologia no Brasil.

⁵⁶ Em sua maioria elaboradas por estudantes estrangeiros sobre suas sociedades de origem.

et. al, 1998, p. 487).

Destaque-se, ainda, que, das 26 teses classificadas como *estudos da religião e das igrejas*, 10 foram defendidas na USP, 5 no Museu Nacional, 5 na PUC-SP, 3 na UnB, 2 no IUPERJ e 1 na UNICAMP. Distribuídas as teses realizadas na temática da religião, por área de conhecimento tem-se que 13 teses foram realizadas em Programas da Antropologia, 12 em Sociologia e somente 1 na Ciência Política (Vianna et. al, 1998).

Para encerrar a análise do GT Religião e Sociedade, é relevante notar que, conforme se constata em *O livro dos nomes da ANPOCS* (2003) – que registrou a formação de oitenta e cinco Grupos de Trabalho no período de 1978 até 2002 –, o GT aqui em estudo, além de ter sido um dos primeiros grupos a se constituir na Associação, é o único que teve continuidade até hoje, sendo que, dos vinte sete Encontros realizados (último em 2003), o GT Religião e Sociedade se reuniu em vinte Encontros (1980 a 1989; 1991 e 1992; 1994-1996; 1998-2000 e 2002-2003), configurando-se, assim, no decorrer de duas décadas, uma comunidade de pesquisadores nessa área temática nas Ciências Sociais brasileiras.

Por outra parte, cabe notar que, dos oitenta e cinco GT criados no período de 1978 até 2002, o maior número se constituiu na década de 90, como se observa na seguinte tabela:

Tabela 3: *Total de Grupos de Trabalho criados na ANPOCS no período 1978-2002*

Ano de criação do GT	No. de grupos criados	%
1978	08	9,4
1979	05	5,9
Década de 80	24	28,3
Década de 90	30	35,3
2002	18	21,1
Total	85	100

Fonte: elaborada com base em *O livro dos nomes da ANPOCS* (2003).

Dos vinte e quatro grupos constituídos na década de 80, três destes se mantêm na atualidade: Educação e Sociedade (1982-2002), Políticas Públicas (1982-2002) e Pensamento Social Brasileiro (1983-2002). Outros GT como Família e Sociedade (1981-2000) e História Indígena e do Indigenismo (1978-1996) igualmente mostram permanência no tempo⁵⁷.

Destaque-se também que, dos trinta grupos criados na década de 90, vinte e cinco reuniram-se somente durante um triênio: onze GT em 1994-1996 e quatorze no triênio 1998-2000.

Em 2002, observa-se um outro dado que merece atenção. Neste ano, formaram-se dezoito novos grupos (21,1%), o que mostra, por um lado, temáticas emergentes tais como: A produção, a leitura-recepção e os usos da imagem em Ciências Sociais; Controles democráticos e Cidadania; Esporte Política e Cultura; Segurança, Economia e Política Internacional no Século XXI: perspectivas internacionais, perspectivas brasileiras e Violência, Sociedade e Cultura, para citar apenas algumas. Temas muito diferentes daqueles primeiros GT que se constituíram, em 1978-1979, em torno de temas como Cultura Popular e Ideologia Política; Estado e Democracia e Movimento Operário e Sindicatos, no final da década de 70.

Por outro lado, esses dados apontam também para a pluralidade temática e de enfoques dentro de uma mesma área temática, às vezes estudada por uma ou mais disciplinas, a exemplo de GT como Eleições e Voto, Gênero e Políticas Públicas. Mas, desde outro ângulo de observação, esses grupos denotam a recomposição dos grupos de pesquisadores (suas alianças e disputas teóricas e institucionais), a renovação de seus interesses intelectuais e, certamente, o dinamismo das Ciências Sociais no seu diálogo com a sociedade contemporânea brasileira e internacional. Nesse contexto, a continuidade das atividades do GT Religião e

Sociedade demonstra a relevância acadêmica desse objeto de estudo, no último quartel do século XX.

3.3 A redefinição da Identidade Cognitiva na Área de Estudos da Religião: qual é a função da religião?

Nas páginas anteriores foi visto que, tanto C. P. Camargo como D. T. Monteiro, procuraram delimitar análises sociológicas para o estudo da religião nas Ciências Sociais. Daí que, por exemplo, Pierucci defina o primeiro autor como “Mestre da Sociologia da Religião no Brasil” (1997, p. 117) e Ralph Della Cava, refira-se ao segundo como “Decano do estudo moderno da religião no Brasil” (1980, p. 216)⁵⁸. Esses dois cientistas sociais exerceram também uma forte liderança na criação de espaços institucionais para o estudo sociológico da religião no país.

É significativo que a primeira resenha bibliográfica, na temática da religião, publicada em 1979, pelo Boletim Informativo Bibliográfico, tivesse como tema os estudos sobre o Messianismo no Brasil⁵⁹, podendo-se sugerir que, de alguma forma, demarcava o fim de um período ou encerrava uma discussão na década de 70. Mas, ao mesmo tempo, salientava uma mudança não só de abordagens teóricas e de ruptura com os precursores, como também um redirecionamento para as religiões urbanas.

Neste período, ocorre uma renovação interpretativa de temas como messianismo e pentecostalismo. No caso da renovação na ótica dos estudos do messianismo, já foi destacado o livro de Duglas Teixeira Monteiro, observando-se um distanciamento frente às interpretações propostas pelos precursores, especialmente por M. I. Pereira de Queiroz. Conforme o sociólogo Eduardo D. Bezerra de Menezes

Maria Isaura tem esse grande mérito, essa gente toda foi aluno dela, e no CERU que era um grupo de estudos rurais e urbanos, Duglas que tinha sido discípulo dela se destaca, a Maria Isaura faz uma tese sobre o Movimento do Contestado, foi publicado em francês. Ela defendeu na França e saiu na USP como um boletim. O Duglas estuda a mesma coisa numa outra leitura inteiramente diferente, é dizer, já era o começo de um desgarramento da ótica que ela tinha trabalhado. *Os errantes do novo século*, é um livro bonito e ele inova (Entrevista).

A principal questão que se colocou, na época, para os pesquisadores é diferente ao período anterior, pois se a preocupação dos autores identificados como precursores da Área de Estudos da Religião, visavam compreender a permanência das religiões no contexto de modernização, neste período a questão será compreender o papel político que esta desempenha no contexto autoritário.

Observam-se dois movimentos simultâneos neste período, que originaram uma “terceira realidade” nos estudos sobre as religiões no Brasil, expresso nas mudanças das duas vertentes identificadas no período anterior: nas Ciências Sociais – contestação aos precursores e na Sociologia Religiosa – crise e emergência de outro tipo

⁵⁷ Outros GT criados nesta década tiveram menos continuidade e reuniram-se esporadicamente.

⁵⁸ Expressão utilizada no documento *Fontes para o estudo do catolicismo e sociedade no Brasil* (Religião e Sociedade, n. 5, 1980, p. 216), documento que Della Cava dedicou à memória desse autor.

⁵⁹ O balanço de Zaluar (1979), informa sobre as interpretações que os movimentos messiânicos receberam de parte dos cientistas sociais como de outros estudiosos dos mesmos. O problema comum a todos que ela identifica é o dualismo nas interpretações. Até a década de 70, os enfoques teóricos adotados foram: continuum rural-urbano, teoria da privatização relativa, da consciência de classe, religião como alienação, o caráter político do movimento religioso. Ela propõe entender o movimento messiânico através do estudo do catolicismo popular em suas diversas manifestações.

de estudos denominada “fase de mediação sócio-analítica” nas Igrejas. A seguir, apresenta-se as mudanças nos estudos das Ciências Sociais.

Os estudos sobre o pentecostalismo, são o exemplo mais significativo da contestação aos estudos anteriores. As teses de Emílio Willems, Procopio Camargo e Beatriz Muniz de Souza, principalmente, passaram pelo crivo crítico de novos pesquisadores, a partir da segunda metade da década de 70. Serão examinados três autores que contribuíram para essa mudança: Peter Fry e Gary N. Howe (1975), Francisco Cartaxo Rolim (1976), e, encerrando a década, Regina Novaes (1979). Nessa ordem são apresentados os principais argumentos propostos por esses autores para rebater a orientação teórica predominante, até então, nos estudos sobre o pentecostalismo.

A revista *Debate & Crítica*, em 1975, publicou um artigo de Peter Fry e Gary Nigel Howe⁶⁰ intitulado *Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*, texto renovador da perspectiva antropológica nos estudos sobre pentecostalismo. Fry e Howe objetivaram responder duas perguntas em relação a essas duas religiões: *que fatores sociológicos estão relacionados com uma predisposição à vinculação com uma ou outra destas associações?* e *Que fatores sociológicos gerais podem ser relacionados com o sucesso paralelo de ambas?* (1975, p. 76).

Os interlocutores destes autores são “os precursores” Emílio Willems e Cândido Procópio Camargo. Algumas citações ilustram as críticas formuladas a esses estudos: “*enquanto é verdade que as diferenças entre as duas religiões têm sido notadas por alguns autores, especificamente Willems e Camargo, ninguém pelo que sabemos, têm aceitado o desafio de procurar variáveis significantes que poderiam explicar a escolha entre uma e outra*” (1975, p. 76).

Fry e Howe adotaram o enfoque da “cultura brasileira”, apoiados nas análises formuladas por Roberto DaMatta⁶¹. A partir deste enfoque, interpretaram as diferenças entre esses dois sistemas religiosos aproximando-as de duas visões de mundo distintos, simultaneamente legítimos no Brasil.

De um lado (umbanda) temos a idéia do mundo como algo manipulável, o mundo do ‘galho quebrado’ e do malandro (DaMatta, 1973), onde o indivíduo negocia um caminho pela vida na base de manipulações pessoais de recursos sociais. De outro lado (pentecostalismo) achamos um mundo percebido como essencialmente ‘racional’ no sentido weberiano (1975, p. 82).

Embora os autores relativizem essa oposição, ao reconhecer que essas duas visões existem simultaneamente dentro dos dois sistemas religiosos, eles propõem a hipótese de que “*o surgimento paralelo da umbanda e do pentecostalismo no Brasil está relacionado à presença simultânea na estrutura social brasileira destas duas*

⁶⁰ Carlos Brandão forneceu um interessante depoimento sobre esses dois pesquisadores que, na época, estavam inseridos na UNICAMP. Segundo Brandão: “Peter Fry é interessante porque ele vem de um estudo sobre sistemas religiosos de magia na Rodésia no Zimbaué, lembro que era ele e a Diana Brown norte-americanos [Fry é britânico] e os dois se interessam pela Umbanda e pelo Candomblé. A Diana, inclusive, tem a tese dela em inglês sobre Umbanda no Brasil, a que nunca foi traduzida. E Peter tem um trabalho, não sei se você usou na sua tese, junto com Gary Howe que é *Duas respostas à aflição*. Eu acho [esse] um trabalho clássico dos mais interessantes. Gary Howe era um mocinho, foi à UNICAMP também, ficou pouco tempo, muito criativo, uma cabeça fantástica. O Peter é desse caso de passagem, quer dizer, ele tem uma história mais passada ligada à religião, mas acho que hoje em dia não trabalha mais com isso, nem sei mais o que faz. Ele foi para UNICAMP, aí voltou para Rodésia ficou um tempo lá, voltou para o Brasil e se naturalizou brasileiro. Agora ele está no Rio de Janeiro” (Entrevista).

⁶¹ Sobre as interpretações da sociedade brasileira formuladas por Roberto DaMatta ver o excelente artigo do sociólogo da UnB Jessé Souza (2001) *A Sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?*

interpretações” (1975, p. 82)

Seu estudo procura impulsionar a análise da Antropologia da Religião em sociedades complexas e busca esclarecer o modo pelo qual “*os moradores urbanos brasileiros vivem e percebem o mundo a sua volta*” (p. 91) Nesse sentido, sua oposição é claramente à perspectiva sociológica, pois para eles, apenas as variáveis categóricas convencionais, não são suficientes para analisar a crença e associação religiosas. Estes sugerem a incorporação de outras variáveis como as relações sociais, a biografia e a forma e o conteúdo das redes sociais.

Uma outra crítica formulada por Fry e Howe aos estudos sobre pentecostalismo é a correlação que estes observaram entre o crescimento dessas religiões e a urbanização e industrialização. O passo seguinte em seus argumentos foi sugerir que estes grupos religiosos nasceram no meio urbano porque funcionam para integrar seus seguidores neste meio. No entanto, eles salientam que os autores anteriores

ao invés de investigar o modo pelo qual esta integração se dá, em termos de efeitos reais de filiação religiosa, eles aduzem seus argumentos de certos estereótipos sociológicos baseados em dicotomias clássicas tais como *folk*-urbano, ordem-anomia, marginalização-integração. O trabalhador rural chega à cidade como um marginal. É confrontado por um profundo choque cultural (*folk*-urbano) ele resolve estes problemas ‘integrando-se’ no meio urbano, através entre outras coisas, de seitas religiosas (1975, p. 85)

O sociólogo Francisco Cartaxo Rolim (1985)⁶², em tese doutoral defendida na USP, em 1976, sob orientação de Maria Isaura Pereira de Queiroz, igualmente questiona a perspectiva teórica funcionalista empregada por Willems, Camargo e Souza. No seu livro *Pentecostalismo no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*, Rolim (1985) adota a perspectiva teórica marxista de classes sociais. Na sua leitura, o pentecostalismo passa a ser definido como uma ideologia religiosa que reproduz, simbolicamente, as relações de dominação e de subordinação das classes subalternas na estrutura da sociedade capitalista. Desloca assim, este autor, a análise dessa religião como mecanismo de integração para um mecanismo de dominação⁶³.

O terceiro exemplo que, claramente, mostra uma renovação na interpretação que essa religião vinha recebendo, foi formulada em 1979, pela antropóloga Regina Novaes, na sua dissertação de Mestrado realizada no Museu Nacional sob orientação de Ligya Segaud.

Se os autores anteriores orientaram suas análises pelo estruturalismo (Fry e Howe) e pelo marxismo (Rolim), Regina Novaes (1985), em *Os escolhidos de Deus*, encontra em Antônio Gramsci pistas para a interpretação de seu objeto de estudo.

A antropóloga R. Novaes, relatou a experiência de sua pesquisa nesse tema, ainda como aluna de Mestrado no Museu Nacional. A partir de sua “vontade de fazer trabalho de campo”,

⁶² Em virtude do falecimento desse pesquisador, em 1996, Pierre Sanchis publicou um depoimento que merece ser recuperado aqui: “Com a morte de Rolim, o Grupo de estudos do catolicismo, do ISER, perdeu um companheiro, a Igreja à qual convictamente pertenceu até o fim, um fiel, a Sociologia da Religião no Brasil um dos seus eminentes cultores, o povo brasileiro um conhecedor apaixonado, um amigo, um defensor. Francisco Cartaxo Rolim, paraibano de origem, nunca renegou suas afinidades nordestinas e populares, mesmo quando foi, por três vezes, estudar no exterior, ou ainda quando se doutorou em Sociologia na USP. Quem o conheceu nos anos difíceis do regime militar pode testemunhar de que, entre os agentes institucionais da Igreja católica que se dedicavam então à Sociologia da Religião, poucos como eles cultivavam uma sensibilidade afinada com a dimensão religiosa efetivamente vivenciada pelo povo do Brasil” (SANCHIS, 1996, p. 33).

⁶³ Oro, P. e Semán, P. (1997), apresentam uma revisão importante sobre os estudos de pentecostalismo nos países do Cone Sul.

engajou-se em um Projeto de Pesquisas do Museu Nacional⁶⁴:

Bom, aí no meio dos trabalhadores da cana-de-açúcar eu encontrei os pentecostais e não sabia nada nem de religião, nem sabia o que era pentecostalismo, eu sou de uma família católica, mas aquela coisa dos pentecostais me chamou a atenção porque eu achava eles meio especiais entre os trabalhadores, porque eles tinham aquela coisa que eu conto no meu livro *Os escolhidos de Deus* que é essa de olhar no olho, uma certa dignidade recobrada, e eu voltei muito impressionada com aquilo (Entrevista).

Sobre as reações a sua abordagem ela relata que, participou em uma na Mesa-redonda sobre religião, no Encontro de 1980 da Sociedade Brasileira Progresso e da Ciência, por convite de R. Fernandes

Rolim [Francisco] estava na platéia e lembro que, ele se levantou e discordou de tudo o que eu falei, porque nesse momento, depois ele mudou de posição, mas nesse momento ele era da alienação, pentecostalismo é igual alienação e falou, falou, falou, acho que a metade das coisas que ele falava eu não entendia direito porque eu não estava nesse debate. Minha questão era os efeitos sociais da religião, muita pesquisa, muita empiria, porque eu estava muito ligada a meu caso e dele eu falava até no inferno se fosse preciso; mas nem eu fazia noção que de alguma forma eu estava renovando naquele momento a maneira de ver, mas foi uma renovação meio por conta do trabalho de campo, quer dizer, não foi uma coisa, uma idéia que eu fui buscar, eu fui para o campo e depois que eu me encontrei com a bibliografia ao vivo, isso aconteceu esse dia (Entrevista).

Neste segundo período, também, os estudos de religião que vinham sendo realizados nas Igrejas, na vertente da Sociologia Religiosa, deixaram de ser realizados, como foi visto ao início deste capítulo. O que se observa no período em foco é uma mudança na relação da Igreja católica com as Ciências Sociais. Já não mais se trata de uma relação destas como auxiliar para o planejamento da Pastoral, mas sim de uma nova leitura da própria Teologia à luz das categorias sociológicas de inspiração marxista. São os teólogos que procuram, através da análise sociológica renovar a Teologia internamente. Segundo Löwy:

Depois de 1960, a ciência social marxista – economia política e também a análise de classe – e, sobretudo suas variantes latino-americanas tais como a teoria da dependência, tornaram-se o principal instrumento sócio-analítico dos cristãos progressistas. Pelos teólogos da libertação era considerada um ‘instrumento’ indispensável para entender e avaliar a realidade social – em particular para explicar as causas da pobreza na América Latina –, e, portanto, como uma mediação necessária entre a reflexão teológica e a prática pastoral (2000, p. 92).

Uma outra característica importante desta nova relação é que o uso das Ciências Sociais pela Teologia, não procura “converter” as primeiras, ao invés disso,

Para essa concepção teológica extraordinariamente moderna o objetivo não é submeter as Ciências Sociais aos imperativos religiosos, nem transforma-as em uma nova *ancilla theologiae* (segundo a definição escolástica da filosofia como ‘criada da Teologia’). A Teologia da Libertação reconhece a total independência da pesquisa científica das pressuposições ou dogmas da religião e se limita a usar seus resultados para nutrir seu próprio trabalho (LOWY, 2000, p. 91)⁶⁵.

⁶⁴ No capítulo 5 retoma-se essa questão, quando se analisa a trajetória intelectual e religiosa dos pesquisadores entrevistados neste estudo.

⁶⁵ Segundo Löwy, para um dos mais destacados teólogos da libertação, o peruano Gustavo Gutierrez, “o uso das ciências com o objetivo de melhor conhecer a realidade social exige um enorme respeito por seu campo de ação próprio e pela autonomia legítima da política. Ao mesmo tempo, é evidente que os critérios sociais, éticos e religiosos determinam, em grande parte, que tipo de ciência social será escolhida pelos teólogos e que metodologia científica eles irão privilegiar” (Löwy, 2000, p. 91-93).

Segundo Gotay (1985) é a ciência que descobre a realidade social existente diante da Teologia, que, num segundo momento, terá que refletir criticamente sobre a práxis dos cristãos no processo de libertação histórica do homem numa determinada sociedade, usando o critério de fé. Esta prioridade da ciência no processo de reflexão teológica é consequência direta do novo ponto de partida da Teologia da realidade latino-americana. Essa realidade é conhecida mediante a ciência, não mediante a especulação metafísica. Daqui que não se possa fazer reflexão teológica sem ciência e que a ciência passa a integrar a Teologia.

Conforme esse autor,

Os teólogos compartilham com os cientistas sociais latino-americanos a rejeição das Ciências Sociais funcionalistas de tipo empirista e descritivo, importadas dos Estados Unidos ou da Europa durante o processo latino-americano de modernização populista. Esta rejeição é consequência da incapacidade desta ciência de dar uma explicação global ao fenômeno do subdesenvolvimento que torne possível, como teoria estratégica, o caminho para o desenvolvimento que esta mesma propõe (GOTAY, 1985, p. 192).

O diagnóstico formulado por Azevedo (1955) que apontava a falta de estudos sobre catolicismo no Brasil, na década de 40, mudou radicalmente na década de 70. A Revista Eclesiástica Brasileira (REB) é um indicador representativo dos interesses de pesquisa dos autores católicos que nesta publicavam e da mudança na Igreja católica. No capítulo 2 deste estudo, foi visto que alguns dos artigos publicados na década de 50 neste periódico, em sua maioria, foram escritos por padres e os assuntos tratados caracterizavam-se pela crítica, denúncia e acusações às religiões que, então, começavam a ter maior visibilidade e a ganhar adeptos, especialmente o espiritismo, a maçonaria, o pentecostalismo e a umbanda. O marxismo também foi objeto de crítica permanente na REB, na década de 50, sendo denunciado pelos articulistas da época, como uma ameaça à identidade católica nacional.

Os artigos da década de 70, mostram outros temas, sendo interessante constatar a mudanças ocorridas nessa direção. A partir de 1972, Leonardo Boff assumiu o cargo de redator da REB. Dentre os autores que publicaram nessa década, destacam-se os nomes de E. Hoornaert, J. Libânio, F. Cartaxo Rolim, Pedro Ribeiro de Oliveira, R. Azzi, dentre outros. Alguns números temáticos versaram, por exemplo, sobre *O compromisso dos cristãos no novo mundo*; *Evangelização libertadora*; *A Igreja que nasce do povo*; *O serviço da Igreja ao homem*, entre outros.

Sobre esse grupo de pesquisadores R. C. Fernandes, salienta o seguinte:

A intelectualidade católica não está muito presente nos circuitos seculares das Ciências Sociais (SBPC, ANPOCS, ABA), mas conta com seus próprios veículos de comunicação, e com um pessoal altamente qualificado. Entre os autores principais no Brasil estão Leonardo Boff (1976), Clodovis Boff (1978), Ribeiro de Oliveira, Beozzo, Hoornaert, Frei Beto, Rolim e Libânio. Essas pessoas são, com efeito, em grande parte responsáveis pela maior novidade no campo do catolicismo nos últimos tempos: a gênese das pastorais populares, que dão sentido e concretude, na América Latina, às proposições renovadoras do Concílio Vaticano II (1984, p. 10).

Não obstante, Fernandes escrevia sobre a produção intelectual desse grupo:

Infelizmente, a combinação da pesquisa com a militância que é característica desses autores, não tem favorecido o surgimento de obras descritivas que revelem as situações vitais em sua

concretidade e complexidade. Apesar da experiência acumulada na área indígena, por exemplo, não produziram ainda monografias reveladoras das situações engendradas pela renovação pastoral. Apesar do muito que se escreve sobre as CEBs, não temos ainda uma descrição viva de seu cotidiano, suas variações, o relacionamento de seus membros com outras formas religiosas, a inserção no contexto em que vivem (FERNANDES, 1984, p. 11).

Um outro grupo de pesquisadores que se identifica neste período são os historiadores católicos/cristãos. Estes reuniram-se em torno da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA), fundada em 1973. Enrique Dussel, que liderou esse grupo durante duas décadas, relata o seguinte sobre essa iniciativa: “*não se tratava apenas de escrever uma obra; tratava-se de dar origem a uma ‘escola histórica’ em nosso continente cultural [...] a história do catolicismo brasileiro e latino-americano na perspectiva dos oprimidos*” (1995, p. 39).

Nessa tradição de estudos, merece destaque a obra do padre Eduardo Hoornaert, intitulada *A formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos* (Vozes, 1974). Essa obra gerou polêmicas nos estudos da época, tanto dos cientistas sociais quanto dos intelectuais do clero católico.

Um bom exemplo, encontra-se no livro intitulado *A obra histórica do padre Hoornaert*, de autoria do historiador católico Américo Lacombe (1983). Já na apresentação do livro (orelha), o padre Francisco Leme Lopes indica o teor da crítica formulada por esse autor: “*mantém-se na maior serenidade o professor Lacombe ao desfazer essa autêntica enciclopédia de falsidades históricas, que é como se devem denominar as duas publicações de Eduardo Hoornaert. Dificilmente poderá alguém melhor reunir em seus escritos um tão grande número de coisas inexatas.*”

Mais expressivas são as críticas formuladas por Lacombe, na Introdução do seu livro, onde referindo-se a Hoornaert, salientava o seguinte

Passou a examinar a história brasileira com uma visível malevolência e sem nenhum espírito de compreensão do modo de ser brasileiro. Cometeu, quiçá bem intencionado, graves injustiças contra alguns vultos que puderam servir de ponto de apoio para o reergimento do edifício a que se propunha. Esqueceu outros que seriam seus aliados naturais [...]. Cegou completamente diante da formação portuguesa [...] os jesuítas passaram a ser os grandes cúmplices nesta catástrofe social (1983, p. 10).

Em outra parte do livro salienta “*sente-se que o autor não se dedicou ao estudo da história da Igreja para acompanhar sua constituição no evoluir do país, mas para apontar-lhe as fraquezas na fase colonialista, monárquica e oligárquica. Não encarou nenhuma de suas bravuras nem suas resistências*” (p. 11). Referindo-se à abordagem adotada por Hoornaert, Lacombe destaca “*seu livrinho é um modelo de como não se deve fazer história. O vocabulário é selecionado no linguajar dos sociólogos materialistas*” (p. 33) “*não se trata de retificar a história religiosa, mas especialmente demoli-la, para erguer uma outra condizente com os esquemas dos revisionistas de extrema esquerda*” (Lacombe, 1983, p. 35).

Da parte dos acadêmicos, Douglas T. Monteiro⁶⁶ formulou também críticas ao livro do padre Eduardo Hoornaert *História da Igreja no Brasil*, porém focalizando questões de caráter metodológico. Ele chamou a atenção para

⁶⁶ Texto apresentado no Simpósio realizado na PUC-SP, em novembro de 1977 e publicado como resenha em *Religião e Sociedade*, n. 3 (1978).

A existência de riscos pelos quais, na associação entre compromissos teológicos e compromissos científicos, surja uma espécie de hibridismo que não atenda as exigências da ciência, nem as da Teologia; nem as da instituição científica, nem as da instituição religiosa. Ou então, tente satisfazer, alternadamente, as exigências de cada uma dessas áreas (MONTEIRO, 1978, p. 249).

Por fim, cabe salientar, aqui, um outro grupo de pesquisadores que vieram a diversificar as abordagens e temáticas desse campo de estudos, na década de 70. Trata-se da presença dos “brasilianistas” nos estudos da religião no Brasil. Estes, têm recebido pouca atenção nas análises sobre a formação dessa Área de pesquisas. Embora, aqui, não será abordada com a extensão que o tema merece, mesmo que sumariamente algumas informações serão fornecidas.

No capítulo anterior foi destacada a presença de pesquisadores estrangeiros nas duas vertentes de pesquisa examinadas. Para o caso das Ciências Sociais, citaram-se os nomes de E. Willems e Roger Bastide, considerados, nesta tese, “precursores” dos estudos de religião com enfoque sociológico. Já em relação à Sociologia Religiosa, salientaram-se os pesquisadores religiosos que chegaram como migrantes (nem todos) ao Brasil, por exemplo, os padres Boér, E. Hoornaert, A. Antoniazzi e G. Deelen.

Contudo, foi no final da década de 60 e início da década de 70, que a produção acadêmica dos pesquisadores “brasilianistas” passou a ser bastante expressiva. Um exemplo que ilustra muito bem os estudos realizados por esses autores, encontra-se no artigo *Igreja e Estado no Brasil do século XX*, de autoria de Ralph Della Cava, ele mesmo um “brasilianista”. Neste artigo, Della Cava analisa sete monografias sobre o catolicismo no Brasil, sendo estas: Margaret Patrice Todaro *Pastors, Prophets and politicians. A Study of the Brazilian Catholic Church 1916/1945* (Columbia University, 1971); Howard J. Wiarda *The Brazilian Catholic Labor Movement* (University of Massachusetts, 1969); Ulisse Alessio Floridi *Radicalismo cattólico brasileiro* (Roma, 1968); Emmanuel de Kadt *Catholic Radicals in Brazil* (Londres Oxford University Press, 1970); Charles Antoine *Church and Power in Brazil* (Maryknoll, New York, 1973); Thomas Bruneau *The Political Transformation of the Brazilian Catholic* (Cambridge University Press, 1974)⁶⁷.

Os “brasilianistas”, no estudo da religião no Brasil, conforme indica a bibliografia e confirmaram alguns entrevistados em seus depoimentos, ocuparam um lugar de destaque, tanto pelas suas pesquisas, como pelo reconhecimento que obtiveram por parte de seus pares brasileiros. Encontram-se aqui nomes como os de Peter Fry, Ralph Della Cava, Scott

⁶⁷ A última monografia citada por Della Cava foi realizada por um pesquisador brasileiro Marcio Moreira Alves *L'eglise et le politique au Brésil* (Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1973).

Mainwaring e Thomas Bruneau. Talvez não todos concordassem em atribuir essa condição aos nomes acima citados. Não obstante, considera-se aqui que tanto P. Fry quanto R. Della Cava realizaram significativas contribuições.

Peter Fry, antropólogo inglês que chegou ao Brasil em 1970, destacou-se na história da Antropologia brasileira por ter sido um dos fundadores do Programa de Pós-graduação na Universidade de Campinas (UNICAMP)⁶⁸. Antes de sua chegada ao Brasil, era professor no *University College of London*, conforme a análise de Corrêa (1995), ele veio para o país porque não podia voltar para a África onde tinha realizado sua pesquisa de Doutorado (*Spirits of protest*). O trabalho desse autor na África, o levou a se interessar pela umbanda. Em depoimento citado por essa autora, Fry relatou seu interesse por essa religião, primeiro como desafio na sua aventura de tentar decifrar a cultura brasileira, “*mas também porque julguei que podia ter uma importância política análoga à que tinha a religião tradicional do povo shona que eu estudara em Zimbabwe*”. Seguindo essa autora, as conclusões a que ele chega, aproximaram-se mais de um antropólogo brasileiro: “*percebi a umbanda não como resistência à cultura dominante, mas como a sacralização de um aspecto fundamental de toda a cultura brasileira: ela me mostrou a legitimidade do malandro, da sacanagem e do favor*” (Fry *apud* Correa, 1995, p. 68). Todavia conforme essa autora “*foi a partir de seu trabalho com as religiões que ele iniciou uma pesquisa pioneira sobre a homossexualidade e continuou seu diálogo com os colegas do Museu Nacional, para onde se transferiu em 1983*” (1995, p. 68).

Segundo Pontes (1995) a contribuição desse autor situa-se no debate sobre a cultura brasileira e sua reflexão se caracteriza por

romper com a lógica própria de uma visão dicotômica e maniqueísta da realidade social – baseada em polarizações rígidas do tipo opressor-oprimido, vítima-algoz – representa uma contribuição importante. Isto é feito, ressalta-se, a partir dos resultados de minuciosas pesquisa empíricas e do estabelecimento de um diálogo tenso com a tradição ensaística brasileira que é, desta forma, por ele recuperada (1995, p. 472-473).

Rubem César Fernandes (1984), em seu balanço bibliográfico já citado, especifica outras contribuições que esse autor têm trazido para os estudos de religião:

identificar as variações e questionar o seu sentido é uma norma de pesquisa que tem sido explorada por Peter Fry e por alguns alunos seus. A identificação de ‘estratégias sociais’ que combinam teoria e prática, simbolização e maneiras de lidar com as aflições da vida, é uma outra norma de pesquisa que tem orientado os trabalhos de Peter Fry (1984, p. 12).

Destaque-se que já no primeiro número da revista *Religião e Sociedade*, foi publicado um artigo desse autor, intitulado *Mediunidade e Sexualidade* (1977). Posteriormente foram publicados: *Manchester e São Paulo: industrialização e religiosidade popular* (1978); *A ‘descoberta’ do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil, em co-autoria com Carlos Vogt* (1982); e *Uma carta de Moçambique* (1997), publicada na edição comemorativa da revista.

Um segundo pesquisador que merece destaque é o historiador norte-americano Ralph Della Cava. Referindo-se a esse pesquisador, D. Bezerra de Menezes, salientou em seu depoimento o seguinte:

Ralph Della Cava, que é meu amigo, chegou de estudante. Eu o ajudei muito, era um jovem professor, estudante de Doutorado na Colúmbia. Então nós começamos nos engajar nessas coisas. Nesse tempo não se podia estudar nada atual, porque os militares davam encima da gente, nas aulas da gente, em tudo a gente era vigiado. Eu fui expulso da universidade. Isso tudo era lá no Ceará. Naquele tempo não tinha computador, era carta, esperando tempo para se encontrar e fomos nos conhecendo assim (Entrevista).

Os trabalhos desse historiador, no Brasil, iniciaram-se nos primeiros anos da década de 70, sendo a sua tese de Doutorado sobre os movimentos messiânicos. Porém, o artigo de maior repercussão no campo de estudos da religião, intitulado *Sete Teses sobre Catolicismo no Brasil*, foi publicado em 1975, nos *Cadernos CEBRAP*. Outros artigos deste autor foram publicados na revista *Religião e Sociedade* sendo estes: *Fontes para o estudo de catolicismo e sociedade no Brasil* (1980); *A ofensiva Vaticana* (1985); *A Igreja católica e os meios de comunicação de massa*, em co-autoria com Paula Montero (1986). Além disso, Della Cava tem participado no GT Religião e Sociedade (ANPOCS) com as seguintes comunicações: *Igreja e sociedade no Brasil pós-guerra: perspectivas* (1982); *Igreja no Brasil e o Vaticano* (1985); *A política de comunicação de massas da CNBB desde 1962* (em co-autoria com P. Montero, 1986); e *Política Vaticana Lumen 2000* (1989).

Destaque-se, ainda, que esses dois pesquisadores mantiveram vínculos permanentes com o ISER, e por causa disso, parte de sua produção intelectual foi divulgada nas publicações do Instituto.

Neste período, é importante salientar a liderança intelectual e institucional exercida tanto por Cândido Procópio Camargo quanto por Duglas Teixeira Monteiro. Camargo, foi o primeiro presidente do CEBRAP e coordenador do Setor de Religião deste centro. Em relação a sua liderança intelectual, destaca-se a formulação teórica da categoria de “internalização”. A proposta teórica de Camargo, teve continuidade nos estudos dos sociólogos Reginaldo Prandi e Flávio Pierucci. Ambos os pesquisadores inseridos neste centro a partir dos primeiros anos de sua fundação. Destaca-se, também, a relação que esse pesquisador manteve com a Igreja católica. Primeiro, na sua formação e, logo, como objeto de pesquisa.

No caso do sociólogo Duglas Teixeira Monteiro, observa-se que exerceu um papel destacado como líder institucional na formação do CER e na criação do Grupo Religião e Sociedade da ANPOCS. Também contribuiu a redefinir a Identidade Cognitiva desta Área de Estudos, tanto nas abordagens sobre os movimentos

⁶⁸ Junto com Fry chegaram à UNICAMP, sendo também fundadores do Programa, Verena Martínez Alier, cubana, e Antonio Arantes.

messiânicos, como na incorporação do referencial teórico formulado por Peter Berger, especialmente a questão da criação do mercado religioso, para a análise das religiões urbanas.

A morte prematura de Monteiro, impediu que deixasse “discípulos”. Não obstante, observou-se que Carlos Rodrigues Brandão, na sua tese de Doutorado incorporou as referências teóricas utilizadas por Monteiro e aplicou o esquema analítico formulado por P. Bourdieu em *Gênese e estrutura do campo religioso* (1971).

Por último, em relação a esses dois sociólogos, é necessário salientar que ambos procuram delimitar um enfoque sociológico nas pesquisas sobre religião; enfatizaram a questão do pluralismo religioso; e formularam suas análises, tendo em vista o processo de secularização.

No capítulo seguinte se analisa um outro aspecto do segundo período identificado no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, pois através da reconstrução da trajetória institucional do ISER, discute-se as relações de colaboração e conflito estabelecidas entre os grupos de pesquisadores laicos e religiosos.

4. Relações de colaboração e conflito entre intelectuais religiosos e laicos

No processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, sem dúvida, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) cumpriu um papel significativo como um espaço de debate intelectual nos estudos sobre as relações entre religiões e sociedade, no país. Desde sua fundação, este Instituto se definiu como um espaço não-acadêmico (extra-universitário) e reuniu entre seus membros, pesquisadores inseridos no campo religioso e no campo acadêmico.

Analisar o papel desempenhado por esse Instituto na formação desta Área de Estudos da Religião é de fundamental importância, pois considera-se que este desempenhou uma função de mediador entre os diferentes grupos de pesquisadores dedicados ao estudo dessa temática, especialmente nas décadas de 70 e 80. E, ao mesmo tempo em que unificou e congregou pesquisadores, gerou algumas condições que permitiram, em outro momento, a diferenciação desses grupos, seja através da criação de novos espaços de produção acadêmica, seja pela rearticulação, alguns anos mais tarde, de pesquisadores na universidade. Nesse caso, destacam-se como exemplos a reestruturação do curso de Pós-graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); a criação do ISER/Assessoria como instituição autônoma; e o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* (PRONEX), que teve sua origem no Grupo de Reflexão *Presença do Sagrado*, deste Instituto, e reúne pesquisadores vinculados ao ISER como será visto no capítulo 6 deste estudo.

Este capítulo tem como objetivo examinar alguns aspectos da trajetória institucional do ISER, com ênfase naqueles vinculados ao estudo da religião¹, bem como as relações estabelecidas entre os pesquisadores laicos e religiosos que participaram no seu processo de formação.

Discute-se, também, neste capítulo, uma mudança teórico-temática que começa a ter visibilidade no final da década de 80: uma “nova consciência religiosa”. Por último, analisa-se a Área de Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil, como expressão da diferenciação da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais, visando estabelecer uma comparação entre ambas.

4.1 O Instituto de Estudos da Religião (ISER): um espaço de mediação institucional entre as Igrejas e a Academia

[...] todos eles [eram] professores universitários, então era uma confluência de interesses de professores que trabalhavam em suas universidades, mas lá não encontravam, às vezes, o diálogo, a interlocução para levar adiante pesquisas sobre religião e se agrupavam no ISER. O ISER era uma caixa de ressonância de interesses esparsos nas universidades brasileiras (Pierre Sanchis, Entrevista).

O Instituto de Estudos da Religião – ISER, inicialmente denominando Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), foi fundado em São Paulo em 26 de junho de 1970, por um grupo de religiosos e cientistas sociais objetivando promover a reflexão, a pesquisa e a criação teológica. Como já foi indicado anteriormente, o ISER ocupa um lugar de destaque entre as instituições de Ciências Sociais que, no Brasil, dedicam-se ao estudo das religiões. O processo de formação e desenvolvimento do ISER será reconstruído e analisado, a seguir, tendo

¹ Reconstruir em detalhe a história institucional do ISER com seus diferentes Programas é uma tarefa que ainda está por ser feita. Neste capítulo, procura-se apreender as tendências mais gerais de seu desenvolvimento dentro

por referência a evolução deste Instituto, mediante a identificação de quatro períodos, sendo eles:

- 1o. Período – O circuito protestante presbiteriano de esquerda e a “gênese” do Instituto de Estudos da Religião – ISER (décadas de 50 e de 60);
- 2o. Período – Os Anos de Formação: do Instituto Superior de Estudos Teológicos – ISET – ao Instituto de Estudos da Religião – ISER (1970-1978);
- 3o. Período – Crescimento e diversificação do ISER (1979-1990); e
- 4o. Período – Redefinição institucional do ISER (1991 em diante)².

1o Período – O circuito protestante presbiteriano de esquerda e a “gênese” do ISER (décadas de 50 e de 60)

[...] estava certo de que a contribuição cristã para uma transformação social só poderia ser feita por meio de uma igreja renovada. Tal renovação viria da preparação de uma nova geração de pastores, equipados com uma dinâmica teológica orientada para o mundo (...) (SHAULL, 1983, p. 50).

Os membros fundadores do Instituto de Estudos da Religião – ISER provêm de uma tradição distinta daquela dos líderes fundadores das instituições de pesquisa, em Ciências Sociais, dedicadas ao estudo da religião, analisadas no capítulo anterior – o Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e o Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro (CER). Tanto Candido Procopio Ferreira de Camargo quanto Duglas Teixeira Monteiro provinham de uma tradição universitária. Ambos eram sociólogos laicos, inseridos na vida acadêmica paulista. Não obstante, como já foi indicado, o fato de que, em algum momento de suas biografias pessoais, estes pesquisadores tivessem mantido vínculos religiosos – Camargo com a Igreja católica e Monteiro com a Igreja presbiteriana – estes cientistas sociais tinham, antes de iniciarem suas carreiras acadêmicas, afastado-se da prática religiosa.

Diferente é a origem dos membros fundadores do ISER que, em sua maioria, foram socializados no universo religioso protestante, com predomínio da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB).

As origens desse grupo de pesquisadores remonta à década de 50, quando se formou, no Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas (SP), uma geração de jovens pastores e teólogos sob a influência do pastor norte-americano Richard Shaull³ (1919-2002) que lecionou neste Seminário a partir de 1952. Este pastor foi reconhecido como um dos teólogos protestantes que mais influência teve na juventude presbiteriana no Brasil, nas décadas de 50 e 60, e que se destacou na busca de vinculação da fé com as questões sociais que movimentavam o país. Trabalhou nesse período, também, com a Associação Cristã de Acadêmicos – ACA, versão protestante da Juventude Universitária Católica – JUC.

Encontros com a Revolução (1955) foi um dos principais livros deste teólogo, no qual formulou uma das primeiras aproximações da Teologia Cristã com o pensamento social de esquerda. Este livro teve repercussões não apenas na América Latina, mas também contribuiu

do contexto dos estudos de religião no Brasil e considera-se que ele pode vir a fornecer subsídios importantes para uma futura pesquisa sobre o ISER.

² É importante chamar a atenção, aqui, para a periodização formulada por Sorj (2001) sobre a trajetória do Centro de Análise e Planejamento Brasileiro – CEBRAP – apresentada nos Capítulos II, III e IV do livro *A construção intelectual do Brasil contemporâneo*, a qual orientou parcialmente a formulação da periodização aqui proposta para a análise do ISER.

³ Os depoimentos do pastor e teólogo R. Shaull, aqui citados, foram extraídos do seu texto *Entre Jesus e Marx (reflexões dos anos que passei no Brasil)*, publicado na revista *Religião e Sociedade* n. 9, 1983.

para o debate que se desenvolvia, na década de 50, na Europa e nos Estados Unidos, sobre os rumos do trabalho missionário.

Devido às suas idéias inovadoras em matéria de Teologia, Shaull sofreu perseguições tanto da Igreja Presbiteriana Brasileira quanto do governo autoritário brasileiro, tendo sido “convidado” a deixar o país. Já em 1958, conforme seu relato publicado em 1983, quando em viagem aos Estados Unidos, havia recebido um pedido para se afastar das atividades do Seminário:

[...] recebi uma carta do reitor do Seminário de Campinas, pedindo que não retornasse ao Brasil. Ele me daria seu apoio pessoal e deixou claro que nenhuma medida oficial havia sido tomada contra mim, nem pela Congregação do Seminário e nem pela Comissão executiva da IPB. O reitor estava convencido, no entanto, de que o meu ensino estava se tornando o centro de crescente controvérsia na Igreja e que minha presença no Seminário poderia influenciar negativamente a renovação teológica à qual me havia dedicado tanto (SHAULL, 1983, p. 51).

Quando, em 1960, a Comissão Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil resolveu dissolver o Trabalho Nacional da Mocidade Presbiteriana e fechar o seu Jornal *Mocidade*, o conflito em torno das atividades deste pastor havia se instalado plenamente na Igreja, sendo que estas gradualmente foram restringidas. Em virtude desses e de outros fatos, incluindo-se as pressões que teria recebido por parte do regime autoritário após o golpe militar de 1964, o pastor Richard Shaull deixou, definitivamente, o país em 1966⁴.

Referindo-se à geração de pastores presbiterianos para cuja formação contribuiu, Shaull relembra que: os seminaristas estavam muito interessados nessa Teologia [...] o esclarecimento de sua fé os levava a um novo interesse sobre a cultura e a sociedade brasileira, as lutas intelectuais dos estudantes universitários em sua opção pelos pobres nas zonas rurais e urbanas e a nova era de desenvolvimento econômico no Brasil. Via tudo isso como uma arrancada. Estava ajudando os protestantes brasileiros a compreenderem seu potencial como força religiosa capaz de contribuir significativamente para o crescimento e a transformação do Brasil nas décadas seguintes (SHAULL, 1983, p. 51).

Foi nessa geração que se formou o teólogo Rubem Azevedo Alves⁵, que assumiu posição de liderança nos primeiros anos de formação do Instituto de Estudos da Religião – ISER.

Rubem Alves nasceu em 15 de setembro de 1933, em Boa Esperança (MG). Referindo-se a sua família, ele relata:

Meu pai era rico, quebrou, ficou pobre. Tivemos de nos mudar. Dos tempos de pobreza só tenho memórias de felicidade. Albert Camus dizia que, para ele, a pobreza (não a miserabilidade) era o ideal de vida. Pobre, foi feliz. Conheceu a infelicidade quando entrou para o Liceu e começou a fazer comparações. A comparação é o início da inveja que faz tudo apodrecer. Aconteceu o mesmo comigo. Conheci o sofrimento quando melhoramos de vida e nos mudamos para o Rio de Janeiro. Meu pai, com boas intenções, me matriculou num dos colégios mais famosos do Rio. Foi então que me descobri caipira. Meus colegas cariocas não perdoaram meu sotaque mineiro e me fizeram motivo de chacota. Grande solidão, sem amigos. Encontrei acolhimento na religião. Religião é um bom refúgio para os marginalizados. Admirei Albert Schweitzer, teólogo protestante, organista, médico, Prêmio Nobel da Paz. Quis seguir o seu caminho (RUBEM ALVES).

Estudou no Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas de 1953 a 1957. Nesse período, o missionário

⁴ Em 1999, foi publicado pela editora Vozes, no Brasil, o livro *Pentecostalismo e o futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios*, de autoria de Waldo Cesar e Richard Shaull.

⁵ Infelizmente não foi possível realizar uma entrevista com Rubem Alves, não obstante os esforços encaminhados nessa direção. As informações aqui apresentadas foram extraídas da página www.rubemalves.com.br [pesquisa realizada em 25 de março de 2002].

presbiteriano norte-americano Richard Shaull trabalhava com a União Cristã de Estudantes do Brasil, movimento que, no final dos anos 50, passou por um processo de radicalização semelhante ao da Juventude Universitária Católica – JUC (Löwy, 2000).

Rubem Alves exerceu as funções de pastor em Lavras, cidade do interior do Estado de Minas Gerais, no período de 1958 até 1963, ano em que se afastou do país para realizar seu Mestrado. Ele afirmava: “já naquele tempo, minhas idéias eram diferentes. Eu achava que religião não era para garantir o céu, depois da morte, mas para tornar esse mundo melhor, enquanto estamos vivos. Claro que minhas idéias foram recebidas com desconfiança” (R. ALVES).

Concluiu seu Mestrado em Teologia, em 1964, no *Union Theological Seminary* de Nova Iorque, nos Estados Unidos. *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil* é o título da sua dissertação, a qual, conforme Alves expressou em 1988: “revelava o que nadava pela minha cabeça. Aqueles eram anos de fervilhamento político-social no Brasil, e a gente sabia, com uma convicção escatológica, que era inevitável que alguma transformação profunda acontecesse” (Alves, 1988, p. 19).

A percepção de que suas idéias eram recebidas com desconfiança pela liderança da Igreja Presbiteriana parece ter-se confirmado no seu retorno ao Brasil, um mês após do golpe militar⁶. Nas suas palavras: “fui denunciado pelas autoridades da Igreja Presbiteriana, à qual pertencia, como subversivo. Experimentei o medo e fiquei conhecendo melhor o espírito dos ministros de Deus”. Por causa dessa denúncia, foi obrigado a deixar o país, indo a residir em Princeton - Estados Unidos, onde cursou o Doutorado em Filosofia⁷ no *Princeton Theological Seminary*, sob a orientação do pastor Richard Shaull. Sua tese intitula-se *Towards a Theology of Liberation*, a qual foi publicada em 1969, pela editora católica norte-americana *Corpus Books* sob o título *A Theology of Human Hope*, trabalho este que veio a ser reconhecido como uma das primeiras sementes do que, mais tarde, seria a Teologia da Libertação⁸.

Voltando ao país, em 1968, Rubem Alves demitiu-se da Igreja Presbiteriana, sendo posteriormente indicado, pelo economista Paul Singer, para uma vaga de professor de Filosofia na Faculdade de Filosofia de Rio Claro (SP). Em 1974, transferiu-se para a Universidade de Campinas – UNICAMP, onde permaneceu até se aposentar.

Foi a partir da cidade de Campinas (SP) que Alves, junto a outros teólogos, promoveu a formação do Instituto Superior de Estudos Teológicos – ISET, origem institucional do ISER.

2o. Período – Os Anos de Formação: do Instituto Superior de Estudos Teológicos – ISET ao Instituto de Estudos da Religião – ISER (1970-1978)

⁶ No seu texto *Sobre deuses e caquis* (1988), Rubem Alves faz um relato detalhado de seu período de estudante nos Estados Unidos, da sua experiência em relação ao golpe militar, o exílio, a delação sofrida na Igreja Presbiteriana e outros tópicos.

⁷ Rubem Alves também é filósofo e psicanalista pela Sociedade Paulista de Psicanálise. Alguns de seus livros na temática de religião foram: *Protestantismo e repressão* (1979), *O que é Religião* (1984), *O suspiro dos oprimidos* (1987) dentre outros. A partir da década de 80, ingressou formalmente no Departamento de Educação da UNICAMP, dedicando-se a estudos de filosofia da ciência e da educação. Passou, também, a escrever literatura infantil.

⁸ Segundo Löwy (2000), é a primeira vez que a expressão Teologia da Libertação foi usada. Posteriormente, em um encontro de Rubem Alves com Gustavo Gutierrez, em 1969, um dos principais teólogos católicos do movimento de renovação da Igreja latino-americana, concordaram em substituir o nome de Teologia do Desenvolvimento por Teologia da Libertação.

Como a religiosidade se articula aos processos de mudança na sociedade brasileira? Foi esta indagação que reuniu em 1970, em Campinas, teólogos, leigos e estudiosos da religião interessados em promover a pesquisa e a reflexão no campo da cultura e da criação religiosa (Folders, ISER 30 anos).

O Instituto Superior de Estudos da Religião tem sua origem no denominado Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET)⁹, o qual foi fundado em São Paulo, em 26 de junho de 1970, com apoio do Conselho Mundial de Igrejas¹⁰ e da Pontifícia Comissão Justiça e Paz. Em seus primeiros anos, o ISET reuniu teólogos e leigos, protestantes e católicos, a maioria dos quais vivenciavam, então, dentro do contexto de crescente repressão militar no pós-64, dificuldades políticas em suas próprias Igrejas. O apoio, tanto moral quanto eclesiástico-político e financeiro, de programas do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi de fundamental importância na formação do Movimento Ecumênico na América Latina.

O ISET constituiu-se em lugar de encontro de ex-militantes da Juventude Universitária Católica e da União Cristã de Estudantes do Brasil – UCEB, movimento protestante de militância estudantil nos anos 60. Alguns dos ex-membros da UCEB que se encontravam, então, no ISER, como pesquisadores, eram: Elter Dias Maciel, Waldo Cesar, Jacy Maraschin, Jether Ramalho e Oswaldo Elias Xidieh. Segundo Rubem César Fernandes, esses *“eram nomes expressivos do mundo ecumênico que foram para a universidade. Uma intelectualidade protestante que migrou para a universidade nos anos da ditadura e se organizou no ISER, que se encontrava no ISER”* (Fernandes, 1997, p.12).

O sociólogo católico Pedro Ribeiro de Oliveira que participou dos encontros do ISER a partir de 1974, referindo-se ao que chama o “ISER antigo”, aquele dos seus primeiros anos, *“era uma caixa de endereços, mais nada”¹¹. Era um grupo de amigos que pagavam para se reunir, basicamente protestantes e poucos católicos”* (Entrevista).

A sede do Instituto, inicialmente, era a própria casa de Rubem Alves, o qual era, então, o seu presidente. Na definição de Rubem César Fernandes, *“era uma rede de pesquisadores e uma rede de amigos. As duas coisas se combinavam”* (1997, p. 8).

Nos primeiros anos, realizavam-se duas reuniões por ano, com caráter de seminário com um tema previamente definido. Nesses seminários, que ocorriam geralmente durante um fim de semana, com a assistência de pesquisadores protestantes de diferentes denominações, oriundos de diversas cidades do país, eram apresentados e discutidos *papers*. Dada a condição de isolamento de um grupo como esse, dentro e frente a suas próprias Igrejas, o ISER servia

⁹ O texto *ISER – 20 anos*, de autoria de Waldo Cesar, fornece uma breve cronologia da história desta Instituição. Registra os principais acontecimentos a partir de Atas e Documentos institucionais (*Comunicações do ISER*, ano 10, n. 40, 1991).

¹⁰ O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi criado em 23 de agosto de 1948, na cidade de Amsterdã – Holanda, tendo como objetivo a busca da unidade dos cristãos.

¹¹ Em 1979, a correspondência e contribuições para financiar as publicações dos *Cadernos do ISER*, deviam ser dirigidas ao reverendo James Wright, CP 1596 0100, São Paulo - SP.

quase como um “pretexto” para se reunir, em torno do estudo da religião. Nesse período, segundo Ribeiro de Oliveira, era reduzido o número de católicos que freqüentavam os encontros, enquanto que, aos poucos, pessoas que não eram religiosas e também membros de diversas Igrejas protestantes foram se integrando ao Instituto.

Em 1971, a secretaria executiva do ISET foi assumida interinamente, até a posse do novo secretário executivo Carl Joseph Hahn Jr, por Francisco Benjamin de Souza Neto (beneditino).

No período de 1972 até 1978, a direção do instituto esteve integrada por Rubem Alves (presidente), Francisco Benjamin de Souza Netto (secretário) e o reverendo James Wright (tesoureiro). Em dezembro de 1972, realizou-se, em São Paulo, o 1o. Seminário do Instituto tendo como tema *O impacto das mutações atuais originantes da questão 'Quem é a Igreja'*.

Três anos após de sua criação, em 1973, o ISET mudou sua denominação para Instituto Superior de Estudos da Religião – ISER, o que implicava também uma mudança nos objetivos da instituição. Na Assembléia de março daquele ano, realizada no Rio de Janeiro, ampliaram-se os seus objetivos que, inicialmente, eram “*promover a reflexão, a pesquisa e criação teológica e desenvolver estudos e pesquisas interdisciplinares, que tenham uma contribuição a oferecer à Teologia*”, passando o Instituto a visar: “*a promoção de estudos e pesquisas, no campo da educação moral, cultura, reflexão e criação religiosas*”¹².

No mês de junho de 1973, ocorreu, em São Paulo, o 2o. Seminário intitulado *Bases sócio-gráficas da teoria da religião no Brasil: levantamento bibliográfico*. Simultaneamente, deu-se o começo do programa de publicações do Instituto, sob a coordenação do jornalista Waldo César¹³. Já em 1974, a Assembléia Geral deliberou pela edição de um Boletim que ficou, inicialmente, sob a responsabilidade de Rubem Alves, presidente do ISER na época.

Em 1975-1976, sob a chancela de uma Comissão Editorial, formalmente constituída, publicaram-se três *Cadernos do ISER*, os quais incluíam monografias ou conjuntos de artigos sobre temas determinados como, por exemplo, o primeiro número que versou sobre *Conversão* e do qual constavam artigos de Otto Dana, Elter D. Maciel e Peter Fry. O segundo número abordou a temática *Religião e Arte*, contendo textos de Olga de Sá, Tarcísio Moura, J.F. Regis Morais e Isolde H.B. Venturelli. O Caderno número 3 contemplou a relação entre *Psicologia e Religião* com textos de Otaviano Correa V. Lima, Pierre Weil¹⁴, José Fragoso e Walber de Alvarenga.

¹² Contracapa *Cadernos do ISER*, n.5, nov., 1975.

¹³ Jornalista e sociólogo, membro da Igreja de Confissão Luterana no Brasil.

¹⁴ Psicólogo, posteriormente seria o fundador, em 1988, da Universidade Holística da Paz (UNIPAZ), localizada em Brasília.

Carlos Rodrigues Brandão, que iniciava sua carreira acadêmica como professor da UNICAMP, foi eleito secretário do ISER, sendo o primeiro acadêmico leigo a participar na diretoria do mesmo. Em 1977, o ISER mudou sua sede para a cidade de Campinas, vindo alguns pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP a ter uma atuação maior dentro do Instituto. Entre outros, Alba Zaluar, Rubem Cesar Fernandes, Peter Fry e Carlos Rodrigues Brandão passaram a constituir um núcleo inicial de pesquisadores estritamente acadêmicos no ISER, fato este que talvez tenha facilitado o posterior ingresso de novos pesquisadores laicos no Instituto.

Nesse mesmo ano, por iniciativa desses e de outros pesquisadores, foi criada, em cooperação com o Centro de Estudos da Religião – CER, a revista *Religião e Sociedade*. Pela relevância desses fatos, pode-se sugerir que um terceiro período, na história do ISER, estava tendo seu início demarcado.

No *Cadernos do ISER*, de abril de 1979 (n. 8), foram apresentados os sub-projetos que vinham sendo desenvolvidos no marco do Projeto de Pesquisa intitulado *Igreja e Sociedade no Brasil: um Projeto de Pesquisas*. O objetivo deste Projeto foi explicitado, por Rubem Alves, no editorial dessa publicação, nos seguintes termos: “o que se está explorando são as formas pelas quais a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes reagiram frente às transformações político-sociais no Brasil, o que permitirá um estudo comparativo entre elas” (p. 1). Um outro propósito enunciado era publicar essas pesquisas, “numa linguagem acessível não só aos especialistas, mas especialmente ao público mais amplo interessado e comprometido com as Igrejas” (p. 1).

O conjunto dos sub-projetos de pesquisa estava dividido em três unidades: a primeira organizada em torno de um *enfoque histórico* do catolicismo; a segunda focalizada em algumas *instâncias político-sociais específicas e sua relação com a religião*; e a terceira procurava, por meio de estudos de caso, revelar as *posturas concretas de Igrejas ou grupos de Cristãos face à situação política social do país*. A seguir, apresenta-se, em separado, cada uma dessas unidades, pois elas remetem aos pesquisadores que participavam no ISER na época e às preocupações temáticas destes.

A primeira unidade reúne quatro sub-projetos de pesquisa, sendo eles: (a) *Análise histórica sociológica do catolicismo*, sob a coordenação do padre José Oscar Beozzo; (b) *Análise histórica e sociológica do protestantismo*, coordenada por Zwinglio Motta Dias, teólogo e pastor presbiteriano; (c) *Os aspectos mais marcantes da Igreja católica e da Igreja Protestante em sua relação com os acontecimentos políticos e sociais*, realizada por Riolando Azzi e Zwinglio Motta Dias; (d) a pesquisa do sociólogo Waldo César, que buscava reunir

uma série de depoimentos dos principais atores da Igreja católica e das Igrejas protestantes no Brasil.

Se na primeira unidade foram, em sua maioria, pesquisadores religiosos que analisaram instituições religiosas, na segunda unidade, que privilegiava algumas instâncias sociais e políticas específicas, tem-se uma mudança do perfil dos pesquisadores, sendo estes um antropólogo e um sociólogo. Agrupam-se nesta unidade, as seguintes pesquisas: (a) *Religião e classes sociais* de Carlos Rodrigues Brandão; (b) *Religião e operariado* de Álvaro Dias Telhado; (c) *Religião e desenvolvimento social na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, sob responsabilidade de Gerd Uwe Kliewer; (d) a pesquisa sobre o *Fenômeno urbano das religiões de cura* (cura por correspondência) do sociólogo Duglas Teixeira Monteiro. Esta última foi apresentada em *Cadernos do ISER* por Carlos Rodrigues Brandão, autor que, como já foi salientado, no início do texto, salientava o seguinte:

ele [Monteiro] tinha para com o ISER o compromisso de realizar um estudo sobre formas atuais de ‘religiões de clientela’ nas grandes cidades. Havia provisoriamente intitulado sua pesquisa de ‘A cura por correspondência’, nome que usou para um de seus últimos artigos (1977). Em uma das conversas que tivemos, menos de um mês antes de sua morte, havíamos combinado os termos de sua contribuição para a Área 2 de nosso programa de pesquisas (BRANDÃO, 1979, p. 27).

Por fim, a terceira unidade foi a que aglutinou um maior número de pesquisas – oito estudos de caso – em que se revelavam posturas concretas de Igrejas ou grupos de cristãos face à situação política do país. Quatro dessas pesquisas focalizavam algum aspecto da Igreja católica, a saber: (a) *A evolução política e ideológica da CNBB*, proposta por Adriano Nogueira; (b) *O pensamento católico conservador no Brasil*, (c) *Tendências atuais do catolicismo no Brasil*, sob a responsabilidade de Francisco Benjamim de Souza Netto¹⁵; (d) *A Igreja católica e o problema da terra*, pesquisa conjunta de José Ricardo Ramalho e Neide Esterci. As quatro pesquisas restantes tinham como temas: (a) “*Brasil, Urgente*”: *engajamento cristão no Brasil 1963-1964* de Paulo César Botas; (b) *A ideologia do protestantismo* de Rubem Alves; (c) *A ficção Batista* de Elter Dias Maciel e (d) *As Comunidades Eclesiais de Base: notas preliminares de uma pesquisa*, sob responsabilidade de Francisco Cartaxo Rolim.

Se até 1979, o ISER vinha realizando projetos de pesquisa como os acima enunciados, na passagem da década de 70 para a de 80, observam-se mudanças significativas, que podem ser interpretadas como um novo período e como um momento de transição da “primeira geração”, ou seja, da dos fundadores do ISER (que em sua maioria eram religiosos) para uma “segunda geração” de pesquisadores, tendencialmente acadêmicos e laicos, embora também participassem do Instituto alguns pesquisadores com militância/prática religiosa. Os principais

¹⁵ Monge beneditino, professor de Filosofia da PUC-SP e assessor teológico do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI.

nomes novos que marcariam essa transição são os de Regina Novaes, Patrícia Birman, Rubem César Fernandes, Pierre Sanchis e Patrícia Monte-mor, conforme depoimento de Regina Novaes.

Carlos Rodrigues Brandão descreve, em seu depoimento, esse processo nos seguintes termos:

Em 76, eu vou trabalhar na UNICAMP. Aí já estou profundamente interessado em questões de religião, muito, mas sempre em meu caso, aliás, não é só o meu, Pedrinho Ribeiro de Oliveira, vários de nós, o Frei Rolim que depois, muitos de nós, a gente tinha um lado, digamos assim, de militância, quer dizer, essa é até uma diferença entre nós e o que eu poderia chamar antropólogos ou sociólogos puros que vêm pesquisar no Brasil, candomblé, catolicismo: tipo Thomas Bruneau. Quantos e quantos e quantos dessa geração, todos esses *brasilianistas* da religião, eles pode ser que tivessem alguma militância lá no país deles, mas aqui vinham como puros pesquisadores, enquanto que nós não. Eu me lembro de pouca gente que fosse só um intelectual. Douglas, por exemplo. A maioria tinha e tem até hoje essa dupla militância, são professores e do PT, Pedro Ribeiro de Oliveira, Frei Betto, Marcos Arruda. Nossa, um monte de gente! Então, é um momento importante. Ele não é muito visível porque eles não se dão muita visibilidade. Eles têm, inclusive, uma publicação, uma revista. Digamos que seria a intelectualidade católica de esquerda, depois da ditadura. Então, nós tínhamos uma militância, mesmo que não fosse muito ativa, alguns tinham uma militância até mais política, mas a maioria tinha algum vínculo com a igreja e, principalmente, com esse movimento ecumênico (Entrevista).

3o. Período – Crescimento e diversificação do ISER (1979-1990)

O início da década de 80 é um período de redefinição institucional e ingresso de uma nova geração de membros. Começa a formação de um instituto propriamente dito, com infra-estrutura mais adequada a seu novo formato, com projetos específicos não somente na área religiosa, mas abertos a questões sociais e culturais (W. CESAR, 1990, p. 18).

Cabe destacar uma outra mudança, além da acima sugerida, que sinaliza o começo deste novo período da evolução do ISER, foi o fato de que, em maio de 1979, Rubem Alves, após ter permanecido por seis anos na presidência do Instituto, foi sucedido por Rubem César Fernandes, na época antropólogo da UNICAMP, o qual permaneceu no cargo até 1982¹⁶. Na mesma oportunidade, o filósofo Paulo César Botas assumiu a secretaria, enquanto que o reverendo James Wright permaneceu na tesouraria até 1979, sendo, então, substituído por Pedro Ribeiro de Oliveira. Este último pesquisador voltava, na época, da Bélgica, onde havia obtido o seu Doutorado na Universidade Católica de Louvain. Pedro Ribeiro de Oliveira que passava, então, a formar parte da equipe executiva do ISER, havia participado anteriormente deste e percebeu, no final da década de 70, significativas mudanças no perfil da instituição.

Em suas palavras, o Instituto

[...] já tinha ganhado uma feição um pouco mais acadêmica. Não tinha dinheiro. Muito poucos recursos. Aí éramos três pessoas que levávamos adiante o ISER: o Rubem [Fernandes], que era o secretário executivo ou presidente, não sei, eu acho que eu era secretário e a Patrícia Birman, tesoureira. A Patrícia Birman é chave nesse assunto. Éramos nós três que garantíamos o ISER e tínhamos uma secretária que era a Selma, que, de fato, fazia o trabalho físico. Era um pequenino escritório na rua Princesa Isabel, no Rio de Janeiro (Entrevista).

Deve-se lembrar que, no final da década de 70, o país vivia um período de relativa abertura política, e muitos exilados retornavam ao Brasil, dentre eles Rubem César Fernandes, que voltou em 1976. Este pesquisador teve um papel importante, não somente na criação da revista *Religião e Sociedade*, mas também na mudança do perfil do próprio ISER, no final dessa década, e no estabelecimento do “feitio mais acadêmico” que o ISER passou a ter, conforme os depoimentos dos entrevistados. Não menos relevante foi a atuação deste pesquisador no final da década de 80 quando, como se verá mais adiante, o ISER se voltou para a ação e a intervenção na sociedade. Por essa sua destacada atuação, torna-se necessário conhecer um pouco mais o perfil intelectual do mesmo. Ressalte-se, também que Rubem César Fernandes considera-se representativo da “segunda geração” de pesquisadores que contribuíram para a formação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil.

Rubem César Fernandes nasceu em 1943, sendo que, em suas próprias palavras, aponta:

diria que fui socializado fortemente, desde a infância, nas crenças da religião e da ciência (do lado da mãe, pastores; do lado pai, médicos) e acabei por relativizar as crenças de origem. Fui praticante da religião cristã (protestantismo liberal de esquerda) e da religião civil chamada ‘marxismo’ (FERNANDES, 1994, p. 214)¹⁷.

Sobre sua formação acadêmica, recorda que

Cheguei à Universidade, no Rio de Janeiro, no início dos anos 60. Como todos os meus amigos, era fã da bossa-nova e torcia para que o cinema novo desse certo. No segundo ano de faculdade, participei da invasão de um prédio anexo, sob a palavra de ordem ‘ano novo, faculdade nova’! Éramos, assim o julgávamos, portadores de uma boa nova para o Brasil e... para o mundo. Jovens missionários, poder-se-ia dizer.

Os azares da política levaram-me bem cedo ao exílio, em maio de 1965, com 22 anos incompletos e um desejo enorme de conhecer o lado (socialista) do mundo. Tornei-me, por conta disso, meio polonês. Na Polônia, para minha surpresa, reencontrei um veio original de minha formação familiar: uma imensa vivência cristã. São estas experiências desconstruídas que dão suporte existencial a este livro (FERNANDES, 1994, p. 11)¹⁸.

Durante o seu período de formação universitária, trabalhou no Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB¹⁹ – com a equipe de historiadores coordenada por Nelson Werneck Sodré²⁰. cursou o Mestrado em

¹⁶ Durante 15 anos, Fernandes foi coordenador da Comissão Editorial da revista *Religião e Sociedade*.

¹⁷ Em 1986, na entrevista realizada com o Pastor norte-americano Edmund Sherill, que chegou ao Brasil em 1952, Fernandes salientava: “*Eu continuo pensando politicamente, continuo ligado aos valores da esquerda, digamos, do ideal revolucionário. Mas mudei muito. Perdi ilusões, também, e ganhei novas perspectivas. Acho, hoje, que havia tentações autoritárias naquele movimento. Atribuímos à política a função que era antes da religião, a função da salvação: a salvação do mundo, da sociedade, das pessoas, da sua autenticidade. Sair da alienação significava entrar na política. Acho, hoje, que há um grande perigo nisso. O perigo do autoritarismo de esquerda, da revolução totalitária*” (FERNANDES, 1986, p. 42).

¹⁸ Introdução do livro *Romarias da paixão* (1994).

¹⁹ Sediado no Rio de Janeiro e fechado em 1964.

²⁰ Sobre esse período na trajetória de Rubem César Fernandes, sugere-se ver o artigo *O futuro da cultura brasileira*, publicado em *Romarias da paixão* (1994). Neste, descreve a visão de mundo que predominava nesse momento, os projetos de história e os “sonhos” de sua geração.

Filosofia na Universidade de Varsóvia – Polônia, e doutorou-se em História do Pensamento Social, na Universidade de Columbia – Nova Iorque (EUA).

Em 1976, retornou ao Brasil de seu exílio na Polônia, integrando-se à Universidade de Campinas. Nesta Universidade, foi contratado, inicialmente, pelo Departamento de Filosofia, transferindo-se, no mesmo ano, para o Departamento de Antropologia.

Rubem César Fernandes destaca, em relação ao seu interesse pelo estudo da religião²¹, que este é: *“primeiro uma coisa mais pessoal de reencontrar antigos amigos, como Rubem Alves, que eu conhecia de outros carnavais”*, sendo que, mesmo no seu período de exílio, ele manteve contato com o circuito protestante de esquerda. Por vezes, foi também convidado para participar de seminários do Conselho Mundial de Igrejas. Ressalte-se que, inclusive, nos Estados Unidos, chegou a morar em uma comunidade da qual fazia parte o teólogo Richard Shaull, mencionado nas páginas anteriores.

Como segundo motivo do seu interesse pelo estudo da religião, Fernandes menciona que,

[...] se não há filosofia, há, no entanto, religião. Religião não como reflexão filosófica. Mas antes, como uma prática forte, uma pregnância, como pensamento que move as pessoas. E era esse lado da filosofia que me interessava. Uma filosofia histórica. De modo que eu encontrei no interesse pela religião uma forma de fazer uma ponte entre preocupações mais filosóficas e o ambiente brasileiro ao qual eu voltava. Então, foi uma opção, assim meio que pensada mesmo, de me aproximar desse tema (1997, p. 10).

Rubem César Fernandes permaneceu na UNICAMP até 1981, quando se mudou para o Rio de Janeiro, sendo contratado pelo Museu Nacional/UFRJ, instituição na qual permaneceu até 1992, ano em que se aposentou.

Atualmente é Secretário-Executivo do ISER, coordenador do seu Núcleo de Pesquisas, coordenador do Movimento Inter-religioso e Presidente do Movimento VIVA RIO, entidade criada no Rio de Janeiro em 1993²².

Retomando a trajetória do ISER, destaque-se que, na Assembléia realizada no mês de agosto de 1982, foi eleita uma nova Comissão Executiva para o período de 1982-1984. A presidência e a secretaria foram assumidas por dois antropólogos: Pierre Sanchis e Regina Novaes. O primeiro era membro do ISER desde 1976, e retornara ao Brasil após um período de pesquisa em Portugal, enquanto que a segunda pesquisadora havia sido convidada, por Rubem César Fernandes, para participar de uma Mesa-redonda sobre religião, realizada na Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso e a Ciência (SBPC) em 1980, passando, após este evento, a frequentar o ISER. No cargo de tesoureiro, assumiu Zwinglio Motta Dias, doutor em Teologia.

Nesse terceiro período, denominado aqui de crescimento e de diversificação do ISER, duas iniciativas,

²¹ Os depoimentos citados foram extraídos da entrevista realizada por Regina Novaes a Rubem César Fernandes, publicada em *Religião e Sociedade* (v. 18/2, 1997).

²² Atualmente (2003) tem tido uma ativa participação pública na campanha a favor do desarmamento no Brasil.

apoiadas pela nova diretoria, merecem destaque: a formação do Grupo de Estudos de Catolicismo (1982) e a criação de um Grupo de Assessoria no ISER (1983)²³. Esta segunda iniciativa representou o início de uma mudança de rumos da instituição, que, até então, estava voltada exclusivamente para o estudo e a produção de conhecimento (Rodrigues e Menezes, 1997).

Referindo-se à criação do Grupo de Estudos do Catolicismo, sob sua coordenação, o antropólogo Pierre Sanchis narrou, na sua entrevista, que seu interesse em criar este grupo se deveu ao fato de que, analisando os temas que estavam, então, em vigência nos estudos de religião, na época, ele se interrogou:

[...] se não valeria a pena fazer um estudo sobre o catolicismo de uma maneira mais abrangente [...] várias dimensões dessa instituição, não só a institucionalidade [...] dentro do quadro da sociedade brasileira, mas com todos seus níveis, suas cargas de interesses e um pouco menos centrado na política, como era o assunto que interessava aos pesquisadores em geral? Eram ainda os últimos anos da ditadura e começo da democratização, o surgimento dos grandes movimentos sociais, a formação do PT, da CUT, as grandes greves em São Paulo. Então o foco de atenção era a significação, o significado político da vida religiosa da Igreja católica, a análise religiosa em função da sua repercussão política na sociedade brasileira. Pareceu-me que havia necessidade de alargar um pouco a discussão [...], sobretudo sem fechar um enfoque sobre a instituição, enquanto tal, dentro da sociedade brasileira, mas com vários níveis de repercussão (Entrevista).

Uma vez constituído esse grupo, em 1983, apresentou-se à diretoria a proposta de criar, também, um Grupo de Assessoria no ISER, devido ao fato de que membros do Grupo de Estudos do Catolicismo, eventualmente, recebiam convites para assessorar diferentes organismos eclesiais, tais como dioceses, pastorais, congregações religiosas, inclusive a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB). A criação de uma equipe de trabalho específica, que orientasse suas atividades para esses fins, foi discutida internamente, não sem conflitos, pois a discussão centrou-se em torno dos objetivos do ISER e da definição de suas atividades: pesquisa pura e pesquisa aplicada. Assim lembra Pedro Ribeiro de Oliveira, sociólogo que tinha desenvolvido atividades de assessoria no Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) e tinha interesse em dar continuidade a esse tipo de trabalho de acompanhamento, de pesquisa aplicada e de realização de encontros e cursos. No seu depoimento, este pesquisador narrou que:

Eu tinha um dinheiro que me vinha de uma organização da Holanda e levei o projeto. O Pierre Sanchis com muitos escrúpulos, porque ele dizia: onde é que já se viu a pesquisa aplicada, assessoria? O ISER é uma instituição acadêmica, é uma instituição de pesquisa. Foi uma discussão muito grande e eu acho que, no fim dessa discussão, ele se convenceu que eu não ia fazer uma assessoria de simplesmente colocar o ISER ao serviço da Igreja, mas sim fazer com que os conhecimentos que a gente produzia no ISER pudessem ser úteis à reflexão, os conhecimentos científicos. Eu não ia mudar o conhecimento, quer dizer, o que a Igreja quer é o conhecimento científico de boa qualidade. Teólogos ela tem, ela não precisa. E acho que aí ele se convenceu e

²³ Algumas das informações aqui apresentadas, sobre a formação deste grupo, foram extraídas do texto *As avaliações pastorais diocesanas: ponto de partida* (Rodrigues e Menezes, 1997) publicado no livro *As comunidades de base em questão*.

deu o apoio, assim a gente criou, dentro do ISER, esse grupo de assessoria que foi crescendo e fomos conseguindo mais financiamentos (Entrevista).

Segundo Rodrigues e Menezes (1997), desde a criação do grupo, a interdisciplinariedade foi uma de suas características pois reunia membros oriundos da Teologia e das Ciências Sociais, principalmente da Antropologia e da Sociologia, os quais combinavam docência universitária e assessoria à pastoral. Alguns membros dessa equipe eram então: Clodovis Boff, teólogo; Ivo Lesbaupin, sociólogo, professor da UFRJ e consultor do Centro João XXIII; Faustino Luiz Couto Teixeira, teólogo e professor na UFRJ²⁴; Pedro Ribeiro de Oliveira, professor no Mestrado em Ciência da Religião da UFJF; Carlos Alberto Steil, antropólogo e professor da Universidade Federal Fluminense²⁵; Paulo Fernando Carneiro de Andrade, teólogo; Renata de Castro Menezes, antropóloga; e Solange dos Santos Rodrigues, socióloga. Participavam deste grupo, também, pesquisadores associados ou convidados, bem como assistentes de pesquisa ou estagiários. Este grupo permaneceu no ISER até 1995, ano em que, como se verá mais adiante, veio a autonomizar as suas atividades.

Em dezembro de 1984, certamente como reflexo das mudanças que vinham acontecendo no ISER, os seus Estatutos foram objeto de reformulação, cabendo lembrar que uma primeira reformulação havia ocorrido em 1973, quando da mudança de nome de ISET para ISER. Nos termos do novo Estatuto, o seu objetivo passava a ser: *“a promoção de pesquisas, conferências, seminários, cursos, publicações e assessoria no campo da cultura, particularmente em seus aspectos religiosos”* (apud César, 1990, p. 19).

Em 1984, devido ao crescimento das atividades do Instituto, o ISER transferiu-se da casa situada na Avenida Princesa Isabel para uma casa na Rua Ipiranga, no bairro de Laranjeiras. Segundo Ribeiro de Oliveira, na época secretário adjunto do ISER, a primeira contava com apenas duas salas – uma de reuniões e outra de secretaria –, já a segunda casa dispunha de sete salas de trabalho.

Nesse mesmo período, o ISER ampliou a rede de suas relações com ONGs nacionais e com agências internacionais de cooperação. Referindo-se às atividades do ISER, em sua entrevista, Ribeiro de Oliveira relatou acerca das formas de obtenção de financiamentos para as mesmas:

Aí resolvemos que a gente devia fazer mais projetos e conseguir dinheiro, e o Rubem [Fernandes], então, com alguns contatos na área evangélica, e eu com contatos na área católica. Eu participava de um Movimento Internacional de Intelectuais Católicos (MIIC) que tinha reuniões na Europa, então eu aproveitava isso. Eu era representante desse movimento no Brasil, tinha uma reunião, às vezes, num lugar, mas era também uma época em que a Teologia da Libertação estava em auge. Então tinha muitas reuniões fora do Brasil, e eu aproveitava esses momentos para visitar algumas

²⁴ Atualmente coordenador do Curso em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

²⁵ Atualmente líder do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFRGS.

agências católicas de ajuda para conseguir dinheiro para o ISER. Isso deve ter sido aí por 83-84. Foi quando eu saí do CERIS, me desentendi com o diretor e fiquei meio tempo no ISER e meio tempo na PUC do Rio (Entrevista).

Uma nova Diretoria para o período de 1985 a 1987 foi eleita, tendo como presidente o reverendo Joaquim Beato, vice-presidente Waldo César, secretária Maria José Rosado Nunes e tesoureira Zelia Seibnitz, sendo vogais: Paulo César Botas, Zwinglio Motta Dias e Vanilda Paiva. Na Secretária-Executiva, continuava Rubem César Fernandes e Pedro Ribeiro de Oliveira como secretário adjunto. Nesse biênio, registrou-se outra mudança da sede do ISER (1986). Da Rua Ipiranga mudou-se para uma cobertura no Largo Machado e, em novembro de 1989, a sede se estabeleceu na Ladeira da Glória, local onde permanece atualmente.

Nos anos de 1987 a 1988, Pedro Ribeiro de Oliveira assumiu a Secretaria Executiva e Sônia Giacomini a Secretaria Adjunta. Em 1988, Rubem César Fernandes foi reconduzido novamente ao cargo de secretário executivo, sendo reeleito para o período de 1989 a 1990 junto a Maurício Lissovsky como secretário adjunto.

Segundo Waldo César, os últimos cinco anos da década de 80 “foi o período de maior crescimento do ISER. Foram criados novos programas e grupos de trabalho (ao redor de 15) e chegou-se a mais de uma centena de pessoas trabalhando regularmente” (1990, p. 19).

Referindo-se acerca da diversificação dos programas implementados no ISER nesse período, Pedro Ribeiro recorda que estes respondiam às necessidades de pesquisa ou de atuação, junto ao público, conforme os temas suscitados pela realidade nacional. Os mesmos eram executados à medida que financiamentos eram obtidos, sendo que, por vezes, o ISER dava apoio institucional a profissionais que já tinham projetos financiados. Desse modo, novas e diversas áreas de trabalho foram criadas ou incorporadas no Instituto, as quais contemplavam temas como:

catolicismo, protestantismo, negritude, mulher, prostituição, AIDS, muitas coisas novas, o programa de assessoria. Daí a casa já não dava mais e fomos para um outro lugar. Alugamos um andar inteiro no Largo de Machado. Aí era já realmente um escritório, com cara de escritório. Eu era secretário executivo. Lembro que tínhamos talvez uma folha de pagamento de umas trinta pessoas. Era grande. Nós fazíamos muita pesquisa, muitas atividades (Entrevista).

As atividades desenvolvidas, na época, pelos membros da instituição, encontram-se registradas nas *Comunicações do ISER* (n. 18, 1986), revista na qual o então secretário executivo do ISER, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, publicou um informe da instituição sob o título *Perfil do ISER hoje – março de 1986*. Neste informe, destacavam-se as características específicas do Instituto, tais como “a abordagem dos temas religiosos sob uma perspectiva plural, promovendo o confronto e a circulação de idéias entre os diferentes

campos do pensamento. Interessa-se por todos os fenômenos religiosos presentes na sociedade brasileira, buscando compreendê-los a partir do seu interior e da sua objetividade externa” (1986, p. 80). Ribeiro de Oliveira apontava como uma singularidade do ISER o fato de ser um Instituto *que “está junto a diversas organizações religiosas, mas não é eclesiástico; está presente nas universidades, mas não é propriamente acadêmico”* (p. 80). Essa singularidade se associava à diversidade do seu *staff*, congregando em seu quadro cientistas sociais, filósofos, teólogos, psicólogos e historiadores, alguns dos quais com vínculos com o mundo acadêmico e outros com diferentes organizações religiosas. Na época da publicação desse Perfil da instituição, o ISER era formado por uma rede de 80 sócios efetivos e colaboradores, aos quais se somavam mais algumas dezenas de membros correspondentes, estes últimos eram ligados a diferentes universidades ou organismos eclesiásticos de estudo e pesquisa, sejam nacionais ou estrangeiras.

Em março de 1986, o ISER estava organizado em dez Programas, que objetivavam desenvolver atividades de pesquisa, extensão e capacitação, e em cinco Grupos de Trabalho.

Os Programas em execução, nesse período, eram os seguintes:

- *Catolicismo no Brasil Atual*: grupo reunido desde 1981, coordenado por Pierre Sanchis com participação de 23 pessoas.
- *Publicações periódicas*: coordenado por Rubem César Fernandes, mantinha três revistas: *Religião e Sociedade*, *Cadernos do ISER* e *Comunicações do ISER*.
- *Protestantismo e Ecumenismo no Brasil*: coordenado por Waldo César, reunia pessoas e pesquisadores ligadas ao movimento ecumênico protestante.
- *Assessoria a organizações religiosas*: coordenado por Carlos Alberto Steil, “este programa agencia o contato entre peritos no estudo das religiões e as organizações eclesiásticas que procuram o ISER em busca de assessoria no campo das Ciências Sociais” (p. 82).
- *Religião e Movimento Negro*: coordenado por Caetana Maria Damasceno, reunia dois projetos, *Religião e negritude brasileira* e *Mulher Negra na Religião*, ambos visavam criar condições instrumentais para os estudos sobre as religiões, a religiosidade negra e auto-identificação étnica.
- *ISER – Vídeo*: coordenado por Claudius Ceccon, tinha como finalidade produzir *video-clips* sobre temas da cultura, da religião e dos movimentos populares, destinados à distribuição alternativa e não-comercial.
- *Diversidade Religiosa Brasileira*: coordenado por Leilah Landim, teve sua origem na solicitação do Conselho Nacional das Igrejas (CONIC), visando fazer um levantamento dos grupos e movimentos religiosos no Brasil.
- *Mulher, Religião e Sociedade*: reunia dois subgrupos. Um coordenado por Tereza P. Cavalcanti, formado em torno do Encontro de Mulheres Teólogas, e outro coordenado por

Gabriela S. Leite, orientado à pesquisa sobre o tema Prostituição, Religião e Auto-respeito.

- *Religião e Revolução*: coordenado por Bernardo Sorj, correspondia a uma coletânea de textos clássicos sobre o tema.
- *Educação para a Constituinte*: coordenado por Pedro Ribeiro de Oliveira, realizado em colaboração com IBASE, CEDAC, SEP, CPO, CPT, visava um serviço de educação política para responsáveis por grupos e associações populares, tendo em vista uma Constituição participativa.

Cabe destacar que importantes publicações foram produto desses Programas, destacando-se, por exemplo, os três livros elaborados pelo Grupo de Estudos de Catolicismo, intitulados: *Catolicismo: modernidade e tradição*; *Catolicismo: cotidiano e movimentos*; e *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*²⁶.

Outras três publicações tiveram origem no Programa Diversidade Religiosa Brasileira, e foram divulgadas nos Cadernos do ISER, sendo elas: *Sinais dos Tempos: Igrejas e Seitas no Brasil* (n. 21, 1989); *Tradições Religiosas no Brasil* (n. 22, 1989); e *Diversidade Religiosa no Brasil* (n. 23, 1990). Esses títulos podem ser considerados como “sinais dos tempos” que vieram a marcar uma inflexão nos estudos e temáticas na década de 90.

Além dos Programas acima apresentados, o ISER abrigava cinco Grupos de Trabalho, dois dos quais focalizavam suas atividades na linha de extensão das atividades do ISER, enquanto que os outros se caracterizavam por serem Grupos de Reflexão e de Estudo.

Os grupos de extensão do Instituto visavam a realização de atividades tais como:

- *Eventos*: coordenado por Edda Mastrangelo Dias, tinha como objetivo promover as diversas formas de se atingir o grande público através de debates, ciclos de palestras, lançamentos de livros e revistas e mostras de filmes documentários.
- *Cursos*: coordenado por Carlos Alberto Steil, oferecia três tipos de cursos: intensivos, durante o período de férias; breves, para divulgação sobre um tema específico; e longos, estendiam-se durante um semestre, aprofundando um determinado tema.

Os três Grupos de Reflexão e Estudo se constituíam em torno das seguintes temáticas:

- *Marxismo e Religião*: coordenado por Luiz Bernardo Leite Araújo, constituía-se em torno da leitura dos textos de Marx.
- *Judaísmo, Modernidade e Terceiro Mundo*: coordenado por Bernardo Sorj, e que focalizava sua reflexão sobre o papel desempenhado pela tradição judaica na construção do mundo moderno.
- *Presença do Sagrado*: coordenado por Otávio Velho, grupo organizado para a reflexão sobre as dimensões místicas da experiência humana no contexto da modernidade.

Este último grupo será analisado mais adiante neste capítulo, pois se pode considerá-lo

²⁶ Os três livros foram publicados pela Edições Loyola.

como um “precursor” das discussões sobre o misticismo e a religiosidade moderna, antecipando a forma que, posteriormente, na década de 90, o debate desse tema assumiu nos estudos da religião, nas Ciências Sociais. Registre-se, desde já, uma certa continuidade das preocupações e orientações teóricas e das atividades do mesmo, mediante a realização do projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* (PRONEX), projeto inter-institucional a ser apresentado no capítulo 6 deste estudo.

Na passagem da década de 80 para a de 90, foi eleito presidente do ISER o antropólogo Otávio Velho (Museu Nacional), coordenador do grupo *Presença do Sagrado*, e Vanilda Paiva (Centro João XXIII) no cargo de vice-presidente. Iniciava-se, então, um novo período no desenvolvimento do ISER.

4o. Período – Redefinição institucional do ISER (1991 em diante)

No início da década de 90, o ISER comemorou seus vinte anos de atividades. Na apresentação da edição comemorativa das *Comunicações do ISER*, foi indicado que a terceira década de existência da instituição se iniciava “*sob o signo da reflexão e autoconhecimento, representado pelo processo instituinte que mobiliza os iserianos*” (n. 40, 1991, p. 3). Esse processo durou cerca de seis meses e foi marcado por debates internos sobre o perfil institucional do ISER, sendo uma das principais questões que se colocaram, neste período, a da opção por pesquisa ou intervenção social.

Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, o ISER, no final da década de 80,

foi-se tornando cada vez menos uma instituição de pesquisa e cada vez mais uma instituição mais ligada a uma atividade na sociedade. O Rubem César que, no início, era o exemplo mais acadêmico, foi-se tornando cada vez mais ligado a atividades sociais, e no fim, hoje, ele é o diretor do VIVA RIO, que é uma organização de ação na sociedade, e praticamente abandonou a parte de pesquisa científica (Entrevista).

Nesse período, foi realizada, em Angra dos Reis, uma importante assembléia do Instituto, na qual, segundo o depoimento de Carlos Rodrigues Brandão, ocorreu uma polêmica interna acerca da questão da intervenção social. Alguns membros do ISER estavam, então, tentando fazer com que a instituição se aproximasse mais de um trabalho efetivamente prático, tendo já se formado uma equipe que desenvolvia trabalhos junto a prostitutas e pessoas portadoras de HIV. Brandão acrescenta que

[...] inclusive [Rubem César] que era primeiro um homem de academia, ele vai coordenar um pouco esse lado, quer dizer, ele tem muita força, tem uma liderança muito grande, é uma pessoa muito importante. Então ele vai tomar essa posição, ele vai criar VIVA RIO, vai até se projetar, vai se tornar uma pessoa conhecida no Rio de Janeiro (Entrevista)²⁷.

²⁷ Conforme o depoimento da antropóloga Rita Segato: “Rubem César sempre esteve com um pé na academia e um pé fora, é um ativista social, uma pessoa que sempre teve um projeto de ultrapassar, ele sempre teve a

Todavia, conforme Brandão, nessa assembléia, ele e Pierre Sanchis representavam uma posição, em suas próprias palavras, “mais conservadora”, voltada no sentido de defender a continuidade do trabalho de pesquisa que o ISER vinha realizando, sendo que, no entendimento dos mesmos, o que caracterizava e unia os membros da instituição eram as pesquisas sobre questões de religião. Além disso, Brandão argumentava que, o ISER era a única ONG a desenvolver pesquisas nessa área, enquanto que havia muitas outras ONGs que se dedicavam ao trabalho de caráter político e social. Este pesquisador conclui recordando que, no final, “*foi até meio voto vencido*”.

O antropólogo Pierre Sanchis fez igualmente alusão à redefinição das atividades do ISER, na entrevista concedida para esta pesquisa, indicando que o novo perfil privilegiava mais a ação social e menos a pesquisa. Nas suas palavras:

[...] o ISER mudou um pouquinho. O estilo do ISER mudou um pouquinho, dedicou-se mais à situação do Rio de Janeiro, às relações com o Movimento VIVA RIO. E o grupo de pesquisa do ISER alargou um pouco suas linhas de pesquisa depois de alguns trabalhos sobre o movimento pentecostal, trabalhou mais em termos de programas de juventude, de violência, através, sobretudo, da demanda que vem do Rio de Janeiro, dentro das preocupações da sociedade do Rio de Janeiro (Entrevista).

Ressalte-se que o Grupo de Estudos de Catolicismo, coordenado por Sanchis, continuou a desenvolver suas atividades de pesquisa sobre religião, embora o número de pesquisadores tivesse diminuído sensivelmente, passando de vinte pesquisadores, na década de 80, para apenas seis, na década de 90. Conforme o seu depoimento, a temática de estudo do grupo também foi reformulada, vindo o sincretismo a ser estudado sob vários enfoques e linhas temáticas diferentes²⁸. Dentre estas linhas, enumera as seguintes:

A primeira, o levantamento dos cultos sincréticos: os pentecostais, os carismáticos, os afro-brasileiros, os afro-católicos, os ‘pentecatólicos’, um levantamento das várias dimensões sobre os vários setores religiosos. A segunda, sobre o mal, as várias dimensões sobre o mal [...]. A terceira foi o que significam as várias religiões [...] determinar sua identidade religiosa, qual é o laço com a sua instituição e não com outros ou eventualmente também com outros. O que esse tipo de vinculação identitária significa para sua vinculação à sociedade brasileira como cidadãos com o sincretismo, em relação com sua religião, com sua identidade religiosa e com sua condição de cidadão.

E a quarta, estamos tentando agora fechar, um pouco em termos teóricos, o estudo do sincretismo. Por que o sincretismo parece ser um assunto um pouco ambivalente. De um lado, no interior das instituições religiosas que cada vez mais não são reconhecidas por causa da modernidade mesma. Por outro lado, na vida concreta, na experiência religiosa concreta das pessoas (Entrevista).

É importante registrar, também, que pesquisadores como Rubem César Fernandes, Carlos Rodrigues Brandão e Pedro Ribeiro de Oliveira, parecem haver se distanciado das atividades da instituição na primeira metade da década de 90, ou ao menos não parecem tê-las mantido

preocupação de ir além, de ter um campo de ação, de atuação maior que a própria academia, não sei se maior, mas outro. Então essa era uma característica dele” (Entrevista).

²⁸ Novas publicações resultaram das discussões desse grupo, por exemplo: *A dança dos Sincretismos (Comunicações do ISER)*, n. 45, 1994), e o livro *O mal à brasileira* (1997).

com a mesma “intensidade” da década anterior.

Brandão, que pessoalmente considera que se distanciou um pouco do ISER por volta de 1992, argumenta em seu depoimento:

[...] aliás, se você me perguntasse quem hoje em dia é antropólogo da religião no Brasil, eu teria dificuldade, porque da minha geração, eu estava citando Lísias [Negrão], que, na verdade, é um sociólogo, e Josildeth Consorte. Então, assim, eu não tenho mais pesquisa atual, e eu não vejo mais esse pessoal da minha geração tipo Otávio Velho, Pedrinho Ribeiro. Eu não tenho sabido mais, mesmo o Pierre Sanchis. Eu acho que o pessoal está mais teorizando a volta da religião, mas pesquisa de campo não vejo muito (Entrevista).

Segundo este antropólogo, o seu livro *Somos as águas puras* é um dos últimos escritos sobre religião e um dos primeiros sobre ecologia, temática à qual passou a se dedicar junto com a de educação.

A direção do Instituto no biênio 1994-1996 foi exercida por Regina Novaes (presidente), Maria José Rosado Nunes (vice-presidente), Nilton Bonder (tesoureiro), Pierre Sanchis (secretário), sendo vogais: Nancy Pereira, Wania Sant’anna e Joel Rufino.

Em setembro de 1995, o Grupo de Assessoria desligou-se do ISER e formou uma nova instituição o ISER/ASSESSORIA. Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, “o nosso grupinho de assessoria se desentendeu com Rubem, então nós resolvemos sair, não ficar dentro, porque o ISER estava tomando uma linha que nos desagradava e nós não queríamos associar os nossos nomes ao nome do ISER” (Entrevista)²⁹.

Em 1996, Rubem César Fernandes deixou de ser coordenador da revista *Religião e Sociedade*, passando este cargo a ser exercido por Regina Novaes, após dois mandatos como presidente do Instituto.

Encerrando a reconstrução desse período de atividades do ISER, serão apresentadas as Áreas de atuação do Instituto no mesmo e os Projetos implementados a partir de 2000, ano em que a instituição completou três décadas de existência.

Conforme o depoimento de Regina Novaes³⁰, pesquisadora que, além de ser a Coordenadora do Comitê Editorial da revista *Religião e Sociedade*, é também membro da Secretaria Executiva do ISER, nesse período, o Instituto

[...] é um centro de pesquisa de novo. Ele é um centro de pesquisa com pouca atuação social na área de meio ambiente, mas ele, hoje em dia, é reconhecido como um centro de pesquisa, um tipo de pesquisa em que a religião é seu lado mais acadêmico, no sentido que a revista tentou seguir todas as coisas acadêmicas, voltou a ter financiamento do CNPq. No tempo de Jorge, conseguiu e deu uma parada, conseguiu depois de outra parada [...]. Hoje, o ISER é mais um centro de pesquisa e um pouco daquilo que o ISER fazia de ação direta virou VIVA RIO, que é uma outra ONG que funciona nesta casa também (Entrevista).

A Diretoria do ISER no biênio 1998-2000 compunha-se dos seguintes membros: Nair Costa Muls – presidente (doutora em Sociologia PUC-SP), Guido Guelli – vice-presidente (Engenheiro/analista ambiental); Ana Maria Quiroga – secretária (doutora em Antropologia EHESS), Marcelo Ayres Camurça Lima – tesoureiro

²⁹ É provável que outras versões dêem razões diferentes que motivaram essa saída, porém não se dispõe de dados aqui sobre as mesmas.

³⁰ Entrevista realizada em dezembro de 2000.

(doutor em Antropologia/MN), Maurício Lissovsky – vogal (mestre em Comunicação Social/UFRJ). Rubem César Fernandes – secretário executivo, e Regina Novaes – secretária executiva adjunta, sendo o coordenador geral Patrick Larvie (doutor em Ciências Sociais/Universidade de Chicago).

No período mais recente, não há mais nenhum religioso que seja membro da diretoria do ISER ou que integre a equipe de trabalho do Instituto, a qual é composta por quinze pesquisadores, dentre eles sociólogos, antropólogos, cientistas políticos, estatísticos, economistas e historiadores.

São quatro as áreas de atuação do ISER nesse período:

1. Organizações da Sociedade Civil
2. Violência, Segurança Pública e Direitos Humanos
3. Meio Ambiente e Desenvolvimento
4. Religião e Sociedade

Esta última área privilegia a pesquisa da interseção entre religiosidade e transformações sociais assumindo que, como as religiões produzem constantemente expedientes culturais geradores de adesões individuais, redes e identidades coletivas, o conhecimento científico delas é, portanto, imprescindível para a compreensão da dinâmica da sociedade brasileira.

Conforme Regina Novaes:

a religião é uma variável que é transversal a todas as áreas. Se a gente faz uma pesquisa sobre violência, a gente pergunta sobre religião; se for uma pesquisa sobre meio ambiente, a gente pergunta sobre os valores religiosos ou espirituais. Então, a religião é ainda uma variável, um aspecto meio transversal à instituição como um todo (Entrevista).

Em relação aos Projetos em execução neste período³¹, destaca-se o convênio assinado pelo ISER com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), visando formular, a partir da listagem total do Censo 2000, uma nova classificação das religiões que dê conta das transformações recentes no campo religioso brasileiro. A pesquisa, desenvolvida sob a coordenação da antropóloga Clara Mafra, tem por base uma amostragem, incluindo as respostas referentes a religião, colhidas em quatro capitais médias do país.

Os projetos de pesquisa e as atividades de extensão são elencados a seguir:

Projetos de pesquisa

- *Fiéis e Cidadãos*: estudo das relações entre igrejas e a sociedade brasileira, e novas formas de sincretismo e ecumenismo. Responsáveis: Pierre Sanchis, Patrícia Birman, Maria das Dores Campos Machado, Cecília Mariz e Regina Novaes.
- *Cultura Indígena e Igrejas Evangélicas*: levantamento bibliográfico da produção antropológica e etnológica sobre o impacto e os desdobramentos sócio-culturais do encontro de agentes e missões pentecostais com sociedades indígenas no Brasil contemporâneo. Responsável: Flávio Wiik – bolsista do Programa de Pesquisadores Visitantes - Rockefeller/ISER.

³¹ Conforme informação obtida na página www.iser.org.br [consulta realizada em 25 de julho de 2001].

- *Juventude e Religião*: estudo das formas de adesão e pertencimento religioso de jovens. Responsável: Regina Novaes.

Atividades de extensão

- *Instituições e Redes Religiosas*: pesquisa e assessoria técnica especialmente sobre as transformações no campo religioso e na cultura brasileira. Responsável: Regina Novaes.
- *Fórum Religião e Sociedade*: reunião quinzenal de pesquisadores universitários e de ONGs, lideranças religiosas e demais interessados no tema para discutir pesquisas e projetos que tratam da interface Religião e Cidadania. Questões como as de gênero, geração, ética e participação política têm merecido especial atenção deste fórum em sua programação. Responsável: Regina Novaes.
- *Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro*: promoção de diálogo e cooperação entre as diversas religiões e grupos espirituais do Rio de Janeiro. Responsável: André Porto.
- *Rede Inter-religiosa Brasileira para a Paz*: promoção de diálogo e iniciativas de paz entre as diversas religiões e grupos espirituais do Rio de Janeiro. Responsável: André Porto.
- *Publicações*: revista Religião e Sociedade. Responsável: Regina Novaes.

Projetos recentes

- ***Evangélicos e Políticas de Redução da Violência Doméstica.***
- *Mapeamento das opiniões, práticas e valores sobre relações de gênero, família e violência doméstica entre lideranças e fiéis evangélicos.* Levantamento da estrutura organizacional desenvolvida pela rede associativa evangélica para a redução dos conflitos domésticos e sua interface com o Estado. Responsável: Clara Mafra – bolsista do Programa de Pesquisadores Visitantes Rockefeller/ISER.

Referindo-se às fontes de financiamento do ISER, Regina Novaes, na sua entrevista, informou o seguinte: “*tem alguns apoios institucionais que ainda vêm de organizações ecumênicas, mas digamos assim: 20% de organizações holandesas que se preocuparam com a coisa do ecumenismo, essas organizações continuam dando um apoio institucional para o ISER*”.

Alguns dos colaboradores Institucionais do ISER, nesse período, são: o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), o *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (EMW) e a Organização Intereclesiástica para a Cooperação ao Desenvolvimento (ICCO).

No decorrer de três décadas de vida institucional, os objetivos do ISER mudaram de uma orientação inicial para estudos de caráter mais teológico, quando formado sob o nome de ISET, para uma orientação mais aberta à criação religiosa e social na década de 80, com a ampliação de suas atividades para a intervenção social, sendo esta a década de maior crescimento e pujança do ISER. Na década de 90, a pesquisa passou, novamente, a ocupar um lugar central nas atividades do Instituto. Recorde-se, porém, que essa redefinição institucional também se associa e, talvez, seja decorrência da dinâmica interna do Instituto que culminou na criação de duas

novas instituições – Movimento VIVA RIO e ISER/ASSESSORIA – por membros do Instituto que vieram a se distanciar e mesmo separar deste, buscando alternativas para estar, nas suas concepções, à altura das exigências do próprio contexto social.

Quanto aos membros do ISER, pode-se observar, na reconstrução da história do Instituto aqui desenvolvida, que os fundadores deste, em sua maioria, eram religiosos ou ex-religiosos de origem protestante, os quais, na década de 80, foram sendo “substituídos” por (ou deixaram lugar para) uma nova geração de pesquisadores, estes talvez mais identificáveis como “militantes e pesquisadores”, convivendo com o ingresso de novos membros que têm como principal referência a universidade.

Quanto a essa renovação de pesquisadores, pode-se sugerir, como fatores que contribuíram para a mesma, entre outros, a atuação de Rubem César Fernandes e as articulações estabelecidas por este pesquisador com professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UNICAMP, promovendo no ano de 1978, o ingresso no Instituto de membros de origem estritamente acadêmica. A mudança da sede do ISER para o Rio de Janeiro, a própria trajetória dos fundadores que se distanciaram desse campo de ação e inseriram-se em outros âmbitos, à medida que as condições políticas e religiosas foram se transformando no país³², são também fatores que condicionaram essa mudança.

Se em seu início, sob condições de repressão militar e de forte dissidência nas Igrejas protestantes, o ISER serviu de “pretexto” para o encontro de religiosos, na década de 80, alguns acadêmicos, de diversas áreas de conhecimento das ciências humanas, interessados em estudar a temática da religião, e outros com maior engajamento no processo político, construíram um espaço nessa instituição que combinava pesquisa e atividades de assessoria a movimentos sociais e Comunidades Eclesiais de Base. Já na década de 90, devido às novas demandas que a sociedade brasileira em seu processo de democratização colocava, novos pesquisadores ingressaram no Instituto, ao mesmo tempo em que novas questões foram abordadas, tais como meio ambiente e segurança pública. Nesse momento, também, as análises da própria religião vieram a ser colocadas sob uma nova perspectiva, buscando fazer frente aos desafios de um novo contexto societário brasileiro. Neste contexto, o campo religioso apresentava-se renovado e diversificado internamente. Campo este onde as Comunidades Eclesiais de Base deixavam de ocupar uma posição central e o pentecostalismo ou neopentecostalismo ganhava novos espaços, junto a outras práticas religiosas, algumas das quais “velhas tradições renovadas, recriadas, destradicionalizadas, midiaticizadas” e concitavam e concitam a atenção intelectual dos pesquisadores.

Uma boa ilustração do impacto desses processos nas orientações e nas atividades de pesquisa do Instituto emerge da comparação dos projetos de pesquisa do mesmo em três momentos distintos: 1979, 1986 e 2000.

No final da década de 70, como foi visto anteriormente, a maioria dos projetos focalizava a relação entre as igrejas e sua participação política, estudando-se as formas como a Igreja católica e as diversas Igrejas protestantes tinham reagido frente às transformações políticas e sociais no Brasil. Já num segundo momento, em 1986, como informava Pedro Ribeiro de Oliveira, esses projetos eram mais diversificados, sendo estruturados em Programas e Grupos de Discussão que se reuniram em torno de temas tais como: marxismo e religião; presença do sagrado; Judaísmo; modernidade e terceiro mundo; religião e movimento negro.

No final da década de 90, a religião passou a ser analisada em suas relações com a questão da cidadania, conceito relativamente novo, ou melhor, com uma centralidade relativamente nova, nas discussões das Ciências Sociais brasileiras, tratando-se agora de estudar menos as Igrejas e mais os praticantes, especialmente os “evangélicos”, como “fiéis e cidadãos”. Temas novos, em relação aos projetos anteriores (1979, 1986), como Cultura Indígena e Igrejas Evangélicas e Juventude e Religião, analisando as formas de adesão e pertencimento religioso dos jovens, passaram a constituir a agenda de pesquisa do ISER, no início do século XXI, quando a instituição começa sua quarta década de existência.

4.2 Da religião institucional à religiosidade difusa: uma “nova consciência religiosa”

No período de 1983 até 1985, foi realizado no ISER o debate sobre *A ferramenta marxista*, definido como o mais polêmico e de maior repercussão. A totalidade das intervenções foi reproduzida em *Comunicações do ISER* (n. 25, maio, 1987). Esse número tinha como objetivo “trazer a diversidade de posição existentes dentro do próprio ISER, ao lado do mundo acadêmico, evitando assim as posturas normalmente dogmáticas sobre esses assuntos” (p. 3). Não se procura, aqui, analisar esse debate, mas sim chamar a atenção sobre este, pois considera-se um indicador representativo (e simbólico) que sinaliza, de alguma maneira, o encerramento do debate sobre o próprio marxismo e do início de uma mudança temática no ISER e na Área de Estudos da Religião das Ciências Sociais. Além disso, os autores que participaram desse debate são representativos da geração de pesquisadores do ISER que tiveram destacada atuação neste período.

Uma das intervenções de Rubem César Fernandes nesse debate, merece ser recuperada aqui, pois sintetizada algumas características desse grupo:

Essa discussão tem um ar de briga de família. Crescemos no mesmo movimento estudantil – JUC, ACA, UNE, Partidão, Cuba... e vinte anos depois ainda nos indagamos se dá para (e se é recomendável) conciliar marxismo e cristianismo. Questões de família são difíceis de esquecer. Confesso, no entanto, que o fascínio que o marxismo exerceu um dia sobre a nossa geração torna-se para mim cada vez mais distante (FERNANDES, 1987, p. 25).

Os participantes desse debate foram: Rubem César Fernandes, Museu Nacional (n. 6, n. 8 e n. 11); Pedro Ribeiro de Oliveira, ISER-UFRJ (n. 7, n. 11 e n. 12); Francisco Cartaxo Rolim, Sociologia UFF (n. 7 e n. 12);

³² Muito importante, neste aspecto, seria analisar a trajetória dos membros fundadores e as “reconversões de

Clodovis Boff, teólogo (n. 8), Paulo Botas, filósofo (n. 8); Roberto Romano, filósofo UNICAMP (n. 9); Leandro Konder, filósofo UFF e PUC-RJ (n. 11); Félix Alexander Pastor, Universidade Gregoriana e PUC-RJ (n. 11); Frei Beto (n. 11); Rubem Alves, teólogo UNICAMP (n. 11); Ivo Lesbaupin, sociólogo e ex frei dominicano (n. 15).

Considera-se aqui, que na passagem da década de 80 para a década de 90, observa-se uma mudança temática importante, de alguma forma, marcada pela “saída” das CEBs e a “entrada” do Movimento de Renovação Carismática Católica e do Neopentecostalismo no cenário religioso.

Se as Comunidades Eclesias de Base, nas décadas de 70 e os primeiros anos dos 80, concentraram a atenção de sociólogos, antropólogos e de cientistas políticos, junto a vários pesquisadores estrangeiros que contribuíram ao conhecimento destas (Hewitt, 1986; Drogers, 1988; Mainwaring, 1989), foi no final da década de 80 que os pesquisadores deram atenção ao Movimento de Renovação Carismática. Embora se deva salientar que, um texto pioneiro sobre esse movimento foi de autoria de Pedro Ribeiro de Oliveira, publicado em *Comunicações do ISER* (n. 5 de 1975). No entanto, foi na década de 90 que o Movimento da Renovação Carismática Católica emerge como um novo objeto de estudo e que vem recebendo a atenção dos pesquisadores (Oro, 1996; Prandi, 1997). Destaca-se a realização de estudos comparativos entre grupos carismáticos católicos e grupos pentecostais (Mariz, 1988; Machado, 1994). Ainda nessa tradição religiosa, situam-se pesquisas sobre o catolicismo popular (menos em relação aos anos anteriores), romarias e peregrinações (Fernandes, 1984; Sanchis, 1993; Steil, 1997, 1998).

Na mudança temática observada no final deste segundo período, sem dúvida, o grupo que mais tem recebido atenção corresponde aquele que os autores definem como Neopentecostais (Oro, 1992; Freston, 1993; Mariz, 1994; Mariano, 1995; Almeida, 1996; Birman, 1996, entre outros). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), tem sido um objeto de análise privilegiado pelos cientistas sociais. Os estudos têm abordado questões tais como: a relação que essa Igreja estabelece com a mídia, a política e o dinheiro; o lugar que ocupa o demônio no seu discurso religioso e os vínculos que mantém com os cultos de possessão; a difusão da Teologia da Prosperidade; e a transnacionalização desses grupos religiosos, especialmente a sua difusão e implantação nos países do Cone Sul.

Em relação à “nova consciência religiosa”, lembre-se que Rubem César Fernandes (1984), no final do balanço bibliográfico sobre as Religiões Populares, já salientava a presença do misticismo como uma forma de religiosidade desvinculada das instituições religiosas e as conseqüências que esta teria nas pesquisas.

Na revista *Religião e Sociedade*, os primeiros textos sobre misticismo e outras religiões

que não as “tradicionais”, encontram-se a partir do número 13/2 de julho de 1986. Neste, foram publicados dois artigos relacionados com “os novos” temas. Um, de Robert N. Bellah intitulado *A nova consciência religiosa e a crise na modernidade*, publicado originalmente em 1976, e outro, de Luiz Alberto Gómez de Souza (sociólogo do Centro João XXIII), intitulado *Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado*. Além desses, merecem destaque os artigos de Luiz Eduardo Soares, *O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa* (1990) e *Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil* (1989). Ambos publicados nos *Cadernos do ISER* que publicaram os resultados da pesquisa *Sinais dos Tempos* (cf 4.1). Já na metade da década de 90, outros artigos, vinculados a essa temática, foram publicados na revista. Por exemplo, o número temático *Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens* (17/1-2, agosto de 1996), com artigos de Paul Heelas, *A Nova Era no Contexto Cultural*, e, de Leila Amaral, *As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade*.

Desta forma, o Movimento Nova Era (*New Age*), pode-se considerar como outro “grande objeto” de estudo para o qual os pesquisadores têm-se voltado, especialmente a partir da década de 90. Nessa ampla categoria de estudos, identificam-se aqueles que tratam, por exemplo, do misticismo religioso (Soares, 1989); do neo-esoterismo (Magnani, 1995); da Astrologia na sociedade brasileira (Vilhena, 1990); da Nova Era como religiosidade pós-tradicional (D'Andrea, 1996); do sincretismo em movimento na Nova Era (Amaral, 1998); do esoterismo e das tradições espirituais (J. de Carvalho, 1994). Além de outras pesquisas que tratam do Santo Daime, dos grupos orientais (budistas, Seicho-no-Iê, para citar alguns), das para-ciências e outros temas afins.

As religiões Afro-brasileiras, principalmente o Candomblé e a Umbanda, têm permanecido como objetos de estudo durante a evolução dos estudos da religião. Dentre as questões que vêm sendo tematizadas, podem-se destacar: sua universalização e incorporação ao mercado religioso (Prandi, 1998), a expansão aos países do Mercosul (Oro, 1997); e recentemente, José J. de Carvalho (1998) tem estudado a tradição mística afro-brasileira e postula a existência de uma “cultura mística”, entre os praticantes desses cultos.

Por último, o Espiritismo kardecista, observando as comunicações apresentadas nos eventos realizados recentemente e nas publicações revisadas, esse grupo apresentaria menor interesse como objeto de estudo. Não obstante, no mínimo, podem-se indicar novas abordagens, por exemplo, Giumbelli (1997) e Legwoy (1998). Este último realizou um estudo relacionando a Antropologia Pós-moderna e a produção literária espírita.

Também devem ser salientadas algumas temáticas que vêm assumindo centralidade nos

últimos anos e que, de alguma forma, estão presentes em diferentes objetos de estudo, podendo ser consideradas como questões transversais nas pesquisas sobre religião nas Ciências Sociais.

Uma primeira questão que chama a atenção é que a religião passa ser discutida em relação à/com a “modernidade”. Como foi visto anteriormente, nas décadas de 50 e 60, as análises sobre a religião vinculavam-se ao processo de “modernização e de industrialização” da sociedade brasileira, destacando-se como categorias de análise: anomia e alienação (funcionalismo e marxismo respectivamente). Enquanto que, na passagem da década de 80 para a década de 90, colocam-se em relação com a “Modernidade”, “Pós-Modernidade” e com o processo de globalização. Alguns exemplos são ilustrativos a esse respeito. O tema central, em 1991, do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da ANPOCS, foi *Religião e Modernidade: mitos da secularização* e, no seguinte ano, *Religião na modernidade contemporânea: questões teóricas e análises de situações no contexto brasileiro*. As comunicações apresentadas nesses dois encontros versaram sobre: *Modernidade e encantamento do mundo*; *Propostas teóricas para entender o trânsito religioso*; *O catolicismo entre tradição e modernidade*; *O individualismo pentecostal*; *Razão e não-razão: ciência, magia e religião no fim do século*; *Secularização como mito ou desencantamento laico?*, entre outras.

O misticismo como conceito analítico³³ pode-se colocar como uma segunda questão. Na leitura exploratória realizada chama a atenção o "retorno do misticismo" enquanto categoria de análise da qual alguns autores vêm-se valendo nas suas pesquisas. Por exemplo, Cardoso (1998) oferece um novo enfoque conceptual para interpretar os fenômenos religiosos modernos. Para tanto ele, recorre à noção de misticismo desenvolvida por Max Weber. Steil (1998) identifica como formas de religiosidade “mística”, no catolicismo, dois movimentos que estariam em consonância com esta: as Aparições de Nossa Senhora e o Movimento de Renovação Carismática. D'Andrea (1997) trabalha com a categoria de “misticismo de elite” na sua análise sobre a Nova Era.

Outro indicador que reflete essa questão, observa-se nos títulos das mesas-redondas realizadas na IX Jornada sobre Alternativas Religiosas (1997). Em seis destas mesas encontram-se trabalhos que incorporam conceitos tais como: *Contornos do misticismo contemporâneo*; *O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo*;

³³ A revista *Religião e Sociedade* (18/1, 1997) publicou um interessante artigo de Colin Campbell intitulado *A orientalização do Ocidente: sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*. Neste texto, o autor retoma a categoria de “mística”, proposta por E. Troeltsch, para indicar um tipo de individualismo religioso radical.

Princípios fundantes das tradições esotéricas na modernidade; Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade; sem contar com os sete trabalhos apresentados no Seminário Temático Nova Era e Complexo Alternativo.

A presença da magia na religiosidade contemporânea, é uma terceira temática presente nas discussões atuais. Se o “desencantamento do mundo”, em termos weberianos, significou o desaparecimento da magia em favor da religião, qual o significado da centralidade que ela assume nas formas religiosas modernas? Essa temática aparece, em 1985, como tema central – Religião e Magia – no Grupo de Trabalho Religião e Sociedade. Em 1992, R. Prandi publicou um artigo intitulado *Perto da magia, longe da política*. Nos últimos anos, os estudos sobre neopentecostalismo tratam diretamente ou indiretamente da realização de práticas mágicas nesses cultos. Os pesquisadores dedicados aos estudos da Nova Era, igualmente, discutiram essa questão. Por exemplo, para D'Andrea (1996) a magia moderna se associa a uma racionalização ética individualista.

Uma última questão que vem sendo tematizada, diz respeito às relações que as diversas expressões religiosas estabelecem com outras esferas da sociedade. Aqui, pode-se destacar o uso da mídia, em suas diferentes formas. A relação que as religiões mantêm com o mercado (religião paga, bens de consumo religioso), dando origem à discussão sobre “a sacralização do mercado” e a “mercatilização do sagrado” (Negrão, 1994, 1998; Ortiz 1994; Prandi, 1996). Na esfera política, destacam-se os estudos que analisaram a inserção de grupos evangélicos nesse campo, especialmente no final da década de 80 (Freston, 1993, Pierucci, 1996). A relação com o campo da saúde, é analisada através das diferentes formas de cura e de terapias alternativas realizadas nas igrejas ou nos grupos religiosos.

Sem pretender esgotar uma revisão temática, considera-se que as questões acima apontadas, sinalizam com bastante clareza, a mudança temática que se observa nos estudos de religião nas Ciências Sociais, a partir de finais da década de 80. Mudança que vem diversificando o leque de questões que os pesquisadores visam responder na década de 90.

A análise que se apresenta, a seguir, sobre os Cursos de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, denota as diferenças temáticas entre essas duas áreas de pesquisa.

4.3 Ciências da Religião: uma área de pesquisas entre a Teologia e as Ciências Sociais

Concluindo este quarto capítulo, considera-se relevante e oportuno apresentar um perfil (institucional e cognitivo) de uma outra Área de Pesquisas em Religião, no Brasil, que vem constituindo-se no decorrer das décadas de 70 e 80, mas que, especialmente durante a década de 90, tem adquirido maior visibilidade no campo acadêmico e reivindicado um espaço no mesmo. Trata-se dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião que configuram uma Área de estudos paralela àquela das Ciências Sociais, que se organiza em torno do mesmo objeto de estudo. Ambas as áreas têm se desenvolvido simultaneamente e mantido relações de cooperação e conflito entre seus membros, delimitando espaços de produção acadêmica e meios de divulgação diferenciados.

Esta parte tem como objetivo apresentar alguns aspectos do processo de institucionalização da Área de Pesquisa em Ciências da Religião, identificar as principais tendências temáticas presentes nesse campo, especialmente nos últimos três anos, e analisar a relação que a área em exame mantém com a Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras. Tendo traçado esse quadro geral, será possível observar as diferenças entre as duas áreas, questão que será retomada nas Considerações Finais desta tese.

Foram escolhidos, como referência empírica, três Programas de Pós-graduação para analisar a Área de Pesquisas em Ciências da Religião, sendo eles:

- a) Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP);
- b) Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP);
- c) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

4.3.1 Institucionalização de uma área de pesquisas: os Programas de Pós-graduação em Ciência (s) da Religião

No capítulo 2 desta tese, foi analisada uma vertente de pesquisa que se desenvolveu fora da Academia, a Sociologia Religiosa, especialmente na década de 60 até a segunda metade da década de 70. Os cursos em Ciências da Religião podem ser compreendidos como expressões de continuidade desse tipo de pesquisas? Considera-se que, de alguma forma, respondem às necessidades das Igrejas, pois o conhecimento produzido visa finalidades práticas, daí uma das questões que se discute é a autonomia desses programas, questão será retomada na parte final desta análise, pois antes é necessário apresentar os cursos em Ciências da Religião.

- a) Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

O Curso em Ciências da Religião iniciou suas atividades, em 1976, como Mestrado em Teologia, dependente da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. Três anos mais tarde, em 1979, passou a ser o Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, locado no Centro de Pós-graduação do Instituto Metodista de Ensino Superior³⁴. A partir desse ano, mediante a criação do Conselho Ecumênico de Pós-graduação de Ciências da Religião, contou com o apoio de diversas Igrejas evangélicas. Atualmente compõem esse Conselho membros das seguintes igrejas: Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Associação Batista de Igrejas, Igreja Cristã Reformada, Igreja Episcopal Anglicana, Igreja Evangélica de Confissão Luterana, Igreja Evangélica Luterana, Igreja Evangélica Reformada, Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana Independente e Igreja Presbiteriana Unida.

O Programa de Pós-graduação conta com os cursos de Mestrado e Doutorado, outorgando o título de mestre ou doutor em Ciências da Religião. Ambos os cursos estão credenciados pelo MEC/CAPES desde 1994, ano em

³⁴ O Instituto Metodista Superior (IMS) foi criado em 1970, em São Bernardo do Campo (SP), porém tem sua origem na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, fundada em 1938. Em 1997, o IMS recebeu credenciamento do MEC para se transformar em Universidade Metodista de São Paulo.

que o Doutorado iniciou seu funcionamento. Conforme a avaliação desse órgão, no triênio 1998-2000, o Programa obteve nota seis.

O curso de Mestrado em Ciências da Religião tem como objetivos os seguintes:

- a) formar docentes para instituições de ensino superior;
- b) promover o processo de formação de pesquisadores;
- c) estimular a produção científica na área de Ciências da Religião;
- d) promover um perfil de pesquisa da Religião e da Teologia com metodologia das Ciências da Religião;
- e) promover diálogo com a sociedade sobre temas de interesse, relacionados ao fenômeno religioso;
- f) formar quadros para assessorar escolas, lideranças comunitárias e organizações não-governamentais.

Já o curso de Doutorado visa:

- a) promover a formação científica aprofundada de professores, pesquisadores e especialistas para o desempenho de atividades de alto nível;
- b) desenvolver estudos sistemáticos e pesquisas avançadas nas diversas áreas de concentração;
- c) estimular a produção científica e a publicação de dissertações, teses, monografias e trabalhos originais de pesquisa³⁵.

O Programa de Pós-graduação se estrutura em quatro Áreas de Concentração Temática com suas respectivas Linhas de Pesquisa e Disciplinas, conforme mostra o seguinte quadro:

³⁵ UMESP, Catálogo 2001-2002, p. 9.

Quadro 3: *Áreas de Concentração Temática e Linhas de Pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – UMESP*

Áreas de concentração	Linhas de pesquisa
Ciências Sociais e Religião (9 disciplinas)	- Sociologia das Instituições e dos Movimentos Religiosos - Estudos feministas
Literatura e Religião no Mundo Bíblico (10 disciplinas)	- Estudos Histórico-literários do Mundo Bíblico
Teologia e História (14 disciplinas)	- História e Narrativa da Experiência Religiosa na América Latina - Teologia e Cultura
Teologia Prática, Religião e Sociedade (13 disciplinas)	- Teologia, Educação e Psicologia - Teologia, Sociedade e Eclesialidade

Fonte: UMESP, Catálogo 2001-2002.

Junto às Áreas de Concentração e suas respectivas Linhas de pesquisa, há uma linha de pesquisa em Ecumenismo, que é geral do curso. Esta linha tem como objeto o estudo das religiões e das sociedades na América Latina na perspectiva do diálogo amplo, da renovação da comunidade humana e do respeito à pluralidade.

O corpo docente do Programa da UMESP está composto por 18 professores em regime permanente. Destes, sete são doutores em Teologia, cinco em Ciências da Religião, dois em Ciências Sociais, dois em Filosofia, um em História Social e um em Educação. A maioria cursou seu Doutorado no Exterior, em países como: Alemanha (4), Estados Unidos (3), França (3), Bélgica (2) e Espanha (1). No caso dos pesquisadores que cursaram no Brasil, três o fizeram na UMESP e dois na USP.

Todavia sobre o corpo docente, pode-se acrescentar que seis pesquisadores são membros da Igreja Metodista, três da Igreja Presbiteriana Independente, três da Igreja católica, dois da Igreja Luterana, um da Igreja Presbiteriana Unida, um da Igreja Anglicana, um da Congregação Cristão do Brasil e um da Igreja Batista. Destaque-se que, conforme o material consultado, o único Programa que informa acerca da pertença religiosa do seus professores é o da UMESP. Isso talvez venha confirmar a observação formulada pela professora Maria José Rosado Nunes, que exerce funções docentes na UMESP e na PUC-SP. Ela salientou, na entrevista concedida para este estudo, como uma das características do primeiro Programa, o fato de que

a Metodista é mais confessional, quer dizer, eu digo isso, só a partir da Pós-graduação em Ciências da Religião, porque eu não conheço muito da Metodista além da Pós-graduação. O corpo docente é muito centrado em protestantes, em pessoas ligadas à Igreja, em pessoas que têm formação básica em Teologia. Ela é muito mais marcada pela confessionalidade e isso se expressa, por exemplo, no fato de que a área de Bíblia, na pós em Ciências da Religião, é muito forte. O ano letivo sempre se inicia com um culto (Entrevista).

O curso conta com quatro publicações: *Bibliografia Bíblica Latino-americana*, um livro por ano a partir de 1987; *Coleção Ciências da Religião* em co-edição UMESP e Edições Loyola; *Mandrágora*, ligada ao Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher e na América Latina (NETMAL) e *Estudos de Religião*, revista semestral, em circulação desde 1985, tendo sido publicados, até 2003, 24 números.

b) Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Este Programa foi criado em 1978, locado no Departamento de Teologia e Ciências da Religião dessa universidade³⁶. Tem como objetivo investigar o fenômeno religioso, dentro de uma perspectiva multidisciplinar e de acordo com metodologias desta área de conhecimento.

O curso de Mestrado³⁷ tem como objetivos:

- a) promover estudos, pesquisas, trabalhos e análises sobre o fenômeno religioso, em especial brasileiro e latino-americano, dentro de uma abordagem interdisciplinar;
- b) preparar pesquisadores para o exercício da docência e da investigação científica;
- c) conferir, mediante regime didático-científico previsto em seu regulamento, o grau de mestre em Ciências da Religião.

O Programa se estrutura em torno de três Núcleos de Estudo e de Pesquisa, conforme se observa no seguinte quadro:

³⁶ A PUC-SP foi criada em 1946. Em 1978, foi constituído o Departamento de Teologia e Ciências da Religião, reunindo professores que desenvolvem atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão em diversos setores da Universidade. O Departamento procura estabelecer um diálogo constante com os campos das artes, da ciência e da filosofia.

³⁷ O curso de Doutorado se encontra em processo de formação.

Quadro 4: *Núcleos de Estudo e Pesquisa e Disciplinas ministradas no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião –PUC-SP*

Núcleos de Estudo e de Pesquisa	Disciplinas
1. Fundamentos das Ciências da Religião: examina as principais contribuições clássicas e contemporâneas que oferecem premissas, métodos e paradigmas fundamentais para o estudo da religião.	- - Gnosticismo, Mística e Heresia - - Deus no discurso filosófico da pós-modernidade - - Reconciliação como ponto focal das religiões
2. Religião, Sociedade e Estado: estuda os elementos constitutivos das religiões, enquanto construções históricas, sociais e culturais.	- - Conceitos básicos das religiões orientais - - Sociologia da Religião - - Religião e educação na sociedade de conhecimento
3. Religião e Campo Simbólico: focaliza os processos de surgimento, organização e interpretação do simbólico nas religiões.	- - A mística de Antônio Conselheiro - - Relações objetais e religião - - Imaginário religioso popular e sua lógica - - Psicologia e Religião - - Literatura e espiritualidade.

Fonte: *Folders* – Disciplinas oferecidas no 1º semestre de 2001.

O corpo docente do Programa da PUC-SP está composto por onze professores. A totalidade tem Doutorado, cursado em diferentes áreas de conhecimento, assim distribuídas: Psicologia (2), Teologia (2), Filosofia (2), Ciências da Religião (2), Ciências Sociais (1), História (1) e Sagrada Escritura (1). A maioria dos pesquisadores cursou seu Doutorado em universidades estrangeiras como, por exemplo: Universidade Pontifícia Gregoriana, Universidade Pontifícia Salesiana, Universidade Pontifícia Santo Tomás de Aquino – Itália (3); França (1); Estados Unidos (1); Jerusalém (1). No Brasil, três docentes cursaram Doutorado na USP (Psicologia Clínica, História, Filosofia Moderna e Filosofia); e um na UMESP (Ciências da Religião). Esse Programa conta, também, com dez professores convidados, em sua maioria doutores na área das Ciências Sociais, principalmente em Antropologia e Sociologia, estando alguns vinculados ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais dessa universidade.

A partir do 1º semestre de 2001, o Programa “edita” a revista eletrônica REVER – *Revista de Estudos da Religião*³⁸, com periodicidade trimestral. A Comissão de Redação desta revista (virtual) é integrada pelos seguintes professores: Maria José Rosado Nunes, Edênio Valle e Frank Usarski (coordenador).

Conforme o Conselho de Redação, a revista tem um duplo objetivo:

Informar sobre a pesquisa corrente hoje existente, em especial no Brasil, e propiciar uma discussão meta-teórica em torno das Ciências da Religião. A revista pretende preencher um vazio que se faz sentir cada dia mais. Pretende tornar-se, aos poucos, um fórum aberto a todos os pesquisadores/as das distintas áreas relacionadas ao campo dos estudos da religião em nosso país. Ao mesmo tempo, ela se oferece como elo de ligação com a discussão acadêmica que se verifica em nível internacional, aceitando artigos de outros países, não só em língua portuguesa como também em

³⁸ A revista pode ser acessada no site <http://www.rever.br.ms>

inglês, espanhol, francês, alemão e italiano. Além disso, a proposta espera ser uma referência acadêmica prática e confiável e consolidá-la como um espaço nacional e internacional para o debate e a divulgação do que se faz hoje no Brasil em termos de Ciências da Religião (Editorial REVER n.1 e n. 2, 2001).

Até 2003, foram disponibilizados pela INTERNET nove números:

2001:

- n° 1 – *Herança Cultural e Inovação Religiosa*;
- n° 2 – *O potencial crítico das Ciências da Religião*;
- n° 3 – *Temas emergentes em Ciências da Religião*;
- n° 4 – *Religião e Religiões no Mundo Pluralista*;

2002:

- n° 1 – *Gênero e Ciências da Religião*;
- n° 2 – *Facetas da Conversão Religiosa*;
- n° 3 – *Religiões marginais em tensão com a sociedade convencional*;
- n° 4 – *Reflexões sobre Novas Religiões Japonesas*.

2003:

- n° 1 – *Aspectos históricos do Protestantismo no Brasil*.

- c) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Este Programa apresenta duas características distintivas em relação aos dois anteriores: a primeira é que se define como Ciência da Religião, no singular e não no plural (Ciências); a segunda é que este Programa é o único, no Brasil, implementado em uma Universidade Federal, sendo os outros dois locados em universidades confessionais.

As origens deste Programa encontram-se no Departamento de Ciência da Religião, criado por iniciativa do padre Jaime Snoeck, e iniciou suas atividades em junho de 1969. Conforme o depoimento de Pedro Ribeiro de Oliveira, o Departamento foi criado na universidade durante a época de mudanças na Igreja católica, período em que essa instituição quis mudar o Seminário de padres Redentoristas que existia lá. Por outro lado, a universidade precisava de professores doutores que os padres tinham no seminário, “*então se criou um curso de Ciência da Religião que era para formar padres. Era para funcionar como um Seminário, mas aberto para todo mundo. Qualquer um poderia estudar*” (Entrevista).

Foi assim que o Departamento, em princípio, ofereceu disciplinas eletivas para os diversos cursos de Graduação da UFJF. Em meados dos anos 70, chegou a funcionar, por alguns anos, o curso de Graduação em Ciência da Religião, inclusive mediante ingresso com vestibular. A experiência foi interrompida por motivos que, na avaliação de Ribeiro de Oliveira, tinham a ver com o fato de que o bispo da própria Igreja “*se deu conta de que ele estava perdendo*

controle sobre os padres que ele estaria a formar. Isso por um lado. Então o pessoal mais conservador da Igreja diz não, não vamos formar padres assim, nós precisamos formar padres de uma maneira mais tradicional” (Entrevista).

Por outro lado, no interior da universidade teria havido certa resistência, principalmente por parte de alguns professores da Faculdade de Direito que se recusavam a aceitar os estudos de religião na instituição, questionando o uso de recursos públicos para esse tipo de estudos.

Segundo Ribeiro de Oliveira, “*sua autonomia assustou os setores positivistas e anticlericais, bem como elementos da direita católica, que, com apoio do arcebispo local, fizeram pressões junto ao Conselho Federal de Educação para negar seu credenciamento*” (1997b, p. 106).

Após de quase duas décadas, o Departamento criou, em 1991, o curso de Pós-graduação *lato sensu* em Ciência da Religião (curso de Especialização). O Mestrado deu seqüência ao processo, iniciando-se em setembro de 1993, para, em julho de 1999, ser aprovado o projeto de Doutorado, que iniciou suas atividades em março de 2000.

Quanto ao processo de reativação do Departamento e de criação do Programa em Pós-graduação, Pedro Ribeiro de Oliveira relata:

um colega meu que era de Juiz de Fora, o Faustino Teixeira, que era do ISER também, me convidou para a gente ir para Juiz de Fora e criar um curso de Ciência da Religião na Universidade Federal. Aí é que a gente entra em Ciência da Religião. A Universidade Federal de Juiz de Fora é a única Universidade pública, que eu saiba, que tem um Departamento de Ciência da Religião no singular. A gente foi para lá e criou um mestrado. Agora tem Mestrado e Doutorado em Ciência da Religião. Então, com isso, larguei o Rio, mantive relação com ISER/Assessoria e fui para Juiz de Fora para Ciência da Religião. Aí foi uma experiência boa, porque eram várias disciplinas para fazer Ciência da Religião. Éramos poucos professores, mas foi um trabalho bonito. Criamos a Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências da Religião (Entrevista).

Em relação à criação do Mestrado, narra o seguinte:

Então o Departamento existia, mas já não estava se renovando. Então quando Faustino [Teixeira], eu e mais um colega, Luiz Bernardo [Araújo], fizemos concurso para lá, entramos três doutores: um da área da Filosofia, outro da Teologia e outro da Sociologia. Nós enfiamos a cara e construímos o Mestrado. Então é um Departamento que tem Mestrado em Ciência da Religião, mas não tem graduação em Ciência da Religião. Então você estudou Sociologia, por exemplo, e quer se especializar em Sociologia da Religião, você faz Ciência da Religião concentrando nas matérias ligadas à Sociologia (Entrevista).

Esse mesmo pesquisador, salienta a diferença entre Ciências da Religião e Ciência da Religião

Porque não eram Ciências Sociais da Religião nem Sociologia da Religião, porque em geral os outros são Ciências no plural, mas a gente pensou: bom já era ‘Ciência’, porque o diretor que fez isso era um professor que havia estudado na Alemanha, que pensava na Ciência da Religião na Alemanha. Lá existe a palavra *religionswissenschaft* porque, nas universidades alemãs públicas, você tem um departamento de Ciência da Religião onde você tem Teologia católica e Teologia luterana, entre outras. Então na Alemanha como você tem a Teologia católica e a Teologia luterana, você tem esse Departamento de Ciência da Religião. No caso, lá é uma espécie de Filosofia da Religião, o estudo racional, filosófico, científico da religião e aí a gente se convenceu que

epistemologicamente tem razão. Primeiro, quando você fala ‘Ciências da Religião’, a rigor você teria que ter todas as ciências: Sociologia, História, Geografia, Psicologia, e nós não tínhamos. Quando você põe no singular significa: nós estamos fazendo estudo científico, é ciência pelo método. Não é que eu tenho todas as ciências mas eu tenho um método científico de chegar à religião. E por que a religião no singular e não as religiões? Porque nós não estamos estudando todas as religiões, mas a religião no seu conjunto. Então eu defendo isso. Eu tenho esse artigo³⁹ em que defendo isso aí, que, modéstia à parte, eu acho que [a idéia] é boa, pelo menos convenceu a CAPES [risos] (Entrevista).

Nesse contexto de definições, o Programa visa os seguintes objetivos:

- a) ampliar e aprofundar conhecimentos, estimular a capacidade criadora, aperfeiçoar a formação profissional, desenvolver métodos e técnicas de pesquisa no campo da Ciência da Religião;
- b) atender a demanda de conhecimentos sobre o tema da religião, estimulando a reflexão sistemática e a produção de pesquisas numa perspectiva pluridisciplinar e não-confessional;
- c) estimular a iniciativa e o interesse do aluno através de uma estrutura curricular que favoreça o desenvolvimento dos estudos de modo a atender às exigências de especialização e habilitar ao grau de mestre nos termos da legislação em vigor.

O Programa se estrutura em duas Áreas de concentração e em sete Linhas de pesquisa, conforme se visualiza no quadro seguinte:

³⁹ Cf Oliveira, P., 1997b.

Quadro 5: *Áreas de Concentração, Linhas de pesquisa e Disciplinas obrigatórias no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*

Áreas de concentração	Linhas de pesquisa	Disciplinas obrigatórias
Diálogo Inter-religioso	- - Estudo Comparado das Religiões - - História das Religiões - - Teologia das Religiões	- Campo Religioso Brasileiro - Modernidade e Religião - Religião e Diálogo
Razão e Religião	- - Antropologia da Religião - - Sociologia da Religião - - Psicologia da Religião - - Filosofia da Religião	

Fonte: elaborado com base em dados obtidos em www.artnet.com.br/~crel/numen.

São oferecidas vinte disciplinas eletivas, das quais podem ser citadas: *A experiência de Deus no Islã; Ética e Religião na tradição Judaica-cristã; Protestantismo no Brasil; Sociologia do Catolicismo contemporâneo*. Outras disciplinas se organizam em torno de temáticas específicas como, por exemplo, *Nova Consciência Religiosa; Modernidade filosófica e Religião; Ecologia e Religião; A questão da Inculturação*, dentre outras.

O corpo docente deste Programa está composto por oito professores em regime permanente e sete na condição de participantes. Em relação aos primeiros, encontram-se seis doutores em Teologia, formados nas seguintes Universidades: um na Universidade Gregoriana de Roma; dois nas Universidades de Hamburgo e de Bonn (Alemanha); um na Escola Luterana de Teologia de Chicago (EUA), e um na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo (Brasil). Mais dois doutores em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). Em relação aos segundos, os professores participantes, estes pertencem à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal de Minas Gerais e ao Museu Nacional.

O Coordenador do Curso é o teólogo Luiz Faustino Teixeira⁴⁰.

Faustino é um dos poucos que se formou nesse curso de Ciência da Religião em Juiz de Fora. Depois ele fez o Mestrado na PUC, foi meu aluno em Teologia e depois foi um dos primeiros teólogos leigos e fez Doutorado na Universidade Gregoriana de Roma. Eu diria, sem dúvida, que no Brasil é um dos teólogos de primeiro time e principalmente na área de diálogo inter-religioso. E hoje é o coordenador do curso (Entrevista).

⁴⁰ Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Autor do livro *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos* (1988), originalmente tese de doutoramento.

Juntamente com as atividades de ensino, o Programa vem incentivando a produção científica dos docentes e discentes com a afirmação do Núcleo de Pesquisas em Religião (NEPREL) e a publicação da revista *NUMEN*. Esta foi criada em 1998 e é uma iniciativa editorial com caráter acadêmico e científico que conta com apoio financeiro da CAPES. Trata-se do órgão de divulgação semestral do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL), adscrito ao Departamento de Ciência da Religião dessa universidade. Até 2003 foram publicados seis números.

Antes de concluir a apresentação desses Programas em suas principais características, é necessário mencionar que, visando o processo de institucionalização dessa Área de pesquisas no campo acadêmico, foi criada, em julho de 1985, a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada por um grupo de teólogos católicos de várias regiões do Brasil. Tem como objetivos:

- a) incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião;
- b) divulgar resultados de pesquisa, promover os serviços dos teólogos a comunidades e organismos eclesiais na perspectiva da opção preferencial pelos pobres;
- c) facilitar a comunicação e a cooperação entre os sócios e defender sua liberdade de pesquisa (Estatuto, Art. 3).

Já em 1995, como resultado de um primeiro encontro dos Programas de Pós-graduação na área, realizado em 1993, em São Bernardo do Campo, foi criada a Associação Nacional de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião – ANPTER, congênere da ANPOCS, que congrega instituições de ensino e pesquisa e mantém a representação junto às agências e órgãos de financiamento de pesquisa.

A seguir, apresenta um quadro e uma tabela comparativos que fornecem uma visão de conjunto dos três Programas em revisão. Na seqüência, serão ilustradas algumas tendências temáticas de pesquisa que caracterizam a Identidade Cognitiva das Ciências da Religião no Brasil.

Quadro 6: Síntese dos três Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião – UMESP, PUC-SP e UFJF

Programa e Nível	Ano de criação	Áreas de concentração	Corpo docente	Publicações (Revista)
UMESP Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião Mestrado e Doutorado	1976	Ciências Sociais e Religião Literatura e Religião no Mundo Bíblico Teologia e História Teologia Prática, Religião e Sociedade	Permanentes 18 Convidados -	Estudos de Religião (1985)
PUC-SP Programa de Estudos pós-graduados em Ciências da Religião Mestrado	1978	Fundamentos da Ciências da Religião Religião, Sociedade e Estado Religião e Campo Simbólico	Permanentes 11 Convidados 9	REVER (2001)
UFJF Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião Mestrado e Doutorado	1991	Diálogo Inter-religioso Razão e Religião	Permanentes 8 Participantes 7	NUMEN (1998)

Fonte: elaborado com base nas Páginas (WEB) Institucionais (2001) e Programas dos três Cursos.

Tabela 4: Áreas de formação acadêmica do corpo docente permanente dos três Programas de Pós-graduação – UMESP, PUC-SP e UFJF

Programas / Área de formação dos docentes	UMESP	PUC-SP	UFJF	Total
Teologia	7	2	6	15
Ciências da Religião	5	2	-	7
Ciências Sociais	2	1	2	5
Filosofia	2	2	-	4
História	1	1	-	2
Psicologia	-	2	-	2
Outras	1	1	-	2
Total	18	11	8	37

Fonte: elaborada com base nas Páginas Institucionais WEB (2001) e Programas dos três Cursos.

Observa-se, na tabela 4 que, dos trinta e sete professores permanentes que compõem o quadro docente dos três Programas, 40,5% cursaram Doutorado em Teologia, com predomínio dos professores da UFJF (75%), seguido dos da UMESP (38,8%). No caso deste último Programa, deve-se acrescentar que 27,7% dos professores se doutorou em Ciências da Religião, sendo que dois destes obtiveram o título no mesmo Programa. Somando os doutores em Teologia e em Ciências da Religião, na UMESP, o percentual ascende para 66,5%.

Destaque-se, também, que somente 13,5% do corpo docente permanente dos três Programas doutorou-se na

área das Ciências Sociais e que o Programa da PUC-SP mostra-se mais diversificado nas áreas de formação de seu corpo docente.

Ora, considerando o caráter multidisciplinar (UMESP), pluridisciplinar (UFJF) e interdisciplinar (PUC-SP) que os três Programas visam como abordagem para o estudo do fenômeno religioso, a composição do quadro docente em dois Programas parece não se correlacionar com esse aspecto. Não obstante, pode-se supor que os professores convidados da PUC-SP e os professores participantes da UFJF seriam os responsáveis pela diversidade de abordagens teóricas e metodológicas.

4.3.2 Identidade Cognitiva: tendências temáticas na área das Ciências da Religião

Dada a abrangência e a diversidade observada nos três Programas em relação às suas Áreas de Concentração, dificilmente poder-se-ia fazer aqui uma análise da produção acadêmica desses cursos, mesmo parcial, que desse conta de forma objetiva da mesma. A estratégia adotada para se identificar as tendências temáticas dos estudos realizados nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião foi a de revisar os títulos das dissertações de Mestrado defendidas, em determinados períodos. Assim, por exemplo, no caso da UMESp, de agosto de 1999 a setembro de 2000, foram trinta e seis dissertações e doze teses de Doutorado⁴¹; para a PUC-SP foram revisados os resumos das sessenta e sete dissertações defendidas no período de 2000 a 2002⁴²; e na UFJF das sessenta e duas dissertações defendidas no período de 1995 a 2002⁴³, totalizando os três Programas cento sessenta e cinco dissertações. Primeiramente formulou-se uma classificação, diferenciada por Programas, dos títulos por temáticas e/ou religiões estudadas, para traçar algumas considerações comparativas.

No Programa em Ciências da Religião da UMESp, como foi mencionado acima, no período de agosto de 1999 até setembro de 2000, foram defendidas trinta e seis dissertações de Mestrado e doze teses de Doutorado. O exame dos títulos desses quarenta e oito estudos mostra em primeiro lugar, conforme as áreas de concentração definidas por esse Programa, que o maior número de dissertações se situa na área de Teologia e História (doze dissertações), sendo estudadas questões como: *A influência da Constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil*; *Macroecumenismo: gênese e trajetória de uma idéia*; *O protestantismo paulistano: nas pegadas de um protestantismo urbano no Brasil (1990-1940)*.

Na área Literatura e Religião no Mundo Bíblico, foram defendidas sete dissertações. Destacam-se aqui alguns títulos como: *Da comensalidade aberta: um estudo de Marcos 7:1-23*; *Magos, possuídos e exorcistas: uma experiência religiosa popular em Éfeso segundo Atos dos Apóstolos 9, 11-20*; *2.000 demônios na da Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Marcos 5, 1-20*; *A frustração do encontro amoroso: uma análise de Cânticos dos Cânticos 5, 2-8*.

Na área de concentração denominada Ciências Sociais e Religião, foram defendidas seis dissertações, sendo alguns títulos: *Da legislação à sala de aula: o percurso do ensino religioso na escola pública da cidade de São Paulo*; *Ética e Qualidade total: um estudo da relação entre a ética religiosa dos funcionários e os programas de qualidade total*; *A era do trovão: poder e repressão na Igreja presbiteriana do Brasil na época da Ditadura militar (1966-1978)*; *Protestantismo e poder: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na*

⁴¹ Informação publicada no Catálogo 2001-2002 da UMESp.

⁴² Pesquisa realizada na página da Biblioteca www.pucsp.br, tendo como palavras-chave dissertações em Ciências da Religião [novembro de 2003].

⁴³ Informação disponível na página do Programa [pesquisa realizada em 12 de novembro de 2003].

Igreja presbiteriana do Brasil.

Por último, na área de Teologia Prática, Religião e Sociedade, igualmente seis dissertações foram defendidas, tendo como temáticas: *Análises das práticas pastorais numa igreja de imigrantes: estudo de caso da Igreja Evangélica Assembléia de Deus pentecostal Russa no Brasil*; *Dimensão religiosa cristã na educação em enfermagem*; *Os catadores de esperanças – Logoterapia: um caminho para uma pastoral de rua*; *O Congresso de Ação Cristã – Panamá 1916: pistas pastorais missiológicas para a América Latina na virada do milênio*.

Em relação às doze teses de Doutorado defendidas no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP, destaca-se que cinco situam-se na área de Ciências Sociais e Religião, orientadas por Antônio Gouveia Mendonça, atualmente professor Emérito do Programa. Observa-se que dois títulos estão relacionados com a economia: *Espírito protestante, educação e negócios: a contribuição da Escola de Engenharia do Mackenzie College para a formação da mentalidade do empresariado industrial em São Paulo entre 1870 a 1914*; *Axiologia, religião e secularização nos negócios: uma análise da competitividade em pequenas e médias empresas brasileiras*. As outras teses orientadas por este pesquisador apresentam temas diversificados: *Pautas para uma Sociologia da transmissão religiosa: da transmissão da tradição à transmissão por emoção nas religiões pentecostais na América Latina*; *As tendências musicais nas Igrejas presbiterianas independentes da cidade de São Paulo* e *Ciência da Religião: contribuição à sua definição, delimitação e autonomia*.

Em relação às dissertações defendidas no Programa em Ciências da Religião da PUC-SP⁴⁴, no período de 2000 a 2002, foram recuperados sessenta e sete registros, assim distribuídos: quinze em 2000, vinte em 2001 e trinta e dois em 2002.

Conforme o material analisado (resumo das dissertações), constata-se, em primeiro lugar, que vinte e um estudos (31,3%) abordaram temas vinculados à Igreja católica ou com o catolicismo, destacando-se entre estes: Vida religiosa feminina; Educação e Religião; Ensino religioso; Discurso e prática em escolas católicas; Religião e sexualidade; Associação de Educação Católica; O pentecostalismo na Igreja católica (Renovação Carismática Católica); Pastoral da Juventude; Mulheres nas CEBs; o significado da libertação dos pobres; discurso da Teologia da Libertação e Múltiplas pertencas religiosas de mulheres católicas. Ainda, aqui, podem ser situados os estudos sobre devoção a santos (Santo Expedito), de peregrinações e representações sobre a Virgem Maria.

Em segundo lugar, verifica-se que há doze dissertações (17,9%) que analisaram um tema a partir da leitura de um autor ou da comparação de dois autores, como por exemplo: *O sagrado nas fronteiras do simulacro Jean Baudillard e Mircea Eliade*; *A intuição e a mística do agir religioso em Henri Bergson*; *Mercado, solidariedade e religião no pensamento de Hugo Assmann*; *O Estado e a violência no “Leviatã” de Thomas Hobbes*; *A experiência religiosa no pensamento de Edward Schillebeek*; *Considerações para um novo sentido religioso em Nietzsche*; *A religião de Freud a Lacan: análises e ressonâncias*; *A psicologia em Pascal*; e *O*

⁴⁴ Pesquisa realizada na pagina www.pucsp.br Biblioteca [consultada em 11 de novembro de 2003].

contextualismo lingüístico na mística comparada desde Ludwig Wittgenstein.

Ainda sobre as dissertações que privilegiam a leitura de um autor, é importante salientar Carl Jung como referência constante nos estudos de Psicologia e de outros, é interessante destacar alguns títulos: No limiar da transcendência: a alquimia e o sagrado em Jung; Análise do Cântico a partir de Jung; O confronto da sombra como o mal no processo de individuação; Alienação, reconciliação no processo de individuação; Mística cristã e desenvolvimento da consciência em ‘Castelo Interior’ e o processo de individuação; Alteridade – a boa nova de Jesus (leitura psicológica do Novo Testamento).

Em terceiro lugar, observa-se uma tendência temática em torno da Saúde, Cura e Religião, quatro dissertações (5,9%), analisam sob este aspecto: *O sagrado no processo de cura; Mulheres, AIDS e Religião; Espiritualidade, religiosidade e medicina* (influência da espiritualidade ou religiosidade na melhoria dos pacientes); *Erveiros do Mercado de Madureira.*

Em quarto lugar, é importante salientar as outras religiões ou práticas religiosas estudadas. Encontram-se aqui: *Igreja da Perfeita Liberdade* (noção do dinheiro na Igreja); *Conversão ao budismo tibetano; Sexualidade e religião num grupo de mulheres batistas em São Paulo; Grupo New Age em São Paulo* (dança circular sagrada e o sagrado); *Bruzas na virada do milênio; O ritual das águas de Oxalá* (Terreiro na Bahia).

Por fim, há de se salientar outros temas estudados, tais como: *Discurso religioso em empresas; Diálogo inter-religioso* (2); *Comunidade Cristã Gay de São Paulo* (experiência alternativa cristã); *A inteligência espiritual/existencial; A luta dos deuses* (tendências ético-religiosas em dissertações e teses em Direito PUC-SP, 1992-1996); e *Símbolos e práticas religiosas no Planalto catarinense* (Movimento do Contestado).

No Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, no período de 1995 a 2002, foram defendidas sessenta e duas dissertações, das quais dezesseis entre 1995 e 1998, concentrado-se a maior quantidade no período de 1999 a 2002, sendo quarenta e seis dissertações: onze em 1999; dez em 2000; catorze em 2001 e onze em 2002.

Neste Programa, observa-se maior diversidade de religiões e práticas religiosas estudadas, pois catorze dissertações (22,5%) versaram sobre alguma religião: Pentecostalismo (2); IURD (2); Religiões afro-brasileiras (2); Espiritismo (2) Batista (2), Antroposofia (1); Nova Era (1), Sufismo (1) e Biodança (1).

Entretanto, é importante sublinhar que, embora se observe o pluralismo temático nesse Programa, a Igreja católica acaba reunindo o interesse dos pesquisadores, pois há outras oito dissertações (12,9%) que estudaram movimentos, instituições ou práticas associadas à Igreja católica, por exemplo: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra (CPT); análise sociológica do conceito de comunidade formulado pelos teóricos da CEBs; Teologia da Libertação e Serviço Social; Tradição e renovação católica: o Centro Dom Vital; Tradição e Modernidade na Renovação Carismática Católica; As aparições e as mensagens de Nossa Senhora em mercês; e Religião e política entre jovens da Pastoral da Juventude do meio popular. Ainda aqui

pode se acrescentar um estudo de cunho histórico sobre *A Igreja católica e o Exército: da República Velha ao Estado Novo*.

Uma segunda tendência que se destaca nos estudos realizados neste Programa é aquela que focaliza como objeto de pesquisa autores (filósofos, escritores, teólogos), sendo que catorze dissertações (22,5%) adotaram essa modalidade. Nestes trabalhos são discutidas questões como trajetórias de autores: *A criação contínua na trajetória político-religiosa de Roger Garaudy*; revisões de um tema em particular à luz da proposta de um autor: *Contribuição da razão estética para uma hermenêutica da religião em Paul Ricoeur*; *A tolerância como confluência da racionalidade moderna e da religião cristã no pensamento de John Locke*; *Perspectivas dialógicas no Masnavi de Jaluddin Rumi*; *A concórdia discors: o esotérico e o exotérico nas tradições religiosas segundo R. Panikkar e F. Schoun*; *A Teologia Teoantropocósmica de Leonardo Boff*, para citar alguns. A relação entre Religião e Literatura é outra temática analisada, tendo como referência um autor, assim, por exemplo: *Jesus Cristo sob a ótica de Saramago*; *Linguagem poética-religiosa dos contos: o recado do morro e Cara-de-bronze de Guimarães Rosa*; e *Religião e Literatura: suas inter-relações possíveis a partir da obra de Mário Quintana*.

A terceira tendência trata sobre estudos que tiveram como tema o Diálogo Inter-religioso (uma das áreas de concentração do Programa), porém com um número de dissertações bem inferior aos anteriores, e de alguma forma em continuidade com a tendência acima mencionada, pois das cinco dissertações nessa temática, quatro analisaram à luz de autores específicos, como ilustram os seguintes títulos: *Primeiras notas de uma sinfonia: Bernhard Häring e o dialogo inter-religioso*; *O diálogo inter-religioso em Andrés Torres Queiruga na perspectiva da sua Teologia da Revelação*; *Perspectivas de diálogo inter-religioso entre Cristianismo e Budismo a partir das contribuições de Thomas Merton e Daizetz Teitaro Suzuki*; *Universalidade restringida: um caminho para o diálogo inter-religioso em Manuel Freijó*; e *Diálogo Inter-religioso: uma abordagem sobre o conceito e suas condições de possibilidade*.

Uma última tendência pode ser organizada em torno de uma diversidade de temáticas estudadas, dentre as quais cabe destacar: Ensino religioso; Ritual fúnebre; a produção de sentido na crise da modernidade; a sacralização do mercado; análise da demonização da diferença religiosa; a função psicológica do rito; turismo religioso; reflexões sobre os significados políticos da religião na modernidade, dentre outras.

Quando comparados os três Programas em relação a tendências temáticas e tendências religiosas (Igrejas, grupos, movimentos) estudadas⁴⁵, observam-se diferenças significativas entre estes. A UMESP, por exemplo, acaba privilegiando a Igreja presbiteriana e as Igrejas evangélicas em geral como objetos de estudo, especialmente em questões de Teologia e Liturgia. No Programa da PUC-SP predominam os estudos relacionados à Igreja católica e/ou catolicismo, temas como educação e vida religiosa. Já na UFJF conforme os sessenta e dois títulos revisados, constata-se maior pluralismo temático na escolha dos mestrados, por exemplo, o Sufismo, a Antroposofia, o Espiritismo e a Umbanda que foram objetos de estudos, mas também se verifica grande interesse pelos estudos sobre a Igreja católica. Ora,

⁴⁵ No caso da UMESP, as dissertações e teses foram classificadas por Áreas de Concentração, informação disponibilizada no Catálogo consultado. Já nos outros dois Programas, não se informa esse dado.

contata-se que pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras são praticamente inexistentes nos três Programas, tendo sido realizadas somente duas na UFJF e uma na PUC-SP. A UMESP não registra nenhuma dissertação sobre essas religiões.

Situação similar acontece com o neopentecostalismo, especificamente com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Do total das cento sessenta e cinco dissertações defendidas nos três Programas, apenas duas, desenvolvidas na UFJF, dedicaram-se a analisar algum aspecto dessa Igreja, sendo que nos outros dois Programas não foram registrados estudos sobre a mesma. Situação que contrasta imensamente com o que acontece no campo de estudos da religião nas Ciências Sociais, em que, na década de 90, para citar apenas um exemplo extraído de um artigo de Mariz (1999), foram citadas seis dissertações defendidas entre 1995 e 1996.

Outro aspecto que merece atenção é a tendência que predomina, nos Programas em Ciências da Religião, de realizar estudos que analisam alguma temática a partir da leitura de um autor ou análises comparativas entre dois autores. Nos três Programas, registram-se trinta dissertações com essa característica, representado 18,1% do total das cento sessenta e cinco dissertações concluídas nos mesmos. Em relação aos autores que são objetos de estudo, observa-se grande diversidade de nomes conforme os Programas, por exemplo: na UMESP, os autores foram P. Tillich, H. Assmann, K. Barth, José Lima, R. Reid Klaler, L. Boff e S. Bach. Já na PUC-SP os autores aumentam para dez sendo eles: Begson, Jung, Braudellard, Eliade, C Masters, Pascal, Wittgenstein, Hobbes, Nietzsche, Freud e Lacan. O Programa em Ciência da Religião da UFJF mostra-se mais diversificado ainda em autores: Garaudy, P. Ricouer, Kierkegard, M. Quintana, John Lock, Rumi, Ibn' Arabi, Wellington, J. Saramago, Guimarães Rosa, L. Boff.

Dos vinte e sete autores listados, encontram-se teólogos, filósofos, escritores e compositores clássicos. Observa-se, também, que apenas três autores são comuns em dois Programas, trata-se dos teólogos brasileiros: Leonardo Boff, análise teológica da sua proposta sobre ecologia (UMESP e UFJF), e Hugo Assmann⁴⁶, estudos sobre as relações entre mercado e religião (PUC-SP e UMESP). Um terceiro autor comum em dois Programas é Nietzsche: *Considerações para um novo sentido religioso em Nietzsche* (PUC-SP) e *A crítica ao cristianismo como religião ascética à luz da genealogia da Moral em Nietzsche* (UFJF).

Constata-se, nesta tendência, outra diferença com relação aos estudos sobre religião realizados no campo das Ciências Sociais, os quais, na sua maioria, têm por base pesquisas empíricas, não sendo comum essa modalidade de pesquisa (análise a partir de autores), como foi verificado nos Programas em Ciências da Religião.

4.3.3 As Ciências da Religião: entre as Ciências Sociais e a Teologia?

As Ciências da Religião vêm apresentando, ao longo das últimas décadas, um sistemático processo de crescimento e de institucionalização acadêmica no Brasil, sendo importante e interessante verificar o lugar em seus Programas de Ensino que elas atribuem às Ciências Sociais, particularmente à Sociologia e à Antropologia

⁴⁶ É importante lembrar que Hugo Assmann foi um dos primeiros teólogos latino-americanos a analisar a relação entre religião e mercado. Além disso, na década de 80, seu livro *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina* (1986), teve grande repercussão.

da Religião, assim como à Teologia.

Desde já, é necessário sublinhar que, se por um lado, os Programas em Ciências da Religião avançaram no seu processo de institucionalização no Brasil, obtendo, através do credenciamento pelo MEC, o reconhecimento oficial no campo acadêmico (laico), por outro lado, a obtenção do reconhecimento “científico”, nesse campo, constitui ainda um desafio para os mesmos.

Como indicador de sua inserção e reconhecimento no campo acadêmico (laico), tanto o Programa da UMESP como o da UFJF salientaram em editoriais de seus respectivos órgãos de divulgação, o fato de terem sido avaliados pela CAPES. Assim, por exemplo, na revista *Estudos de Religião* da UMESP (n. 20/2002) se informava que:

Circulando desde 1985, *Estudos de Religião* atinge seu 20 número, em um contexto de muita alegria pela divulgação da avaliação da CAPES, a qual atribuiu ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião a nota ‘seis’ (excelência nacional), o que aponta para a maturidade da discussão científica em temas da maior importância para a formação da identidade humana (Editorial, p. 3).

Na revista *NUMEN* (v. 4, n. 2, 2o. semestre, 2001) do Programa em Ciência da Religião da UFJF, lê-se o seguinte:

A recente avaliação das pós-graduações *stricto sensu* pela CAPES revelou a boa colocação e desempenho dos programas da UFJF, com destaque inclusive para grupos emergentes de pesquisadores e docentes. Neste contexto, porém, cabe destacar a ascensão contínua da pesquisa e do ensino em áreas já quase tradicionais em nosso meio, como Ciência da Religião e Letras [...]. A recente avaliação pela CAPES dá alento. Parabéns à CAPES, talvez a mais democrática e aberta de nossas instâncias de fomento, na medida em que ouve os especialistas, e não necessariamente as celebridades (Editorial, p. 7-8).

Mesmo contando com esse reconhecimento, um dos principais obstáculos (e crítica) aludidos pelos pesquisadores destes Programas para a plena aceitação dos mesmos pela comunidade científica é a predominância de uma mentalidade positivista na academia brasileira em relação aos estudos de religião. Embora alguns pesquisadores, como Pedro Ribeiro de Oliveira (1998), observem avanços a esse respeito, há outros, como L.E. Wanderley⁴⁷ (1998), que constata a continuidade desta mentalidade. Wanderley (1998) argumenta que esta continuidade se dá especialmente em duas situações concretas por ele identificadas. A primeira se refere aos programas de financiamento das agências de fomento à pesquisa, as quais considera que não dão a devida importância às pesquisas acerca do elemento religioso na sociedade. A segunda situação, na qual esse pesquisador verifica “vestígios” dessa mentalidade positivista, refere-se à própria avaliação realizada pelos analistas dos projetos, pois essa continua a caracterizá-los como ‘análises militantes’, de caráter ideológico e político. Em face dessa situação, este pesquisador sugere a conveniência de

explicitar quais são os critérios de avaliação considerados científicos para julgar os trabalhos de temática religiosa (diferentes das outras temáticas?), numa época em que o mito da neutralidade científica parece cair por terra. E, ainda, aclarar se as investigações e estudos realizados em universidades e institutos não vinculados a igrejas não seriam do mesmo modo politizados e ideologizados (Ibidem, p. 29).

Depreende-se do anterior um outro obstáculo que condiciona o reconhecimento científico

da produção acadêmica destes Programas. Trata-se da desconfiança por parte de alguns cientistas sociais que estudam o fenômeno religioso em relação ao grau de autonomia que essa produção teria em relação às Igrejas. O exemplo mais claro de oposição e questionamento a esse tipo de estudos provém do sociólogo Antônio Pierucci, que, criticando a “impureza científica” da Sociologia da Religião, salienta:

é bem verdade que, hoje, no final dos anos de 1990, depois da oficialização dos cursos de Pós-graduação em Ciências da Religião em muitas universidades brasileiras, poderíamos multiplicar indefinidamente a lista de agentes religiosos que se autoproclamam cientistas simplesmente porque fazem ‘ciência da religião’. Durmam-se com um barulho desses! (1999, p. 248, nota 5).

Esses exemplos são suficientes para ilustrar os desafios que os cursos em Ciências da Religião precisam enfrentar no seu relacionamento como o campo acadêmico para validar a cientificidade da produção acadêmica. Sobre este aspecto, cabe recordar, aqui, que parece haver dificuldades no relacionamento dessas comunidades científicas dedicadas ao estudo da religião, pois, como foi salientado, estas foram se constituindo paralelamente no Brasil, às vezes em relações de colaboração, às vezes de conflito, e por que não de concorrência? Afinal, ambas recorrem às mesmas fontes de financiamento de pesquisa e procuram deter o monopólio da produção de conhecimento científico sobre um objeto determinado, neste caso – a religião.

Ribeiro de Oliveira (1998) apresenta uma interessante análise sobre a relação entre o que ele define como “comunidade científica oficial” e como “comunidade religiosa”. A primeira é constituída pelos cientistas sociais organizados em torno do grupo Religião e Sociedade da ANPOCS e se expressa através das revistas *Religião e Sociedade*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS) e *Novos Estudos CEBRAP*. Já a segunda – “a comunidade religiosa” – tem por eixo central as ONGs ligadas à Igreja católica, congregando pesquisadores de Igrejas cristãs, os quais se expressam através da SOTER e em revistas como *Perspectivas Teológicas*, *Cadernos do CEAS* e *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB).

Esse autor sugere que, embora muitas pessoas estejam ligadas a ambas, há poucos pontos institucionais de contato entre as duas comunidades, sendo muito raro o diálogo entre os membros das mesmas. Na sua avaliação, formulada a partir de sua experiência como participante das duas comunidades, os pesquisadores ligados à “comunidade religiosa” são tratados apenas como bons informantes, mas não como reais interlocutores da “comunidade oficial”. Salienta, também, como exemplo desta distância, o fato de que a REB não é reconhecida como revista científica, embora artigos publicados neste periódico tenham caráter

⁴⁷ Doutor em Sociologia pela USP; professor dos Programas de Pós-graduação em Ciências Sociais e em

científico.

Por outro lado, “*as igrejas pouco fazem uso do saber produzido nos programas de pós-graduação, como se o caráter acadêmico de um estudo o desqualificasse como fonte de inspiração para a prática*” (1998, p. 22). Conclui sua análise sublinhando:

Encontramos ainda poucos espaços de diálogo e cooperação entre as duas comunidades, a meu ver, mais por causa de antigos preconceitos do que por obstáculos reais ao seu entendimento. Por conseguinte, quem não se contenta em produzir um saber científico útil a sua igreja, mas busca também sua validação pela comunidade oficial, por vezes acaba falando sozinho. Por outro lado, o pesquisador da área acadêmica dificilmente consegue dar à igreja que estuda um efetivo retorno do seu saber (Ibidem, p. 23).

Cabe indicar que Pierre Sanchis possui uma avaliação diferente acerca da relação entre essas duas comunidades de pesquisadores. Comentando o texto de Ribeiro de Oliveira (1998) acima citado, Sanchis descreve a sua impressão a respeito dessa relação, salientando:

Este diálogo flui, atualmente, bastante livre com militantes, pastores e autoridades quando dominadas por preocupações pastorais. Estas pessoas sabem, em geral, valorizar as nossas análises como instrumento eventualmente útil, relativizando-as também em função de seu próprio engajamento. Nosso problema ali poderia até ser, ao contrário, aquele da cumplicidade. Mas temo que não tenhamos encontrado ainda – nem eles nem nós – o regime ideal para o diálogo com os teólogos (1998, p. 41).

Referindo-se em particular aos teólogos, Sanchis afirma: “*ora, ‘cientistas’ uns e outros, estamos em observatórios diferentes, e nossas lentes não têm motivos para nos entregar a mesma imagem. Parece-me difícil entrar na fase do verdadeiro diálogo, que marque diferenças, para torná-las criativas*” (Ibidem, p. 41).

Entretanto, pode-se matizar as avaliações tanto de Ribeiro de Oliveira como de Sanchis, a partir de dois exemplos nos quais se constata que essas comunidades, ou mais especificamente as Ciências da Religião com as Ciências Sociais, estabelecem relações de colaboração. O primeiro exemplo encontra-se na realização do Seminário denominado *Pentecostalismo em debate: metodologias, terminologias classificatórias e técnicas de pesquisa*, realizado na PUC-SP nos dias 10 e 11 de outubro de 1996, sob auspícios do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP e do Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP, com a colaboração da Faculdade de Ciências Sociais e dos Departamentos de Teologia e de Ciências da Religião da PUC-SP, do Mestrado em Ciência da Religião da UFJF, do Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro (CER) e do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Esse Seminário teve como objetivo: “*reunir pesquisadores das Ciências Sociais e da religião, visando discutir metodologias de pesquisa e temáticas das classificações recentes do campo religioso, com especial destaque para o estudo do pentecostalismo*” (Apresentação, 1998). Os pesquisadores que participaram do evento, representando os Centros de Pesquisa, foram, no caso do ISER, Regina Novaes (UFRJ), Cecília Mariz (UERJ) e Pierre Sanchis (UFMG). Já em representação do CER, compareceram as professoras da PUC-SP Maria Helena Villas Bôas Concone e Teresinha Bernardo⁴⁸, e representando os cursos em Ciências da Religião,

Ciências da Religião da PUC-SP.

⁴⁸ Os cinco cientistas sociais acima citados, com exceção de Mariz, são antropólogos.

estiveram presentes: Pedro Ribeiro de Oliveira (UFJF), Antônio Gouveia Mendonça e Dario Rivera (UMESP), e José Bittencurt Filho (PUC-SP).

Como produto desse encontro, foi publicado, em 1998, o livro *Sociologia da Religião: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. É interessante registrar que, na época, apesar desse Seminário ter sido organizado pelos cursos em Ciências da Religião e ter contado com a participação de quatro antropólogos, acabou predominando o nome de Sociologia da Religião, indicador de indefinição de fronteiras disciplinares?

O segundo exemplo provém da revista *NUMEN*, editada pelo Programa em Ciência da Religião da UFJF. Quando se observa a composição do Conselho Editorial dessa revista⁴⁹, constata-se que existem relações desta, senão de colaboração, ao menos de bastante proximidade com o ISER, pois se verifica que, dos vinte pesquisadores brasileiros que participam, cinco estiveram vinculados ao Instituto de Estudos da Religião e bem poder-se-ia considerar como um grupo da intelectualidade católica progressista, dado que alguns pesquisadores mantiveram ativa militância religiosa ou vínculos com as Comunidades Eclesiais de Base, enquanto que outros foram ou continuam sendo membros do ISER/Assessoria. Encontram-se, aqui, nomes como Clodovis Boff, Riolando Azzi, Ivo Lesbaupin, Carlos Alberto Steil e Pedro Ribeiro de Oliveira.

Observa-se, também, que outros três pesquisadores que integram esse Conselho – Regina Novaes, Otávio Velho e Pierre Sanchis – são membros do Comitê Editorial da revista *Religião e Sociedade*. Acrescente-se, ainda, que também faz parte do Conselho da revista *NUMEN* o teólogo Zwinglio Mota Dias, que desempenhou cargos na diretoria do ISER.

Essa proximidade talvez se explique pelo fato de ter sido Pedro Ribeiro de Oliveira – sociólogo que manteve uma participação no ISER, especialmente na década de 80⁵⁰ - um dos professores que participou da criação do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, como já foi indicado anteriormente.

Considerando esse contexto de obstáculos e desafios, bem como das relações que as Ciências da Religião mantêm com o campo acadêmico laico, cabe, agora, responder a questão do lugar que estas atribuem às Ciências Sociais.

Luiz Henrique Dreher⁵¹, professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, em seu texto *Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil* (2000), visando marcar as diferenças dessas com os estudos sobre religião realizados nas Ciências Sociais, sustenta que a Ciência da Religião “*se recusa a ocupar o lugar das metafísicas e das teologias, e a sucumbir a um humanismo auto-suficiente, reducionista e tecnologicamente centrado na engenharia social*” (p. 3). Para este pesquisador, parece cada vez mais insuficiente uma abordagem de tipo normativo interno, que ele observa na maior parte da Teologia, e de tipo redutivo externo, própria de boa parte das Ciências Sociais da Religião, mormente da Sociologia, pois nenhuma das duas áreas consegue resolver o que, para ele,

⁴⁹ O Conselho Editorial da revista *NUMEN* é composto por vinte e quatro membros, dos quais vinte são pesquisadores brasileiros e quatro são estrangeiros, sendo eles: Alejandro Frigerio (Argentina), Heidi Hadsell do Nascimento (USA), Vítor Westhelle (USA) e Danièle Hervieu-Léger (França).

⁵⁰ Conferir, neste capítulo, a trajetória do ISER.

⁵¹ Editor da revista *NUMEN*, economista, doutor pela *Lutheran of Theology* – Chicago EUA. Professor do Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF.

constitui a questão central: “o que é religião e se ela possui um referente transcendente ou se é apenas uma projeção social ou uma função do social. Este tópico teórico não chega a ser testado de maneira integrado, com os dados empíricos pesquisados” (Dreher, 2000).

Igualmente professor do curso em Ciência da Religião de Juiz de Fora, P. Ribeiro de Oliveira define uma posição diferente frente ao lugar das Ciências Sociais. Para este sociólogo, o Mestrado em Ciência da Religião “*não avança sobre outras áreas acadêmicas, mas ao contrário, dá aos seus praticantes a possibilidade de aprofundar seu conhecimento específico com um domínio maior sobre o fenômeno religioso* (p. 107). Nesse sentido, os diferentes Programas, ao abordarem a religião sob o ângulo de várias disciplinas, tais como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia e a História, incorporam estas como abordagens específicas, respeitando a autonomia teórica e metodológica de cada ciência. É importante salientar que, para esse autor, na medida que o conhecimento produzido nas Ciências da Religião seja validado pelas comunidades científicas específicas dessas disciplinas é que as Ciências da Religião conseguirão se inserir no mundo acadêmico laico, embora essa mesma proposta venha a dificultar a definição das próprias Ciências da Religião.

Não custa lembrar, aqui, a visão acerca da falta de definição na identidade da Ciência da Religião, de um cientista social do Programa em Ciência da Religião da UFJF. Para o antropólogo Marcelo Camurça (2001), esta falta de definição “*muitas vezes nos acarreta mal entendidos, preconceitos e desconfianças que, às vezes, conseguimos superar, outras não*” (p. 200).

Na visão deste pesquisador, os cientistas sociais do Programa (antropólogos e sociólogos) face aos seus pares das Ciências Sociais, enfrentam

uma desconfiança quanto ao perigo de incorrerem num ecletismo ou falta de rigor na investigação das regularidades sociais ou simbólicas no objeto religioso, pelo fato de estarmos situados num programa ainda indefinido, sujeito às influências teológico-fenomenológicas, sem salvaguardas institucionais que assegurem sua distinção disciplinar (2001, p. 201).

Por último, neste aspecto, deve-se lembrar que, na composição do corpo docente dos três Programas, somente 13,5% cursaram o Doutorado na área das Ciências Sociais.

Tendo visto, de forma geral, o lugar que as Ciências da Religião atribuem às Ciências Sociais, é importante fazer referência ao lugar da Teologia nas primeiras, pois, embora as duas disciplinas configurem e dêem o nome à área⁵², bem como participem de uma mesma associação acadêmica (ANPTer), permanece em discussão o estatuto da Teologia como disciplina científica e a sua função nas Ciências da Religião, como aponta a citação abaixo:

Ultimamente, um dos temas principais na agenda da ANPTer diz respeito às semelhanças e diferenças entre a Teologia e Ciência(s) da Religião. Embora a área seja ainda pequena no Brasil e tenhamos ainda muitos anos de convivência diante de nós, aumenta dia a dia uma insistência em distinguir mais claramente a(s) Ciência(s) da Religião da Teologia, deixando cristalino, p. ex., o que é um programa e um currículo de Ciência(s) da Religião e o que é um programa e um currículo de Teologia (DREHER, 2000, p. 1)⁵³.

Dreher (2000) reconhece, em nota de rodapé, que a mesma necessidade de distinção existe em relação a outras áreas ou ciências como, por exemplo, em relação à Sociologia, à Psicologia, à Filosofia da Religião,

⁵² Deve-se lembrar que estas duas disciplinas estão classificadas pelo CNPq como uma subárea da Filosofia.

dentre outras. No entanto, afirma que “o fato de sermos ‘vizinhos’ da Teologia na ANPTer torna nosso engajamento com esta mais presente, sobretudo por razões de organização institucional do ensino e da pesquisa” (p. 4).

Dois exemplos permitem ilustrar a tensão acima salientada, adotando como referências as definições de ciência, ciência da religião e Teologia apresentadas por dois professores: Frank Usarski da PUC-SP e Etienne A. Huguet da UMESP.

Para Frank Usarski⁵⁴, ciência é uma maneira específica de se aproximar da realidade e de adquirir conhecimento sobre ela. Adotando o princípio da divisão do trabalho, Usarski (2002) reconhece a especialização das ciências e seus enfoques particulares para investigar certos segmentos da realidade. A partir dessa concepção, este pesquisador define a Ciência da Religião como:

uma disciplina empírica que investiga sistematicamente a religião em todas suas manifestações. Um elemento chave é o compromisso de seus representantes com o ideal da neutralidade frente aos objetos de estudo. Não se questiona a verdade ou a qualidade de uma religião. Do ponto de vista metodológico, religiões são sistemas de sentido formalmente idênticos. É especificamente este princípio metatético que distingue a Ciência da Religião da Teologia (2002, p. 2).

O professor Etienne A. Huguet⁵⁵ do Programa da UMESP postula uma posição que se opõe a essa distinção (e exclusão) entre as Ciências da Religião e a Teologia. No Seminário da ANPTer, realizado nos dias 08 e 09 de novembro de 1999, na PUC-RS, ele expressou: “manifestamos, nesta breve intervenção, a nossa oposição à distinção radical entre Teologia e Ciências da Religião e o nosso apoio a sua aproximação” (p. 1)⁵⁶. Para Huguet, por um lado, a noção de ciência não pode ser restrita às ciências empíricas, devendo abranger também as ciências hermenêuticas e, por outro lado, a Teologia não é necessariamente a tentativa de justificar e tornar plausível racionalmente uma revelação religiosa, defendendo como alternativa uma Teologia da cultura (segundo definida por P. Tillich), cuja tarefa seria a de estudar o conteúdo religioso de toda cultura e de toda forma cultural (Huguet, 1999). Além disso, rejeita enfaticamente a atomização e compartimentalização dos campos do saber, vistos como resultado de um preconceito cientista ou positivista, atualmente em vias de ser superado. O professor Huguet concluiu sua intervenção com as seguintes palavras:

A ANPTer e a CAPES têm mais o que fazer do que ressuscitar o patrulhamento ideológico ou a caça às bruxas da época da ditadura militar ou do domínio do pensamento marxista nas universidades, sem falar da tristemente famosa inquisição. Devem manter o debate no campo acadêmico, sem representar posições confessionais ou denominacionais. A discussão sobre concepções de ciência, teologia, religião e ciências da religião continua aberta em nível epistemológico e dever-se-ia evitar as excomunhões recíprocas, procurando, ao contrário, estabelecer estratégias comuns perante a universidade e a sociedade (1999, p. 3).

Uma posição intermediária parece ser sustentada pelo teólogo Luiz Faustino Teixeira, do Programa da UFJF. Na sua intervenção no Seminário organizado por esse Programa e realizado em Juiz de Fora, em outubro de 2000, abordando especificamente essa questão, sugere a possibilidade de se estabelecer uma relação positiva

⁵³ Não deixa de ser curioso que o próprio autor, ao se referir às Ciências da Religião, o faça com maiúsculo, já a Teologia, como se observa na citação acima, aparece grafada em minúsculo.

⁵⁴ *Doktor der Phillosophie*, Universidade de Hannover, Alemanha.

⁵⁵ Doutor em Ciências Teológicas e Religiosas, pela *Université Catholique de Louvain*, Bélgica.

⁵⁶ Texto extraído da página www.redemptor.com.br/~soter/anpter-etienne.doc [pesquisa realizada em 15 de outubro de 2003].

entre a Teologia e as Ciências da Religião. Não no sentido de uma rígida separação, ou de uma ingênua identificação, mas na linha de uma cooperação crítica. Para Teixeira, a perspectiva que mais se aproxima do horizonte das Ciências da Religião é a Teologia das Religiões, pois, para ele, esta última rompe com as fronteiras da Teologia clássica e abre caminhos inusitados na reflexão sobre o significado do pluralismo religioso no plano de Deus, reconhecendo, na emergência e desenvolvimento desta nova Teologia, a contribuição dessas Ciências (Teixeira, 2001).

Quando analisado o processo de formação dessa área de pesquisa – A(s) Ciência (s) da Religião – à luz dos conceitos de Identidade Social e Identidade Cognitiva, observam-se, claramente, alguns aspectos que se encontram em processo de definição como, por exemplo, a busca de uma identidade para a área, a definição de pressupostos epistemológicos, teóricos e metodológicos que permitam, ao mesmo tempo, unificá-la internamente e diferenciá-la externamente de outras disciplinas que analisam o fenômeno religioso, notadamente da Sociologia, da Antropologia e da Teologia. E é na disputa com esses domínios de saber que procura construir um espaço legítimo como produtora de conhecimento, inserindo-se no campo acadêmico e se distanciando do campo religioso.

Em termos de sua Identidade Social, verifica-se que, além de os cursos em Ciências da Religião terem obtido o reconhecimento formal pelo MEC e de serem avaliados sistematicamente pela CAPES, estes fundaram uma associação acadêmica que os representa (ANPTER), criaram revistas especializadas, ao mesmo tempo em que têm realizado eventos científicos como Seminários, Congressos e outros, visando a discutir questões organizacionais da área e a produção acadêmica da mesma.

Em relação à Identidade Cognitiva das Ciências da Religião no Brasil, talvez a principal característica que estes cursos apresentem seja a diversidade de abordagens epistemológicas, teóricas, metodológicas e temáticas, dada a própria diferenciação interna existente na área. Diferenciação que se observa na formação do corpo docente, na estruturação das Áreas de Concentração temática e, quiçá a mais importante, na definição que cada Programa formula da disciplina, incluindo, aqui, as concepções de ciência e de religião.

Também se constata que, nos Programas aqui examinados, a produção acadêmica em termos quantitativos é bastante expressiva, pois, como foi visto anteriormente, no período de praticamente três anos, foram defendidas cento e sessenta e cinco dissertações de Mestrado e, em um ano, doze teses de Doutorado no único Programa que conta com esse curso (UMESP).

Finalmente cabe indicar que para compreender plenamente por que essas iniciativas de origem eclesial – protestante no caso da UMESP e católica da PUC-SP – surgiram quase simultaneamente, no final da década de 70, seria necessária uma análise específica detalhada, a qual escapa aos limites deste estudo. Pode-se, porém, sugerir como uma hipótese preliminar (dentre outras possíveis) que essas iniciativas consistiriam em uma resposta ou reação das Igrejas ao processo de institucionalização dos estudos de religião nas Ciências Sociais nesse período⁵⁷.

⁵⁷ Recorde-se, aqui, que Dreher (2000) sugere que a formação destes programas, a partir de iniciativas eclesiais, revela um compromisso implícito com uma compreensão substantiva de religião: a religião não pode ser suficientemente compreendida de maneira apenas funcional e explicada de modo naturalista como algo inessencial, mas exige tanto a discussão fenomenológica de seu sentido [...] como a discussão teológica ou filosófica de sua validade e/ou verdade.

No capítulo seis, com a análise dos Grupos de Pesquisa nas Ciências Sociais que desenvolvem estudos acerca da religião, registrados no Diretório do CNPq, tornar-se-ão mais evidentes algumas diferenças temáticas entre as duas áreas de pesquisa – Ciências da Religião e Ciências Sociais. Outrossim, a análise da organização da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACSRM), na década de 90, também evidenciará que essa instância visa consolidar um espaço de produção e discussão científica da religião, e procura sistematicamente se distanciar das abordagens teológico-pastorais.

5. Perfil da Trajetória Intelectual e Religiosa de um Grupo de Pesquisadores da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras na Década de 90

Nos capítulos anteriores, foram reconstruídos o primeiro e o segundo períodos identificados no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil. Os últimos três capítulos serão dedicados a análise do terceiro período – *Uma Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais diferenciada internamente* – que se estende de 1987 em diante, portanto focaliza o momento atual da configuração. Postula-se que este período se caracterizou por uma marcada diferenciação interna institucional e temática, com predomínio de cientistas sociais. Os capítulos 5 e 6 informam sobre a Identidade Social dessa Área, a partir de dois aspectos complementares: a trajetória intelectual e religiosa dos pesquisadores entrevistados neste estudo e um perfil das formas organizacionais recentes de pesquisa (capítulo 6). Já o último capítulo (7) aborda a Identidade Cognitiva desta.

Este capítulo tem como objetivo apresentar algumas características da trajetória intelectual e religiosa dos pesquisadores entrevistados. Anteriormente foram salientadas trajetórias individuais de cientistas que, nos outros dois períodos, tiveram destacada participação no campo de estudos da religião. Não obstante, como já foi salientado nos capítulos anteriores deste estudo, pouco tem se escrito sobre o perfil dos estudiosos da religião no Brasil, tanto acerca de sua formação acadêmica como de sua trajetória religiosa, embora, tenham merecido críticas dos próprios pesquisadores inseridos nesse campo. O sociólogo A. Pierucci, por exemplo, nos últimos anos, vem questionando o caráter científico dos estudos, pelo fato de alguns serem realizados por pesquisadores que praticam alguma religião.

Procura-se, aqui especificamente, formular um perfil do grupo de pesquisadores entrevistados neste estudo, considerado representativo da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil¹. A análise das trajetórias intelectuais dos pesquisadores selecionados examina a formação acadêmica, o seu interesse pelo estudo da temática da religião, a importância na sua formação de autores clássicos como Max Weber e Emile Durkheim e algumas abordagens teóricas, por eles adotadas, para analisar seu objeto de estudo. Quanto à trajetória religiosa destes pesquisadores,

¹ Os critérios de escolha dos entrevistados se encontram explicitados na metodologia (Cf Introdução).

analisa-se a origem religiosa familiar e a relação que eles mantiveram ou mantêm com as religiões.

5.1. Trajetória Intelectual

Um primeiro aspecto a ser analisado, em relação ao conjunto de pesquisadores da Área de Estudos da Religião, nas Ciências Sociais no Brasil, entrevistados nesta pesquisa, é a trajetória intelectual dos mesmos. Indicadores como o curso de origem, os cursos de Pós-graduação e a sua inserção acadêmica serão examinados a seguir.

É necessário, de início, situar cronologicamente o período em que estes pesquisadores se formaram. É o que mostra a seguinte tabela:

Tabela 5: *Ano de conclusão do curso de Graduação, Mestrado e Doutorado dos pesquisadores entrevistados*

Formação Acadêmica / Pesquisadores	Graduação (ano de conclusão)	Mestrado (ano de conclusão)	Doutorado (ano de conclusão)
P. Sanchis	Antes de 1960	1969	1976
E. D. Bezerra	Antes de 1960	*	1976
M. H. Concone	1960	*	1973
H. Maués	1962	1977	1987
S. Ferretti	1962	1983	1991
O. Velho	1964	1970	1973
C. R. Brandão	1965	1974	1979
P. de Oliveira	1965	1967	1979
M. Ferretti	1966	1983	1991
L. Negrão	1967	*	1973
J. R. Prandi	1970	1974	1977
R. Segato	1973	1978	1984
J. J. Carvalho	1973	1978	1984
P. Montero	1973	1974	1983
F. Pierucci	1973	1977	1984
A. Oro	1973	1977	1985
R. Novaes	1973	1979	1988
M. J. Nunes	1976	1984	1991
P. Birman	1976	1980	1986
C. Mariz	1977	1982	1989

Fonte: Entrevistas, Currículo Lattes, 2002.

* Não cursaram Mestrado.

Do total dos pesquisadores entrevistados, observa-se claramente "duas gerações". A primeira é formada nos cursos de graduação na década de 60, mais particularmente antes de 1968. Encontram-se nesta primeira geração alguns dos membros que compõem o núcleo básico do GT Religião e Sociedade da ANPOCS: P. Sanchis, M. H. V. B. Concone, L. Negrão, P. Ribeiro de Oliveira e D. Bezerra de Menezes (Cf capítulo 3). O ano de 1968 é importante não só por marcar o fim de um momento político (1964-1968), com a edição do AI-5, mas também pela Reforma Universitária implantada no Brasil, em 1969, que valorizou a Pós-graduação.

Quanto à segunda geração ("geração pós-AI-5"), verifica-se que sete pesquisadores se formaram na primeira metade da década de 70, período de forte ditadura militar e de crescente envolvimento das igrejas em política, ampliando-se o interesse pela religião como temática de estudo. Na época em que a maioria dos entrevistados cursou graduação, o marxismo, ou melhor, os vários marxismos constituíam a principal referência teórica, mas logo aqueles vieram a se distanciar dessas orientações, como se verá mais adiante.

Em relação aos cursos de origem, tem-se que oito dos pesquisadores entrevistados (40%) se formaram em *Ciências Sociais* – M.H. Concone, L. Negrão, O. Velho, P. Ribeiro de Oliveira, R. Prandi, R. Novaes, P. Montero e C. Mariz. As outras áreas de formação foram:

- a) *Filosofia* – M. Ferretti, A. Pierucci e A. Oro (os dois últimos, como decorrência da formação inicial em Seminários católicos);
- b) *Psicologia* – C. Brandão e P. Birman; P. Montero como segundo curso;
- c) *História* – S. Ferretti e R. Maués;
- d) *Letras* – E. Bezerra de Menezes e M. J. Rosado Nunes;
- e) *Música* – J. Carvalho e R. Segato;
- f) *Teologia* – P. Sanchis e A. Pierucci.

Sobre este aspecto será interessante apreender como os pesquisadores que se formaram em outras áreas de conhecimento inseriram-se no campo das Ciências Sociais.

Constata-se também, na tabela anterior, que o período de formação acadêmica teve duração média de dez anos. Porém, em alguns casos, especialmente no dos pesquisadores das universidades localizadas nos Estados do Maranhão e do Pará, que realizaram graduação em 1962 e 1966, somente após 15 anos vieram a cursar o Mestrado.

Acerca dos seus estudos de Pós-graduação, tem-se que quinze pesquisadores cursaram o Mestrado no Brasil. Ressalta-se que, na época na qual os pesquisadores entrevistados cursaram a Pós-graduação, especialmente o Mestrado, não havia orientadores, nas Ciências Sociais brasileiras, que tivessem como temática principal de pesquisa a religião, com exceção de Cândido Procópio Camargo (PUC-SP) e de Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), ambos considerados precursores dos estudos sobre religião nessas ciências, conforme foi indicado no capítulo 2 desta tese. Exemplifica bem esse caso o depoimento da antropóloga M. H. V. B. Concone, formada em 1960, que iniciou o Doutorado na USP em 1968 e defendeu sua tese em 1973, na PUC-SP. Ela salienta “*naquela época não havia quase nada de trabalho sobre Umbanda, então fui obrigada a procurar tantos dados, tantos trabalhos, a frequentar tanto a Umbanda*” (Entrevista). Cabe lembrar que sua entrada ao estudo da religião deu-se por um interesse advindo pelo estudo do transe, inserido no tema de Personalidade e Cultura, pesquisado, na época, pelo professor Rui de Andrade Coelho, “*a única pessoa que trabalhava a temática da personalidade, quer dizer, era o pioneiro nessa área*” (Entrevista).

R. Novaes também destacou esse fato na entrevista, ao relatar que no grupo do Museu Nacional envolvido na pesquisa *Mudança Social*, ela era a única pessoa que trabalhava com religião: “*então não comecei trabalhando com Sociologia da Religião nem com um grupo que trabalhasse religião*” (Entrevista). Novaes foi orientada pela professora Lygia Sigaud que, na época, realizava pesquisas sobre as relações de poder e as relações de produção, na área da Antropologia do campesinato.

Já os Doutorados no exterior foram bastante comuns, como, por exemplo, J. J. de Carvalho, O. Velho, E. D. Bezerra de Menezes, P. Sanchis, P. Ribeiro de Oliveira, M. J. Rosado Nunes, A. P. Oro e C. Mariz.

Neste aspecto, é relevante, também, salientar as Instituições de Ensino Superior onde os pesquisadores cursaram os seus Doutorados. No Brasil, a Universidade de São Paulo (USP) foi o centro privilegiado de formação, pois nove pesquisadores (45%) titularam-se nesta universidade. Já o Museu Nacional formou dois doutores. Neste momento de sua formação, a maioria dos pesquisadores, que estudou no Brasil contou com a orientação de professores dedicados ao estudo dessa temática, como R. C. Fernandes e P. Fry no Museu Nacional, L. Trindade e R. Prandi na USP.

No Exterior, formaram-se nove entrevistados (45%), dos quais quatro na França, um na Bélgica e um nos Estados Unidos. Nesses países, os seis pesquisadores tiveram orientação de especialistas no estudo da religião, a exemplo dos sociólogos Émile Poulat e Jean Séguy (França), François Houtart (Bélgica) e Peter Berger (Estados Unidos). Já os dois pesquisadores que cursaram Doutorado na Irlanda do Norte receberam orientação de um especialista na área de etno-musicologia, na qual desenvolveram suas teses. Por último, um pesquisador, que fez Doutorado na Inglaterra, não realizava pesquisa em religião, na época.

Cabe mencionar que nem todos os pesquisadores entrevistados realizaram dissertações de Mestrado ou teses de Doutorado na temática da religião. Na primeira situação, encontram-se R. Segato, que defendeu dissertação sobre a cultura popular no Nordeste brasileiro, e C. Mariz, cuja pesquisa versou sobre Texto didático e Criança carente.

No Doutorado, a afirmação anterior é confirmada por R. Prandi e O. Velho. O primeiro realizou tese que tinha como objeto de estudo o mercado informal de trabalho. Nas suas palavras:

[...] era um tema superimportante na época. Eu trabalhava com Fernando Henrique Cardoso na época. Ele que foi prefaciador do livro. Trabalhava também com Procopio, Juarez Brandão Lopes e Paul Singer, que basicamente eram os líderes dessa pesquisa. Isso foi entre 1974 e 1976, se não me engano. Também participavam do projeto Lucio Kowarick e Vilmar Faria, além de um pessoal da Bahia, como Inaiá Maria Moreira de Carvalho (que depois eu orientei no Doutorado dela aqui na USP). Essa tese foi publicada em seguida, imediatamente (Entrevista)².

O segundo, O. Velho, cursou Mestrado no Brasil e Doutorado na Inglaterra, defendeu dissertação sobre a ocupação de áreas no Pará, na Amazônia brasileira. No Doutorado continuou a pesquisar nessa temática³. Entretanto, é importante notar que tanto R. Prandi como O. Velho valeram-se do referencial teórico marxista em suas análises, embora deva-se salientar que ambos os pesquisadores definiam “seus marxismos” de forma diferente. Para Velho, “*era o marxismo com viés antropológico de trabalho de campo*”. Já Prandi refere-se à tradição marxista do CEBRAP “*que deixava completamente de fora aos marxistas franceses. No CEBRAP a gente tinha leituras obrigatórias de Marx, nunca dos autores marxistas*” (Entrevista).

² A tese foi publicada, em 1977, sob o título *O trabalhador por conta própria sobre o capital*.

³ A mudança teórica e temática desse autor será analisada, em detalhe, no capítulo 7, sendo por ora suficiente realizar esse registro.

Todavia, no âmbito da formação pós-graduada dos pesquisadores, merece ser destacada como um fator que contribuiu para um maior desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, a publicação em livros de algumas dissertações e teses, que mais tarde tornaram-se referências bibliográficas para os novos pesquisadores. Para citar alguns exemplos, a já mencionada dissertação de Mestrado de R. Novaes – *Os escolhidos de Deus* (1985) e a tese doutoral de C. R. Brandão sob o título *Os deuses do povo* (1980, 1a. ed.). Pode-se elencar, também, a tese de P. Montero *Da doença à desordem: a cura mágica na Umbanda* (1985), bem como a de Sérgio Ferretti sob o título *Repensando o sincretismo* (1995). Acrescente-se que, além das obras referenciadas, mais doze teses de Doutorado foram publicadas em forma de livro, sendo que outras deram origem a artigos que sintetizavam os resultados do estudo ou aprofundavam em algum aspecto deste.

Ora, além dos cursos de Pós-graduação, constata-se que nove pesquisadores realizaram estágios de Pós-doutoramento, a maioria no Exterior, principalmente na França e nos Estados Unidos. Há, ainda, três pesquisadores, vinculados a universidades estaduais, que realizaram Livre Docência. Essas experiências também deram origem, na década de 90, a novas publicações, vindo a aumentar a produção de conhecimentos nesta Área.

Por outro lado, quando se observa a trajetória acadêmica dos pesquisadores, verifica-se a continuidade da carreira, da maioria destes, nas próprias universidades onde se formaram, seja no curso de Graduação ou de Pós-graduação. Atualmente, por exemplo, são professores em suas instituições de origem: L. Negrão, R. Prandi, P. Montero e F. Pierucci na USP; M. H. Concone e M. J. Rosado Nunes na PUC-SP; O. Velho no Museu Nacional e R. Novaes no IFCS (ambos da UFRJ); H. Maués na UFPA; D. Bezerra de Menezes na UFC; J. de Carvalho na UnB e A. P. Oro na UFRGS. Esse fato contribuiu, significativamente, para definir e consolidar grupos/núcleos e linhas de pesquisa em religião, pois eles tornaram-se, nessas instituições, orientadores especializados na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais e, ao mesmo tempo, passaram a ministrar disciplinas, nessa área, nos cursos de Graduação e de Pós-graduação.

Sobre a Pós-graduação é importante lembrar que, em 1968 iniciava-se a reforma universitária no Brasil, a que daria origem a um processo de expansão através da criação de novos cursos nesse nível de formação. Esse processo, em parte, encontra-se exemplificado no grupo dos entrevistados, pois 50% dos pesquisadores cursou Mestrado no país durante a década de 70, em Programas recém-criados como os da UNICAMP, UnB, UFPE e PUC-SP.

Por outro lado, cabe salientar também que, na época, os estudos de religião na academia eram ainda pouco desenvolvidos, não sendo um tema de grande interesse. C. Brandão, ao lembrar do período em que iniciou seus estudos na UNICAMP, nessa área, salientou: “*inclusive eu, volta e meia, sou até criticado por colegas meus que dizem: mas esse tipo de estudos [da religião] não têm uma consequência político-social e não é importante. Essa é uma espécie de hora de recreio, de digressão de antropólogo, festas populares ao interior de Goiás*” (Entrevista). O depoimento de C. R. Brandão, embora conjugado no presente, fazia referência ao final da década de 60, especificamente a 1968, ano em que ele foi para Goiânia e iniciou suas pesquisas sobre as religiões populares, enquanto que, na mesma época,

os sociólogos, os historiadores, os cientistas políticos brasileiros e brasilianistas estão vendo a questão política da religião, sobretudo do catolicismo. Vão se concentrar, não é tanto nem no catolicismo, é na Igreja católica, na Teologia da Libertação, nas Comunidades Eclesiais de Base, os conflitos. Alguns até vão estudar uma diocese especificamente, como a Diocese de Goiás ou, então, algumas em conjunto como Thomas Bruneau. Nós, antropólogos, vamos ficar no aspecto cultural, religião camponesa, religião de negro e sincretismo religioso (Entrevista).

Sobre esse mesmo período R. Novaes (1994) recorda que, no final da década de 60, anos em que ela era aluna de Graduação no curso de Ciências Sociais do IFCS na UFRJ, predominavam duas alternativas teóricas nas Ciências Sociais pós-64 e pós-68: “uma paradoxal espécie de ‘academização’ do marxismo e o fortalecimento da vertente do ‘relativismo antropológico’, sendo que, em ambas as alternativas, a religião não chegava a constituir um objeto de estudo. Em relação à primeira,

a ordem do dia era voltar à teoria. A ausência, incompreensão ou má aplicação do materialismo histórico deveriam explicar os fracassos de ‘reformistas’ ou ‘revolucionários, que não lograram fazer face aos desdobramentos do golpe de 64. Neste contexto, o reconhecimento da cientificidade desta teoria implicava não só uma hierarquia dos temas de estudo (na qual a religião em si enquanto objeto sequer aparecia), mas também promover naqueles que se dispunham a conhecê-la uma ‘desalienação’ e um certo tipo de adesão pessoal a um novo coletivo. Isto é, uma ruptura com a ideologia dominante, da qual as crenças religiosas herdadas das relações familiares faziam parte (1994, p. 64).

Com respeito à segunda vertente por ela identificada, assinala:

no caso do relativismo, embora a religião pudesse se tornar um objeto legítimo de estudo, apreender o métier significava também construir o distanciamento analítico através do exercício da alteridade relativizadora. Ou seja, na busca de compreensão da lógica do outro e do estranhamento das próprias e valores e crenças chegava-se a um tipo de universalismo que por si só dificultava a afirmação de valores e instituições religiosas particulares, principalmente se elas fossem missionárias (colonizadoras?), brancas e ocidentais (1994, p. 64).

A situação enfrentada por Brandão na UNICAMP e a descrita por Novaes para o IFCS no Rio de Janeiro, não parecem muito diferentes da USP, pois de acordo com o depoimento de L. Negrão, referindo-se ao lugar que ocupava a religião como objeto de estudo nesta universidade, em meados da década de 70, sustenta que esta era vista por muitos pesquisadores como o “ópio do povo”, sendo um tema pouco nobre em uma instituição laica, comprometida com a produção de conhecimento científico.

Como os pesquisadores analisaram a religião nesse período? No campo das Ciências Sociais, eles provêm da época da vigência dos vários marxismos na academia, orientação teórica que predominou na sua formação. Além disso, tratava-se de operar uma ruptura com o estrutural-funcionalismo como a principal corrente que orientou os estudos na década de 50 e parte da década de 60, na Sociologia mundial e na brasileira.

Dentre os autores marxistas que encontraram acolhida nos pesquisadores da religião, destaca-se Antônio Gramsci⁴. R. Novaes, por exemplo, narrou na entrevista as razões que a levaram a escolher esse teórico italiano. A primeira razão foi assim expressa por ela:

Gramsci porque, se eu tinha uma trajetória bastante próxima da tradição marxista, a minha geração era isso. Gramsci era a passagem que eu precisava, de certa forma, para poder pensar o mundo em termos do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, perceber o lugar da cultura e perceber o lugar da religião. Então aquela coisa do Gramsci que todo homem é um filósofo. A produção de Gramsci sobre religião é muito interessante. Porque estava preocupado com [a questão de] como a religião é vivida. Há uma passagem do Gramsci que eu nunca vou esquecer: existe um catolicismo operário, um catolicismo camponês, catolicismo da dona de casa. Então, Gramsci foi o teórico marxista que fez a passagem para a questão da cultura e para a questão da religião (Entrevista).

A segunda razão indicada por essa antropóloga diz a respeito ao próprio momento teórico do marxismo, pois

⁴ Recorde-se que o livro de Hugues Portelli intitulado *Gramsci e a questão religiosa*, publicado na França em 1974, uma das referências dos estudiosos da época, foi traduzido para o português somente dez anos mais tarde, sendo publicado pela Edições Paulinas (1984).

era o momento de florescimento do Gramsci enquanto linha dentro do marxismo, Gramsci [era] valorizado, nos anos 70, por todas as linhas marxistas no sentido que ele vai permitir uma certa revisão do leninismo, uma revisão do stalinismo. Revisão no sentido da palavra. Assim, [era] uma outra via de retomar a Marx pelo lado da ideologia, pelo lado das representações coletivas, pelo lado da cultura e pelo lado da religião. Então Gramsci foi muito importante. Ter encontrado em Gramsci reflexões sobre os efeitos da religião foi uma coisa muito boa para mim, muito importante nesse momento (Entrevista).

Outros pesquisadores, igualmente informaram as suas análises pela leitura gramsciana. Por exemplo, M. Ferretti destaca que, na sua dissertação de Mestrado, o conceito de cultura popular de Gramsci foi de grande valia nos seus estudos, por ser um conceito mais abrangente que o formulado por outros autores. A. Pierucci também manifestou seu interesse teórico por esse autor em relação às questões que colocava para o estudo do catolicismo popular.

O depoimento da socióloga M. J. Rosado Nunes, que cursou o Mestrado na PUC-SP, no início dos anos 80, informa da forte influência que o marxismo tinha nesta universidade:

nos anos 80, quando eu fiz meu Mestrado, a PUC-SP era marxista. A PUC-SP era um reduto marxista fortíssimo. E eu vinha de um trabalho no Nordeste e no Norte do Brasil, em áreas extremamente pobres, que têm a ver com a minha história pessoal de vida, de ligação com a Teologia da Libertação, com todo esse grupo de teólogos e cientistas sociais ligados às idéias da Teologia da Libertação, que tinham muito fortemente esse direcionamento teórico marxista. E, então, era essa minha base e a minha dissertação de Mestrado foi nessa linha. Eu diria que é, basicamente, se quisesse classificar, um texto marxista e que se queria marxista e comprometido com a mudança social (Entrevista).

C. Mariz, pesquisadora formada na Universidade Federal de Pernambuco, no Recife, no final da década de 70, reconhece a influência do marxismo nesta instituição, embora sua dissertação de Mestrado não tenha tratado do tema da religião. Ela lembra que seu curso “foi bastante marxista. Nessa época lia Althusser, Gramsci, foi bem marxista, então existia muito essa formação” (Entrevista).

R. Segato, adotando a perspectiva teórica marxista, analisou um outro objeto na sua dissertação de Mestrado intitulada *Social conservatism and cultural conservatism. An analysis the traditionalism and heterogeneity in Latin American Nations*. Essa pesquisadora descreveu assim o seu estudo:

A tese não tem traduções musicais é sobre cultura popular, então, é de orientação marxista. *Uso a noção de modos de produção, de mercadoria e outras* para mostrar como a cultura do Nordeste brasileiro obedece a uma estrutura econômica, a *um modo de produção cultural que é pré-capitalista, ainda que está em um sistema capitalista*. Mas, na maneira em que se produz e se distribui em bem cultural, não obedece ao mercado. Então, não é uma mercadoria, não tem as características de mercadoria o bem cultural. Predomina a troca e não o câmbio na maneira como circula esse bem cultural. Comparo, inclusive, com o que se sabe sobre a circulação de bens da cultura na Idade Média na época pré-capitalista e depois mostro que, quando entra o sistema capitalista, os bens culturais passam a fazer parte da economia e não são mais bens extra-econômicos. Mesmo o lazer deixa de ser um bem extra-econômico. Esse foi meu tema no Mestrado, a música entra como bem cultural (Entrevista) [grifos meus].

Se, por um lado, os marxismos, em suas diferentes variantes, tiveram repercussão no campo de estudos da religião e nas Ciências Sociais em geral, por outro lado, há também pesquisadores que valeram-se de outras abordagens teóricas, como o ilustra o antropólogo Heraldo Maués. Este pesquisador na sua dissertação de Mestrado, cursado na Universidade de Brasília, em meados da década de 70, apoiou-se numa tendência teórica denominada *ethnoscience*:

Quando trabalhei no Mestrado, estava muito preocupado com uma abordagem da Antropologia que se chama *ethnoscience*. Então, ao estudar a religião popular na região onde trabalhei, no interior do Pará, precepei-me em fazer um estudo de caráter etnocientífico dos conceitos populares de doenças. Trabalhei a classificação de doenças, dos agentes causais e dos especialistas na cura das doenças. Então eram aqueles autores da etnociência, Goodenough, Conklin, Frake e vários outros. Também fui influenciado, nessa época era grande moda, por Lévi-Strauss, que tem um papel importante na minha formação. E eu fui indo com as modas [risos]. (Entrevista).

Essa abordagem foi assim definida por Maués:

A *ethnoscience* era uma moda que estava mais ou menos concorrendo com desvantagem em relação ao estruturalismo. Este era um pouco mais forte. Mas o Lévi-Strauss usa muito a *ethnoscience*. Se você pega, por exemplo, *O Pensamento Selvagem*, estão todos os principais etnocientistas da época e Lévi-Strauss está trabalhando a partir de coisas que são feitas pelos etnocientistas. Mas, de repente, o estruturalismo caiu de moda e começou a surgir a Antropologia Hermenêutica de Geertz e a gente começou a se interessar também por ela (Entrevista).

Neste caso, é necessário notar que o orientador de H. Maués foi Kenneth Ian Tylor, professor norte-americano que permaneceu na UnB, no período de 1972 a 1977, daí talvez a adoção dessa abordagem teórica.

Além disso, autores como C. Geertz, enunciado por Maués, também foram uma referência analítica importante para alguns pesquisadores da Antropologia, como afirma M. Ferretti: “*por causa da ênfase na observação e na abertura para os antropólogos entrar e compreender o campo interpretando as diferentes realidades*”. As contribuições de Balandier igualmente foram reconhecidas por alguns antropólogos entrevistados. Referindo-se a este, M. H. V. B. Concone expressou:

Era um autor que, para mim, foi precioso e que continua sendo até hoje. Acho uma trajetória muito interessante do Balandier, desde os estudos africanistas até uma reflexão contemporânea sobre a modernidade. E como ele utiliza bem essa formação. Este conhecimento de sociedades tradicionais para fazer o contraponto e ajudar a entender a época contemporânea. Eu sou fã dos trabalhos do Balandier (Entrevista).

O sociólogo norte-americano Peter Berger parece ter tido mais repercussão na PUC-SP, conforme os depoimentos de M. H. Concone e Rosado Nunes. Obras desse autor como *A construção social da realidade* e *O Dossel Sagrado* foram citadas por essas duas cientistas sociais.

Ainda M. H. Concone salientou a P. Bourdieu, sobretudo, “quando nós começamos a trabalhar com a questão do campo religioso”, embora ela reconheça nessa abordagem certa rigidez e formalização.

Além dos autores citados, deve-se considerar o lugar que os autores clássicos das Ciências Sociais tiveram na formação dos pesquisadores da religião aqui entrevistados. Claramente se distingue a opção preferencial durkheimiana dos antropólogos e weberiana dos sociólogos. Alguns exemplos ilustram essa escolha disciplinar. A antropóloga R. Segato (UnB) ao ser consultada, na entrevista, sobre a influência dos clássicos na sua formação, respondeu o seguinte: “*impossível não dizer Durkheim, As formas elementares de vida religiosa que nos formam e deformam para sempre. Lutar com Durkheim é a forma do destino eterno do antropólogo que pretende ver, captar o simbólico*” (Entrevista).

Para P. Sanchis, É. Durkheim ocupa um lugar de destaque na sua formação, talvez por sua origem francesa. Para este pesquisador, os clássicos são fontes de iluminação. De acordo com o seu depoimento, a contribuição desses autores é importante:

Não que se trate de repetir Durkheim, mas sim, por exemplo, considerá-lo, no entanto, um

atualizador, extremamente eficaz, extremamente fiel à perspectiva que Durkheim teria. Então, nesse sentido, eu acho que a relação com os clássicos não deve ser uma relação de pai, mas um inspirador, uma fonte para ir além disso. Às vezes, para tomar consciência do que está se passando na pós-modernidade, é exatamente o contrário do que ele tinha previsto. Você pode perfeitamente descobrir através de um autor que aquilo que está se passando é o contrário do que ele está dizendo, mas é através dele que você descobriu. Então é nesse sentido, como fonte de inspiração (Entrevista).

Paula Montero igualmente formada na França, na Université Paris VIII, em 1974, salienta a influência da tradição durkheimiana nas seguintes palavras:

[...] foi importantíssima e acho que estou nesse terreno até hoje, porém, evidentemente, de outra maneira. Mas a questão do simbólico como sendo a questão-chave para entender a sociedade, o simbólico como forma de cognição, isso é compreender o mundo e tentar entender as gramáticas e as lógicas, os modos dos diferentes grupos. Mas eu percebi que, se você quisesse entender o Brasil, não adianta ficar no nível do Estado, no nível dos partidos políticos, [precisa entender] uma coisa que fizesse parte da experiência de mundo da população brasileira. É a experiência religiosa que é importante e deixada de lado durante muito tempo (Entrevista).

De modo diferente aos pesquisadores formados na França, referiram-se aqueles que realizaram o Mestrado na PUC-SP, em relação à presença desses autores (Durkheim e Weber) na sua formação. A. Pierucci lembra que E. Durkheim não teve muito apelo na sua formação teórica, na época, pois além das leituras que deste sociólogo se faziam – com as quais não concordava – ser funcionalista “era o pior pecado teórico que você poderia cometer”, lembra ele.

Já Max Weber, na expressão de Rosado Nunes, era “*execrado como ideólogo da burguesia*”. Não obstante, ela ressalta a admiração que tem pelo sociólogo Otávio Ianni, que, sendo marxista, dizia:

Quem estuda religião e não leu Weber não pode se dizer especialista em religião. Isso, quando Weber era execrado como ideólogo da burguesia. Então, isso me abriu, quer dizer, me pôs no horizonte a idéia de que você pode ter uma filiação teórica marxista, mas isso não impede que você tenha acesso a outros autores, de outras correntes teóricas, de outra filiação. Você pode apropriar-se da contribuição dada em termos de análise sociológica da religião (Entrevista).

Para o sociólogo R. Prandi: “Max Weber é sempre uma leitura obrigatória. Sempre que eu tenho dúvida, vou lá para ver se acho alguma pista, porque você sabe que esses autores clássicos funcionam também como fontes de iluminação” (Entrevista). Já foi assinalado no capítulo 3 que tanto R. Prandi quanto A. Pierucci adotam esse referencial para suas análises da religião. Lembre-se, igualmente, da influência de Cândido Procópio Camargo de Ferreira, no CEBRAP para os dois sociólogos acima citados.

Denota-se, até aqui, que o grande ausente dos clássicos é Marx. Apesar de L. Negrão citá-lo na sua entrevista, considera que essa perspectiva é mais uma crítica à Sociologia da Religião do que uma teoria. Referindo-se às aulas que ele ministra nessa temática relata que:

no começo eu fazia uma passagem pelo marxismo mas via Gramsci do que realmente eu achava mais interessante, mas atualmente estou me concentrando mesmo nesses dois autores [Weber e Durkheim]. Mas a minha ênfase pessoal, em termos de meus estudos, é muito mais weberiana do que durkheimiana. Tanto assim que esse projeto meu se dá em termos de trajetórias individuais, quer dizer, eu parto do indivíduo, da intersubjetividade, mais do que propriamente das instituições, que seria uma perspectiva, vamos dizer, mais durkheimiana. Então eu tenho uma influência muito grande do Weber. Eu estudei muito o Weber aqui na USP. Eu tive um grande professor (eu fiz todos os cursos dele onde a figura do Weber estava presente) que é o Gabriel Cohn. Embora eu

tivesse tido uma origem na cadeira de Sociologia II, que é uma cadeira que vem desde os tempos, não vou dizer os fundadores, mas eram os professores Rui Coelho, a Maria Isaura o próprio Duglas Teixeira Monteiro, em que, vamos dizer, havia uma tônica claramente não marxista e uma tônica mais durkheimiana do que weberiana. Embora eu tenha essa filiação acadêmica, eu sempre me sentia atraído pela weberiana, então eu tive aqui dentro uma formação mais com a cadeira de Sociologia I, mas não com os professores que eram nitidamente marxistas como Luiz Pereira, Otávio Ianni, Florestam Fernandes. Com quem eu tive maiores afinidades intelectuais foi sempre com Gabriel Cohn. Eu fiz todos os cursos, li tudo o que ele escreveu e na realidade a minha leitura de Weber é uma leitura muito próxima da que ele faz. Então, na realidade, a minha formação acadêmica tem a sua fase clássica na teoria weberiana (Entrevista).

Para o antropólogo Heraldo Maués, esses dois autores clássicos exerceram influência em diferentes momentos de sua trajetória intelectual:

Acho que o Weber e o Durkheim não poderiam deixar de ser muito importantes para mim, pelo próprio tema da Antropologia da Religião. Tinha que ler os dois. Creio que, num determinado momento, me apoiei mais no Durkheim, no Mauss e no Lévy-Strauss e talvez agora esteja mais preocupado com Weber do que estava antes (Entrevista).

O caso do antropólogo A. Oro parece ser exceção, pois ao ser consultado sobre o lugar dos clássicos na sua formação, salientou:

Meu autor de predileção, que eu sigo muito, é o Weber, mesmo porque, veja, esse meu orientador, Jean Séguy ele era weberiano assumido. Para ele, o importante era ler tudo sobre Weber. Eu li todas as obras de Weber. Eu considero o Weber como aquele que fornece ferramentas conceituais importantes para se analisar também a nossa realidade religiosa, por quê? Porque, digamos assim, porque nós temos a tensão entre instituição e personagem, a tensão entre burocratização, racionalização e espontaneísmo vinculado a indivíduos. Então essas duas tensões nós estamos constantemente percebendo, tensões entre igrejas. E, ao mesmo tempo, nós temos agentes, atores religiosos e que sempre se mostram na figura dos pai-de-santo, dos pastores, dos padres, então para mim esse é um aspecto. Outro aspecto é esse entre institucionalização, organização burocratizada e, por outro lado, carisma pessoal, prestígio pessoal e outros aspectos mais. Então, ao invés de fazer análises de classes sociais, não quer dizer que quando trabalho o tema de identidades não pegue os clássicos: a noção de emblema de Durkheim, algumas noções de *As formas elementares* me valeram, não descarto, mas, digamos assim, eu assumiria mais Weber como um clássico com quem eu trabalho (Entrevista).

A trajetória dos pesquisadores entrevistados apresenta alguns traços comuns em relação à sua formação acadêmica. Pode-se tomar, como um indicador disso, o fato de que, em 1968, os cursos de Pós-graduação começavam seu processo de expansão no Brasil. Os pesquisadores que hoje ocupam posições de destaque na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais foram alguns dos primeiros egressos desses Programas. Por exemplo, o antropólogo Otávio Velho foi o primeiro aluno a se formar no Programa de Pós-graduação de Antropologia no Museu Nacional, em 1970, e Carlos. R. Brandão, no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, em 1974⁵. Reginaldo Prandi e Antônio Pierucci cursaram o Mestrado na PUC-SP, na época que o curso de Pós-graduação em Ciências Sociais estava iniciando suas atividades.

Além disso, a formação desse grupo de pesquisadores ocorreu num contexto social marcado pela repressão política gerada pelo regime militar e, intelectualmente, pela orientação teórica marxista, que deixava pouco

⁵ Ver Corrêa (1995) sobre a formação dos Programas de Pós-graduação em Antropologia nas seguintes Universidades: UFRJ/Museu Nacional (1968), remodelação do Programa existente na USP (1970), criação do Mestrado na UNICAMP (1971) e na UnB (1972).

espaço aos estudos de religião.

Se o contexto social onde se formaram os pesquisadores esteve marcado por uma certa recusa à religião como objeto de estudo, cabe indagar, aqui, quais foram as preocupações/motivações ou circunstâncias que levaram este grupo de pesquisadores a se inserir no campo de pesquisas sobre religião e se sua experiência religiosa pode ter condicionado sua escolha por esse objeto de estudo. Visando responder essas duas questões, primeiramente será formulado um perfil da trajetória religiosa destes pesquisadores e, logo a seguir, analisados os interesses/motivações nas suas escolhas por esses estudos.

5.2 Trajetória religiosa

Nos capítulos anteriores desta tese, de maneira especial no primeiro e no segundo, salientou-se que, tanto na literatura da Sociologia da Religião, no âmbito internacional, quanto naquela produzida no campo dos estudos da religião na Argentina, no Chile e no Uruguai, uma das críticas formuladas a estes, notoriamente em seus primórdios, fundamentava-se na origem e prática religiosa dos pesquisadores que a eles se dedicavam, condição que, de alguma forma, comprometeria a cientificidade de suas análises. No caso dos estudos desta área temática, nas Ciências Sociais brasileiras, de forma análoga, esse questionamento tem sido apontado por autores como Alves (1979), Fernandes (1984) e Pierucci (1999), para citar alguns (Cf Introdução).

Não obstante esse questionamento tenha se tornado permanente, às vezes mais acentuado, e gerado um “debate” quase implícito nesta Área de Estudos, nos balanços bibliográficos disponíveis sobre a mesma (ao menos nos revisados neste estudo), não se encontram dados sistemáticos⁶ que informem, por exemplo, sobre a origem religiosa dos pesquisadores ou sobre o seu interesse pelo estudo da religião, fato que justificaria, aqui, formular o perfil da trajetória religiosa de um grupo de cientistas sociais que estudam esse tema. No entanto, considera-se mais relevante essa análise por outra razão. Por um lado, permite comparar algumas características deste grupo com os estudiosos dos períodos anteriores da Área de Estudos da Religião e, por outro lado, quando examinada, mais adiante, a relação do pesquisador com seu objeto de estudo, do ponto de vista dos entrevistados, poder-se-á observar se há alguma relação (mais em termos de tendência do que correlação automática entre ambas) entre essas análises e as trajetórias religiosas. Assim, o segundo aspecto a ser apreendido é a própria relação dos pesquisadores entrevistados, neste estudo, com as tradições religiosas.

Uma primeira aproximação à trajetória religiosa dos mesmos, encontra-se no seguinte quadro, onde se observa a origem religiosa familiar, os vínculos religiosos dos pesquisadores – passados e atuais –, bem como as principais religiões e temáticas por eles estudadas.

⁶ Há referências acerca da pertença religiosa de alguns pesquisadores.

Quadro 8: *Trajetória religiosa dos pesquisadores entrevistados e principais religiões por eles estudadas*

Pesquisador	Religião da família	Vínculo religioso anterior	Vínculo religioso atual ⁷	Principais religiões e temáticas estudadas
Raymundo Heraldo Maués	Católica	Juventude Universitária Católica (JUC) Movimento de Educação de Base (MEB)	N/I ⁸	Catolicismo Popular, Renovação Carismática Católica (RCC), Religião e Saúde
Sérgio Figueiredo Ferretti	Católica e Espírita	Juventude Universitária Católica (JUC)	<i>Assissi</i> ⁹ Casa de Minas no Maranhão	Religiões Afro-brasileiras, Sincretismo, Tambor-de-Minas
Mundicarmo Maria Rocha Ferretti	Católica	Movimentos da Igreja católica	<i>Assissi</i> Casa de Minas no Maranhão	Religiões Afro-brasileiras
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	Católica	Católico	Sem religião	Movimentos Messiânicos, Paraciências
Rita Laura Segato	Mãe católica Pai judeu	Base religiosa mística	Valores cristãos e acredita na magia	Religiões Afro-brasileiras, Religiões no cárcere
José Jorge de Carvalho	Católica	Interesse pela mística e religiões orientais	N/I	Religiões Afro-brasileiras, Esoterismo e Mística
Pierre Sanchis	Católica	Ex-padre	N/I	Catolicismo, Romarias, Sincretismo
Carlos Rodrigues Brandão	Católica	Movimento de Educação de Base e Assessoria na Diocese de Goiás	Budista	Religiões Populares, Catolicismo
Patrícia Birman	Mãe católica Pai ateu, anticlerical	N/I	N/I	Religiões Afro-brasileiras
Paula Montero	N/I	N/I	N/I	Umbanda, Missões Católicas
Antônio Flávio Pierucci	Mãe e tias católicas Pai comunista	Ex-seminarista	Sem religião	Igreja católica, CEBs, Secularização, Religião e Política, Sociologia da Sociologia da Religião

⁷ Conforme os pesquisadores se definiram na entrevista.

⁸ N/I - não foi informada.

⁹ Segundo a definição dos entrevistados, a expressão *Assissi* significa “amigo da Casa de Minas”.

José Reginaldo Prandi	Católica	Sem religião	Título de Ogã no Candomblé	Candomblé, Renovação Carismática Católica, Política e Religião
Lísias Nogueira Negrão	Presbiteriana	Presbiteriano	Sem religião	Messianismo, Umbanda
Maria José Rosado Nunes	Católica	Ex-freira	Coordenadora do Grupo Católicas pelo Direito a Decidir (CDD)	Vida religiosa, Catolicismo e Gênero
Maria Helena Villas Boas Concione	Católica	N/I	N/I	Umbanda, Religião e Saúde
Ari Pedro Oro	Católica	Ex-seminarista	N/I	Messianismo, Afro-brasileiras, Pentecostalismo, Catolicismo
Otávio G. C A. Velho	Católica	Luterano	Interesse difuso pelo sagrado e Consultor do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)	Religião e Globalização, Novos Movimentos Religiosos, Gnosticismo
Cecília Loreto Mariz	Católica	Comunidades Eclesiais de Base	Sem religião	Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base, Aparições de Virgens
Regina Reyes Novaes	Católica	N/I	Assessora de grupos religiosos (ISER)	Pentecostalismo, Igreja católica e Movimentos Sociais, Religião e Juventude
Pedro Ribeiro de Oliveira	Católica	Assessor da Pastoral católica (CEBs)	Assessor da CNBB	Catolicismo Popular

Fonte: Entrevistas.

Observa-se que dos vinte pesquisadores entrevistados neste estudo, a maioria (95%) “religiosamente” provém de família católica, sendo apenas um de origem protestante. Sobre a prática religiosa na família, é importante salientar que geralmente era a mãe quem mantinha vínculos com a Igreja. Os depoimentos de alguns pesquisadores são expressivos a respeito:

Meu pai, tive dois pais, um que é meu pai legítimo (esposo de minha mãe) e o meu pai biológico que não foi esposo. Um era de origem católica, mas não praticante e absolutamente não clerical. O outro era judeu. Nunca fui levada à Igreja pela minha mãe. Então tenho uma base religiosa mística, mas não clerical e jamais induzida pela minha família. Eu me batizei aos sete anos porque eu quis. Depois me arrependi. Mas minha mãe é católica de formação (R. Segato, Entrevista).

Eu nunca tive tradição religiosa. Minha família não é religiosa. Aquela coisa da família tradicional. Uma mãe que vem de uma família religiosa, um pai que sempre se declarou ateu e anticlerical (P. Birman, Entrevista).

No caso de R. Prandi, a tradição religiosa feminina se expressava através da avó materna,

Nunca tive preocupações de ordem religiosa, nunca. Eu sou de uma família do interior [de São Paulo] e no interior a religião não tinha nenhuma importância especial. Na minha própria família, tinha somente uma avó que era religiosa, que ia todos os domingos à missa, que era presidente da Congregação do Sagrado Coração, muito religiosa, que era a mãe do meu pai. Todo o resto da

família nunca freqüentava a Igreja. Nem a família de meu pai nem da minha mãe. Só se ia à Igreja quando havia um batizado, um casamento, um funeral, os ritos de passagem, mas a gente não tinha nenhuma ligação com a religião. Nem eu tinha também. Então te diria que a minha inclusão nessa área foi por oportunidades profissionais (R. Prandi, Entrevista).

Registra-se um caso, também, em que a tradição religiosa familiar era católica e espírita, como expressou Sérgio Ferretti: “*eu sou do Sul, do Rio de Janeiro. No Rio, há uma presença espírita muito grande, então a minha família era católica e espírita*” (Entrevista).

Diferente é a origem religiosa de um único pesquisador – L. Negrão – que foi socializado na religião presbiteriana, sobre a qual salientou:

Eu tenho uma formação protestante e eu queria tirar a religião da minha vida porque o protestantismo é pura repressão, principalmente num país onde ele é minoritário, principalmente eu que era criado no interior [de São Paulo] e que todo mundo conhecia a todo mundo. Eu tinha que ser exemplo, então era uma repressão total (Entrevista).

No conjunto de pesquisadores oriundos de família católica, há seis pesquisadores que participaram de movimentos e organizações laicas da Igreja católica. Ressalta-se que o vínculo com esses movimentos ocorreu, dada a geração em análise, na década de 60, sendo exemplos representativos aqueles cientistas sociais que participaram da Juventude Universitária Católica (JUC)¹⁰ e do Movimento de Educação de Base (MEB)¹¹. Tal é caso de S. Ferretti e de C. R. Brandão no primeiro movimento, e de H. Maués no segundo.

No seu depoimento, S. Ferretti expressou: “*eu, durante um tempo, fui católico praticante da Juventude Católica. Depois, com o regime militar, houve um esvaziamento do movimento estudantil católico e abandonei minha participação na Igreja, mas tinha um interesse em religião*” (Entrevista).

Carlos R. Brandão, formado em Psicologia, na década de 60, recorda

Era um tempo em que eu era militante da Juventude Universitária Católica, inclusive tinha uma vida religiosa muito intensa e, ao mesmo tempo, estava começando a trabalhar com culturas populares, por exemplo, sobre catolicismo popular. Mas aí pelo interesse na educação popular, não era interesse de pesquisa. Quando eu entrei no Mestrado, é aí que eu começo a desenvolver o interesse de fazer pesquisas antropológicas sobre rituais e festas populares (Entrevista).

No caso de H. Maués, além de ter sido membro da JUC, em Belém do Pará, trabalhou no Movimento de Educação de Base (MEB). Acerca dessa experiência ele fez o seguinte relato:

Depois que me formei, trabalhei, de 1963 a 1964, com o Movimento de Educação de Base (MEB), que pertencia à CNBB. Trabalhei no interior do Pará, numa cidade chamada Bragança, que fica no nordeste paraense, sempre, portanto, com um certo interesse em religião, mas primeiro trabalhando mais na área um pouco mais prática da Igreja, trabalho com educação de adultos. Com o golpe de 64, nosso trabalho foi interrompido porque havia suspeita dos militares de que nós seríamos comunistas. Era um convênio com o governo federal e o convênio foi interrompido (Entrevista).

A socióloga C. Mariz narrou, na entrevista, que teve uma formação católica: “*mas deixei de ter religião quando estava na faculdade. Eu fui de um grupo católico, lia material da Teologia da Libertação. Era uma*

¹⁰ Luiz Alberto Gomes de Souza apresenta a história desse movimento no livro *A JUC: os estudantes católicos e a política* (1984).

¹¹ O livro de Luiz Faustino Teixeira, intitulado *Gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos* (1988), fornece boas referências sobre o MEB.

religião com muita preocupação com a pobreza e a justiça social” (Entrevista).

Somam-se a esses pesquisadores que estiveram próximos da Igreja católica, dois ex-seminaristas. Um deles é o sociólogo A. Pierucci, que ingressou no Seminário de Riberão Preto com 11 anos de idade, permanecendo até o final da década de 60, momento em que deixou a carreira religiosa. Situação similar foi a do antropólogo Ari Oro, que, no Sul do país, igualmente, frequentou esse tipo de instituição. Nas suas palavras:

Com 10 anos, eu fui ao Seminário para estudar para padre. Fiz, então, em Chapecó, no Seminário menor, sete anos de estudo de ginásio clássico e depois fui a Viamão, aqui em Porto Alegre, para fazer Filosofia e fiz três anos de Filosofia e um ano de Teologia. Aí eu sai, larguei, voltei para Santa Catarina para ser professor. Eu completei a Filosofia no Paraná, me formei, portanto, no curso de Filosofia (Entrevista).

Dos pesquisadores que mantiveram vínculos com a Igreja católica, há, ainda, outros dois que foram religiosos. Trata-se do antropólogo P. Sanchis, que chegou ao Brasil vindo da França, em 1968, como membro de uma Fundação Monástica. Logo retornou ao seu país de origem para, em 1976, radicar-se aqui, tendo deixado sua condição de religioso. M. J. Rosado Nunes (freira) realizou trabalho pastoral em Comunidades Eclesiais de Base, nos Estados do Acre e da Bahia, até o final da década de 70, quando deixou a vida religiosa.

Diferente foi a experiência de alguns pesquisadores entrevistados, que não mantiveram vínculos religiosos. O depoimento do sociólogo R. Prandi, visto nas páginas anteriores, claramente expressa essa situação. Além disso, outros estudiosos que, mesmo não mantendo vínculos religiosos institucionais, como J. J. de Carvalho e R. Segato, expressaram ter tido, durante sua adolescência e juventude, um interesse particular pela mística, como se constata no depoimento do primeiro pesquisador: *“desde a Graduação, eu leio muito das religiões chinesas, jogava I Ching, eu tenho muito interesse pela mística mundial, universal, li sobre o Budismo durante muito tempo, Taoismo, Hinduísmo, chackras, Orixás, freqüente constantemente Zen, sempre tive interesse. Tudo interesse pessoal”* (Entrevista).

Até aqui, observa-se que nove pesquisadores mantiveram algum vínculo religioso ou manifestaram o seu interesse por práticas religiosas, especialmente durante o período em que cursaram Graduação. Cabe agora analisar a relação que, atualmente, estes mantêm com as religiões.

Acompanhando a trajetória religiosa dos pesquisadores que participaram de movimentos da Igreja católica, constata-se que dois deixaram sua prática católica e converteram-se em “nativos” de seus próprios objetos de pesquisa. Segundo S. Ferretti, quando ele e sua esposa Mundicarmo iniciaram seus estudos sobre a religiosidade afro, mais especificamente sobre o tambor-de-minas, no Maranhão:

[...] aos poucos a gente foi penetrando nesse espírito da religião e o respeito pela religião, o interesse pela religião, então foi entrando um pouco nesse clima da religião popular, e a gente se aproximou muito do modo de pensar dos participantes, fomos virando nativos [risos]. A gente não participa plenamente, mas a gente está muito próxima deles e sobretudo na Casa que eu estudo, que é uma Casa muito discreta, é uma fé que não se exterioriza muito, é muito interna. Então a gente foi absorvendo um pouco as idéias dessa religião (Entrevista).

É importante a distinção que a antropóloga M. Ferretti formulou, referindo-se à sua prática religiosa anterior (católica) em relação à atual:

Hoje em dia, não tenho nenhuma relação com a Igreja católica. Fui militante da Igreja católica por muitos anos, mas, antes de eu me tornar pesquisadora, fui me afastando devagar e não tenho nenhuma ligação. Agora, hoje em dia, se você me perguntar qual é a religião que tem mais ligação, respondo que é a religião afro (Entrevista).

Entretanto, ela pondera e caracteriza sua prática religiosa atual sublinhando dois aspectos. O primeiro, o limite que a própria Casa onde participa coloca aos não-membros, e o segundo, a diferença que ela demarca entre ter crença e se converter. Em relação ao primeiro, assim se expressou:

Mas como essa ligação é com uma Casa muito fechada, uma Casa africana, de um grupo muito pequeno, eu acho que a gente não tem meia dúzia de mulheres de 75 anos para lá que estão sustentando essa Casa. Então, embora é onde a gente participa do ritual religioso, por obrigação inclusive, eu toco um instrumento musical. Então a gente se sente ligado a esse grupo, mas não pode entrar muito porque não é permitido, não há essa possibilidade. O saber não é passado, as explicações não são dadas, a não ser quando eles percebem que a pessoa tem uma mediunidade, tem alguma coisa e aí eles vão introduzindo, mas é uma coisa muito difícil. São muitas coisas que você não tem acesso nem ao nível do conhecimento, muito menos ao nível da participação. É um grupo bem fechado [SF: é uma espécie de maçonaria] (Entrevista).

Já o segundo aspecto refere-se a um limite pessoal:

[...] e tem outro aspecto que eu acho. Por exemplo, no meu caso pessoal, dificilmente eu teria uma outra experiência de conversão mais teológica (como eu fui católica e teve aquela fé na doutrina). Acho que esse aspecto não, embora eu vejo pessoas que mudam de religião uma meia dúzia de vezes, eu acho que não poderia por uma impossibilidade pessoal, psicológica. Fui uma vez, me desliguei, observei algumas coisas, estou pertencendo a uma comunidade com alguns laços mais fortes. A gente não pode dizer que não tem crença, porque numa hora que você tem uma dificuldade, você recorre, você leva um maço de velas para a chefe da Casa acender no quarto de Santo. Então você tem alguma coisa, mas é diferente daquela primeira socialização (Entrevista).

E. D. Bezerra de Menezes, que também se distanciou da Igreja católica, sustenta, que desde sua perspectiva de historiador, a Igreja é uma contrafação do Cristianismo, embora ele reconheça as contribuições que essa instituição fez em matéria de arte, de arquitetura e de música. Por exemplo, diz ele: “*eu ouvia órgão em Paris na catedral de Notre Dame todos os domingos. Cada vez que o Cardeal entrava eu saía, eu não vou mais para esse negócio*” (Entrevista). Ao ser indagado sobre as razões de seu afastamento, respondeu:

Porque eu não sou mais católico, quer dizer, que pensa que a religião tem alguma coisa a ver para dar uma significação, essa busca do ser humano do significado de sua existência. De modo que estou aberto para todas, então eu posso ir lá na Dona Neide e conversar com ela, que é uma mãe-de-santo. Tenho amigos protestantes e vou ouvir música na Igreja Presbiteriana, tenho a solidariedade que a religião prega, mas não quero saber disso, não (Entrevista).

C. R. Brandão, que foi membro da JUC, na década de 60, hoje mantém uma prática religiosa vinculada ao budismo e seu trabalho está mais voltado para a ecologia e a educação.

Por outro lado, cabe notar que diferente dos pesquisadores anteriores que se distanciaram da Igreja católica, o sociólogo P. Ribeiro de Oliveira continua vinculado a esta instituição, exercendo atividades de assessoria e pesquisa, as quais iniciou em 1965, logo após ter se formado. Conforme seu depoimento, a pedido do bispo responsável pelas CEBs, na Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), tornou-se seu assessor, cedido pela Universidade Católica de Brasília onde desempenha funções acadêmicas. Além disso, elabora análise de conjuntura econômica e política para a CNBB. Referindo-se a essas atividades, ele expressou: “*quando eles têm reunião dos bispos, sempre tem um momento, uma hora mais ou menos, para discussão do que está acontecendo, [análise de] conjuntura, alguns pontos importantes. Então quando tem documentos de bispos que tocam a questão do social, da fome e da miséria, a minha mão está aí*” (Entrevista).

Em relação ao vínculo atual dos pesquisadores que foram agentes religiosos, como a socióloga M. J. Rosado Nunes (ex-freira), embora ela não tenha manifestado ser praticante da religião católica, pode-se sugerir que, de alguma forma, mantém-se ligada a esta, pois, em 2000, ocupava o cargo de Coordenadora Nacional da ONG *Católicas pelo Direito a Decidir* (CDD)¹².

O sociólogo L. Negrão que, como foi indicado acima, durante sua infância e parte de sua adolescência, pertenceu à Igreja presbiteriana, hoje expressa sua relação com as religiões assim:

Eu sou muito ecumênico, quer dizer, hoje em dia, eu vou à Igreja protestante, já não tenho mais aquelas reclamações de antes. Dou-me muito bem com o catolicismo, tenho vários orientandos padres ou ex-padres de formação católica, protestantes, tenho muitas pessoas que vêm aqui e querem estudar, por exemplo, Hare Krishna, porque muitas pessoas da geração deles foram adeptos ou eles mesmos foram adeptos. Então eu sou muito ecumênico, mesmo que esse não seja bem o termo, porque ecumênico é aquele que se dá bem com as outras [religiões] mas preserva a sua. No fundo, eu não tenho nenhuma [religião], a minha religião é mais acadêmica [risos], é de conhecer as religiões de um ponto de vista que é acadêmico (Entrevista).

Diferente de todos os pesquisadores entrevistados neste estudo foi a experiência vivenciada pelo antropólogo O. Velho, que, tendo origem familiar católica e militado no Partido Comunista até final da década de 70, converteu-se ao luteranismo na década de 80. Conforme o seu depoimento, buscou a religião num período de crise:

[...] então eu resolvi me reaproximar do cristianismo. De criança tinha sido católico. Tentei de início a Igreja católica. Não fui muito bem sucedido porque eu era divorciado e os padres não gostavam disso. Então acabei encontrando um nicho na Igreja luterana. Então, eu estabeleci um vínculo e passei a participar e ser membro da Igreja luterana (Entrevista).

Mas, após algum tempo de permanência nessa Igreja, foi se afastando dela, de acordo com seu depoimento:

Sem nenhuma briga, sem nada. Apenas eu acho que por uma certa dificuldade de me restringir a esse espaço, talvez uma certa onipotência. Eu acho que uma dificuldade pessoal que eu tenho é realmente ter um pertencimento a uma igreja. Eu acho que a igreja a qual eu tive um pertencimento mais autêntico foi o Partido Comunista [risos] (Entrevista).

Atualmente, O. Velho é consultor do Conselho Mundial de Igrejas e tem expressado seu interesse pelo sagrado difuso, mais especificamente pelo gnosticismo.

Na trilha dos ex-militantes do Partido Comunista, pode-se situar a antropóloga de nacionalidade argentina R. Segato, que militou politicamente no seu país: *“primeiro, na adolescência, no Partido Comunista [Buenos Aires], na Federação Juvenil Comunista, no colégio de segundo grau, depois sai. Uma parte enorme de mim não podia se expressar aí.*

¹² Organização não-governamental feminista, de caráter ecumênico, criada por pessoas católicas. Promove a justiça social e mudança de padrões culturais e religiosos vigentes na sociedade. Promove os direitos das mulheres, especialmente os direitos sexuais e reprodutivos. Luta pela igualdade nas relações de gênero e pela cidadania das mulheres, tanto na sociedade como no interior da Igreja Católica e de outras igrejas e religiões. Divulga o pensamento religioso progressista, que, com base na tradição cristã, favorece a autonomia das mulheres, reconhecendo sua autoridade moral e sua capacidade ética de tomar decisões sobre todos os campos de suas vidas, inclusive no caso de um aborto. Respeita a diversidade como necessária à realização da liberdade e da justiça. CDD constituiu-se no Brasil em 1993 e atua em articulação com a rede latino-americana (*Católicas por el Derecho a Decidir*), com *Catholics for a Free Choice* (Estados Unidos) e com colegas na Espanha. http://www.catolicasonline.org.br/quemsomos/quem_somos.shtml [pesquisa realizada em 28 de outubro de 2003].

Então fui para o peronismo, para o sindicalismo peronista. Ensinava música na escola primária” (Entrevista).

Além de sua militância na adolescência, ela tinha interesse pela mística. Sobre sua condição religiosa atual R. Segato manifestou o seguinte:

Eu não tenho uma religião. Eu rezo sozinha, se tenho necessidade, na mais absoluta intimidade, mas, sim, tenho os valores católicos da caridade, da compaixão, do amor e acredito firmemente na transubstancialização da hóstia – que loucura!. Não vou à missa, não é que não vou nunca, se há alguma obrigação, alguma situação que é necessário ir, então vou. Mas acredito em Deus firme e absolutamente (Entrevista).

Igualmente, R. Segato salientou, na entrevista, que acredita na magia, crença advinda de uma leitura pessoal que ela fez do texto sobre Magia de autoria de Marcel Mauss, observando nesse uma dimensão esotérica. A interpretação que formula é a seguinte

Então há outra premissa, a premissa de que esses sujeitos já estão em contato à distância e que o ritual seguido de uma maneira rigorosa, ativa, reaquece o contato que existe entre esses objetos. Então eu digo que se essa é uma crença, aí eu acredito. E se universalmente os seres humanos praticam alguma forma de magia, então eu acredito que, em algum lugar, em algum ponto, em algum espaço, todas as coisas estão ligadas e é por isso que, às vezes, eventos que os negamos, os esquecemos imediatamente que são, acredito que todas as pessoas religiosas, das mais diversas religiões, deveriam coincidir numa coisa só, para a religião não existe o acaso, não existe a coincidência. Nesse sentido poder-se-ia dizer que eu sou uma pessoa religiosa (Entrevista).

Por último, é importante destacar o caso do sociólogo R. Prandi que, como foi visto nas páginas anteriores, definiu-se “sem nenhum passado religioso”. Este pesquisador, hoje, detém o título de Ogã no Candomblé. Em suas palavras:

Atualmente eu tenho relação com os terreiros porque é impossível você se manter completamente à parte. O Candomblé sempre incorpora os pesquisadores, dá cargos, títulos para os pesquisadores. Eu tenho o título de Ogã. Sempre sou bem recebido e participo muito dos encontros que eles fazem, três ou quatro vezes por ano estou viajando para falar nesses encontros que eles realizam (Entrevista).

Analisando a trajetória religiosa dos pesquisadores entrevistados, poder-se-ia perguntar: em que crêem, atualmente, os pesquisadores da religião?

Uma primeira característica a ser apontada é a ocorrência de “desconversões” e “reconversões” no universo dos estudiosos da religião. As primeiras referem-se àqueles pesquisadores que, tendo uma prática religiosa no passado, geralmente na sua adolescência ou no decorrer do seu período de formação (especialmente na Graduação), deixaram-na por diversos motivos. No caso dos pesquisadores que “militavam” em movimentos da Igreja católica, pela própria situação de repressão e as mudanças nesta Igreja, no contexto pós-64, como foi o caso do Movimento de Educação de Base (MEB) e da Juventude Universitária Católica (JUC), os pesquisadores se distanciaram destes, orientando suas atividades para outros campos, especialmente da pesquisa nas Ciências Sociais. Na mesma situação podem ser situados os pesquisadores que deixaram a condição de religiosos.

Já as “reconversões” referem-se aos casos em que pesquisadores que tiveram uma prática religiosa acabaram adotando outra religião, sendo apenas três pesquisadores que vivenciaram essa mudança.

Uma segunda característica aponta que a maioria dos pesquisadores não se reconhece como praticante de nenhuma religião, ou mais especificamente de nenhuma religião institucional (histórica), sendo que alguns definem sua relação mais em termos de distanciamento destas. Não obstante, mostram-se receptivos à pluralidade religiosa.

Uma terceira característica que se depreende da trajetória religiosa dos pesquisadores é a daqueles que disseram não manter vínculos com nenhuma instituição religiosa, no entanto acreditam em Deus e/ou têm valores cristãos, tais como a caridade, a solidariedade e a compaixão. Neste sentido, poder-se-ia dizer que há certa privatização da experiência religiosa.

Observa-se também que os pesquisadores que mantêm vínculo religioso estabelecem limites em sua participação. É o caso daqueles com “títulos” nas religiões afro-brasileiras, Ogã e *Assissí*.

Uma quarta e última característica, que emerge da análise da trajetória religiosa dos pesquisadores da religião, é a relação que eles mantêm com as Igrejas na condição de assessores ou consultores, a exemplo de O. Velho no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), de R. Novaes que por meio de suas atividades no ISER exerce essas funções e de P. Ribeiro de Oliveira para a CNBB. Mas, por outro lado, mesmo que alguns pesquisadores não se definam como assessores, realizam consultorias e/ou pesquisas, bem como ministram cursos e palestras destinados a agentes religiosos, especialmente da Igreja católica. Tal é o caso do sociólogo R. Prandi que salientou na entrevista: “*eu já dei cursos para padres e bispos, agora a CNBB está publicando esse texto*”, em alusão a uma análise realizada por ele sobre a religião como forma de consumo.

Além disso, deve-se registrar que, conforme será visto no Programa de Núcleos de Excelência (PRONEX, cf 6.2), as atividades de extensão do projeto incluem assessoria e capacitação a diversas instâncias religiosas. Há ainda outros pesquisadores que, eventualmente, têm publicado artigos em revistas editadas por órgãos eclesiais, como a *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) e *Perspectivas Teológicas*.

Concluindo este capítulo, sobre a trajetória intelectual e religiosa dos pesquisadores entrevistados, cabe apresentar as razões mencionadas por estes acerca do seu interesse pelo estudo da religião ou as questões que visavam responder mediante o estudo dessa temática.

Conforme foi visto na análise da trajetória acadêmica dos pesquisadores entrevistados, alguns deles não realizaram o curso de Graduação em Ciências Sociais, tendo-se formado em áreas de conhecimento diversas, embora todas das Ciências Humanas, quais sejam: Letras, História, Música, Psicologia, Filosofia e Teologia. Portanto, cabe abordar, neste momento, como esses pesquisadores inseriram-se no campo das Ciências Sociais e escolheram a religião como objeto de estudo. Igualmente interessa analisar como os pesquisadores que, sendo formados em Ciências Sociais, optaram por esse tema de pesquisa.

Em relação aos doze pesquisadores que não cursaram Ciências Sociais, cabe distinguir entre aqueles que estiveram vinculados à Igreja católica, seja como agentes religiosos ou como ex-seminaristas, e aqueles que, na condição de laicos e formados em outras áreas, passaram ao campo da Antropologia ou da Sociologia.

Em relação aos ex-religiosos, tem-se o depoimento do antropólogo P. Sanchis:

A minha aproximação com o fenômeno religioso é pessoal, porque eu vim para o Brasil em uma fundação monástica. Logo me interessei, fiquei fascinado pelas manifestações, as raras realidades, as várias camadas de religiosidade popular, em uma região perto de Curitiba, perto da serra, uma região de população misturada: alemães, italianos, poloneses, russos, ucranianos, com uma camada tradicional de colonos brasileiros que era uma camada mais simples. Esse conjunto de tradições religiosas me pareceu extremamente rico e, ao mesmo tempo, profundamente ligado à vida

concreta dessas pessoas. Isso para mim foi uma descoberta que fez com que eu continuasse depois me interessando pela questão (Entrevista).

Se no caso de Sanchis, vindo da França, sua motivação inicial foi a diversidade religiosa e a influência desta na vida cotidiana da população, diferente foi o interesse de M. J. Rosado Nunes que, tendo deixado sua prática religiosa (ex-freira), iniciou o Mestrado em Ciências Sociais na PUC-SP, interessada em analisar, a partir da perspectiva sociológica e se distanciando ao mesmo tempo da Teologia, uma experiência que lhe era bastante próxima: a vida religiosa feminina nos meios populares. Sobre essa pesquisa, Rosado Nunes relatou que a mesma foi realizada com

as religiosas que haviam deixado o convento como espaço físico, deixado de morar no convento, trabalhar com escolas e hospitais e que, seguindo a ‘opção pelos pobres’ foram morar e trabalhar na periferia. Aí, constituíram pequenas comunidades para viver no meio dos pobres, com os pobres e como os pobres, como elas diziam. Orientadas por essa ideologia ou por esse ideal, ou por essa utopia de estar trabalhando com os pobres, que seriam os transformadores, os grandes sujeitos da mudança. Então, eu trabalhei com a vida religiosa feminina, as freiras (Entrevista).

Na sua tese de doutoramento, prosseguiu seus estudos nessa temática, incorporando um recorte de gênero à análise sociológica da religião, tema que acabou cruzando também com sua militância no Grupo Católicas pelo Direito de Decidir (CDD).

A. Oro que realizou estudos em seminário católico, inseriu-se no campo da Antropologia através da realização do Mestrado em Filosofia na PUC-RS, em 1977. Esse Programa contava, então, com uma área de concentração em Antropologia cultural que interessou a este pesquisador¹³. Logo, por ocasião de uma viagem à Amazônia, no marco do Projeto Rondon, tomou contato com a população indígena que lhe permitiu definir um projeto de corte antropológico, especificamente a religiosidade dessa população. Conforme o seu relato, desse momento:

Desde aquela oportunidade, [passei] a trabalhar com os temas relacionados aos rituais, aos mitos que eles mantinham e à cosmovisão religiosa. E minha dissertação de Mestrado foi mais ou menos um olhar da realidade cultural religiosa desses índios hoje, comparativamente à sua própria tradição, a tradição vinculada aos registros etnográficos que já existiam que já foram feitos por outros autores (Entrevista).

Em 1978, cursou Especialização em Antropologia Social na UFRGS¹⁴ e deu continuidade às suas pesquisas, acompanhando a emergência de um movimento messiânico na região da Amazônia, sobre o qual versou sua tese doutoral, defendida na França em 1985.

Quando do seu retorno desse país ao Brasil, interessou-se pelo estudo das religiões afro-brasileiras. Sua entrevista fornece uma interessante narrativa de como “iniciou-se” nesses estudos:

Ao mesmo tempo em que acompanhava este movimento messiânico lá no Amazonas, eu comecei a me interessar pelas religiões afro-brasileiras e isso se deveu ao fato de eu estar na França. Os

¹³ Teve como orientador o professor Reynoldo Ullman. Conforme o depoimento de A. Oro: “ele é um ex-jesuíta que trabalha com Antropologia cultural. Ele é um daqueles pesquisadores do grupo jesuíta do padre Smith. Eles trabalhavam com Antropologia física e cultural na perspectiva norte-americana, especialmente na área das teorias da aculturação, da teoria culturalista (Entrevista).

¹⁴ O Programa de Pós-graduação em Antropologia, Ciência Política e Sociologia do IFCH da UFRG, iniciou suas atividades em 1979 e em 1984 vieram a se constituir em Programas específicos por disciplina (cf Kuhn, 1999).

franceses em função da tradição de pesquisas e de pesquisadores que tinham no Brasil: Bastide, Pierre Verger e outros brasileiros que iam lá constantemente, me associavam muito com a questão da religiosidade afro-brasileira. Quando, no curso que eu estava lá, era [tratado] o tema da religiosidade afro-brasileira, do Candomblé, eu tinha que apresentar ou fazer uma ficha de livro. Tudo era comigo, porque bom brasileiro obviamente tinha que saber. Eu na verdade, antes disso, nunca tinha entrado num terreiro, então eu voltei com um desafio: tenho que conhecer essa religião, conhecer um pouco disso. Então eu fui passando [e] depois por contingências pessoais que também entram em questão, daí eu casei, tive filhos, etc. E os deslocamentos para Amazônia já eram mais complicados, já não tinha mais o projeto Rondon, mais dispendiosos, a FUNAI já estava pondo mais restrições na área indígena, tinha que ter autorizações constantes, etc. Fui abandonando o Alto Solimões e o messianismo (esse movimento ainda continua), e fui trabalhando, então, as religiões afro-brasileiras aqui no Rio Grande do Sul (Entrevista).

Os outros pesquisadores que se formaram nas áreas de Psicologia, História e Música fornecem relatos diferentes acerca da sua inserção no campo das Ciências Sociais, bem como da sua aproximação ao estudo da religião. Por exemplo, M. Ferretti que, tendo formação em Filosofia, manifestou que sua relação inicial foi inteiramente cultural, pois obteve financiamento da FUNARTE, em São Luiz de Maranhão, para documentar os rituais das religiões e costumes locais. Depois, com a continuação desses estudos, aproximou-se da religião, pois seu marido, S. Ferretti, já pesquisava, na época, as religiões afro-brasileiras.

A inserção de H. Maués, formado em História, no campo da Antropologia e dos estudos de religião em particular, deu-se por outras razões, dentre elas: a interrupção do trabalho que realizava no MEB, sua posterior inserção na universidade e participação em Seminários de Antropologia que eram oferecidos, no Museu Goeldi, pelos professores Samuel Sá e Eduardo Galvão, este último vinha realizando pesquisas em religião desde a década de 50, como foi indicado no capítulo 2. Essa confluência de eventos levaram a Maués a se interessar pelo estudo da religião, havendo, de certa forma, continuidade entre o engajamento em atividades vinculadas à Igreja católica e o estudo do catolicismo que veio a realizar na sua dissertação de mestrado e após na sua tese doutoral.

C. R. Brandão, formado em Psicologia na década de 60 e militante de movimentos católicos, inicialmente se aproximou da cultura popular por uma preocupação social e logo da Igreja como assessor na diocese de Goiás:

Em 68, quando fui para Goiânia, um bispo, que vai se tornar um bispo muito importante na Igreja católica que é Dom Tomás Balduino, ele era frade dominicano no Pará, ele é nomeado bispo de Goiás Velho e fica 25 anos. E eu fiquei esse tempo todo trabalhando para ele, tinha um vínculo de pesquisa participante, era uma diocese de esquerda, inclusive foi muito perseguida pelo governo militar (Entrevista).

Afastou-se de seu trabalho de educação em 1976, quando iniciou o Doutorado na USP, que defendeu em 1979. Ele definiu esse período como *“um tempo muito fértil, inclusive as minhas próprias pesquisas mudaram um pouquinho, eram pesquisas ‘muuuuito’ de antropologia do ritual religioso, nessa linha que eu estava pesquisando, não só eu, mas várias pessoas que é como a maioria dos antropólogos entram no estudo da religião”* (Entrevista).

Se a inclusão no campo dos estudos da religião dos dois pesquisadores anteriores esteve relacionada com suas experiências “militantes” na Igreja católica, Patrícia Birman, formada em Psicologia, atribui a sua inserção neste *“a uma dimensão do acaso, realmente uma dimensão do acaso. Foi uma circunstância bem pessoal mesmo”* (Entrevista). cursando o Mestrado no Museu Nacional, esta pesquisadora, inicialmente, ia fazer um estudo sobre campesinato e, por circunstâncias pessoais, resolveu ficar no Rio de Janeiro: *“já tinha dois filhos pequenos, aí pensei um tema que me atraísse e algo que eu pudesse fazer com as minhas pernas, foi assim. E aí,*

eu acho que primeiro o interesse foi até um pouco voltado, talvez por meu orientador Luiz de Castro Faria (Mestrado), para pensamento social brasileiro, e aí o que me tocava era aquela coisa da possessão, como é que a pessoa pode ser dois em um? ”. Esse tema foi pesquisado na Umbanda. Já no Doutorado, conforme seu depoimento:

Aí foi mais deliberado. Era uma coisa assim: a dimensão prazerosa que a religião pode ter para as pessoas, eu posso te dizer isso. Na época, aquilo que me atraiu era a homossexualidade no terreiro de Candomblé que juntava uma reflexão sobre o campo e possibilidades de estilos de vida dados pelo campo religioso, dados pela experiência religiosa. Depois continuei porque uma coisa puxa a outra. Aí me apaixonei um pouco pelos modos de vida das camadas populares que era religioso, que era transgressor, que era as duas coisas (Entrevista).

Dos pesquisadores que manifestaram seu interesse pela mística na sua adolescência, formados em Música, encontram-se relatos diferentes. Para R. Segato, mais que um interesse, foi um “desafio à razão”:

Meu interesse pelo estudo da religião? Curiosidade, porque eu digo que um antropólogo que não é curioso errou de profissão. A religião é uma área muito difícil de captar pelas redes racionais que lançamos. Ela nos coloca um desafio, como a sexualidade também nos coloca um desafio ao discurso, excede sempre o discurso. Parece-me que a religião, como a música, como a arte, a sexualidade, ao invés dos estudos da política, dos estudos da economia. Mas, essas áreas que são mais simbólicas, elas colocam, elas mostram o limite. A gente tem que fazer um esforço enorme para ultrapassar esse limite do inteligível. Sempre tem um enorme espaço de ininteligibilidade, isso estimula muitíssimo a curiosidade. Como se pode falar do transe, como se pode falar da experiência mística, até do amor, da caridade? São coisas que vão muito além do puramente racional, excedem em muito do que o discurso racional é capaz de dizer, e isso me estimulou (Entrevista).

A trajetória de R. Segato e J. de Carvalho teve percursos semelhantes. Formados em Música, chegaram à Venezuela na condição de exilados políticos, um da Argentina e outro do Brasil, em 1975. Por sua inserção no Instituto Latino-americano de Música, em Caracas, vieram ao Brasil para realizar pesquisas no Nordeste. Logo cursaram Mestrado na Irlanda do Norte. No Doutorado, conforme o depoimento de Segato “*depois de conhecer muito bem o Nordeste, nós descobrimos que o que mais nós gostaríamos de aprofundar seriam as tradições africanas, e o Doutorado foi sobre o Xangô de Recife*”, iniciando assim seus estudos em religião.

Há diferenças nos interesses de pesquisa entre os estudiosos formados em outras áreas e aqueles que cursaram Ciências Sociais? Antes de formular essa comparação, apresentam-se os interesses pelo estudo da religião destes últimos entrevistados. As respostas desses oito cientistas sociais são bastante diversas e dificilmente poderiam ser “categorizadas”, evitando perder a riqueza dos seus depoimentos. É importante recuperar, mesmo brevemente, as suas narrativas em separado. No entanto, para efeitos da apresentação, a única ordem seguida será o ano de conclusão do Mestrado e, no caso de dois pesquisadores que não cursaram, considerou-se o ano de conclusão de seu Doutorado.

P. R. de Oliveira, de família tradicional católica (mineira), chama a atenção para o fato de que, durante seu curso em Ciências Sociais, realizado na PUC-RJ (1962-1965), nunca tivesse ouvido falar em Sociologia da Religião, mesmo sendo uma universidade católica.

Iniciou suas pesquisas na área da religião, primeiro como auxiliar de pesquisa do Frei Rolim. Acerca dessa pesquisa ele recorda:

Nessa época, eu ajudei um pouquinho, assim como estágio, até ganhando algum dinheiro, a um frade franciscano, o Frei Rolim, Francisco Rolim, que depois deixou de ser frade. Ele estava

fazendo uma pesquisa sobre prática dominical no Nordeste, então precisava de alguém para ajudar e eu ajudei. Mas não me interessei pelo assunto (Entrevista).

Logo se inseriu no CERIS (cf capítulo 2) e foi estudar Sociologia da Religião na Universidade Católica do Louvain, na Bélgica.

M. H. V. Concone, que defendeu sua tese em 1973, não iniciou suas pesquisas em religião. O tema emergiu como decorrência de uma outra área: Personalidade e Cultura. Estando interessada em pesquisar sobre transe, afirma “*a religião entrou de maneira circunstancial, quer dizer, um espaço onde o transe acontecia. O viés principal era a questão do transe que acabou ficando secundário no trabalho e eu acabei ficando com o transe na Umbanda*” (Entrevista).

L. Negrão, também formado na década de 60, na USP, relata sobre sua entrada neste campo de pesquisas:

Foi um pouco circunstancial, porque quando comecei a estudar foi sob a orientação da professora Maria Isaura e ela não fazia sociologia da religião, ela fazia sociologia dos movimentos sociais. Mas ela me enviou para estudar aqueles agrupamentos nos arredores de Brasília chamado Cidade Eclética e quando cheguei lá eu constatei a grande influência da religião, que, ao mesmo tempo, eles conviviam lá o kardecismo e a Umbanda mais branqueada, não aquela Umbanda muito próxima ao Candomblé, mas aquela Umbanda já bastante kardecisada, mas que de alguma maneira conviviam. E eu achei um aspecto importantíssimo que a minha querida professora não me permitiu explorar, eu fiquei com aquela idéia (Entrevista).

Além de sua motivação intelectual, Negrão, que tinha origem familiar presbiteriana, explicitou seu interesse pelo estudo da religião também como uma descoberta pessoal no plano religioso:

Aí eu vi uma religião que era outra coisa, que era uma religião festiva, que tinha outros elementos totalmente diferenciados e eu comecei a me interessar em conhecer essa outra religião que não era o protestantismo, nem era o catolicismo, que era aquela religião que eu incorporei da família, inicialmente aquela reserva que era uma religião errada. Então eu comecei a me interessar pela religião do outro, e acabei realmente me interessando (Entrevista).

Então foi um pouco, quer dizer, eu abandonei a religião naquela fase de rebeldia juvenil, de rebeldia adolescente, mas depois eu me encontro com a religião na academia e comecei a ver outro tipo de religião, estudar messianismo, a religião como revolta que também era uma novidade total. Então foi por aí, foi quase uma coincidência. Eu comecei por aí e até hoje vou encerrar minha vida acadêmica, que não vai demorar muito tempo, nessa área (Entrevista).

O sociólogo R. Prandi fornece outra explicação a respeito: “oportunidades profissionais”. Ele afirma: “*nunca fui procurar uma verdade na experiência religiosa, nunca fui prestar contas com sua própria religiosidade ou falta dela, não é meu caso. Foi uma coisa estritamente profissional, porque esta era a oportunidade que eu tinha naquele momento*” (Entrevista).

Mesmo assim, talvez porque seu caso ilustra uma situação completamente diferente à de outros pesquisadores da religião, é importante salientar as razões que deram origem ao seu estudo sobre Candomblé em São Paulo (tese de Livre Docência). Ele relatou que, no final da década de 80, estava envolvido em pesquisas de opinião e resolveu fazer sua tese nessa área.

Fui para os Estados Unidos para fazer o levantamento bibliográfico — nesse tempo não tinha Internet. Então, para fazer pesquisa bibliográfica, tinha que ir para os Estados Unidos. Fui para a

Califórnia e Nova York. Com todos os livros comprados e xerox, tinha uma mala de material. Aí tomei o avião em Nova Iorque para São Paulo. Pensava: chego lá com esse material todo acumulado, escrevo a tese e ponto final. Essa mala com todo o material se perdeu. O vôo Nova York-São Paulo fazia uma conexão em Miami, mas houve uma tempestade muito grande na região de Miami e meu vôo não pôde aterrizar na hora prevista, ficou rodando, rodando naquela tempestade. Ele só conseguiu aterrizar dez minutos antes do outro avião sair. Os passageiros embarcaram, mas suas malas não. Essas malas ficaram perdidas dois anos, foram parar no Japão e ficaram lá em um depósito de malas perdidas. Claro que nesse período todo eu fui ficando cada vez mais desinteressado daquele tema, frustrado com essa história de perder o material (Entrevista).

Na mesma época, um aluno seu que realizava pesquisas sobre Candomblé em São Paulo o convidou, como ele conta, para uma festa: “*em Guararema, na Região Metropolitana de São Paulo. Eu não tinha idéia de que existisse Candomblé em São Paulo. Nessa festa, que era na casa de mãe Xandra de Xangô, conversei com as pessoas, levantei informações, tirei fotos, anotei telefones (estava começando, sem saber, uma pesquisa nova...)*”.

A partir disso, ele formulou a seguinte questão:

A religião afro-brasileira de São Paulo era a Umbanda, porque São Paulo não tinha uma tradição cultural de população negra; já o Candomblé era religião de negros em redutos culturais históricos, como em Salvador. Agora eu vi Candomblé em São Paulo, era informado que ele estava em franca expansão e, além do mais, tinha muita gente branca nele, inclusive mãe Sandra. Então acontecia uma coisa ou outra: ou a sociedade tinha mudado muito ou o Candomblé tinha mudado muito, e resolvi que essa coisa precisava ser observada, ser explicada. Foi aí que começou meu projeto de retorno aos estudos da religião. Fiz uma pesquisa grande com financiamento da FAPESP, que resultou, afinal, na tese de Livre Docência, publicada com o nome de *Os Candomblés de São Paulo* (em 1991).

A antropóloga P. Montero, que cursou Ciências Sociais e o Mestrado na França (Psicologia posteriormente), assinalou seu interesse pelo estudo da religião a partir não de uma questão pessoal, mas de uma problemática específica:

Eu acho que, no fundo, a minha pergunta, se pudesse dizer assim, é tentar entender códigos. Você tem uma experiência subjetiva que parece à primeira vista dissonante da experiência subjetiva que a sociedade ocidental ensina você ter, como é que você tem uma experiência da dor, uma experiência da autorepresentação que parece totalmente dissonante com um aprendizado da subjetividade de um indivíduo autocentrado, com o conhecimento que a psicanálise ensinou, 80% da população brasileira tem esse tipo de experiência. Aí você tem no campo da política e você se pergunta como constrói uma sociedade democrática no espaço público com sujeitos construídos a partir desse tipo de experiências. Uma pergunta em que sujeitos à individuação não é muito importante, em que a idéia de culpa não funciona, em que a auto-identidade não é a coisa mais importante como esse sujeito vai agir e julgar no espaço público? Como é que você lida, como é que você soma esses sujeitos no espaço público para construir a sociedade? (Entrevista).

Já a antropóloga R. Novaes iniciou seus estudos nessa área numa época em que a religião era um tema que não se pesquisava no Museu Nacional. Conforme o seu depoimento:

Na verdade, ele apareceu da seguinte forma: eu estava fazendo um trabalho para o professor Gilberto Velho na cadeira de Antropologia Urbana e eu sempre tinha uma enorme curiosidade de conhecer Aparecida do Norte que era uma romaria que tinha entre Rio e São Paulo, um pouco meu eixo. Então eu fiz um trabalho de Antropologia Urbana. Era essa questão da romaria entre duas grandes cidades. Eu acho que eu já tinha alguma vontade de religião, alguma coisa mal resolvida talvez. Eu comecei, então, fazendo essa cadeira com Gilberto [Velho] e meu primeiro trabalho foi uma análise da sala dos milagres de Aparecida do Norte. Aliás, pensando bem, esse trabalho foi

para dois professores, para o Gilberto Velho, em Antropologia Urbana, e para o professor Roberto DaMatta, de Ritual e Simbolismo (Entrevista).

A sua pesquisa que deu origem à dissertação de Mestrado teve uma origem diferente,

Bom, aí no meio dos trabalhadores da cana-de-açúcar eu encontrei os pentecostais e não sabia nada nem de religião, nem sabia o que era pentecostalismo. Eu sou de uma família católica, mas aquela coisa dos pentecostais me chamou a atenção porque eu os achava meio especiais entre os trabalhadores, porque eles tinham aquela coisa que eu conto no meu livro *Os escolhidos de Deus*, que é essa de olhar no olho, uma certa dignidade recobrada, e eu voltei muito impressionada com aquilo (Entrevista).

A partir de suas observações empíricas, R. Novaes questionou “*por que se convertiam e se a conversão tinha algum efeito na vida social, vizinhança, política, sociabilidade, enfim, era um pouco qual o efeito da conversão nas diferentes áreas sociais do campesinato* (Entrevista).

Os últimos dois pesquisadores diferenciam-se igualmente dos anteriores, pois tanto C. Mariz quanto O. Velho não tiveram como objeto de estudo a religião nos seus Mestrados. A primeira pesquisadora aproximou-se dessa temática no Doutorado e, o segundo somente após de uma mudança paradigmática e teórica na sua trajetória intelectual, conforme será visto no próximo capítulo.

A socióloga Cecília Mariz, que no seu Mestrado tinha estudado os Textos didáticos, salienta que, no início de seu Doutorado, não estava interessada em estudar religião, mas tinha uma preocupação pela temática da pobreza que acabou cruzando com a questão da religião na sua tese de Doutorado.

Afinal, o que levou os pesquisadores entrevistados a se interessar pela religião como objeto de estudo? Dificilmente pode-se atribuir a uma única causa ou motivação sua escolha por essa temática de pesquisa. Conforme a análise dos seus depoimentos, foram indicados, aqui, fatores de ordem pessoal-familiar, oportunidades profissionais, interesses sociais e políticos, expressos na vontade de mudança dos pesquisadores engajados nos movimentos de Igreja e, inclusive, questões relacionadas com as condições materiais de realização de pesquisas e o financiamento destas. Entre os aspectos da religião que chamaram a atenção dos pesquisadores, destacam-se, por exemplo, o elemento festivo e transgressor das religiões afro-brasileiras, o significado da experiência religiosa na vida cotidiana das pessoas, a densidade simbólica da religião e a dimensão política presente nesta.

A partir dos dados apresentados, pode-se indagar, também, se há diferenças no interesse por esse objeto de estudo entre os pesquisadores que vieram de outras áreas de formação e aqueles que cursaram Ciências Sociais.

Em relação aos pesquisadores que não cursaram Ciências Sociais, provindo de áreas como História, Letras, Música, Filosofia e Teologia, e inseriam-se no campo de estudos da religião, é importante destacar que sete destes mantiveram vínculos com a Igreja católica antes de iniciar suas pesquisas na área da religião. Seu interesse por esses estudos era decorrente, de alguma forma, dessa experiência anterior, talvez pela proximidade e pelo conhecimento que possuíam dessa instituição religiosa. A escolha dos temas de pesquisa nas suas dissertações de Mestrado ou teses de Doutorado encontra-se associada ou em continuidade a esta como objeto de pesquisa, sendo que quatro pesquisadores – P. Sanchis, M. J. Rosado Nunes, A. Pierucci e R. Maués –

desenvolveram pesquisas relacionadas com o catolicismo, como pode ser observado no quadro 7. Outros pesquisadores que mudaram de religião, a exemplo de S. Ferretti e M. Ferretti que foram católicos e adotaram como objeto de estudos as afro-brasileiras, atualmente praticam estas.

No caso dos pesquisadores que cursaram graduação em Ciências Sociais, em sua maioria manifestaram não ter tido alguma prática religiosa, à exceção de L. Negrão (presbiteriano na sua adolescência). Eles iniciaram seus estudos nessa temática quando cursaram Mestrado ou Doutorado. Alguns, por circunstâncias profissionais, inseriram-se em projetos de pesquisas sobre essa temática; outros, pelo interesse em compreender o significado sociológico da prática religiosa, em determinados grupos sociais.

No capítulo seguinte, dá-se continuidade à análise da Identidade Social deste terceiro período identificado no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, mediante o exame do lugar institucional onde se inserem os pesquisadores e das formas organizacionais através das quais se realiza pesquisa atualmente.

Quadro 7: *Síntese da formação acadêmica do total dos pesquisadores entrevistados*

Formação Pesquisadores	Graduação (curso, universidade, ano de obtenção)	Mestrado (universidade, ano de obtenção, orientador, título dissertação)	Doutorado (universidade, ano de obtenção, orientador, título tese)	Pós-doutorado e /ou Livre Docência	Atividade Atual
Raymundo Heraldo Maués	História UFPA 1962	UnB – 1977 Kenneth Ian Tylor <i>A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores</i>	Museu Nacional – 1987 Antropologia Rubem César Fernandes <i>A tensão constitutiva do catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico</i>	-	Professor titular do Departamento de Antropologia UFPA
Sérgio Figueiredo Ferretti	História UFRJ 1962	UFRN – 1983 Ciências Sociais Kabengele Munanga <i>Querebentam de Zomadonu Etnografia da Casa das Minas</i>	USP – 1991 Antropologia Kabengele Munanga <i>Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas</i>	-	Professor do Departamento de Antropologia e Sociologia UFMA
Mundicarmo Maria Rocha Ferretti	Licenciatura em Filosofia UFMA 1966	FGV/Rio de Janeiro, 1975 Administração Pública UFRN – 1983 Ciências Sociais Kabengele Munanga <i>Na batida do Baião, no balanço do forró: a música de Zé Dantas e Luiz Gonzaga no seu contexto de produção e sua atualização na década de 70</i>	USP – 1991 Antropologia Liana Salvia Trindade <i>O caboclo no Tambor de Mina e na dinâmica de um terreiro de São Luís</i>	-	Professora de Psicologia UEMA
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	Letras UFCE 1955	Não realizou	França – 1976 Jean Duvignaud Une Épistémologie des Sciences de l'Homme - Aspects de la contribution de J. Piaget	PD: 1990 EHESS – França	Professor titular de Sociologia UFCE

Rita Laura Segato	Música e Antropologia – Buenos Aires 1975	<i>The Queen's University of Belfast</i> 1978 John Blacking <i>Social conservatism and cultural conservatism. An analysis the traditionalism and heterogeneity in latin american nations</i>	<i>The Queen's University of Belfast</i> 1984 John Blacking <i>A folk theory of personality types. gods and their symbolic representation among members of the shango cult of Recife, Brazil</i>	PD: 1996 University the Houston System EEUU	Professora do Departamento de Antropologia UnB
José Jorge De Carvalho	Composição e Regência UnB 1973	<i>The Queen's University of Belfast</i> 1978 John Blacking <i>Studies of afro-brazilian cults. A critical and historical review of the main trends of thought</i>	<i>The Queen's University of Belfast</i> 1984 John Blacking <i>Ritual and music of the shango cults of Recife, Brazil</i>	PD: 1996 University of Florida EEUU	Professor do Departamento de Antropologia UnB
Pierre Sanchis	Teologia Université de Strasbourg França 1955	Universite de Paris VII, U.P. VII, Paris, França 1972 Emigration et changement socio-culturel dans un village du Portugal	EHESS, Paris, França – 1976 Arraia'la Fête d'un peuple les pèlerinages populaires au Portugal très bien avec félicitations du Jury	PD: 1991 EHESS – França	Professor aposentado UFMG Professor Emérito (1999)
Carlos Rodrigues Brandão	Psicologia PUC-RJ 1965	UnB – 1974 Roberto Cardoso de Oliveira <i>Peões, pretos e congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás</i>	USP – 1979 Duglas T. Monteiro e J. de Souza Martins <i>Os deuses de Itapira: um estudo sobre a religião popular</i>	PD: 1992 Universidade de Perúgia, UNPER – Itália	Professor aposentado UNICAMP
Patrícia Birman	Psicologia UFRJ 1976	Museu Nacional – 1980 Luiz de Castro Faria <i>Feitiço, carregado e olho grande: os males do Brasil são</i>	Museu Nacional – 1986 Peter Fry <i>Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros da Baixada Fluminense</i>	PD: 1996 EHESS – França	Professora titular do Departamento de Ciências Sociais UERJ

Paula Montero	Ciências Sociais Université Paris VII, 1973 Psicologia Université Rene Descartes 1976	Université Paris VIII, 1974 Jean Claude Martinon <i>La possession religieuse dan le culte umbandiste</i>	USP – 1983 Eunice Durham <i>Da doença à desordem. a cura mágica na umbanda</i>	LD: 1992 – USP Cultura e modernidade	Professora titular do Departamento de Antropologia USP
Antônio Flávio Pierucci	Filosofia PUC-SP 1973	PUC-SP – 1977 Candido P. Ferreira de Camargo <i>Igreja católica e reprodução humana no Brasil</i>	USP – 1984 Reginaldo Prandi <i>Democracia, Igreja e voto: o envolvimento dos padres de paróquia na eleição de 1982</i>	LD: 2001 – USP Desencantamento do mundo: os passos do conceito em M. Weber	Professor Titular do Departamento de Sociologia USP
José Reginaldo Prandi	Ciências Sociais Fundação Santo André 1970	USP – 1974 Sociologia Aparecida Joly Gouvea <i>Mensagem católica e mudança social no Brasil: 1940-1971</i>	USP – 1977 C. P. Ferreira de Camargo. <i>O trabalhador por conta própria sobre o capital</i>	PD: 1987 South Oregon College - EEUU LD: 1989 – USP Os candomblés em São Paulo	Professor titular do Departamento de Sociologia USP
Lísias Nogueira Negrão	Ciências Sociais USP 1967	Não realizou	USP – 1973 Maria Isaura Pereira de Queiroz <i>Um movimento messiânico urbano: messianismo e mudança social no Brasil</i>	LD: 1993 – USP Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista	Professor associado do Departamento de Sociologia USP
Maria José Rosado Nunes	Letras, Itajubá MG 1975	PUC-SP – 1984 Ciências Sociais Candido Procopio Ferreira de Camargo <i>Vida religiosa nos meios populares</i>	França – 1991 Émile Poulat <i>Eglise, Sexe et Pouvoir. Les Femmes dans le catholicisme au Brésil - Le Cas des Communautés Ecclésiiales de Base</i>	-	Professora associada UMESP PUC - SP

Maria Helena Villas Boas Concone	Ciências Sociais, USP 1960	Não realizado	USP-PUC-SP – 1973 Rui de Andrade Coelho <i>Umbanda: uma religião brasileira</i>	PD: 1993 PUC-SP	Professora Titular do Departamento de Antropologia PUC-SP
Ari Pedro Oro	Filosofia UFPR 1973	PUC-RS – 1977 Filosofia Reynoldo Ullman <i>Os índios tukuna e a sociedade nacional. Fricção interétnica</i>	Paris III – 1985 Jean Séguy <i>Un mouvement messianique actuel en Amazonie brésilienne: le mouvement de la Sainte Croix</i>	-	Professor titular do Departamento de Antropologia UFRGS
Otávio G. C. A. Velho	Ciências Sociais e Política PUC-RJ 1964	Museu Nacional – 1970 Roberto Cardoso de Oliveira <i>Frentes de expansão e estrutura agrária</i>	University of Manchester – 1973 Peter Worsley <i>Modes of capitalist development, peasantry and the moving frontier</i>	PD: 1981 Stanford University EEUU	Professor titular do Museu Nacional/UFRJ
Cecília Loreto Mariz	Ciências Sociais UFPE 1977	UFPE – 1982 H. Pessoa Souto Maior <i>Texto didático e criança carente</i>	Boston University – 1989 Peter Berger <i>Coping with Poverty: pentecostal Churches and Christian base Communities in Brazil</i>	PD: 2000 EHESS – França	Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais UERJ
Regina Reyes Novaes	Ciências Sociais UFRJ 1973	Museu Nacional – 1979 Ligya Sigaud <i>Os escolhidos de Deus: doutrina religiosa e prática social</i>	USP – 1988 Ruth Cardoso <i>De Corpo e Alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo</i>	-	Professora titular do IFCS/UFRJ
Pedro Ribeiro de Oliveira	Ciências Sociais PUC-RJ 1965	Université Catholique de Louvain 1967 François Houtart <i>Eléments pour un étude sociologique de la magie</i>	Université Catholique de Louvain 1979 François Houtart <i>Religion et hégémonie de classe dans l'instauration du capitalisme au Brésil</i>	-	Professor adjunto da Universidade Católica de Brasília

6. Perfil Institucional da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras na Década de 90

Conforme foi salientado na Introdução deste estudo, um dos aspectos que define a especificidade e a autonomia da ciência diz respeito à dimensão institucional da pesquisa e do ensino acadêmicos, bem como à autonomia relativa que os grupos de especialistas, de cada disciplina, mantêm em relação a outros especialistas, sejam ou não cientistas (Elias, 1999).

É necessário lembrar também que, o conceito de Identidade Social refere-se ao processo de institucionalização através do qual uma disciplina procura se estabilizar do ponto de vista de sua organização (Lepinies, 1988). Tal conceito, neste capítulo, permite indagar como a Área de Estudos da Religião se encontra estruturada institucionalmente neste terceiro período.

No primeiro período, foram identificadas duas vertentes de pesquisa na temática da religião: os estudos realizados nas Ciências Sociais e os estudos de Sociologia religiosa. Os primeiros foram desenvolvidos em universidades, e os segundos, em centros de pesquisa com dependência eclesiástica (Capítulo 2). No segundo período, outras três iniciativas institucionais foram examinadas: a criação do Setor de Religião do CEBRAP, do Centro de Estudos da Religião – Douglas Teixeira Monteiro e a constituição do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade na ANPOCS (Capítulo 3). Ainda neste segundo período, foi reconstruída a trajetória do Instituto de Estudos da Religião (ISER), instituição que representou, especialmente na década 80, o principal espaço de encontro de pesquisadores dedicados ao estudo da religião (Capítulo 4). Dando continuidade ao estudo, neste capítulo se focaliza a Identidade Social da configuração em análise no terceiro período, tendo como referência temporal a década de 90.

A seguir, são examinadas três novas modalidades de institucionalização de pesquisa. A primeira, são os Grupos de Pesquisa em Religião, constituídos na Antropologia e na Sociologia (Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil – CNPq, 2002), que permite situar os estudos de religião no conjunto das Ciências Sociais e formular um perfil institucional da Área de Estudos em pauta. A segunda forma organizativa enfocada é o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, inserido no Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (PRONEX). Este é desenvolvido por antropólogos e mostra a especificidade temática dessa disciplina. A terceira e última iniciativa é a Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul (ACSRM), criada em 1994 por pesquisadores (antropólogos e sociólogos em sua maioria) de diferentes países do Cone Sul. É uma iniciativa que transcende as fronteiras nacionais, mas que configurou-se como um espaço de discussão e intercâmbio da produção acadêmica na década de 90.

Na parte final deste capítulo, tendo como contraponto as características da Identidade Social dos dois períodos anteriores, procura-se discutir as possíveis relações de continuidade e/ou ruptura com a atual Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, bem como refletir sobre as perspectivas de seu futuro desenvolvimento.

6.1 Os Grupos de Pesquisa em Religião (CNPq 1992-2002)

Sob o ponto de vista institucional, onde se inserem, como se organizam e qual é o lugar que os pesquisadores da religião ocupam nas Ciências Sociais no Brasil? Para responder a essas questões, realizou-se uma

investigação acerca dos grupos de pesquisa em religião, junto ao Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, que se configura na base de dados relativos à capacidade de pesquisa instalada no país¹. O referido Diretório permite, por um lado, observar a presença de tais grupos e sua evolução na década de 90; além disso, possibilita traçar um perfil da atual composição dos mesmos, mediante a identificação do seu número e das linhas de pesquisa definidas; da localização geográfica e inserção institucional; bem como do número de pesquisadores neles atuantes, conforme o censo do próprio Diretório, realizado em 2002. Entretanto, antes da apresentação dos resultados desta pesquisa, se fez necessário destacar algumas informações.

O Diretório dos Grupos de Pesquisa² iniciou suas atividades em 1992, vinculado à Coordenação de Planejamento, Acompanhamento e Avaliação da Superintendência de Planejamento do CNPq, com o objetivo de atuar como uma plataforma de informação básica sobre o parque científico e tecnológico brasileiro. Por outro lado, objetiva, também, possibilitar a criação de ferramentas para a obtenção e análise de dados relativos ao setor de Ciência e Tecnologia (C&T)³

Esse Diretório assenta-se sobre três grandes finalidades:

No que se refere à sua utilização pela comunidade científica e tecnológica no dia-a-dia do exercício profissional, é um eficiente instrumento para o intercâmbio e a troca de informações. Com precisão e rapidez, é capaz de responder quem é quem, onde se encontra, o que está fazendo e o que produziu recentemente.

No âmbito do planejamento e gestão das atividades de C&T, o Diretório é, talvez, a mais poderosa ferramenta já desenvolvida no Brasil. Seja no nível das instituições, seja no das sociedades científicas ou, ainda, no das várias instâncias de organização político-administrativa do país, a base de dados é uma fonte inesgotável de informação. Além daquelas informações diretamente disponíveis sobre os grupos, seu caráter censitário convida ao aprofundamento do conhecimento por meio das inúmeras possibilidades de estudos de tipo survey. A construção de amostras permitirá o alcance de respostas sobre campos não cobertos pelos dados, como, por exemplo, o financiamento, a avaliação qualitativa da produção científica e tecnológica, bem como o padrão fino das interações entre grupos de pesquisa e o setor produtivo.

Finalmente, a base de dados tem cada vez mais um importante papel na preservação da memória da atividade científico-tecnológica no Brasil (Módulo Informações Gerais, Censo 2002)⁴.

O grupo de pesquisa, que se configura como unidade de análise, é assim definido pelo CNPq:

um conjunto de indivíduos organizados hierarquicamente, onde o fundamento organizador dessa hierarquia é a experiência, o destaque e a liderança no terreno científico ou tecnológico; existindo envolvimento profissional e permanente com atividades de pesquisa; onde o trabalho se organiza em torno a linhas comuns de pesquisa; e que, em algum grau, compartilham instalações e equipamentos (Módulo Informações gerais, Censo 2002)⁵.

¹ A capacidade de pesquisa instalada no país inclui os recursos humanos constituintes dos grupos, as linhas de pesquisa em andamento, as especialidades do conhecimento, os setores de aplicação/atividade envolvidos, as interações dos grupos com o setor produtivo e a produção científica, tecnológica, cultural e artística dos pesquisadores e estudantes participantes dos grupos de pesquisa.

² Considera-se essa base de dados, por sua atualidade e sistematização, um valioso instrumento de pesquisa a ser investigado e analisado quando se visa a identificar os grupos de pesquisa consolidados em torno de áreas e subáreas de conhecimento e temáticas específicas. No entanto, o Diretório tem sido pouco explorado em seu conteúdo em geral. Ver para a Sociologia brasileira Liedke Filho (2001 e 2003) e para os estudos de religião (Reyes-Herrera, 1999).

³ As informações e definições apresentadas foram extraídas do Módulo 1 – Informações Gerais do Diretório [www.cnpq.br., pesquisa realizada em 15/08/2003].

⁴ [www.cnpq.br., pesquisa realizada em 15/08/2003].

⁵ [www.cnpq.br., pesquisa realizada em 15/08/2003].

Cada grupo se organiza em torno de uma liderança (eventualmente duas), responsáveis pelo fornecimento das informações constantes na base de dados⁶. Cada grupo de pesquisa recebe o nome que melhor se refere ao título identificador do trabalho exercido por seus pesquisadores.

O Diretório alvo deste estudo, realizou, até 2002, 5 censos: na primeira versão (1.0), apresentou informações referentes à situação e composição dos grupos (no segundo semestre de 1993), sendo, também, coletada a respectiva produção científica e tecnológica correspondente ao triênio 1990-1992. Na segunda versão (2.0), o Diretório expôs informações referentes ao segundo semestre de 1995, bem como a produção desses grupos no biênio 1993-1994; já na terceira versão (3.0), foram divulgadas informações relativas ao segundo semestre de 1997 e à produção do período compreendido entre 1º de janeiro de 1995 a 30 de junho de 1997; a versão 4.1 substituiu a versão 4.0. Ela contém informações coletadas no primeiro semestre de 2000, relativas à produção em C&T, no período de janeiro de 1997 a dezembro de 2000. Tal produção refere-se aos pesquisadores e estudantes cadastrados no Diretório (no primeiro semestre de 2000) e é aquela existente na base de Currículo Lattes do CNPq datada de 01 de junho de 2001 (a versão 4.1 atualizou apenas os dados da produção em CT&A da versão 4.0, que abrangia a produção do triênio 1997-1999, disponível, no CNPq, em 10 de novembro de 2000). Por fim, na quinta e última versão (5.0), o Diretório coletou as informações compreendidas entre os dias 12 de março a 12 de julho de 2002, e informa os dados existentes no Diretório em 15 de julho de 2002.

Cada uma das versões compõe-se de cinco módulos, quais sejam: Informações Gerais, Súmula Estatística, Plano Tabular, Busca Textual, Estratificação dos Grupos⁷ e Anexos.

Nesta pesquisa, realizada por meio da INTERNET, com acesso direto ao Diretório via a página www.cnpq.br⁸, foram consultado todos os módulos das cinco versões; parte significativa das informações aqui apresentadas, foram extraídas do módulo Busca Textual (grupos de pesquisa, linhas de pesquisa, pesquisadores e produção científica, tecnológica e artística). Adotou-se, como palavras-chave: religião, religiões, religiosidade e religiosos. A pesquisa delimitou-se aos grupos⁹ que definiram, como área de conhecimento predominante, a Antropologia ou a Sociologia¹⁰. No entanto, deve-se esclarecer que o Diretório registra,

⁶ Os dados e as informações são coletados mediante a aplicação de um questionário eletrônico padronizado, respondido pelos líderes de grupos, tendo a intermediação dos responsáveis pela atividade de pesquisa nas instituições incluídas no Diretório.

⁷ Conforme informações extraídas do módulo Informações Gerais do Censo 2002, esse módulo era denominado Hierarquização, nas versões de 1.0 a 3.0.

⁸ O primeiro levantamento foi realizado em 1999 (versão 3.0). Os resultados dessa pesquisa encontram-se publicados em Reyes Herrera (1999). No mês de agosto de 2003, realizou-se uma nova pesquisa, que veio a complementar a anterior.

⁹ O grupo de pesquisa foi definido como unidade de análise, pois permite realizar um exame abrangente e, ao mesmo tempo, detalhado dos grupos. No entanto, é necessário sublinhar que outros recortes para análise são possíveis, tais como: a base de dados sobre a produção científica e tecnológica dos pesquisadores é um importante recurso a ser explorado, pois permitiria não somente ter uma visão ampla dos temas estudados em cada período, como também, indicaria os meios de divulgação (periódicos nacionais e estrangeiros), e sua participação em eventos.

¹⁰ Os dados apresentados dão conta de um setor representativo dos estudos da religião nas Ciências Sociais. Mesmo assim, não se pode deixar de mencionar que alguns pesquisadores, reconhecidos por suas contribuições na área de estudos da religião, nas Ciências Sociais no Brasil, não aparecem contabilizados nesta pesquisa, pois

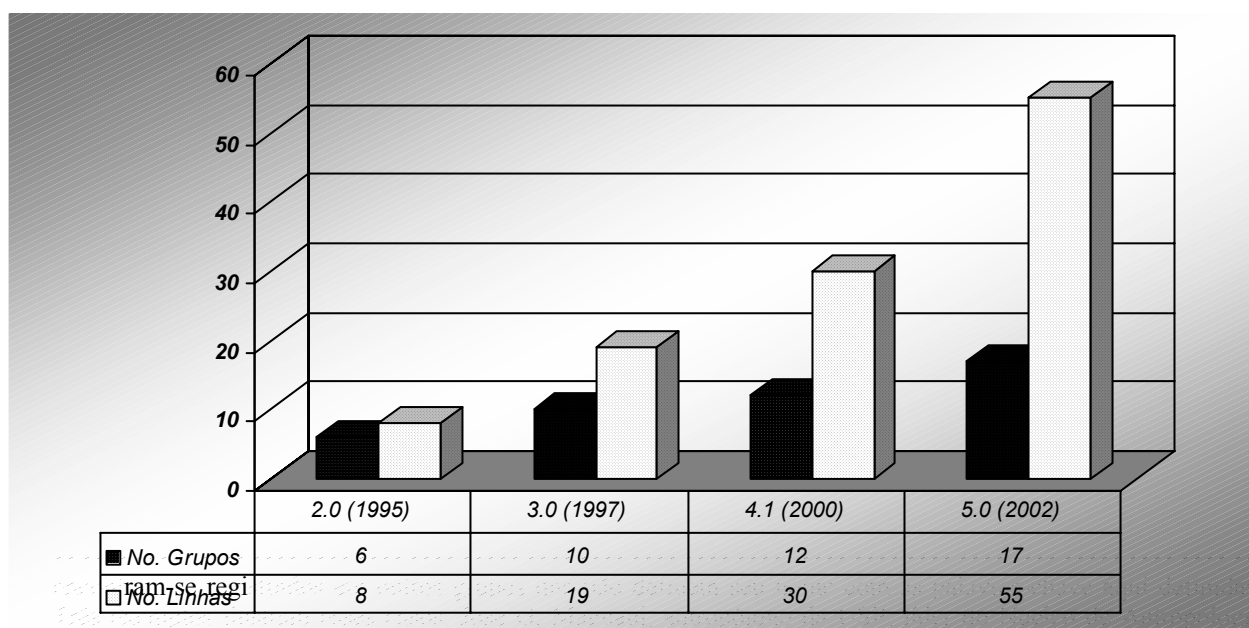
igualmente, grupos que organizam sua produção principal em torno do estudo da religião, mas que, por sua vez, definem, como área de conhecimento predominante, a História, a Psicologia, a Educação, a Filosofia, as Letras e a Teologia¹¹, por exemplo.

A primeira parte do presente estudo apresenta uma visão comparativa da evolução dos grupos de pesquisa em religião e de suas linhas de pesquisa, no período de 1995-2002, para, em seguida, analisá-los em sua atual composição, conforme a base de dados da versão 5.0. A referência, para fins comparativos, é a versão 3.0 (1997).

6.1.1 Evolução dos grupos de pesquisa em religião – análise comparativa 1995-2002¹²

O gráfico 1 deixa transparecer as variações que se sucederam com os principais indicadores, discriminados por disciplina, no período de tempo alvo do presente estudo:

Gráfico1: *Antropologia – número de grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa, 1995-2002*



Urbana, que define uma de suas linhas de pesquisa como Antropologia urbana: religiosidade contemporânea; Joaquin Burity, da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), líder do grupo Estado, Cidadania e Atores Sociais (único grupo da Ciência Política). Este último pesquisador, inclusive, é, atualmente, um dos coordenadores do GT Religião e Sociedade da ANPOCS. Por último, José Jorge de Carvalho, antropólogo da UnB e coordenador do PRONEX *Movimentos religiosos no mundo contemporâneo*.

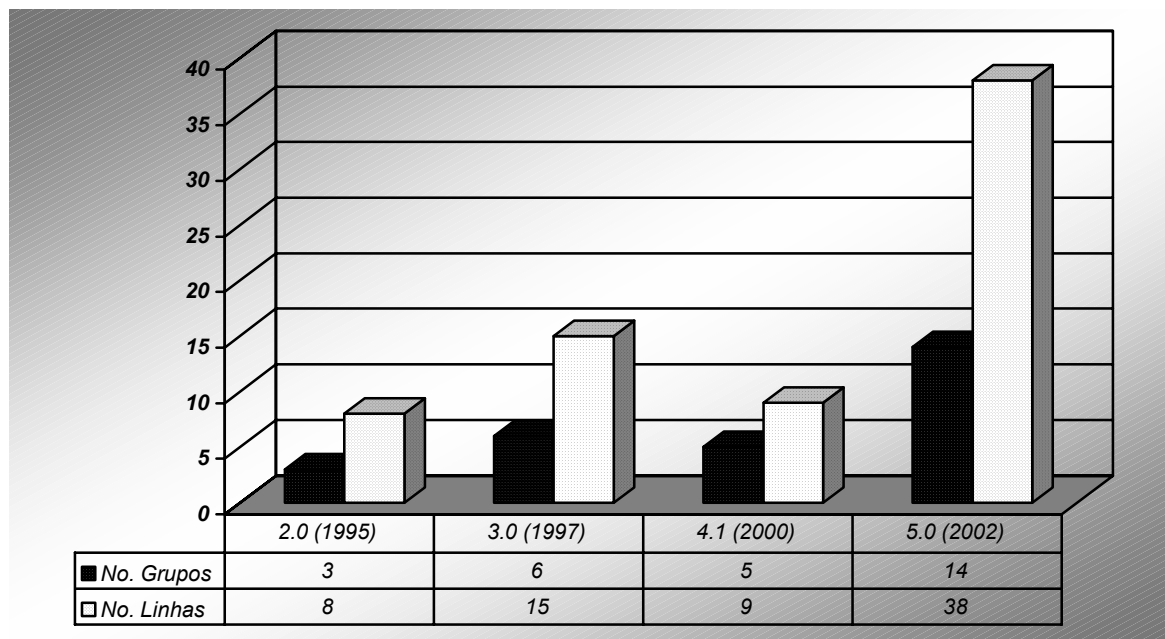
¹¹ É importante registrar que os Cursos de Pós-graduação em Ciências da Religião (Cf capítulo 4) encontram-se classificados na área da Teologia. Nessa área, o Diretório, no censo de 2002 (5.0), registrou 41 grupos de pesquisa e, no Censo de 1997 (3.0), foram registrados 25 grupos, representando um aumento de 39% no período de 1997-2002.

¹² A versão 1.0 (1993) não está disponível para acesso via Internet. Decorre daí a falta de informações relativas a esse ano. No caso da versão 2.0 (1995), não se encontraram grupos registrados para as palavras-chave aqui utilizadas. No entanto, alternativamente, realizou-se uma busca que adotou o nome dos pesquisadores, permitindo o acesso, assim, ao grupo de pesquisa nos quais eles atuavam. Identificou-se, nessa versão, os seguintes grupos, que se dedicavam ao estudo da religião, cadastrados na época: seis em Antropologia e três em Sociologia.

Fonte: elaborado com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 1995, 1997, 2000 e 2002.

Considerando o gráfico 1, verifica-se que a quantidade de grupos registrados no Diretório passou de 6, em 1995, para 17, em 2002; esses, no início do período, eram responsáveis por 8 linhas de pesquisa, passando para 55, em 2002. Tal situação pode ter ocorrido devido ao surgimento de novos grupos ou ao sub-registro de alguns desses nas primeiras versões do Diretório. Entretanto, parece ser mais plausível a primeira hipótese, considerando o ano em que foram criados, como será visto mais adiante. De toda forma, verifica-se um aumento de 183% no total de grupos, e de 590% no número de linhas de pesquisa, no período em estudo.

Gráfico 2: *Sociologia – número de grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa, 1995-2002*



Fonte: elaborado com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 1995, 1997, 2000 e 2002.

Como se observa no gráfico acima, constata-se, na Sociologia, tanto quanto na Antropologia, um crescimento nos grupos organizados em torno do estudo da religião e nas linhas de pesquisa. No período entre 1995-2002, surgiram 11 novos grupos, representando um incremento de 366%; já o número de linhas de pesquisa mais que quadruplicou. Apresentando um crescimento de 375% pontos percentuais nesses anos.

Um outro aspecto que merece atenção refere-se à evolução das linhas de pesquisa. No período de 1995-2002 (versões 2.0 a 5.0), foi observado um significativo e uniforme aumento no número de grupos de pesquisa nas duas áreas: em ambas foram criados 11 novos grupos (de 6 para 17 na Antropologia, e de 3 para 14, na Sociologia). Já nas linhas de pesquisa, o contorno é diferente, havendo um crescimento bem maior, especialmente na Antropologia, que passou de 8 para 55, quando, na Sociologia, foi de 8 para 38. Verifica-se, na tabela 6, que a média de aumento nas linhas de pesquisa na Sociologia é constante, apresentando, porém, uma leve diminuição indicada no censo de 2000.

Tabela 6: *Média de linhas de pesquisa por grupo de pesquisa em religião, nas áreas de Antropologia e Sociologia, 1995-2002*

Média de linhas de pesquisa por grupos - Versão do Diretório	Antropologia	Sociologia
2.0 (1995)	1.3	2.6
3.0 (1997)	1.9	2.5
4.1 (2000)	2.5	1.8
5.0 (2002)	3.2	2.7

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq. Versão 2.0, 3.0, 4.1 e 5.0.

Observa-se que o aumento do número de linhas de pesquisa (por grupo) é proporcional àquele apresentado pelo conjunto do Diretório. Por exemplo, na versão 3.0 (1997), a média de linhas de pesquisa para todas as ciências era de 3 por grupo; já em 2002, essa média aumentou para 3,33 linhas por grupo. Os grupos de Antropologia são os que mais se aproximam dessa média.

A evolução acima referida é melhor compreendida quando se realiza uma análise com indicadores apropriados, tal como será visto a seguir, nos dois quadros que especificam o nome dos grupos e as instituições nas quais eles estão localizados, bem como o respectivo ano de formação e a quantidade de linhas de pesquisa definidas em cada uma das versões aqui examinadas.

Tabela 7: *Antropologia – grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa por grupo, 1995-2002*

Nome do Grupo e Instituição	Ano de criação do Grupo	1.0 1993	2.0 1995	3.0 1997	4.1 2000	5.0 2002
Núcleo de Estudos das Religiões Populares (UFPE)	1980	-	1	1	1	4
Religião, Memória e Identidade (PUC-SP)	1986	-	1	2	2	2
Religião e Cultura Popular (UFMA)	1992	-	2	2	3	3
Religiosidade no Meio Urbano (UERJ)	1993	-	-	1	1	1
Religião, Direito e Sociedade em uma Perspectiva Comparada (UFF)	1994	-	3	1	3	3
Os Novos Movimentos Religiosos (UFRJ/MN)	1995	-	-	3	4	4
Núcleo de Estudos da Religião – NER (UFRGS)	1996	-	-	5	5	8
Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Religiosidade – RELIGARE (UFPB)	1997	-	-	1	2	3
Antropologia da Religião (UFRJ)	1997	-	-	2	4	4
Religião no Mundo Contemporâneo (CEBRAP)	1997	-	-	-	2	2
Grupo de Pesquisa sobre Religiões Transnacionais, Cultos de Possessão e Conversões (UFMG)	1998	-	-	-	-	5
Núcleo de Antropologia das Religiões (UFSC)	2000	-	-	-	-	7
Antropologia, Religião e Saúde (UFPA)	2000	-	-	-	1	1
Ciência da Religião (ULBRA)	2000	-	-	-	-	3
Núcleo de Etnologia, Religião e Arqueologia Brasileira (UFJF)	2000	-	-	-	2	1
Gênero, Religião e Direitos Humanos (UECE)	2002	-	-	-	-	3
Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil (UNICAMP)	2002	-	-	1	N/R	1

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq. Versão 1.0, 2.0, 3.0, 4.1 e 5.0.

Em relação aos anos nos quais os grupos foram formados, especificamente por década, observa-se, na área da Antropologia, que nos anos 1980, foram criados somente dois grupos (11,8%), ao passo que, na década de 90, foi constituída mais da metade dos 17 grupos apontados em 2002, ou seja, nove grupos, representando 52,9% desse total. Já no período de 2000-2002, outros seis grupos (35,3%) foram criados, configurando-se num aumento bastante expressivo, face ao breve lapso de tempo em que ocorreu, como se observa na tabela abaixo.

Tabela 8: Número de grupos de pesquisa em religião por disciplinas e ano de criação

Grupos de pesquisa em religião por disciplina e ano de criação	Antropologia		Sociologia	
	n.	%	n.	%
Década de 80	2	11,8	-	
Década de 90	9	52,9	8	57,2
2000 em diante	6	35,3	6	42,8
Total	17	100,0	14	100,0

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 1995, 1997, 2000 e 2002.

No que concerne à área de Sociologia, a situação dos grupos pode ser visualizada na seguinte tabela:

Tabela 9: **Sociologia** – grupos de pesquisa em religião e número de linhas de pesquisa por grupo, 1995-2002

Nome do Grupo e Instituição	Ano de criação do Grupo	1.0 1993	2.0 1995	3.0 1997	4.1 2000	5.0 2002
Religiões e Sociedade (UNISINOS)	1994	-	2	1	1	1
Religião e Gênero no Brasil (PUC-SP)	1995	-	-	1	1	1
Religião e Sociedade (PUC-SP)	1995	-	2	2	N/R	1
Religião e Política (USP)	1995	-	4	5	N/R	5
Religião, Cultura e Política (UFCE)	1997	-	-	1	N/R	6
Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Sociologia do Protestantismo (UMESP)	1997	-	-	2	1	1
Religião, Política e Globalização (UFSAC)	1999	-	-	-	5	7
Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis (UFMG)	1999	-	-	-	-	1
Religião, Ação Social e Política (UFRJ)	2000	-	-	-	-	5
Grupo de Pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade (UCG)	2000	-	-	-	1	2
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Política e Religião (UFAC)	2000	-	-	-	-	3
Religião e Sociedade (UFU)	2001	-	-	-	-	1
Sociologia da Religião (UFPB)	2002	-	-	-	-	3
Trânsito de Adeptos e Duplicidades Religiosas (USP)	2002	-	-	-	-	1

Fonte: elaborada com base Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq. Versão 1.0, 2.0, 3.0, 4.1 e 5.0.
N/R: não registrado na versão

Analisando-se a época de formação desses grupos vinculados à Sociologia, tem-se que, dos 14 grupos que se dedicam ao estudo da religião, oito (57,2 %) constituíram-se na década de 90 (1994-1999), e seis, (42,8%) no período 2000-2002.

Na versão 4.1, implementada indiretamente, por meio da Plataforma *Lattes*, não foram registrados três grupos, nem seis líderes: o da PUC-SP, o da USP e o da UFC. Possivelmente, isso teria ocorrido devido ao fato de não terem sido preenchidos os formulários eletrônicos *Lattes*, relativos à produção científica, uma vez que tudo indica que não houve o desaparecimento dos grupos, pois eles surgem, novamente, na versão 5.0, conforme se constata na tabela 6.

Comparando o ano de formação dos grupos de pesquisa em religião, nas duas áreas, com os dados gerais do

Diretório, disponíveis para esse indicador, percebe-se que, no período 1998-2001, foram constituídos 31,3% do total de grupos existentes (15.158), em 2002; e no período 1993-1997, esse índice foi de 22,8%. Aplicando os mesmos parâmetros temporais aos grupos aqui analisados, observa-se que, nos anos de 1998-2001, cinco grupos foram constituídos (29,4%); e, no período de 1993 a 1997, sete grupos (41,7%); este último percentual é muito superior ao registrado na totalidade dos grupos do Diretório.

Ora, considerando que um dos objetivos do Diretório é possibilitar a realização de análises sincrônicas da capacidade de pesquisa no país, cabe observar o aspecto contínuo dos grupos no tempo. Observa-se que, em sua maioria, os grupos registrados na versão 3.0 ainda permanecem atuantes na versão 5.0, em ambas as áreas de conhecimento; inclusive, verifica-se, em alguns desses, um aumento tanto no número de linhas de pesquisa, como no número de pesquisadores, que passou, na área da Antropologia, de 37 pesquisadores em 1997 (versão 3.0) para 98, em 2002 (versão 5.0); na Sociologia, esse crescimento foi de 15 para 53 pesquisadores.

Nessa mesma direção, é importante, igualmente, analisar a evolução dos grupos específicos aqui examinados, diante do conjunto dos dados disponibilizados pelo Diretório, conforme se pode observar na tabela a seguir.

Tabela 10: *Total de grupos de pesquisa, por grande área, por área, por disciplina e por grupos de pesquisa em religião, 1997-2002*

Versão do Diretório	1997 (3.0)	2000 (4.1)	2002 (5.0)
N. de grupos de pesquisa			
Todas as Ciências	8.544	11.760	15.158
Humanidades	2.197	3.218	4.572
Ciências Humanas	1.180	1.711	2.399
Antropologia	99	113	142
Grupos Religião Antropologia	10	12	17
Sociologia	149	187	240
Grupos Religião Sociologia	6	5	14

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 1997, 2000 e 2002.

A partir desses números, infere-se que, nas três versões do Diretório os grupos de pesquisa em religião representam menos de 1% diante do conjunto de grupos de pesquisa no Brasil. Em 1997, frente ao total de 8.544 grupos para todas as Ciências, os 16 identificados no estudo da religião representavam apenas 0,18%; em 2000, os 17 grupos perfaziam 0,14% do total de 11.760 grupos para todas as áreas de conhecimento; já em 2002, os 31 grupos de pesquisa em religião experimentaram um aumento, com elevação do percentual para 0,20 % sobre os 15.158 grupos registrados na versão 5.0.

Em relação à área das Humanidades, os grupos de pesquisa em religião representam 0,72% do total de 2.197 grupos existentes em 1997, esse percentual diminuiu para 0,52% frente aos 3.218 grupos cadastrados em 2000; registrando-se um aumento para 0,67% do total de 4.572 grupos, em 2002.

Quando se observa o lugar ocupado pelos grupos de pesquisa em religião frente ao total de grupos das Ciências Humanas, registrado em cada versão, percebe-se que esses percentuais aumentam. Em 1997, por exemplo, tem-se que, os 16 grupos de pesquisa em religião, representavam 1,35 % do total de 1.180; em 2000, os 17 grupos de religião diante dos 1.711, representavam 0,99%, num aumento que voltou a ocorrer em 2002, para 1,29% no total de 2.399 grupos de pesquisas registrados nas Ciências Humanas. Porém, esse percentual continua em patamar inferior àquele registrado em 1997.

Somados os totais dos grupos de pesquisa da Antropologia e da Sociologia, em 1997, tem-se que dos 248 grupos, os 16 específicos em religião representavam 6,4%; em 2000, do total de 300 grupos, nas duas disciplinas, os 17 específicos significavam um percentual (5,6%) inferior em relação à versão anterior; já em 2002, pelo aumento expressivo dos grupos de religião, o percentual por eles representado, no total dos 382 grupos de pesquisa (142 em Antropologia e 240 em Sociologia) é de 8,1 %, num índice demonstrativo do aumento de 1,7% dos grupos de pesquisa em religião no conjunto dos grupos das duas disciplinas, no período de

1997-2002. Indica, também, um maior interesse, por parte dos pesquisadores das Ciências Sociais, pelo estudo das religiões no Brasil.

A seguir, o foco da análise recai sobre os 31 grupos de pesquisa em religião, cadastrados na versão 5.0 do Diretório (2002)¹³, como forma de se construir um perfil da sua atual composição.

6.1.2 A composição atual dos grupos de pesquisa em religião

Neste momento, interessa analisar os seguintes indicadores: a distribuição geográfica e a inserção institucional dos grupos, a média de pesquisadores e de linhas de pesquisa por grupo, bem como as temáticas de estudo predominantes.

No nível da distribuição geográfica e da inserção institucional, frente ao conjunto em análise, tem-se que esses grupos inserem-se em quatro regiões e onze Estados da Federação, com a seguinte distribuição: 58% (18 grupos) localizam-se na região Sudeste, num percentual superior aos 51,8% do total dos grupos de todas as áreas científicas localizados nessa região, conforme o censo de 2002. Dos grupos organizados em torno do estudo da religião, 9 atuam no Estado de São Paulo (29%), 5, no Rio de Janeiro (16,1%), e, 4 no Estado de Minas Gerais (12,9%)¹⁴.

Nas regiões Norte e Nordeste, concentram-se 28,8% dos grupos aqui analisados, abrangendo os seguintes Estados: Acre, Pará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco e Ceará. Há que se observar que esse percentual é bastante superior ao conjunto dos grupos de todas as áreas localizados nessas duas regiões: Norte (3,9%) e Nordeste (5,3%), representando percentuais que perfazem 9,2% do total de grupos no âmbito nacional. Pode-se sugerir o maior interesse pelo estudo da religião em tais regiões, face às questões históricas, tais como a presença de movimentos messiânicos, além de algumas particularidades regionais, especialmente no que tange às religiões afro-brasileiras, com presença marcante nesses Estados.

Somente quatro grupos (12,9%) que estudam religião inserem-se na região Sul, abarcando dois Estados: Santa Catarina e Rio Grande do Sul, perfazendo um percentual significativamente inferior aos 24% do total dos grupos cadastrados, nessa região, no Censo 2002.

Comparada a distribuição geográfica atual (2002) dos grupos com a de 1997, constata-se que outros Estados passaram a ser representados, como por exemplo, o Acre, Pará, Minas Gerais e Santa Catarina. Provavelmente, isso indica que os estudos de religião já vinham sendo desenvolvidos em anos anteriores, por pesquisadores desses Estados, não estando, porém, formalizados (ou registrados) como grupos de pesquisa no respectivo Diretório. Chama a atenção que o Estado da Bahia não registra nenhum grupo de pesquisa em religião nas Ciências Sociais¹⁵, embora se saiba da existência, naquele Estado, de uma consolidada tradição de pesquisa, especialmente sobre as religiões afro-brasileiras.

¹³ Informação complementada pela busca textual dos grupos certificados na base atual do Diretório. Deve-se destacar que alguns grupos atualizaram suas informações em 2003.

¹⁴ Do total de grupos de todas as áreas, cadastrados em 2002, 28,6% localizam-se no Estado de São Paulo, 13,9% no Estado do Rio de Janeiro e 8,3% em Minas Gerais.

¹⁵ Há registro somente de um grupo na Sociologia (UFBA), com o nome *Tradições e sociabilidades contemporâneas*, criado em 2000 contando com 3 linhas de pesquisa, das quais uma define a religião como temática: *Memória e textos identitários em práticas religiosas e lúdico-artísticas*. Na área da História, registra-se o grupo Centro de Pesquisas da Religião, criado em 1999 e localizado na Universidade Estadual de Feira de Santana. Esse grupo conta com duas linhas de pesquisa: *História da Religião e Religião e Cultura*.

Por fim, os dados alusivos à distribuição geográfica dos grupos em referência parecem confirmar duas tendências: a concentração, na região Sudeste, das atividades de pesquisa no país, e o predomínio das pesquisas sociológica, em São Paulo, e antropológica, no Rio de Janeiro (Palácios, 1995).

A maioria (18) dos 31 grupos que se dedicam aos estudos de religião, está localizada em universidades federais (UFAC, UFPA, UFMA, UFPE, UFC, UFPB, UFRJ, UFF, UFSAC, UFMG, UFJF, UFU, UFSC, UFRGS), cinco grupos estão em universidades estaduais (UECE, UERJ, USP, UNICAMP), sete grupos, em universidades privadas – confessionais (PUC-SP, UMESP, UCG, UNISINOS e ULBRA) e um grupo, em um centro de pesquisa não-governamental (CEBRAP), que desenvolve atividades de pesquisa sobre religião desde o final da década de 60 (ver capítulo 3). No entanto, esse grupo foi formalizado somente em 1997, definindo a Antropologia como área predominante de conhecimento.

Um outro indicador a ser examinado, na intenção de traçar o perfil atual dos grupos de pesquisa em religião, é o número de pesquisadores que os constituem, conforme se observa na seguinte tabela:

Tabela 11: *Distribuição dos grupos de pesquisa em religião conforme o número de pesquisadores e disciplina, 2002*

Número de pesquisadores por grupos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10+
Grupos Religião	2	-	2	3	1	3	-	3	1	2
Antropologia	11,8%	-	11,8%	17,6%	5,9%	17,6%	-	17,6%	5,9%	11,8%
Grupos Religião	3	2	4	-	3	1	-	-	-	1
Sociologia	21,4%	14,3%	28,6%	-	21,4%	7,1%	-	-	-	7,1%

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 2002.

Diante dos dados fornecidos pelo Diretório em 2002, verifica-se que a média de pesquisadores¹⁶, por grupos de pesquisa, varia segundo a área de conhecimento. Esses índices permitem inferir que 52,9% (9) do total dos grupos de religião (17), na Antropologia, estão constituídos por seis e mais pesquisadores, sendo a média 5,7 pesquisadores por grupo, permanecendo ligeiramente superior à média apresentada no conjunto de todas as áreas 5,5 pesquisadores/grupo.

Da mesma forma, é importante salientar que os cinco primeiros grupos registrados no Diretório (criados no período 1980-1994) reúnem o maior número de pesquisadores (47,9%); e por outro lado, os seis grupos criados no período 2000-2002 abrangem o menor percentual desses (24,5%). Tais dados sugerem haver uma possível relação entre o ano de criação dos grupos e o número de pesquisadores que os integram; ou seja, na Antropologia, os grupos “mais antigos” envolvem um maior número de pesquisadores.

Na área da Sociologia, os 14 grupos de pesquisa em religião reúnem 53 pesquisadores, sendo a média de 3,8 por grupo, portanto, inferior à média nacional; além disso, à diferença da Antropologia, 64,3% dos grupos (9) estão constituídos, no máximo, por três pesquisadores. Nessa área de conhecimento, a relação entre o ano de criação do grupo e o número de pesquisadores, constatada na Antropologia, pode ser estabelecida em sentido inverso, ou seja, na Sociologia, observa-se que são os seis grupos novos, criados no período 2000-2002, que reúnem 49% dos pesquisadores (26 de 53), enquanto que os primeiros 5 grupos registrados no Diretório (no

¹⁶ Foram contabilizados somente os pesquisadores.

período 1994-1997) reúnem 33,9% do total de 53 pesquisadores. No entanto, deve-se considerar que o percentual de pesquisadores nos grupos novos é superior, tendo em vista que somente um grupo conta 13 pesquisadores; caso não fosse contabilizado esse grupo, o percentual diminuiria para 24,5%, igualando-se àquele apresentado pela Antropologia, no mesmo período. Contudo, considera-se importante chamar a atenção para esse tipo de relações, especialmente ao se examinar os dados do Diretório, com vista a uma análise qualitativa dos mesmos.

Em relação às linhas de pesquisa, os 31 grupos de pesquisa em religião, cadastrados atualmente, somam 93 linhas; a distribuição desses, conforme o número de linhas, é visualizada na seguinte tabela:

Tabela 12: *Número de linhas de pesquisa por grupos de pesquisa em religião e disciplina, 2002*

Nº de linhas de pesquisa por grupos, todas as áreas e grupos religião por disciplina	1	2	3	4	5	6+
Todas as áreas	25,2	20,6	18,7	12,7	8,1	5,4
Grupos Religião/ Antropologia	4 (23,5%)	2 (11,7%)	5 (29,4%)	3 (17,6%)	1 (5,8%)	2 (11,7%)
Grupos Religião/ Sociologia	7 (50%)	1 (7,1%)	2 (14,2%)	-	2 (14,2%)	2 (14,2%)

Fonte: elaborada com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, 2002.

É possível perceber que o maior percentual, na Antropologia, corresponde àqueles grupos que definem três linhas de pesquisa (29,4%), enquanto que 50% dos grupos dedicados ao estudo da religião da Sociologia definiram somente uma linha.

Ao mesmo tempo, observa-se que, nas duas áreas, há concentração de linhas de pesquisa em alguns grupos, como por exemplo: 4 grupos da Sociologia (UFSAC, UFC, USP e UFRJ) concentram 23 linhas de pesquisa (60,5%) das 38 existentes; já na Antropologia, 3 grupos reúnem 20 linhas de pesquisa (UFRGS, UFSC e UFMG), sendo responsáveis por 36,4% das 55 registradas. Há que se esclarecer que os grupos que aglutinam maior número de linhas não reúnem, necessariamente, maior número de pesquisadores. Assim, por exemplo, os 4 grupos da Sociologia e os três da Antropologia, englobam, igualmente, 13 pesquisadores, representando 24,5% do total, na primeira área, e 13,2% do total na segunda. Portanto, não se observa uma correlação direta entre esses dois indicadores. Da mesma forma, o ano de formação dos grupos tampouco parece condicionar o número de linhas por eles definidas.

Ao estabelecer um paralelo entre a composição dos grupos de pesquisa em religião, de acordo com o seu número de linhas de pesquisa e o conjunto dos grupos de todas as áreas de conhecimento, constata-se que os grupos aqui em exame apresentam percentuais superiores. Por exemplo, do total dos grupos registrados no Diretório, 25,2% definiram uma linha de pesquisa, enquanto que nos grupos da Sociologia, esse percentual aumenta para 50%. No caso da Antropologia, 29,4% dos grupos conta com 3 linhas de pesquisa, em contraste com os 18,7% do total de grupos no Diretório, que conta com igual quantidade de linhas de pesquisa.

Em relação a todas as áreas, o Diretório informa que em 2002, a média atingia 3,33 linhas por grupo, sendo, os grupos de religião na área de Antropologia os que mais se aproximam dessa média (3,2), já que, nos grupos da Sociologia, esta diminui para 2,2 linhas de pesquisa por grupo.

Por último, é importante ressaltar que as 55 linhas de pesquisa em religião, registradas na Antropologia, representam 11,5% das 475 existentes, em 2002, nessa área; e, na Sociologia, das 697 linhas de pesquisa, as 38 em religião aqui identificadas representam 5,4% desse total. Comparativamente com os dados de 1997 (3.0), observa-se que, nas duas áreas, houve um aumento no número das linhas de pesquisa em religião, em relação ao total de linhas em cada disciplina: 269 em Antropologia, das quais 19 em religião (7,0%) e 402 em Sociologia, sendo 15 em religião (3,7%).

Ora, se no período de 1997-2002 houve um acréscimo significativo no número das linhas de pesquisa, cabe analisar se esse aumento representou ou não diversificação de temáticas. Para isso, necessário se faz comparar, nas duas disciplinas, os resultados de 2002 com aqueles de 1997.

As informações da versão 3.0 (1997) mostram que, nos 17 grupos pesquisados, as 34 linhas por eles definidas, organizavam-se, principalmente, em torno do estudo de religiões específicas, por exemplo, afro-brasileiras, pentecostalismo, religiosidade “nova era” e espiritismo kardecista. Outras linhas identificavam temáticas diversas, tais como: a relação entre religião e política, religião e gênero, para citar algumas (Reyes Herrera, 1999). Para melhor visualizar as temáticas que estavam sendo pesquisadas em 2002, nos dois quadros que seguem, apresenta-se a totalidade dos grupos de pesquisa em religião e suas linhas, conforme a área de conhecimento predominante.

Quadro 9: *Antropologia – grupos de pesquisa em religião, ano de criação, nome das linhas de pesquisa e número de pesquisadores, 2002*

Nome do grupo e Instituição	Ano criação Grupo	Nome das linhas de pesquisa	No. Pesquisadores
Núcleo de Estudos das Religiões Populares (UFPE)	1980	Religião e desenvolvimento Religiões afro-brasileiras e inserção social. Sócio-anthropologia do protestantismo brasileiro. Transformações do catolicismo: liberação e carisma.	10
Religião, Memória e Identidade (PUC-SP)	1986	Instituições, ideologias e religiões. Produção Simbólica e Reprodução Cultural.	8
Religião e Cultura Popular (UFMA)	1992	Estado e Cultura. Religião e Cultura Popular. Religião e Sociedade.	9
Religiosidade no Meio Urbano (UERJ)	1993	Religiosidade no meio urbano.	8
Religião, Direito e Sociedade em uma Perspectiva Comparada (UFF)	1994	Meio Ambiente, Espaço Público e Construção da Identidade: Rituais de Cidadania em uma Perspectiva Comparada. Processos de Administração de Conflitos e Produção da Ordem Pública em uma Perspectiva Comparada. Produção, Reprodução e Conservação da Verdade em uma Perspectiva Comparada (Brasil/EUA).	12
Os Novos Movimentos Religiosos (UFRJ/MN)	1995	Pentecostalismo. Releituras da(s) tradição(ões). Religiosidade(s) Nova Era. Transnacionalização da(s) religião(ões).	4
Núcleo de Estudos da Religião – NER (UFRGS)	1996	Antropologia, Política e Religião. Dimensões Orais e Escritas no Espiritismo Kardecista. Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo. Peregrinação e turismo. Religião e política entre alunos de Ciências Sociais. Religião, Identidade e Etnicidade. Religião, esoterismo e política entre os alunos universitários. Transnacionalização das religiões Afro-americanas e Neo-pentecostais.	4

Continua...

Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Religiosidade – RELIGARE (UFPB)	1997	Religião e Literatura. Religião e Sociedade. Sistemas Simbólicos.	6
Antropologia da Religião (UFRJ)	1997	Antropologia da Religião. Juventude, Religião e Política no Campo. Juventude, Religião e Política no contexto da violência urbana. Religião e Política: novas expressões culturais.	1
Religião no Mundo Contemporâneo (CEBRAP)	1997	Dinâmica Religiosa na RMSP- Região Metropolitana de São Paulo. Geopolítica das Missões e Relações Interculturais.	8
Grupo de Pesquisa sobre Religiões Transnacionais, Cultos de Possessão e Conversões (UFMG)	1998	Cidadania. Etnia. Identidade social. Juventude. Religião.	4
Núcleo de Antropologia Das Religiões (UFSC)	2000	Messianismos e milenarismos. Configurações do sujeito no contemporâneo. Construção da pessoa e novas cosmologias e vivências religiosas. Ethos camponês e desenvolvimento sustentável. Religiões, saúde e estados de consciência. Religião, micropoderes e políticas públicas. Religiões indígenas.	5
Antropologia, Religião e Saúde (UFPA)	2000	Simbolismo, Religião e Saúde.	6
Ciência da Religião (ULBRA)	2000	Sociologia. Teologia. Antropologia filosófica.	6
Núcleo de Etnologia, Religião e Arqueologia Brasileira (UFJF)	2000	Etnologia.	3
Gênero, Religião e Direitos Humanos (UECE)	2002	Ciências da Religião. Direitos Humanos. Gênero e Sexualidade.	3
Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil (UNICAMP)	2002	Religião e Etnologia.	1
Total 17	-	55	98

Fonte: elaborado com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, Versão 5.0 (2002).

Quadro 10: **Sociologia** – grupos de pesquisa em religião, ano de criação, nome das linhas de pesquisa e número de pesquisadores, 2002

Nome do grupo e Instituição	Ano criação	Nome das linhas de pesquisa	No. Pesquisadores
Religiões e Sociedade (UNISINOS)	1994	Religiões e Sociedade.	6
Religião e Gênero no Brasil (PUC-SP)	1995	Religião, Sociedade e Gênero.	1
Religião e Sociedade (PUC-SP)	1995	Instituições, Ideologias, Religiões.	5
Religião e Política (USP)	1995	As religiões afro-brasileiras na sociedade contemporânea. Diferença e pluralismo religioso. Religiões Populares no Brasil. Religiões e participação político-eleitoral. Sociologia da Sociologia da Religião.	3
Religião, Cultura e Política (UFC)	1997	Articulações contemporâneas do religioso e do político. Deslocamentos e recomposições do religioso na sociedade moderna. Religião e Arte. Religião e imaginários sociais. Religião, Mídia e Sociedade. Religião, tradição oral e memória.	3
Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Sociologia do Protestantismo (UMESP)	1997	Sociologia das instituições e movimentos religiosos.	5
Religião, Política e Globalização (UFSAC)	1999	A Comunidade Islâmica Brasileira. Evangélicos e o Governo Lula. Igrejas e Problemas Sociais. O Catolicismo Brasileiro Hoje. Religião e Globalização. Religião e Política. Secularização.	2
Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis (UFMG)	1999	Produção e Disseminação de Ideologias, Cultura e Bens Simbólicos.	2
Religião, Ação Social e Política (UFRJ)	2000	Religião e Gênero. Religião e Movimentos Sociais. Religião e Serviço Social. Religião e Assistência Social. Religião e Política.	5

Continua...

Grupo de Pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade (UCG).	2000	Religião e Movimentos Sociais. Religião e Culturas.	13
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Política e Religião (UFAC)	2000	Cultura e Religião. Religião e Comportamento Político. Sociedade e Religião.	3
Religião e Sociedade (UFU)	2001	Religião e Magia.	1
Sociologia da Religião (UFPB)	2002	Catolicismo popular. Mercado Religioso. Novos movimentos religiosos e religiosidade na pós-modernidade.	3
Trânsito de Adeptos e Duplicidades Religiosas (USP)	2002	Instituições Religiosas e Religiosidade Popular.	1
Total 14	-	38	53

Fonte: elaborado com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, CNPq, Versão 5.0 (2002).

Em relação às temáticas de pesquisa, tendo como referência o nome adotado pelos grupos, posto que este se refere ao título que melhor identifica as atividades por ele exercidas e suas linhas, observa-se, na área da Antropologia, que os dezessete grupos definem nomes diferentes aos estudos sobre religiões específicas, como as acima citadas, as quais continuam a ser realizados. A temática da identidade e do simbólico também ocupa um lugar de destaque. A relação entre Política e Religião definida na versão anterior (3.0) aumentou em número de linhas.

Como temáticas novas, nessa disciplina, em relação à versão 3.0 (1997), registram-se os seguintes temas: messianismos, religião e saúde, a religiosidade dos alunos universitários e religiões indígenas. À temática religião e política, acrescenta-se a relação entre religião e políticas públicas, e cidadania e direitos humanos.

Na Sociologia, dos quatorze grupos cadastrados, com referência às religiões estudadas, soma-se às já mencionadas anteriormente, a temática do Islamismo no Brasil. Além disso, cinco grupos incorporam, no seu nome, Religião e Política, à diferença dos grupos da Antropologia, que não os registram (o que não significa que o tema deixe de ser pesquisado nessa disciplina); seis linhas definem-se em torno dessa temática, podendo-se nela incluir, ainda, aquelas linhas que abordam os movimentos sociais e seus respectivos vínculos com as religiões. O estudo da transnacionalização das religiões, definido pelos grupos da Antropologia, nas versões de 1997 e 2002, insere-se na Sociologia, por meio da temática da globalização na última versão do Diretório. Por fim, as linhas novas nessa área são: Religião e Assistência Social, Religião e Mídia e Religião e Magia.

Uma diferença da Sociologia, em relação à Antropologia, é a de que, na primeira área, algumas linhas definem-se em torno de temáticas mais gerais, como por exemplo: secularização, mercado religioso, diferença e pluralismo religioso, e deslocamentos e recomposições do religioso na sociedade moderna.

Uma diferença da Antropologia em relação à Sociologia, é a de que, na primeira, há linhas de pesquisa que se definem em torno do estudo da juventude, já presentes na versão 3.0 e, agora, abrindo-se para novas linhas.

Em síntese, conforme o exame dos dados fornecidos pelo Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, em suas cinco versões, pode-se salientar que o número de grupos organizados em torno do estudo da religião, no

período 1995-2002, experimentou um aumento de 183%, na Antropologia, e de 366%, na Sociologia. Percentuais igualmente elevados são registrados na expansão das linhas de pesquisa, sendo de 590%, na Antropologia, e de 375% na Sociologia.

Também se constata haver continuidade nas atividades dos grupos no decorrer do tempo; além disso, no período de 2000 em diante, foram criados 12 (38,7%) dos 31 grupos aqui examinados. Sobre esse aspecto, é possível sugerir que o aumento do número de grupos de pesquisa organizados em torno do estudo da religião, ao mesmo tempo em que indica haver maior interesse dos pesquisadores por essa temática, vem a confirmar uma resposta favorável da comunidade científica à iniciativa do Diretório. Além disso, os dados confirmam que, no Brasil, o estudo das religiões, nas Ciências Sociais, continua a ser desenvolvido, especialmente na área da Antropologia.

Em relação à composição atual dos 31 grupos registrados em 2002, constata-se que, distribuídos por regiões geográficas, 58% dos grupos localizam-se na região Sudeste, com maior número no Estado de São Paulo; 28,8% nas regiões Norte e Nordeste; e um percentual inferior 12,9%, na região Sul. Essa distribuição geográfica também aponta para uma diferença disciplinar, pois se observa maior concentração dos grupos de pesquisa em religião, da Sociologia, no Estado de São Paulo, enquanto que os grupos da Antropologia concentram-se nos Estados do Norte e Nordeste e no Rio de Janeiro em igual proporção.

Com respeito ao vínculo institucional desses 31 grupos, depara-se com mais uma diferença disciplinar, pois cinco grupos da Sociologia (35,7%) situam-se em universidades privadas confessionais; enquanto que a maioria dos grupos da Antropologia (64,7%) desenvolve suas atividades em universidades federais (11 grupos); três, em universidades estaduais; dois, em universidades privadas e um grupo em um centro de pesquisa (CEBRAP).

Por outro lado, verifica-se que, nos 31 grupos de pesquisa que definiram a religião como principal objeto de estudo, a média de linhas de pesquisa por grupo é maior no caso dos grupos da Antropologia (3,2), sendo, esses, os que mais se aproximam da média nacional (3,33). Em relação ao número de pesquisadores, sugeriu-se uma possível relação entre o ano de formação dos grupos e o número de pesquisadores que os integram.

Com referência às temáticas de estudo predominantes, os dados examinados no Diretório, para o conjunto dos grupos em foco, apontam que há variações em comparação com 1997, principalmente mediante a incorporação de novas linhas de pesquisa. Mas tudo indica que o tema que assume centralidade, nas duas áreas, parece ser a relação entre religião e política, o que remete ao debate sobre a presença da religião no espaço público da sociedade brasileira, bem como sobre a influência que as crenças e práticas religiosas podem exercer nas escolhas e ações dos fiéis.

Tendo traçado o perfil da situação institucional das pesquisas na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil, a seguir, apresenta-se em detalhe, o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo*.

6.2 PRONEX: Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo

A segunda iniciativa de caráter institucional, que merece destaque, no atual período da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, é o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, realizado no âmbito do Programa de Núcleos de Excelência – PRONEX, que foi criado pelo Decreto n. 1.857, de 10 de abril de 1996, no qual consta a seguinte definição de Núcleos de Excelência:

[...] grupos organizados de pesquisadores e técnicos de alto nível, em permanente interação, com reconhecida competência e tradição em suas áreas de atuação técnico-científica, capazes de

funcionar como fonte geradora e transformadora de conhecimento científico-tecnológico para aplicação em programas e projetos de relevância ao desenvolvimento do país. Um Núcleo deve ser formado por uma instituição sede, à qual se vincula o coordenador do projeto, e por pelo menos duas instituições participantes, às quais se vinculam os demais pesquisadores da equipe principal. Pesquisadores colaboradores, técnicos e estudantes podem integrar a equipe complementar do Núcleo¹⁷.

Nesse Programa de Núcleos, insere-se o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* (n. 085/98)¹⁸, que é integrado por um grupo de pesquisadores da Antropologia, configurando-se no único projeto destinado ao estudo específico da religião no Brasil. Porém, antes de apresentá-lo, torna-se necessário recuperar uma importante iniciativa, que esteve na sua origem: trata-se do Projeto Integrado de Pesquisa, denominado *Diversidade religiosa, pluralidade cultural e modernidade no Brasil e na América Latina*, financiado pelo CNPq, cujas atividades desenvolveram-se no biênio 1991-1992.

Conforme o depoimento da antropóloga Rita Segato, que participou desse projeto:

Otávio [Velho] foi o mentor desta iniciativa, porque, nesse momento, se havia convertido ao luteranismo. Então, ele já vinha pensando com uma perspectiva bíblica, daí o texto da Besta-fera; eu não sentia a necessidade, mas quando encontrei Otávio, encontrei esse grupo falando sobre isso e já produzindo sobre isso [espiritualidade], Otávio produzindo os textos que têm que ver com a Besta-fera, que é uma perspectiva que não tem a ver com o econômico e o social que determina a espiritualidade, porque há espiritualidade que se expressa e que vem da história, que vem da tradição (Entrevista).

Também participavam, desse projeto, Rubem César Fernandes, Luiz Eduardo Soares e José Jorge de Carvalho, este último coordenador. Continuando a transcrever as palavras de Rita Segato, o grupo

[...] tentava pensar a religião e a mística fora da sociologização, da explicação meramente sociológica para a espiritualidade. Basicamente foi isso, é dizer: como é possível pensar a espiritualidade humana, a brasileira em particular, de uma maneira que não fosse sempre aquela receita de que se explica como uma maneira de falar sobre o social, dar-lhe mais asas. Esse grupo queria recuperar a dimensão puramente espiritual do fenômeno religioso, se é possível falar dela sem explicá-la sociologicamente sempre. Porque há uma dimensão de vôo que excede o social, isso é, o que esse grupo queria dizer e diz, e ficou em todos nós, de uma maneira como semente para os estudantes; podemos falar do social, mas não aprisionar o espiritual ao social sempre (Entrevista).

José Jorge de Carvalho, referindo-se a esse projeto, salientou em entrevista, concedida com vistas à realização deste trabalho, que as reflexões do grupo, particularmente as dele próprio que deram origem a um texto que enfoca o esoterismo, “*procuravam uma forma de lançar isso para dentro do mundo acadêmico*”. Há, ainda, outros textos, que foram o resultado das reflexões desse grupo, tais como: *Características do fenômeno*

¹⁷ Informação obtida na página <http://www.cnpq.br/areas/pronex/index.htm> [pesquisa realizada em 25 de março de 2002].

¹⁸ Todas as citações foram extraídas do Projeto aprovado, especialmente da Parte I: Dados básicos do Núcleo de Pesquisa e do Projeto e da Parte II: Projeto de Pesquisa. Agradeço ao professor Carlos A. Steil, o empréstimo desse documento escrito.

religioso na sociedade contemporânea e *O encontro de velhas e novas religiões*, ambos de autoria de José Jorge de Carvalho¹⁹, o artigo de Luiz Eduardo Soares, *Misticismo e Religião*, no qual enfoca o Santo Daime²⁰, e o de Rita Segato, *Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado*, um texto que ela reconhece, como paradigmático, desse momento de reflexão na sua produção acadêmica. A respeito desse mesmo artigo, sua própria autora acrescenta:

Eu, em *Um paradoxo do relativismo*, defendo (naquela época, eu não havia lido muitas coisas que agora li, que me permitiriam pôr isso em outro patamar filosófico), mas digo coisas que estão muito próximas às que digo hoje: recuperar o significante, o poético. Eu não falaria mais de experiência, hoje; mas não sei como o diria. Teria que retomar uma segunda parte desse trabalho, mas falaria do *a-gramatical*, da experiência religiosa, o que não podia ser gramaticalizado pela Sociologia (Entrevista).

É fundamental destacar que a orientação analítica proposta pelo aludido grupo demarca, também, uma passagem para o estudo das “novas formas de crer” – as quais no início da década de 90, passaram a ter maior visibilidade e às que os pesquisadores começaram a dar maior atenção. Nesse contexto de mudança temática no campo de estudos da religião, o artigo de L. E. Soares teve vigorosa repercussão nos estudos que se desenvolveram posteriormente.

O projeto atual visa a dar continuidade a essas reflexões e “*encampar a maioria das propostas formuladas naquele Projeto Integrado, quais sejam: a) um mapeamento empírico; e b) um diagnóstico do quadro contemporâneo da diversidade religiosa no Brasil*” (Pronex/98, p.12).

Desta forma, o projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* representa um prolongamento das preocupações que motivaram esse grupo inicial; ao mesmo tempo, incorpora outros pesquisadores e amplia as temáticas de estudo, como se verá a seguir.

O objetivo em torno do qual se delineou esse projeto refere-se a “*articular os esforços de vários pesquisadores que se dedicam à compreensão da dinâmica dos movimentos religiosos no mundo moderno, particularmente no Brasil, porém interessados também em estabelecer comparações e diagnósticos com outros países da América Latina e da Europa*” (p. 13).

Seu coordenador, – o antropólogo José Jorge de Carvalho, da Universidade de Brasília (UnB) – , ao se referir ao projeto e aos pesquisadores participantes, afirmou que se trata de

um grupo de excelência, que vincula uma rede nacional [de universidades] cuja sede vai ser a Universidade de Brasília. Sou eu que coordeno e chama-se *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo*. Então, nos permite ter vínculos com o Museu Nacional – Otávio Velho, com a UFRJ – Regina Novaes e com a UERJ – Patrícia Birman. Depois, a USP, com Vagner Gonçalves, que estuda ‘afro’; a Regina [Novaes], que já estudou pentecostalismo e catolicismo; Otávio [Velho] que estuda protestantismo e religiões Nova Era; Patrícia Birman [que estuda] afro-brasileiras e pentecostais; Vagner [Gonçalves] que pesquisa afro-brasileiras; Ari Oro e Carlos Steil, catolicismo, afro e transnacionalização; e [pesquisadores de] Florianópolis [que pesquisam] Xamanismo e religiões indígenas. Porque sempre achei que estava faltando, nas nossas discussões sobre religiões no Brasil, nós antropólogos e sociólogos, não trabalhamos com as religiões indígenas. Eu acho que é importante unificar, discutir do indígena à mídia pentecostal, tudo. Então o PRONEX é um projeto grande que nos permitirá, espero, integrar isso (Entrevista).

¹⁹ O primeiro texto encontra-se publicado em Bingemer (1992); e o segundo, em Moreira e Zicmann (1994).

O projeto em referência reúne professores titulares e adjuntos vinculados às seguintes Instituições de Ensino Superior: Universidade de Brasília (2 pesquisadores); Universidade Federal do Rio de Janeiro (1 pesquisador do Museu Nacional e 1 pesquisador do IFCS/UFRJ); Universidade Estadual do Rio de Janeiro (1 pesquisador); Universidade de São Paulo (1 pesquisador); Universidade Federal de Santa Catarina (3 pesquisadores); e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2 pesquisadores). Inclui, ainda, cerca de 26 alunos de Pós-graduação nos níveis de Mestrado e Doutorado.

Há que se destacar que, dos Grupos de Pesquisa em Religião, registrados no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq (já analisados neste capítulo), no Projeto se encontram representados, também, os pesquisadores que participam dos seguintes grupos: *Os novos movimentos religiosos* (MN/UFRJ); *Antropologia da Religião* (IFCS/UFRJ); *Religiosidade no meio urbano* (UERJ); *Núcleo de Antropologia das Religiões* (UFSC); e *Núcleo de Estudos da Religião* (UFRGS).

Constata-se, também, que mais da metade dos pesquisadores participantes de Projeto tem, o Instituto de Estudos da Religião, junto com o seu vínculo acadêmico, como grupo de referência, pois são membros do Conselho editorial da revista *Religião e Sociedade*, são eles: Otávio Velho, Patrícia Birman e Regina Novaes (atual coordenadora). Além disso, J. de Carvalho exerceu essa função em 1994; Ari Pedro Oro é membro do Conselho de redação dessa revista, e Carlos A. Steil foi membro do ISER/ASSESSORIA no período de 1985 a 1995.

Da leitura do projeto, constata-se que ele se fundamenta em torno de duas justificativas: uma teórica e outra empírico-prática. Embora elas não possam ser separadas, para efeitos de apresentação, procurar-se-á seguir essa ordem.

A problemática teórica definida pelo Projeto organiza-se a partir dos seguintes pressupostos: em primeiro lugar, considera “*a questão religiosa como uma das questões centrais para se entender as transformações paradigmáticas em nível social, político, cultural e econômico, por que passam as nações ocidentais no momento presente – inclusive o Brasil*” (p. 13). Em segundo lugar, reconhece que a religião, no Brasil, ocupa um lugar de extrema importância na configuração das formas de sociabilidade e no suporte da vida individual, perpassando classes sociais, grupos e até mesmo etnias; em terceiro lugar, avalia que a hipótese weberiana da secularização mostra-se insuficiente para permitir a análise da complexidade do fenômeno religioso, na atualidade, dada a sua heterogeneidade – surge, daí, a necessidade de formular novas abordagens teóricas, que interpretem o momento presente.

²⁰Publicado em Comunicações do ISER

Por último, constata uma cisão no campo de estudos da religião no Brasil, no qual dois grupos de pesquisadores, desde perspectivas diferentes, desenvolveram análises de duas dimensões do fenômeno religioso, sem haver nenhum nexo entre elas. Um grupo de pesquisadores (especialmente de orientação weberiana) teria privilegiado a dimensão dos valores e sua influência nas ações coletivas, de modo especial, na política. O outro grupo teria focalizado sua análise na dimensão propriamente mística da experiência religiosa, sendo que, na visão dos proponentes do Projeto, é *“justamente essa dimensão (mística) que distingue o fenômeno religioso das outras esferas da cultura”*. Nesse último caso, o foco de análise configurou-se no universo dos símbolos religiosos em diferentes manifestações: técnicas de meditação e os estados alterados de consciência, além dos mitos, sistemas rituais e outros, sem, no entanto, existir quaisquer vínculos com as outras esferas da vida social.

Visando a superar essa tensão, o Projeto propõe o entendimento da mística e da política como duas dimensões constitutivas e indissociáveis da vida individual e coletiva,

enquanto a mística puxa para a introjeção dos valores tidos como fundantes da experiência religiosa nas mais diversas culturas (o contato com o transcendente, as visões extraordinárias, os êxtases da mente e as verdades inscritas no corpo, etc.) a política (entendida num sentido amplo) seria a esfera na qual essas dimensões subjetivas encontram sua historicidade ao se expressarem em signos compartilhados socialmente, ainda que numa arena de disputa por seus significados (p. 15).

A segunda fundamentação, aqui denominada de empírico-prática, explicita três constatações: a compartimentalização das pesquisas sobre religiões no Brasil, por objetos empíricos diferentes, criando especialistas no estudo de diversas religiões, tais como: afro-brasileiras, católicas, pentecostais, representando uma especialização que teria restringido o diálogo e limitado as reflexões intelectuais conjuntas. Como exemplo mais expressivo projetam-se os estudos sobre religiões indígenas, que estariam sendo desenvolvidos exclusivamente por etnólogos. A segunda constatação relaciona-se à baixa comparabilidade dos estudos de religião, os quais, no diagnóstico do Projeto oscilam entre uma representação de um produto sincrético particular (que dificulta qualquer comparação com outras realidades), e um outro olhar que salienta a tendência da “especificidade brasileira” em se diluir no atual processo de globalização. Em qualquer caso, a realização de os estudos comparativos tornou-se inviável. A terceira e última constatação relaciona-se à necessidade de ser ampliado o enfoque das questões de pesquisa,

evitando pensar a vida política como externa ao mundo simbólico (como domínio exclusivo do pensamento racionalmente construído e logicamente conduzido) em oposição à esfera religiosa, que seria o *locus* privilegiado de produção simbólica (com pouco efeito na constituição e nos rumos da sociedade atual), ampliam-se as questões e a interlocução entre os especialistas no estudo das religiões e um conjunto mais amplo de cientistas sociais (p. 24).

A partir desse diagnóstico teórico e empírico, o Projeto estabeleceu os seguintes objetivos:

- Assegurar espaços de intercâmbio de informações empíricas e reflexões teóricas acerca das continuidades e discontinuidades entre as alternativas religiosas presentes no campo religioso brasileiro, estimulando a explicitação de novos recortes empíricos e renovados pressupostos de análise;

- Consolidar uma rede nacional e internacional para circulação das informações obtidas e dos parâmetros de reflexão elaborados;
- Construir parâmetros científicos adequados para realizar estudos comparativos que levem em conta as especificidades culturais das unidades sociais em questão em suas relações constitutivas, históricas e conjunturais com transformações (geo-políticas e religiosas) globais evidenciadas nas últimas décadas;
- Estimulado pelas discussões e análises etnográficas específicas dos movimentos religiosos (enriquecidas, agora, pela prática de um diálogo não compartimentalizado), o Núcleo se propõe a abrir um fórum para a discussão de grandes temas do sentido individual e da ação coletiva no mundo contemporâneo, tais como: as interfaces entre ciência e espiritualidade; euforia e terror diante do discurso da globalização; niilismo político e engajamento social; crise ecológica e auto-determinação das comunidades tradicionais, etc. (p. 24-25).

Além disso, delimitou três linhas prioritárias de pesquisa, quais sejam:

- a) Formas contemporâneas de expansão e de conversão nos movimentos religiosos;
- b) Valores religiosos e suas repercussões políticas;
- c) A experiência religiosa em uma perspectiva comparada²¹.

Cada linha de pesquisa reúne um conjunto de projetos de pesquisas individuais (cf anexo 3), os quais são executados pelos professores coordenadores e associados ao PRONEX, como também por alunos de Pós-graduação, com vistas à elaboração de suas respectivas teses de Doutorado e dissertações de Mestrado, como se percebe na seguinte tabela:

Tabela 13: *Distribuição dos projetos por linhas de pesquisa conforme os responsáveis por sua execução*

Nº de Projetos Linhas de pesquisa	Professores doutores	Doutorandos	Mestrandos	Total
a) Formas contemporâneas de expansão e de conversão nos Novos Movimentos Religiosos	3	4	2	9
b) Valores religiosos e suas repercussões políticas	2	6	2	10
c) A experiência religiosa em uma perspectiva comparada	4	8	4	16
Total	9	18	8	35

Fonte: elaborada com base no PRONEX, 1998.

Dos vinte e seis projetos que estão sendo executados por alunos de Pós-graduação, quinze (57,7%) são desenvolvidos na Universidade de Brasília (sete em nível de Mestrado e oito em Doutorado); entre os restantes (42,3%), dez são projetos de Doutorado (MN/UFRJ - 3, IFCS/UFRJ - 3, PPGAS/UFRGS - 3 e UFSC -1), e 1 de Mestrado (UFRGS).

Ora, é necessário salientar que, junto às pretendidas atividades de reflexão teórica e pesquisa empírica, visadas pelo Projeto, a execução deste considera, também, as atividades de extensão universitária – as quais,

²¹ Conforme o Projeto, essas linhas apenas servem para organizar as diversas pesquisas etnográficas, portanto não pretendem excluir ou reduzir os fenômenos religiosos pesquisados.

conforme o Projeto, deverão “contribuir, particularmente, para a avaliação do impacto da experiência religiosa nas redes de sociabilidade e para a reflexão sobre o papel das Igrejas e grupos religiosos nas novas tendências de ação e vida comunitária” (p. 32).

Por outro lado, destaca que

a partir da consolidação do *Núcleo Movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, e da produção de informação qualificada sobre os valores culturais e religiosos presentes nos espaços de construção de cidadania, parte dos pesquisadores terão melhores condições para dar prosseguimento às demandas de assessorias e consultorias freqüentemente solicitadas por Igrejas, por organizações da sociedade civil e mesmo governamentais (p. 32)²².

Considera-se que o Projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* aqui referenciado, representa mais do que um projeto de pesquisa ele é também, uma proposta que visa a formular uma resposta diferente àquela sustentada por alguns pesquisadores da Sociologia, que se dedicam ao estudo da religião. Nesse sentido, pode ser interpretado, igualmente, como disputa de hegemonia pela Antropologia, na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais.

Ao mesmo tempo, esse Projeto, pode ser encarado como um indicador da diferenciação interna dessa Área de Pesquisas, nas suas Identidades Social e Cognitiva. Em relação à primeira, o Projeto busca consolidar, institucionalmente, na área da Antropologia, um núcleo específico dedicado a tais estudos, sendo, esse, um dos avanços científicos decorrentes dos resultados esperados:

A consolidação, no Brasil, de um primeiro Núcleo de Estudos de Religiões Comparadas ao estilo de outros centros de reflexão sobre religião existentes nos Estados Unidos, França, Inglaterra, Alemanha e Índia. Dada a qualificação dos pesquisadores envolvidos e a riqueza e a vitalidade do campo religioso brasileiro, poderemos talvez colocar-nos como um dos centros de reflexão de ponta nesta área, o que não é pouco, dada a disparidade da produção científica no mundo de hoje entre os países centrais e os periféricos. Muitos trabalhos dos pesquisadores do Núcleo proposto já circulam em publicações acadêmicas fora do país, traduzidos para o espanhol, francês, inglês e italiano. A tendência será intensificar a nossa influência internacional (p. 16).

O coordenador do Projeto, J. de Carvalho, nesse aspecto, destaca a riqueza da produção nacional, identificadora de um “celeiro” da religiosidade contemporânea:

Eu acho que o Brasil tem uma produção muito intensa nessa área, muito criativa; e que o PRONEX é um momento de mostrar isso mais para fora. Acredito nisso há muito tempo, porque se houvesse uma instituição que nos permitisse um circuito da produção, a produção brasileira seria uma das produções internacionais que também tem o que dizer para fora, como a produção européia e indiana, sobre religião. Mas nunca fizemos isso, talvez faltou auto-estima. Nós tivemos um momento muito áureo com Paulo Freire; nós conseguimos falar para fora sobre educação, mesmo na teoria do pessoal da CEPAL com a Teoria da Dependência falamos um pouco para fora. Depois com a Teologia da Libertação, também falamos para fora; mas eu acho que nesta nova leitura da religiosidade mundial, nós teríamos algo a dizer. Então, com essa idéia do PRONEX, que está juntando praticamente a gama da religiosidade brasileira, fazer um intenso trabalho de publicar livros e oferecer isso para fora, traduzir para o espanhol, traduzir para o inglês, que eles [livros] marquem a nossa leitura, antes que façam o contrário. Antes que, como o Brasil, que é o celeiro da

²² Em relação às Igrejas, destaca-se que pesquisadores do Núcleo têm sido chamados para apresentar resultados de pesquisa em organizações religiosas, tais como: *Conselho Mundial de Igrejas*, *Associação Evangélica Brasileira*, *Conselho Nacional de Igrejas Cristãs* (CONIC), organismos e instâncias da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB), *Conselho Latino Americano de Igrejas* (CELAN) e institutos de pesquisa ligados à Igreja católica (IBRADES, CEHILA) – interessados em aperfeiçoar o planejamento e a avaliação de suas ações pastoral e social (p. 32).

religiosidade contemporânea, onde está todo lá, venham pesquisadores de fora que vão se inspirar na religiosidade daqui. Então o PRONEX é mais [orientado] a publicações e acreditar que nós temos uma voz diferenciada, com voz própria, rica e que as pessoas de outro lugar precisam ouvir (Entrevista).

A Identidade Cognitiva do Projeto, é reforçada pela escolha de um objeto de estudo – Mística e Política –, e pela definição de uma perspectiva analítica particular – antropológica, tal como se depreende da seguinte afirmação:

Nos dias atuais, de maneira genérica, podemos dizer, que o marco sociológico, representado emblematicamente pelas obras de Pierre Bourdieu e Bryan Wilson, entre outros, é hoje, provavelmente dominante nos estudos da religião, orientando a atividade analítica da maioria dos pesquisadores da questão religiosa na sociedade contemporânea. No entanto, a abordagem antropológica, sobretudo após Geertz, funciona como um contrapeso importante ao enfatizar a descrição densa do fenômeno religioso e sua irredutibilidade radical em relação ao quadro social mais usual aos sociólogos (p. 22).

Tudo indica que o Projeto, ao enfatizar a “junção” entre mística e política, tende a colocar a discussão sobre a religião, novamente, na esfera pública; nesse caso, reencontrar-se-ia uma das problemáticas teóricas do campo de estudos da religião, salientadas no capítulo 1 desta tese, qual seja, dos autores que chamam a atenção para os processos de “des-diferenciação” entre as diversas esferas da sociedade. Nessa direção, a seguinte afirmação, talvez, seja a que melhor sintetize a orientação do Projeto: *“as dimensões seculares da vida social deverão ser lidas hoje em contraponto com as dimensões permeadas pelo sagrado”*.

Por fim, à diferença do Projeto Integrado de Pesquisa, que pode ser encontrado na origem do atual, deve-se salientar que este último exprime um outro momento nas formas de organização e de financiamento da pesquisa. Porém, no âmbito temático, ele tem dado continuidade ao primeiro. Nesse sentido, o PRONEX, como uma modalidade de organização de pesquisa coletiva, definido pelas agências brasileiras financiadoras de Ciência e Tecnologia, tais como: MCT, CNPq, FINEP, MEC e CAPES, é um fator importante, que pode vir a favorecer a institucionalização do Núcleo proposto pelo Projeto. Entretanto, também, eventualmente, pode reforçar o processo de diferenciação interna da Área de Estudos da Religião.

6.3 A Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul: um espaço de discussão transnacional

A terceira iniciativa institucional a ser, aqui, examinada é a Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul – ACSRM²³. Embora, como se verá adiante, esta instância não tenha sido criada, exclusivamente, por pesquisadores do Brasil, é importante recuperar

²³ Cabe salientar que há outras duas associações, de caráter latino-americano, constituídas em torno do estudo da religião: a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe – CEHILA, fundada em 1973, por Enrique Dussel, no contexto das transformações originadas pelo Concílio Vaticano II e pelos Documentos dos Bispos latino-americanos. Essa entidade trabalha em colaboração com instituições acadêmicas, além de centros de pesquisa e as Igrejas católica e protestante. A outra iniciativa, esta de caráter acadêmico, é a *Asociación Latino-americana para el Estudio de las Religiones* – ALER, fundada em 1990, na cidade do México, no marco do III Congresso Latino-americano sobre Religião e Etnicidade: reúne docentes e pesquisadores do fenômeno religioso, procedentes da América Latina e de alguns países da Europa. Além disso, a instituição organiza, a cada dois anos, Congressos, sendo que os últimos foram realizados em Bogotá (1996), Buenos Aires (1998), Pádua (2000) e Lima (2002). Pesquisadores da ACSRM participam desses encontros, entretanto, parece que não fazem parte da diretoria da ALER.

sua origem e seu desenvolvimento, pois ela se configura como um grupo de pesquisadores que se organizou visando, precisamente, a delimitar um campo de estudos nas Ciências Sociais, definindo a religião como objeto de conhecimento científico, desde uma perspectiva comparativa regional – qual seja, o Mercosul (ou melhor, o Cone Sul).

A Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACSRM) surgiu em 1994, inserida no processo de integração dos países do Mercado Comum do Sul (MERCOSUL), especialmente dos países do Cone Sul. Porém antes de sua constituição, outras atividades significativas já haviam sido empreendidas. Esta iniciativa foi encetada por um grupo de pesquisadores – antropólogos e sociólogos, em sua maioria – da Argentina, do Brasil, do Chile e do Uruguai, para constituir um campo de estudos científicos da religião, com especial ênfase nos processos acelerados de mudança e transnacionalização religiosa experimentados pelos países em referência. Esse grupo reuniu-se pela primeira vez em Buenos Aires – Argentina, em 1991, sendo que a origem dessa iniciativa está na revista *Sociedad y Religión*, fundada em 1985, pelos sociólogos Floreal Forni e Fortunato Mallimaci, ambos da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. A partir de 1991, os editores dessa revista organizaram as Jornadas sobre Alternativas Religiosas em Setores Populares da América Latina (Frigerio, 1993). Esse evento, nos anos seguintes, excluiu, de seu nome, os setores populares, com a finalidade de ampliar a participação de pesquisadores que desenvolvessem estudos em outras camadas sociais.

Nos três primeiros anos, os encontros foram realizados na Argentina; a partir de 1994, as Jornadas começaram a ser sediadas em diferentes países. Nesse mesmo ano, após a realização das IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, foi fundada a ACSRM em Montevideu – Uruguai. Em 7 de novembro de 1997, essa Associação obteve a personalidade jurídica n. 26.374, no Serviço de Registro Civil das Pessoas Jurídicas de Porto Alegre – Brasil, como uma entidade com personalidade jurídica de direito privado, sob a presidência do antropólogo Ari Pedro Oro, da UFRGS.

A ACSRM representa uma iniciativa laica e de caráter acadêmico, à diferença de suas congêneres internacionais, que foram fundadas por pesquisadores da religião vinculados a Igrejas, como por exemplo, a *Association for the Sociology of Religion* (ASR), formada em 1938, como a *American Catholic Sociological Society*; e a *International Society for the Sociology of Religion* (ISSR), criada em 1948, em Louvain-Bélgica, como Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, por iniciativa de padres católicos²⁴. Estas características da ACSRM estão claramente definidas em seus estatutos, os quais a definem como uma entidade sem fins lucrativos, de caráter acadêmico inteiramente independente de grupos políticos ou confessionais, tendo as seguintes finalidades:

- a) Incentivar a pesquisa e o ensino das Ciências Sociais da Religião a partir de uma perspectiva latino-americana;
- b) Incentivar os cientistas sociais dos países do MERCOSUL a contribuírem para a análise do fenômeno religioso nessa área do Continente latino-americano;
- c) Promover reuniões científicas, congressos, seminários, encontros, jornadas, etc., objetivando promover o intercâmbio de informações entre seus associados e os de associações científicas similares internacionais;
- d) Gestionar, junto a órgãos públicos e privados, concessões e autorizações que contribuam para a realização dos seus objetivos;
- e) Apoiar a publicação de livros e revistas pertinentes ao tema, gestionando, para esse fim, auxílio financeiro junto a instituições públicas e privadas (ESTATUTO da ACSRM, Capítulo II, art. 2).

Além disso, o nome da ACSRM não se define em torno de uma disciplina em particular, como o é, por exemplo, a Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões; mas sim, em torno dos pesquisadores, neste caso, dos “cientistas sociais da religião”, configurando-se, esses, como uma nova categoria de pesquisadores, já não mais exclusivamente o sociólogo ou antropólogo da religião. Embora pareça que as diferenças disciplinares tenham sido evitadas no nome da Associação, elas estão presentes no interior dela, como se verá mais adiante.

Desde o ano em que foi criada (1994), até 2002, a Associação teve quatro Diretorias eleitas, assim compostas, para cada período:

²⁴ Ver capítulo 2 desta tese, idem para Dobbelaere (2000).

Quadro 11: *Composição da Diretoria da ACSRM nas gestões 1994 a 2002 (4 gestões)*

Cargo / Gestão	Presidente	Secretário Geral	Tesoureiro	Conselho Diretivo
1994 – 1996	Fortunato Mallimaci (CONICET/UBA–Argentina)	Nelson da Costa (Universidade Católica do Uruguai)	-	-
1996 – 1997	Ari Pedro Oro (UFRGS-Brasil)	Alejandro Frigerio (CONICET/UCBA-Argentina)	Carlos A. Steil (UFRGS-Brasil)	Cristián Parker (CERC/UAHCH-Chile) Maria das Dores Machado (UFRRJ – Brasil) Fortunato Mallimaci (CONICET/UBA – Argentina) Renzo Pi Hugarte (Universidade da República do Uruguai)
1998 – 2000	Alejandro Frigerio (UCBA-Argentina) Vice-presidente: Renzo Pi Hugarte (Universidade da República do Uruguai)	Maria das Dores Machado (UFRRJ-Brasil)	Clara Mafra (Museu Nacional-Brasil)	Maria Julia Carozzi (UCA/CONICET-Argentina) Jorge Soneira (Universidade de Salvador-Argentina) Otávio Velho (Museu Nacional UFRJ-Brasil) Antônio Flávio Pierucci (USP-Brasil) Ricardo Salas (CERC/UAHCH-Chile) Nestor da Costa (Universidade Católica do Uruguai)
2000 – 2002	Cristián Parker (CERC/UAHCH-Chile) Vice-presidente: Maria das Dores Machado (UFRRJ-Brasil)	Carlos A. Steil (UFRGS-Brasil)	Daniel Miguez (Argentina)	Pablo Wrigth e Juan Esquivel (Argentina), Pierre Sanchis e Cecília Mariz – (Brasil), Ricardo Salas (Chile) e Renzo Pi Hugarte (Uruguai)

Fonte: elaborado com informações apresentadas nas Jornadas.

Parece ter sido um critério de escolha, especialmente para o cargo de presidente, a representação de um pesquisador por país em cada gestão; mas, observa-se um rodízio da presidência entre titulares oriundos do Brasil e de Argentina, sendo que ainda nenhum pesquisador do Uruguai ocupou o cargo de presidente, o que pode ser compreendido pelo fato de que, naquele país, os estudos de religião encontram-se menos institucionalizados, uma vez que as pesquisas foram iniciadas somente nos últimos anos, conforme já foi visto no capítulo 2 desta tese.

Merece destaque, também, a participação ativa, na criação e desenvolvimento da Associação, dos membros de um dos Grupos de Pesquisa organizados em torno do estudo da religião, que é membro do PRONEX *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo* (já analisados neste capítulo). Trata-se do Núcleo de Estudos da Religião (NER), criado em 1996, e inserido no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Este grupo desempenha um papel central como mediador ou articulador entre os pesquisadores dos países do MERCOSUL e aqueles das regiões Sudeste, Centro e Norte do Brasil.

Esse papel refletiu-se, especialmente, na organização da VI Jornada em Porto Alegre, as primeiras realizadas no país. Esse evento ocorreu entre os dias 06-08 de novembro de 1996, e o seu tema principal foi *Globalização e Religião*, representando um acontecimento que deu maior legitimidade à Associação e expressiva difusão das suas atividades. Nessa ocasião, participaram cento e quinze estudiosos provenientes da Argentina, Brasil, Chile, Itália e Uruguai (Oro&Steil, 1997). Nesse período, o antropólogo Ari Pedro Oro, líder do Núcleo de Estudos da Religião (NER), encontrava-se na presidência da Associação, e o antropólogo Carlos Alberto Steil, também líder do mesmo Núcleo, exercia as funções de tesoureiro. Além disso, ambos os pesquisadores integram o Comitê Editorial Executivo da revista da ACSRM.

A principal atividade patrocinada pela ACSRM são, pois, as Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina; a XI edição desse evento ocorreu em 2001, em Santiago-Chile, e a XII edição desenvolveu-se no mês de outubro de 2003, na cidade de São Paulo.

O objetivo desses encontros era o de incentivar o estudo das religiões e promover a discussão no nível latino-americano. Pode-se afirmar que a partir dessa atividade, a Associação foi-se consolidando e reunindo um número cada vez maior de participantes; isso pode ser facilmente observado no aumento do número de trabalhos apresentados nas Jornadas no período de 1991 a 1999, conforme explicitado na tabela a seguir:

Tabela 14: *Número de trabalhos apresentados por ano de realização das Jornadas*

Anos	1991	1992	1993	1994	1995	1996*	1997*	1998*	1999*	Total
No. de trabalhos apresentados	09	22	32	46	58	60	35	54	70	386

Fonte: elaborada com base nos Programas de 1993-1999 e Soneira (1996).

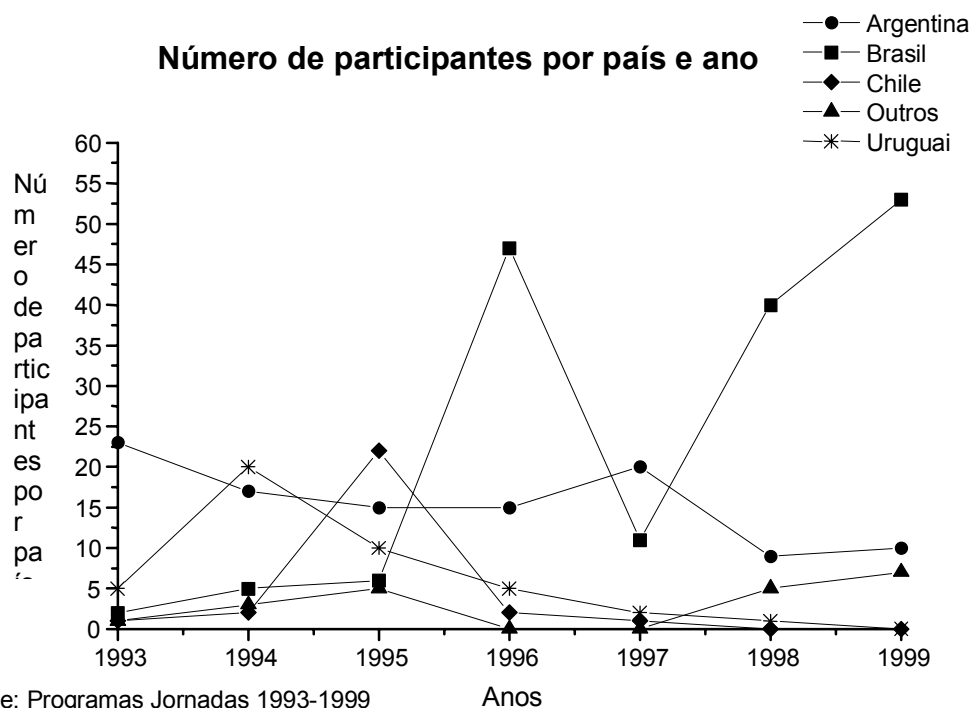
* Somente Seminários Temáticos.

Ao considerar algumas características dos participantes das Jornadas, verifica-se que eles em sua maioria são professores e pesquisadores dos principais Grupos de Pesquisa em Religião do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, conforme dados apresentados anteriormente, no item 5.1 do presente trabalho. A inserção dos

pesquisadores *sênior*s (de todos os países) no evento se dá, especialmente, como expositores nas Mesas-redondas. Já no caso dos Seminários Temáticos, constata-se que os participantes são, geralmente, alunos de Cursos de Pós-graduação, que apresentam os avanços das pesquisas desenvolvidas visando à elaboração de suas dissertações de Mestrado ou teses de Doutorado, emanando, daí, uma certa continuidade nesses trabalhos por eles apresentados. Eventualmente, porém em menor proporção, alunos de Graduação também participam nas diversas Jornadas, apresentando trabalhos de Iniciação Científica ou resultados da respectiva participação em projetos de pesquisa.

Certamente, a representação, por países, de pesquisadores está condicionada ao local onde se realiza o evento. Os exemplos das Jornadas ocorridas no Uruguai, em 1994; no Chile, em 1995; e no Brasil, em 1996, 1998 e 1999, denotam que representações dos países-sede do evento foram bastante expressivas, como se observa no seguinte gráfico:

Gráfico 3: número de participantes nas jornadas por país e ano de realização



Em relação às áreas disciplinares, antropólogos e sociólogos participam da Associação em números significativos; por outro lado, historiadores, cientistas políticos e psicólogos têm escassa presença tanto junto à própria entidade como nos encontros por ela promovidos.

Os pesquisadores estão vinculados a Universidades leigas (federais, estaduais e privadas), a Universidades de caráter confessional (Pontifícias Universidades Católicas: Argentina, Brasil e Uruguai) e, no caso do Chile, à Universidade Academia de Humanismo Cristão.

No que se refere aos participantes que não são oriundos dos países do Cone Sul, registra-se a presença isolada de pesquisadores da Alemanha, Áustria, Bolívia, Canadá, Colômbia, Estados Unidos, França, Itália, México, Peru e Venezuela. Há que se destacar que alguns pesquisadores argentinos e brasileiros estão cursando a pós-graduação nesses países; daí vem a possibilidade dessa “dupla nacionalidade”.

O tema principal de cada encontro, em torno do qual se organizam as Mesas-redondas (Cf anexo 4) e Seminários Temáticos, é definido, normalmente, na Jornada anterior. Entretanto, em geral, sofre adaptações, conforme a atuação da Comissão Organizadora local específica de cada Jornada. Assim, por exemplo, nas VIII Jornadas – *O futuro da religiosidade latino-americana* – realizadas em 1998, na cidade de São Paulo, houve predomínio de uma abordagem sociológica. Isso deve-se ao fato de que a Comissão Organizadora, nesse ano, esteve sob a responsabilidade dos seguintes pesquisadores: Antônio F. Pierucci, Reginaldo Prandi e Ricardo Mariano (USP); Beatriz Muniz de Souza e Teresinha Bernardo (PUC-SP) e teve, como promotores, o Curso de Pós-Graduação em Sociologia da USP, o Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP e

a Associação de Cientistas Sociais da Religião do MERCOSUL.

Já nas IX Jornadas – *Sociedades e Religiões* – realizadas em 1999, no Rio de Janeiro, predominou uma abordagem antropológica, sendo a Comissão Organizadora integrada por Peter Fry e Regina Novaes (IFCS/UFRJ); Nair Muls e Rubem César Fernandes (ISER); Aparecida Vilaça e Otávio Velho (PPGAS/MN/UFRJ); Patrícia Birman e Patrícia Monte Mor (UERJ); Marcelo Camurça (UFJF); Mariza Soares (UFF); Maria das Dores Campos Machado e Clara Mafra (ACSRM). Nessa ocasião, os promotores Institucionais do evento foram a Associação de Cientistas Sociais da Religião do MERCOSUL, o Instituto de Estudos da Religião (ISER), o Programa de Pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional, e o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ).

Essa nuance disciplinar confirma se, também, nos artigos publicados nos dois primeiros números da revista *Ciencias Sociales de la Religión/Ciências Sociais da Religião*: no primeiro deles, por exemplo, dos nove artigos publicados, oito são de autoria de sociólogos. Já no segundo, dos oito artigos, seis são de autoria de antropólogos.

Além das Jornadas que se realizaram anualmente até 2001, quando passaram a ser bienais, a Associação criou, em 1993, o *Newsletter – Estudios sobre Religión*, visando a se fortalecer institucionalmente e divulgar o conhecimento produzido por seus membros. Este periódico eletrônico semestral é distribuído por *e-mail*, na maioria das vezes, e tem, como editores, Alejandro Frigerio e Eloísa Martin. Inclui pequenos artigos, resenhas de livros e de artigos publicados em revistas científicas sobre religião; notícias relativas a congressos e sobre as atividades dos membros da Associação.

A partir de 1999, a Associação passou a editar uma revista anual com o nome de *Ciencias Sociales de la Religión/Ciências Sociais da Religião*. Cada número desse periódico é organizado pelo Comitê responsável pela realização de uma das Jornadas; isso porque, os artigos nele contidos, são selecionados a partir dos trabalhos apresentados nos eventos, sejam Conferências, ou comunicações em Mesas-redondas ou Seminários Temáticos. Um dos critérios de escolha dos trabalhos é o ineditismo, isto é, devem ser trabalhos que ainda não foram divulgados em outras revistas. Os quatro números editados até 2003 reúnem um conjunto de trinta e um artigos, dentre os quais, quinze de autoria de pesquisadores brasileiros. As temáticas desses textos são variadas: *Gênero e Religião*, *Política e Religião*, *Mídia, Religião e Internet*, configurando-se em artigos que analisam a relação da religião com outras esferas do social. Os artigos teóricos referem-se a temas como *Desencanto e formas contemporâneas do religioso*; *Pluralismo, Modernidade e Tradição: transformações do*

campo religioso; Crise do religioso e crise do secular na Europa do terceiro milênio, dentre outros. O Pentecostalismo, a Renovação Carismática Católica, os fundamentalismos, o misticismo, as práticas mágicas e bruxarias são algumas expressões religiosas merecedoras de reflexão por parte dos autores dos artigos.

Entretanto, as atividades da ACSRM têm ido além dos encontros anuais dos pesquisadores (Jornadas) e das iniciativas editoriais acima descritas. Nos seus quase dez anos de desenvolvimento, elas têm oportunizado a realização de pesquisas conjuntas, bem como a publicação de livros que reúnem artigos de pesquisadores de diferentes países; essas atividades da ACSRM têm, ainda, favorecido a vinda, ao Brasil, de alunos da Argentina e do Uruguai para cursarem Pós-graduação nas universidades brasileiras.

Por ocasião da décima edição das Jornadas, realizadas em Buenos Aires (2002)²⁵, foi levada a efeito uma Mesa-redonda na qual quatro pesquisadores avaliaram a situação da ACSRM²⁶, destacando tanto os seus avanços como aquelas tarefas que precisam ser desenvolvidas para dar continuidade e fortalecer essa instância.

Alejandro Frigerio, então presidente da Associação, na ocasião salientou a necessidade de comparar, pelo contraste, estudos e teorias entre os diferentes autores da área, tarefa que poderia contribuir e aperfeiçoar os conhecimentos já produzidos. Além disso, chamou a atenção para uma outra limitação, qual seja, o fato da produção local não ser levada em consideração por pesquisadores europeus, norte-americanos e, inclusive, de outros países latino-americanos. Entretanto, também observou que, por outro lado, autores estrangeiros não são lidos pelos pesquisadores locais, o que acaba por afastá-los da discussão teórica internacional. Por fim, apontou a falta de produção intelectual dos autores locais, que dê conta dos resultados de trabalhos recentes, bem como avaliações comparativas, que destaquem logros e deficiências desta produção.

Ressalta-se que Cristian Parker (2000) enfocou outros aspectos em sua proposta, sendo o próprio título de sua exposição bastante expressivo – *Des-ocidentalizar: desafio estratégico e perspectiva para as Ciências Sociais da religião na América Latina*. Para este pesquisador, atualmente presidente da ACSRM, des-ocidentalizar significa o “*reconhecimento da relatividade do nosso marco teórico de referência, necessidade de revisão crítica dos nossos*

²⁵ Em outubro de 2000, a Associação contava com cerca de 130 sócios efetivos, oriundos de países como: Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, Itália, México, Paraguai e Uruguai.

²⁶ Os textos foram apresentados em uma mesa-redonda que abordou o tema *O estudo da religião no Mercosul: para que serve uma associação acadêmica?* Participaram, como expositores, Alejandro Frigerio (Universidade Católica Argentina), Cecilia Mariz (Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil); Cristian Parker (Academia de Humanismo Cristiano, Chile) e Pablo Wright (Universidad de Buenos Aires). As intervenções desses pesquisadores encontram-se publicadas nos números 10 e 11 do *Newsletter* (2000 e 2001).

marcos conceituais e revisão, também, dos nossos marcos metodológicos”. Nessa perspectiva, sugere três linhas estratégicas: metodológica, temática e da prática científica.

Em relação à primeira linha, Parker aponta algumas tensões nos trabalhos apresentados: uns são descritivos e etnográficos e outros, de caráter teórico conceitual, colocando-se, como desafio, integrar as dimensões histórica e política. Além disso, destaca a falta de uma efetiva interdisciplinariedade entre antropólogos e sociólogos, fazendo-se necessário assegurar a abertura de um diálogo permanente entre eles.

Em relação à linha estratégica das temáticas em voga, tais como a secularização, o sincretismo religioso, o reencantamento do mundo e a magia, esse autor sugere que elas estão a exigir revisões conceituais, que devem ser feitas desde a América Latina, com um maior enraizamento histórico, sem, no entanto, desconhecer as contribuições teóricas clássicas e mais recentes de autores norte-americanos e europeus.

Por fim, em relação à prática científica, Parker (2000) levanta o desafio de fortalecer redes de pesquisadores, como a cooperação em publicações conjuntas, e a inserção em outras associações científicas dedicadas ao estudo da religião.

Nesse processo de integração e de intercâmbio com os pesquisadores dos países centrais, Cecília Mariz (2001) observa o potencial da ACSRM no que concerne à redefinição das relações com esses interlocutores em termos pragmáticos e políticos. Por outro lado, também observa que, nessa relação, uma das dificuldades é lingüística, pois isso não permite a efetivação do diálogo. Surge, no seu entender, a necessidade de ser traduzida a produção acadêmica local: *“temos que reconhecer que para sermos lidos para além do círculo dos latino-americanistas e sermos reconhecidos como algo mais do que especialistas em nós mesmos temos que superar essa barreira da comunicação”* (p. 5). Intensificar o uso da Internet na difusão da produção acadêmica; incorporar novos sócios, pesquisadores em início de carreira e diversificar as instâncias de participação nas atividades e decisões da ACSRM foram outras propostas apresentadas por esta pesquisadora brasileira.

Pablo Wrigth (2001), por sua vez, também salientou a importância de serem incrementadas as relações da Associação com outras instâncias, tais como a Seção de Religião da *American Anthropological Association*, a *International Society for the Sociology of Religion*, a *Asociación Latino-americana para el Estudio de las Religiones* e outras já mencionadas. A regionalização²⁷ das agendas de pesquisa por meio de estudos comparativos e a busca de temas emergentes, assim como a revisão de temas teóricos como modernidade, secularização e outros, além da consideração das conseqüências políticas e epistemológicas do conhecimento da realidade social são alguns desafios e tarefas propostos por esse autor.

Sem pretender esgotar as avaliações desses pesquisadores, muito menos a “história” da formação e desenvolvimento da ACSRM, em síntese, pode-se salientar que os quatro

²⁷ É pertinente mencionar que a discussão sobre “regionalizar” os estudos remete, de alguma forma, ao debate travado nos anos 50 e 60, quando a Sociologia procurava institucionalizar-se como disciplina científica na América Latina. Talvez não seja irrelevante mencionar que, nesse processo, tiveram ativa participação pesquisadores argentinos, sendo, o exemplo mais paradigmático o do sociólogo Gino Germani (Cf Liedke Filho, 1992 e Brunner, 1988).

participantes da mesa-redonda *O estudo da religião no Mercosul: para que serve uma associação acadêmica?*, concordam no sentido de que devem ser empreendidas tarefas comuns tais como intensificar as redes de intercâmbio e cooperação com outras associações científicas internacionais; difundir a produção acadêmica em circuitos intelectuais europeus e norte-americanos dedicados ao estudo da religião; e, no âmbito da produção do conhecimento, realizar estudos comparativos e revisar, de forma crítica, a literatura gerada nos países do norte. Não obstante os esforços da ACSRM em se inserir na discussão internacional desse campo de pesquisas, parece que ela ainda não recebe o reconhecimento das associações que têm os mesmos fins. Tanto assim, que na página WEB²⁸, por exemplo, da *International Society for the Sociology of Religion*, não há registro de um link para a ACSRM.

Concluindo, constata-se, mediante o exposto anteriormente, que, no decorrer da década de 90, a ACSRM tem procurado definir tanto um projeto como uma agenda de pesquisa, que permitam consolidá-la como associação científica de estudos da religião, particularizando suas análises do ponto vista latino-americano. E, nessa direção, certamente, a Associação tem contribuído para a formação de um espaço comum de diálogo e de trocas acadêmicas por parte dos pesquisadores da religião dos países do Cone Sul. Tem, também favorecido a divulgação de periódicos e a publicação de livros, além de propiciar um maior conhecimento das realidades religiosas desses países.

Por fim, é importante salientar alguns fatores que beneficiaram a formação e o desenvolvimento da ACSRM. Por um lado, a formação do MERCOSUL e uma maior visibilidade das práticas religiosas, na década de 90. Por outro lado, a formação no exterior de alguns pesquisadores, como, por exemplo, F. Mallimaci e A. Oro na França; A. Frigerio, M. Carozzi e C. Mariz, nos Estados Unidos; C. Parker em Louvain – Bélgica, tenha promovido não só a criação da ACSRM, mas também, tenha contribuído para divulgar parte da produção acadêmica no estrangeiro. Além disso, a participação desses e de outros pesquisadores, reforçada pelo encontro de pesquisadores em Congressos internacionais, a exemplo da realização de uma Mesa-redonda na XXII Conferência Internacional da *International Society for the Sociology of Religion* (ISSR/SISR), realizada na cidade de Budapeste, em julho de 1993²⁹ e de participação em outros eventos internacionais³⁰.

E, como já foi salientado, o papel desempenhado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), da UFRGS, pois a própria localização geográfica deste grupo, no Estado do Rio Grande do Sul (RGS), Estado que faz fronteira com Argentina e Uruguai, permite a realização de contatos e intercâmbios com seus “vizinhos” mais próximos. No entanto, também deve-se salientar os estudos pioneiros realizados por A. Oro, vinculado à UFRGS, sobre o processo de transnacionalização das religiões, especialmente das religiões afro-brasileiras e do

²⁸ Disponível em <http://www.kuleuven.ac.be/facdep/social/soc/sisr/english/aboutus.htm> [Pesquisa realizada em 08/10/2003].

²⁹ No capítulo 2, há referências sobre esse encontro e sobre os textos apresentados.

³⁰ Por exemplo, na XXVII Conferência da SISR, realizada em 2003, na cidade de Turim-Itália, participaram os seguintes pesquisadores: A. Oro, C. Steil, C. Mariz, R. Novaes, P. Sanchis, C. Mafra, R. Motta, M. Machado e P. Freston.

pentecostalismo, que acabaram por unificar os pesquisadores do Uruguai, Argentina e Brasil, principalmente, em torno de um campo de discussão em comum, sobre esses processos. Nesse sentido, o próprio objeto de estudo, o trânsito de religiões, cria a necessidade de que ele seja observado e interpretado à luz dos processos sociais mais amplos.

Encerrando este capítulo e tendo como contraponto as características da Identidade Social dos dois períodos anteriores, procura-se discutir as possíveis relações de continuidade e/ou ruptura com a atual Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, bem como refletir sobre as perspectivas de seu futuro desenvolvimento.

Na reconstrução do processo de formação e desenvolvimento desta Área, constatou-se que, no primeiro período, os pesquisadores que se dedicavam ao estudo da religião nas universidades eram sociólogos isolados, e os aqui identificados como “precursores” não se reconheciam como “sociólogos da religião”, até porque, como foi mencionado, na época, as Ciências Sociais encontravam-se em processo de institucionalização e não havia uma diferenciação disciplinar como se observa em anos mais recentes. Já no caso dos centros de pesquisa, dependentes de instituições eclesásticas, os estudiosos foram identificados como “sociólogos religiosos”, apesar de nem todos terem formação em Sociologia.

No segundo período aqui analisado, salientou-se, como característica dos pesquisadores da década de 70 e parte dos anos 80, um predomínio de “pesquisadores-militantes”, sendo a “geração ISER” a que melhor representaria esse grupo de intelectuais. Não obstante, é necessário esclarecer que não se desconhece o fato de outros pesquisadores “não engajados” desenvolverem estudos nessa Área. Chama-se a atenção para um traço comum de muitos desses pesquisadores que, sendo professores universitários, engajaram-se em atividades de assessoria, principalmente em movimentos sociais e grupos de Igrejas, notadamente em Comunidades Eclesiais de Base.

No terceiro período, a denominação que se observa com mais frequência para se referir aos pesquisadores que estudam a religião é “cientistas sociais da religião”, categoria que parece remeter a um outro tipo de pesquisador, mais inclusiva talvez, no sentido de superar a distinção disciplinar, ou melhor, o “monopólio” desse objeto de estudo da Sociologia da Religião, passando a ser comum à Antropologia e à Sociologia.

Ainda sobre o perfil dos pesquisadores, pode-se sugerir a presença de três “gerações intelectuais” no decorrer do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião. Uma “primeira geração” é representada pelos pesquisadores definidos aqui como “precursores” sendo eles: Roger Bastide, Emile Willems, M. I. Pereira de Queiroz e Candido Procópio Ferreira de Camargo. Uma “segunda geração” é representada principalmente pelos pesquisadores que se reuniram em torno dos centros de pesquisa, com destaque para o ISER, e do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade na ANPOCS, lembrando que membros do núcleo fundador desse GT representavam centros como o ISER e o CER. Nesta geração, são expressivos os nomes de Duglas Teixeira Monteiro, Rubem César Fernandes, Roberto Motta, Pedro Ribeiro de Oliveira, Francisco C. Rolim, Carlos Rodrigues Brandão, Pierre Sanchis, Maria Helena V. B. Concione, Lísias Negrão e Diathay Bezerra de Menezes, para citar alguns.

Já a maioria dos pesquisadores entrevistados neste estudo representa uma “terceira geração”

que, embora mantendo vínculos com alguns centros de pesquisa, encontra sua principal referência institucional nas Universidades. Constata-se a presença desta geração no GT Religião e Sociedade desde o final da década de 80, período em que se registra o ingresso de novos membros ao grupo, tais como A. Pierucci, R. Prandi, R. Segato, J. J. de Carvalho, A. P. Oro, M. Ferretti e S. Ferretti em 1987; C. Mariz em 1991; e M. J. Nunes em 1994, para mencionar alguns. Destaque-se, também, que os pesquisadores citados são os atuais líderes dos grupos de pesquisa em religião.

Atualmente, pode-se sugerir que parece estarmos face à emergência de uma “quarta geração” de pesquisadores. A esta podem ser associados nomes como os de Emerson Giumbelli, Clara Mafra e Marcelo Camurça, doutores pelo Museu Nacional e orientados por Otávio Velho, sendo também os dois primeiros editores da revista *Religião e Sociedade*; Joanildo Burity da Fundação Joaquim Nabuco, que, a partir de 2002, passou a ser um dos coordenadores do GT Religião e Sociedade; Ricardo Mariano e Alexandre Brasil Fonseca que recentemente defenderam teses de doutoramento na USP, sob orientação do sociólogo Flávio Pierucci. Certamente há muitos outros “novos doutores”, cujas teses versaram sobre religião e que não foram citados aqui. Entretanto, o que interessa é chamar a atenção para o fato de serem os pesquisadores acima mencionados os que, e certa forma, refletem a continuidade da Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, isto é, uma diferenciação disciplinar e institucional que se expressa em duas tradições de pesquisa: Antropologia/Museu Nacional/ISER e Sociologia/USP/CEBRAP. A seguir, dois exemplos ilustram como essas duas tradições de pesquisa mantêm continuidade ou se reproduzem na “geração emergente”.

O volume 21/1 (2001) da revista *Religião e Sociedade* constitui um indicador significativo para ilustrar a primeira tendência. Neste número³¹, por exemplo, os artigos publicados foram de autoria de Cecília Mariz, Joanildo Burity, Marcelo Camurça e Emerson Giumbelli, além de duas resenhas sobre estudos que analisaram a Nova Era (L. Amaral e P. Semán). Mas, talvez, o indicador mais expressivo seja a temática deste número, nada menos que um certo debate sobre a teoria da secularização e sua validade para analisar o fenômeno religioso contemporâneo. Considerando que essa temática é abordada pela segunda tradição de pesquisa, os artigos deste número da revista representam uma posição e uma resposta às análises e críticas que vêm sendo formuladas especialmente pelo sociólogo A. Pierucci. Além disso, especificamente neste número da revista, o balanço bibliográfico desse autor intitulado

³¹ É necessário lembrar que nesse número, a revista publicou também um texto de Peter Berger no que “o sociólogo da secularização” afirma que essa tese é errada (Cf capítulo 1)

Sociologia da Religião – Área impuramente acadêmica (1999) foi respondido, explicitamente, pelo antropólogo Marcelo Camurça (UFJF), com um artigo intitulado *Da 'boa e 'da má vontade' para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros* e, de forma indireta, por C. Mariz em seu artigo *Secularização e des-secularização: comentários a um texto de Peter Berger*, e por E. Giumbelli em *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro*.

Em relação à tradição Sociologia/USP/CEBRAP, a revista *Novos estudos CEBRAP* fornece o segundo exemplo. Nesta publicação, como já foi visto no capítulo 3, um número significativo de artigos, na temática de religião, divulgados por essa revista foi de autoria de A. Pierucci e R. Prandi e R. Mariano, além dos artigos dos dois primeiros pesquisadores na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS). Note-se, também, que estes autores não publicaram nenhuma vez na revista *Religião e Sociedade*. Nem os pesquisadores vinculados ao ISER o fizeram em *Novos Estudos CEBRAP*.

No capítulo seguinte, será visto, como se expressa essa diferenciação disciplinar e institucional na Identidade Cognitiva da Área de Estudos da Religião, adotando como referência analítica duas tendências (polarizadas) de interpretação do fenômeno religioso, representadas, aqui, pelo sociólogo A. Pierucci (USP) e pelo antropólogo O. Velho (MN).

7. Diálogos Contemporâneos na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras

Em relação à Identidade Cognitiva desta Área de Estudos, salientou-se, nos capítulos anteriores, com base na revisão bibliográfica, que, no primeiro período (1900-1964), a questão principal que os pesquisadores da época visaram resolver foi a permanência das religiões no contexto urbano em processo de industrialização e secularização. No segundo período (pós-1964 até 1986), dado o momento político que o país atravessava, parte significativa da produção acadêmica nesta Área de Estudos procurou compreender o papel político da religião nesse contexto.

Para a análise da Identidade Cognitiva da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil neste terceiro período (1987 em diante), em vez de focalizar as temáticas dominantes, como realizado nos dois períodos anteriores¹, optou-se por apreender como os pesquisadores entrevistados neste estudo analisam, no período atual, duas questões principais: o debate sobre o processo de secularização e/ou reencantamento do mundo e a relação metodológica do pesquisador da religião com o seu objeto de estudo.

Inicialmente se apresenta a análise dessas duas questões no conjunto dos entrevistados. Em relação ao debate sobre a secularização/reencantamento do mundo, a partir da análise das entrevistas, foram identificadas cinco tendências analíticas definidas, aqui, como: 1) secularização: o pluralismo religioso como consequência; 2) o permanente reencantamento do mundo; 3) secularização e reencantamento do mundo: a coexistência das duas tendências; 4) recomposição do campo religioso: novas expressões religiosas em contextos diferentes; e 5) secularização e/ou reencantamento do mundo não é o central no debate sobre religião hoje.

A segunda questão, a relação do pesquisador como seu objeto de estudos, foi organizada em torno a três tópicos: consensos preliminares, envolvimento/distanciamento religioso e algumas questões metodológicas para o estudo da religião.

No último item deste capítulo, as duas questões acima mencionadas são exploradas, em detalhe, mediante a análise de duas tendências analíticas diferenciadas e antagônicas, representadas exemplarmente pelo sociólogo F. Pierucci (USP) e pelo antropólogo O. Velho (MN).

7.1 Secularização e/ou reencantamento do mundo? O lugar da religião na sociedade contemporânea

Qual seria o lugar da religião na sociedade moderna? Foi essa uma das questões que os clássicos das Ciências Sociais visaram responder, sobretudo, na passagem do século XIX para o século XX. Já transcorridos cem anos, essa questão continua presente e por serem diversas as respostas formuladas a essa interrogante, gerou-se um debate acirrado entre os cientistas sociais dedicados ao estudo da religião. Esse debate é particularmente forte entre os sociólogos, tendo como referência principal a Sociologia da Religião de Max Weber centrada na teoria

¹ Não obstante a análise dos Grupos de Pesquisa em Religião e suas respectivas linhas de pesquisa, a descrição do projeto *Movimentos religiosos na sociedade contemporânea* e os títulos dos artigos publicados em revistas das Ciências Sociais e da ACSRM, constituem importantes indicadores que sinalizam as questões que vêm sendo estudadas (cf capítulo 6).

da secularização.

Nos capítulos anteriores, foi visto como essa abordagem tem sido alvo de críticas e acusações, mas também de defesas e reformulações. Alguns de seus críticos apontam, por exemplo, o caráter ideológico dessa teoria, a sua inadequação histórica e um marcado etnocentrismo. Já os autores que defendem a atualidade desta explicam as tendências do fenômeno religioso na sociedade contemporânea exatamente como produto do processo crescente e irreversível de secularização. Uma síntese desse debate, no âmbito internacional da Sociologia da Religião, geralmente caracterizado pela oposição entre secularização e reencantamento do mundo, foi apresentada no capítulo 1 desta tese, não cabendo aqui, pois, recuperar toda a discussão, mas tê-la presente como pano de fundo. Interessa sim, neste item do último capítulo, conhecer como o conjunto de pesquisadores da religião entrevistados neste estudo – dos quais já foi apresentada a trajetória intelectual e religiosa – analisam o lugar da religião na sociedade contemporânea.

Especificamente, procura-se, a partir dos depoimentos, mapear as tendências predominantes de análises, bem como as suas características e os seus representantes. Por outro lado, busca-se apreender se há diferenças disciplinares nas tendências e “afinidades eletivas” entre as trajetórias intelectuais-religiosas, as teses postuladas e os temas de pesquisa escolhidos. Logo, adotando as tendências, aqui identificadas, como representativas da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, na década de 90, cabe analisar se elas mantêm alguma relação com a Identidade Histórica (precursores) e Social (institucional) descritas nos capítulos anteriores desta tese.

A partir da análise das entrevistas² do grupo de pesquisadores foram identificados cinco tipos de respostas que, por sua vez, configuram tendências de análises diferenciadas. Tendências que são apresentadas a seguir.

1. Secularização: o pluralismo religioso como consequência

Uma primeira tendência a ser analisada é a daqueles pesquisadores que adotam como referência analítica a teoria da secularização. Esta se encontra representada por A. Pierucci e R. Prandi, ambos sociólogos e professores da USP. A análise do primeiro pesquisador será vista em detalhe no item 7.3³, focalizando-se, aqui, a do segundo autor.

O sociólogo R. Prandi representa uma abordagem teórica que encontra suas primeiras formulações em Candido Procopio Camargo (cf capítulo 3). Este postula que, por um lado, é o processo de secularização crescente na sociedade contemporânea que permite o crescimento religioso. Crescimento que não representa um processo de reencantamento do mundo, como se observa no seu depoimento:

Esse negócio da secularização e do desencantamento, ah! isso deu muito trabalho. Em todo congresso que a gente ia, ficava discutindo esse assunto, porque as pessoas entendiam erradamente que se uma religião prospera significa que está havendo reencantamento do mundo. Toda nossa teoria é exatamente o contrário, ou seja, é a secularização que permite a diversidade religiosa, o pluralismo religioso, que é a contrapartida disso (Entrevista).

E, por outro lado, considera que a religião não possui, hoje, nenhum significado na vida e comportamento das pessoas:

² Foi formulada a seguinte pergunta aos pesquisadores entrevistados: como o(a) sr(a). discute a questão da secularização/reencantamento do mundo e o lugar da religião na sociedade contemporânea?

Eu e o Flávio temos uma idéia de que a religião significa pouco na vida das pessoas, ou seja, que a religião é menos importante hoje do que foi no passado, mesmo na esfera privada, e que exatamente por causa da pequena importância que a religião tem que as pessoas podem, sem traumas, passar de uma religião para outra o tempo todo (Entrevista).

Dessa ótica, este autor salienta que a própria idéia de conversão vê-se modificada, pois as pessoas fazem uma adesão intencional orientada por um cálculo que visa o lucro pessoal. Pois, no contexto de secularização, as religiões tornaram-se um bem de consumo, emergindo o que ele denomina “religião paga”, que, mesmo sendo uma troca espiritual, envolve relações financeiras⁴ e remete, portanto, ao mercado religioso e ao fiel como consumidor.

Associada a essa dimensão, o processo de secularização opera uma outra mudança nas religiões, esta situada no plano da ética e da moralidade. Conforme a análise deste autor:

As religiões éticas cada vez mais deixam de lado o aspecto moral e ético e vão cada vez mais se transformando em religiosidades rituais, religiões mágicas e assim por diante. O melhor exemplo para mim é o movimento carismático, em que há a transformação de uma religião muito ética, muito moral, em outra (a Renovação Carismática) muito mais interessada nos problemas pessoais, nas experiências emocionais, individuais e assim por diante. Isso no campo católico (Entrevista)⁵.

Embora este pesquisador considere que a religião não exerça funções na vida das pessoas, salienta que seu estudo é necessário porque ela tem uma visibilidade que nunca antes teve. Portanto, trata-se de entender qual é o significado desta na sociedade. A questão central, para ele, é compreender como a religião se articula com a política: se ela contribui ou não a criar um sentimento de cidadania, se desperta ou não nas pessoas um sentido de organização, enfim se a religião oferece ou não modelos de comportamento e quais são eles, questão colocada por Camargo, à qual Prandi dá continuidade.

2. O permanente reencantamento do mundo

Em oposição à tendência anterior, identifica-se uma segunda que afirma haver um marcado processo de reencantamento do mundo.

O antropólogo da UnB, J. J. de Carvalho⁶, coordenador do Projeto Movimentos Religiosos na Sociedade Contemporânea (PRONEX), afirma, diferentemente de Prandi, que:

O que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público, não por laicizá-lo. As religiões, essas dos espíritos, elas lutam por ampliar o espaço público, não para laicizar, então é uma experiência. Elas são reflexivas. Aí vem Giddens, porém no sentido oposto de como é entendida pelos sociólogos que teorizam a modernidade reflexiva. Em geral bastante céticos, que entendem a reflexividade como um movimento absolutamente distanciado e antípoda da dimensão mística da vida, quer dizer, as interpretações de Giddens, Pierre Bourdieu, Marcel Gauchet, do declínio da religião na modernidade, por exemplo, não podiam ser mais distantes do quadro contemporâneo da religiosidade brasileira (Entrevista).

Na análise deste pesquisador:

³ Por ora, basta assinalar que A. Pierucci tem publicado diferentes artigos nos que explicita claramente sua “defesa” à teoria da secularização, como será visto mais adiante

⁴ Ver, deste autor, especialmente, o artigo *Religião paga, conversão e serviço* (1996).

⁵ Ver o livro *Um sopro do Espírito* (Prandi, 1997).

⁶ Ver, deste autor, o artigo *Antropologia e Esoterismo: dois contra-discursos da modernidade* (Carvalho, 1998).

O espaço religioso brasileiro está se tornando cada vez mais encantado e mais complexo. Encantamento como complexidade especificamente religiosa, porque não basta a complexidade institucional, eu faço a separação. Estados Unidos, por exemplo, é um país com uma grande complexidade institucional, mas eu não vejo um país encantado, religioso (Entrevista).

A partir da diferença que estabelece entre a experiência religiosa pessoal e aquela mediada pelo institucional, ele define o reencantamento como um lugar

onde é possível a experiência religiosa através de uma transmissão. É de onde eu retiro meu lado esotérico, transmissão que sempre tem que se dar de alguma maneira em grupos menores e cuja especificidade aparece, porque se torna mais única, mais singular, com mestres vivos, com contribuições vivas. Aí eu acho que eu faço uma separação radical entre o lado das tradições vivas e a *midiação*, a mídia eletrônica, aquela erode, corroe a transmissão (Entrevista).

Para Carvalho, o fenômeno religioso contemporâneo apresenta duas expressões bastante diferenciadas. Por um lado, identifica as religiões institucionais, midiáticas, porém considera que estas não contribuem à diversidade religiosa nem promovem a pluralidade no espaço público. Seu depoimento é bastante expressivo dessa reflexão:

Esse movimento do pentecostalismo carismático, que é um crescimento da religiosidade, não necessariamente da espiritualidade, porque o que ele vem é calar a participação pública, participação política, que é uma religião meio perigosa. Ela, na verdade, não vem para promover uma pluralidade de posições, ela vem no sentido da homogeneização. Cada um, nesse momento, se pudesse, seria totalitário. Seria pentecostalizar o Brasil em todo o que ele pudesse. E o projeto dos carismáticos se eles pudessem, no limite, seria carismatizar o Brasil todo. Esse carismatizar, na verdade, é político e é uma perda do dissenso, que é o que caracteriza o mundo político, parte sufocando vozes (Entrevista).

Por outro lado, e em oposição a essa visão homogenizadora de algumas religiões, ele identifica nas “religiões populares” a complexidade religiosa, entendida como experiência religiosa mística que se reproduz através da tradição oral. A esse respeito afirma o seguinte:

Eu acho que, no mundo moderno, deveria haver uma guerra para conservar a tradição religiosa, porque a tendência de qualquer grupo, hoje em dia, é, como tem acesso à mídia cada vez mais fácil, se midiaticizar. Rajneesh, Hare Krishna, não resta dúvida que o Rajneesh vivo que surgiu trinta anos atrás era um mestre religioso com uma mensagem radical, chocante, etc. mobilizadora profundamente, tocava às pessoas na cabeça e se transformavam. Depois isso virou uma instituição, um milhão de pessoas, discípulos publicando livros, traduzindo palestras, passando-as em livro, quer dizer, a midiaticização e, com isso – eu escrevi isso, teorizei isso de uma forma detalhada nesse texto *Religião e Mídia* –, você começa a ter uma imagem virtual e aí não tem experiência, aí é a mesma experiência que você tem com a mídia, não é muito diferente do que você tem quando vê um jogo de tênis (Entrevista).

Decorre daí que o seu enfoque para o estudo da religião seja a Fenomenologia da vida religiosa, com ênfase analítica nas religiões de tradição oral, destacando, entre elas, as diferentes religiões afro-brasileiras, os diversos tipos de candomblé, batuque, xangô, para citar algumas⁷.

E. D. Bezerra de Menezes, sociólogo da UFCe, sugere que a hipótese do desencantamento do mundo precisa ser revista historicamente, pois, para ele, as “previsões” da Sociologia dos anos 20, especialmente de Durkheim e

⁷ Ver deste autor, o artigo *A tradição mística afro-brasileira* (1997).

de Weber, não se confirmaram:

Pelo contrário, houve isso que estou chamando uma revanche de um sagrado caótico e um sagrado colonizado, que voltou para os países. Então religiões que foram inventadas aqui estão agora tomando conta dos países centrais. É isso que precisa ser estudado e o ressurgimento do Judaísmo, do Islamismo, que pareciam forças religiosas há vinte anos que estavam desaparecendo, estavam sendo sufocadas e que ressurgiram com uma força enorme (Entrevista).

Exemplos locais fornecidos por este pesquisador, que confirmam o interesse pela religião, são a construção de uma sinagoga em Fortaleza e a conversão dos católicos ao judaísmo.

Destaca Bezerra de Menezes que, no Recife, estava se reconstruindo uma velha sinagoga que existiu na época dos holandeses, *“houve um projeto de estudo de arqueologia. Tem arqueólogos trabalhando nisso, mas, ao mesmo tempo, é uma motivação religiosa de reconstrução do Judaísmo”* (Entrevista).

O reencantamento, para este autor expressa-se como

O sagrado flutuante que não está mais ligado a nenhuma religião, mas é a religiosidade do mundo excessivamente organizado, o que Max Weber dizia que ia se desencantar e ia enxotar o sagrado e que ele voltou com uma força enorme e de uma maneira caótica, sem ser vinculado a nenhuma ordem religiosa sistemática (Entrevista).

Para ele, um exemplo que também ilustra esse reencantamento é a ampla difusão de práticas e de crenças associadas às paraciências tais como a parapsicologia, a astrologia e outras; todas como respostas à racionalidade moderna *“em vez de um universo descrito friamente por um astrofísico, você passa olhar o universo onde alguém se preocupa por você, os astros, o universo todo cuida de você”* (Entrevista)⁸.

Por último, situa-se, nesta tendência, o antropólogo S. Ferretti (UFMA), que expressa que eles (incluindo a sua esposa, a antropóloga Mundicarmo Ferretti) têm menos preocupação teórica e mais com o conhecimento da realidade social, embora não estejam à margem desse debate. A partir de sua experiência de pesquisas realizadas no Maranhão, identifica uma tendência de reencantamento do mundo, em oposição à idéia de secularização como o desaparecimento da religião. Conforme o seu depoimento:

Há uma religiosidade muito forte do povo, uma participação de muitas religiões, um crescimento religioso: as religiões afro, as religiões neopentecostais e a pajelança. Então eu acho que há uma religiosidade muito forte. Mesmo nas festas não há essa separação entre sagrado e profano, está muito junto. Então é um lugar em que se fazem muitas festas, é muito um ambiente de carisma no Maranhão. A gente sente muito essa presença da religião que é muito forte nas camadas populares. Então há essa esfera religiosa. Hoje também as religiões neopentecostais cresceram muito lá, então a gente não sente esse desencantamento, essa secularização, mesmo no catolicismo, com os carismáticos. Há um crescimento da religiosidade (Entrevista).

Observa-se, nesses depoimentos, que a concepção de reencantamento do mundo para dois autores está associada ao crescimento das religiões e, no outro caso, à preservação de tradições religiosas não institucionais. Por outro lado, se M. Weber é a referência teórica comum no que diz respeito ao processo de secularização, nos depoimentos destes pesquisadores não se encontram indicações de autores (teóricos) que discutam o processo de

⁸ Ver deste autor, o artigo *Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências* (1988).

reencantamento do mundo.

3. Secularização e reencantamento do mundo: a coexistência das duas tendências

A terceira tendência identificada nos depoimentos dos pesquisadores entrevistados neste estudo considera que secularização e reencantamento coexistem como dois processos que se desenvolvem, simultaneamente, na sociedade contemporânea.

Talvez quem melhor represente esta tendência seja o antropólogo P. Sanchis (UFMG), para quem inexistente o caráter excludente dessa dicotomia⁹, como se depreende de seu depoimento:

Eu acho que não dá para dizer, simplesmente, há secularização ou há reencantamento do mundo. Então, eu acho que, quando a gente diz isso, dá uma impressão que há incompatibilidade de uma coisa com a outra. Parece-me que é o contrário o que está aparecendo: é uma secularização com reencantamento. Então é preciso matizar e articular os conceitos, não dá simplesmente para dizer uma ou outra (Entrevista).

Sanchis chama a atenção para a necessidade de distinguir nas análises entre processos sociais e grupos sociais, pois não há um único processo de secularização. Se este existe, apresenta matizes e se expressa de formas diferentes, conforme variáveis sócio-econômicas e demográficas.

Para este autor, por um lado, o aspecto mais claro da secularização é transformar o papel da religião no nível individual e no espaço público, mas não suprimir a religião. Para ele, é evidente que, no espaço público, a determinação de alguns aspectos da sociedade através das instituições religiosas perde seu peso. Sem dúvida, também as instituições religiosas perdem seu peso nas decisões das pessoas.

Entretanto, a religião que volta (ou reencanta) não é religião no sentido das religiões institucionalizadas:

É uma dimensão, um vector da vida social que pode ser chamado de religião porque não tenho outra palavra, mas tomando cuidado de não identificá-lo com qualquer tipo de instituição religiosa ou com uma religião qualquer. É uma dimensão que faz parte da existência humana e que foi, durante muitos séculos, recalcada (Entrevista).

Conforme seu depoimento, esse recalque teria se dado: primeiro, por um posicionamento epistemológico da ciência social e pelo advento avassalador de um tipo de racionalidade e, segundo, pela influência dessa racionalidade dentro das próprias religiões, as que se racionalizaram excluindo a dimensão emocional, a manifestação fenomenológica das mesmas, durante os últimos séculos.

Portanto, para Sanchis, a dimensão religiosa, denominada por ele *religião fundamental*, que ressurgiu atualmente, emerge como uma resposta e uma reação contra essa dupla fonte de recalque, como resposta a um determinado tipo de racionalidade que predominou nos séculos anteriores. Para ele, o conceito de *religião fundamental* poder-se-ia aproximar do conceito de religiosidade, não institucional e com um marcado componente emocional da experiência religiosa. Daí que, para este pesquisador, os estudos, de preferência desde uma perspectiva comparativa, deveriam focalizar aspectos como os significados dessa experiência, as formas de adesão religiosa e os meios através dos quais se canaliza a emoção: “*como é que isso é tratado nos cultos afros, no pentecostalismo, nos carismáticos, na igreja tradicional, na libertação*”?, sugere ele.

Um segundo pesquisador situado nesta tendência é o sociólogo e professor L. Negrão

⁹ No artigo intitulado *Desencanto e formas contemporâneas do religioso*, publicado em 2001, Sanchis desenvolve com mais detalhe sua proposta.

(USP), que se define weberiano quanto ao método, especificamente em relação à elaboração de tipos ideais, mas não teoricamente. Considera que “*não há reencantamento porque nunca houve desencantamento no Brasil*”.

Eu sempre fui aqui [na USP] uma pessoa, e eu discuto até hoje com meus colegas, que diz que no Brasil não há reencantamento porque nunca houve desencantamento. Você pode dizer: não, o país tem a divisão entre o Estado e a Igreja. Existem instituições seculares de atendimento às pessoas nos principais campos da vida social, da saúde, da família, da educação, etc., mas isso é um país muito restrito, de classe média e um país periférico, quer dizer, país periférico no sentido de ele ser alguma minoria, quer dizer, não é periferia em termos sociológicos clássicos, mas é, vamos dizer, minoritário (Entrevista).

A afirmação deste pesquisador se fundamenta no seguinte argumento: por um lado, reconhece que há um processo de secularização em curso, porém este seria restrito ou atingiria apenas a determinados setores da classe média, especialmente das grandes cidades brasileiras. Por outro lado, sendo a secularização um processo que ocorre de maneira diferenciada, os setores populares estariam fora desse processo, portanto, nestes setores não houve desencantamento do mundo. Entendido este como “*perda do conteúdo sagrado ou, como diriam os outros autores, de uma secularização*” (Entrevista)¹⁰.

Conforme o seu depoimento, o encantamento se expressa no papel central que a religião (as religiões) desempenha(m) na orientação de comportamento das pessoas, isto é, a interpretação do mundo que elas formulam é pautada por referências religiosas.

Desde a sua perspectiva de análise, define encantamento nos seguintes termos:

Esse encantamento que eu digo é o mundo no qual as pessoas vivem, é o mundo no qual a perspectiva religiosa é fundamental na orientação do comportamento dessas pessoas, quer dizer, elas se orientam por base de valores religiosos basicamente. Não importa se elas vão à escola, se o aposentado tem a carteirinha eletrônica para ir tirar sua miséria de salário, mas a base do pensamento de interpretação do mundo é sempre uma base encantada (Entrevista).

Para ilustrar sua posição, este sociólogo forneceu o exemplo de uma pessoa doente¹¹ que, mesmo recorrendo a instituições “seculares”, elabora uma leitura religiosa da sua realidade. Nas palavras de Negrão:

Ela foi procurar o tratamento que é científico, da medicina oficial, e insistiu nesse tratamento até ela conseguir ser curada. Só que ela explicou, no final da entrevista, da seguinte maneira: ‘foi Deus que trouxe essa médica aqui para me curar, foi Deus que fez que viesse para que ela me curasse’. Então, você vê que a referência de fundo é religiosa, quer dizer, ela acredita que a medicina possa curar, etc., mas que Deus interferiu, quer dizer, no fundo, Deus usou a medicina como um instrumento de cura. Mas a atitude, o móvel que realmente possibilitou a cura dela foi a vontade de Deus, entende? Isso que eu digo que é até um equilíbrio entre o mundo encantado e o mundo desencantado. Então, *quando digo que esse mundo é encantado, é ainda a crença em determinadas forças transcendentais a este mundo que atuam decisivamente na vida das pessoas* (Entrevista) [grifos meus].

Para ele, a religião atualmente ocupa um lugar importante na sociedade, pois cumpre uma função específica:

¹⁰ No artigo *Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado*, Negrão (1997) discute a inadequação histórica da teoria da secularização.

¹¹ Professora primária, informante de uma das suas pesquisas.

Preenche uma dimensão da existência humana que não é preenchida por nada, inclusive não é preenchida pela ciência. Nós temos aí tantos homens tão racionais, educados, instruídos e racionais e que em certos momentos, momentos críticos da sua vida, voltam-se para a religião porque não encontram outro local, e que procuram a explicação, o consolo. Então eu acho que a religião continua sendo alguma coisa de importante no mundo moderno (Entrevista).

Como contra-argumento à teoria da secularização, questiona, por um lado, o postulado de que religião fica restrita ao âmbito do privado, como um fenômeno novo, *“porque na realidade é sempre nessa esfera que nós temos a atuação desde a atuação mágica, quer dizer, o indivíduo procura a magia para resolver um problema pessoal e isso permanece”* (Entrevista). Por outro lado, salienta que a religião continua sendo importante na esfera pública e mantém uma presença constante. Os exemplos dessa atuação pública da religião provêm tanto da Igreja católica como da Igreja Universal do Reino de Deus. A primeira, como mediadora no conflito entre o Governo Federal e o Movimento dos Sem-terra (MST), a segunda, a partir do desenvolvimento de práticas de assistência social e da representação política da Bancada Evangélica no Congresso.

A antropóloga M. H. Concione da PUC-SP, por sua vez, lembrando que o debate da secularização esteve muito presente nas Ciências Sociais na década de 70, afirma em seu depoimento

Às vezes, eu tenho a impressão de que é um debate antigo. Às vezes ele parece que ganha uma força nova. Eu não tenho dúvidas de que, até os anos 70 e início dos anos 80, a gente falava com muito mais convicção da questão da secularização. Aí, paulatinamente, fomos nos dando conta de que a secularização é uma marca muito forte das sociedades modernas. Ela vem para ficar, mas ela convive com o oposto (Entrevista).

Dessa forma, esta pesquisadora identifica duas tendências coexistentes: uma sociedade que apresenta características seculares, mas que, ao mesmo tempo, vivencia um “desencantamento inacabado”. Em relação à primeira, reconhece que o mecanismo de funcionamento da sociedade não necessita da religião. O mecanismo da sociedade é secular e racional, não tendo necessidade de apelar para forças externas. Nesse sentido, a religião tem um papel secundário na sociedade contemporânea, posto que suas antigas funções são desenvolvidas por instituições laicas.

Mas, por outro lado, Concione avalia que, embora o sagrado tenha perdido a posição hegemônica na sociedade continuou, permeando as ações das pessoas, identificando aqui a segunda tendência.

Eu diria que não é realmente um reencantamento. Eu diria que esse desencantamento nunca foi terminado totalmente. [O sagrado] perdeu a posição hegemônica, mas ele continua como uma espécie de lençol freático, quer dizer, de água subterrânea. De vez em quando, ele age de uma maneira mais forte, mas eu acho que esteve sempre lá. Não me parece que seja um fenômeno inteiramente novo (Entrevista).

Para esta pesquisadora, a novidade do fenômeno religioso, hoje, *“talvez seja a visibilidade, a utilização religiosa que você tem de todos os apelos místicos, você tem aí o mercado. Você tem aí uma oferta de serviços, enfim, desde uma lógica absolutamente moderna, mercadológica, etc., você tem uma venda de bens místicos e religiosos”* (Entrevista).

Em termos de experiência pessoal, a religião continua sendo um elemento de atribuição de sentido e, no aspecto da influência pública, as igrejas buscam ocupar espaços na sociedade moderna onde possam colocar a sua visão de mundo, a exemplo da política.

Da mesma forma que Sanchis e Concone, o também antropólogo H. Maués (UFPa) não aceita essas duas posições, secularização ou o reencantamento, como opostas e excludentes, pois, para ele, a própria complexidade que, atualmente, apresenta o fenômeno religioso impede limitar a análise a uma ou a outra. Segundo este autor, as duas tendências estão presentes na sociedade moderna, especialmente na brasileira e “às vezes coexistem na mesma pessoa. Em determinados aspectos, a pessoa pode ser muito secularizada e em outros, encantada” (Entrevista).

Em relação à tendência da secularização, esta se expressa na crise das instituições religiosas tradicionais (Igrejas) através da perda de fiéis, bem como na própria emergência da Sociologia da Religião. Como Maués expressa em seu depoimento:

Temos um nível de secularização extremamente importante e não seria possível, para a Sociologia, desenvolver uma Sociologia da Religião, sem uma secularização que progrediu, existe e vai continuar existindo (Espero, pelo menos não gostaria que nós tivéssemos uma revolução iraniana aqui no Brasil, ou qualquer outra espécie de fundamentalismo religioso ou forma de cristandade) (Entrevista).

Em relação à segunda tendência, apesar do processo de secularização, ele sustenta “acho também que nós nunca nos desencantamos e que não está havendo um abandono radical da religião”. Esse reencantamento seria dado pelo misticismo (conforme a definição de Troeltsch, adotada por Maués), que não está vinculado às igrejas nem às seitas, trata-se de:

uma forma de religião ligada às pessoas, que está se difundindo muito, por exemplo, nas diversas formas de gnose espalhadas pelos diversos lugares, os esoterismos e muitas outras coisas. Eu acho que as duas coisas (secularização e encantamento) estão presentes e tenho a impressão que elas fazem parte da tradição ocidental (Entrevista).

A secularização, para estes pesquisadores, confirma-se como um macro-processo social (estrutural) que teve maior impacto nas religiões institucionais, e na perda de seu papel como estruturadora da sociedade, embora se mantenha atuante na esfera pública, porém com menos influência. Já o reencantamento do mundo se expressa como a “emergência” de uma dimensão sagrada que seria inerente à condição humana, sendo o seu ressurgimento uma reação a uma determinada concepção teórica de modernidade que tentou suprimi-la.

4. Recomposição do campo religioso: novas expressões religiosas em contextos diferentes

Os depoimentos de outros pesquisadores entrevistados neste estudo, tais como O. Velho¹², M. J. Rosado Nunes e A. P. Oro, sugerem estarmos na presença de uma quarta tendência analítica. Neste caso, mais do que se situar numa ou outra posição, eles adotaram uma definição conceitual diferente e preferem falar em um “processo de recomposição do campo religioso”. Essa escolha, conforme a sua argumentação, deve-se, principalmente, à dificuldade de estabelecer limites entre os dois processos.

¹² A perspectiva analítica adotada por este autor será analisada no item 7.3 e comparada com a do sociólogo A. Pierucci, já citado na primeira tendência.

Assim, por exemplo, a socióloga M. J. Rosado Nunes (PUC-SP) interpreta a emergência dos grupos religiosos como resultado do processo de secularização, entendida esta como diminuição da força institucional das religiões. Nesse contexto, o campo religioso se recompõe e se organiza de uma forma totalmente diferente.

Para esta socióloga, nesse processo de recomposição a religião está presente tanto no plano privado (pessoal) como no público (institucional). No primeiro plano, ela considera que:

A religião joga muito fortemente o papel que Marx lhe atribuiu de ser um consolo para uma situação que precisa de consolo. Acho que ela tem um papel social muito forte, quer dizer, em uma situação de altíssima exclusão social, uma sociedade que é cada vez mais excludente, o lugar que as pessoas encontram ainda para trabalhar uma certa identidade é o espaço religioso. Penso que a religião ainda tem uma forte influência cultural, simbólica e também como referência ética (Entrevista).

Já no plano do público, a religião mantém um espaço de ação no campo político institucional. Para ela, mesmo que, no Brasil, há mais de um século Igreja católica e Estado estejam separados, esta ainda cumpre, com menos força, o papel de religião oficial. Destaca, além disso, o exemplo já mencionado por outros pesquisadores: a formação da Bancada Evangélica no Congresso.

Um outro pesquisador que se situa nesta tendência é o antropólogo A. P. Oro (UFRGS). Ele observa uma dificuldade de avaliar se a sociedade é “mais ou menos” secularizada ou “mais ou menos” encantada por questão de valores. Nas suas palavras:

Quando se fala em reencantamento, se fala em secularização ou em dessecularização, este des ou esse re sempre está embutido em uma questão de valores mais ou menos, menos religião mais secularização, mais política menos secularização, menos religião, etc. Isto eu acho que é muito complicado, acho que é muito difícil avaliar, muito difícil dizer que tem mais ou que tem menos. Então eu sigo uma orientação que alguns autores colocam e que eu me enquadro, eu evito dizer palavras que dariam a idéia de crer mais ou crer menos, mais religião e menos religião (Entrevista).

Embora ele reconheça que conceitos como secularização, reencantamento do mundo e desencantamento sejam importantes, salienta, ao mesmo tempo, que a utilização destes dificulta a análise do fenômeno religioso atual. Assim, por exemplo, afirma: *“um conceito como secularização daria a idéia: bom, agora o político impera, é o reinado da racionalidade e a religiosidade não tem mais seu lugar. Não é isso, a sociedade se seculariza em determinados aspectos, mas o religioso está a reboque ou aparece em outra forma, em outro lugar”* (Entrevista).

Daí que sua perspectiva se focalize nas transformações, no religioso se expressando de outras formas na sociedade secularizada.

Eu me coloco numa posição de que é difícil considerar e avaliar, e mais na perspectiva de transformações, de modificações religiosas, transformações das religiosidades, modificações das religiosidades, de redimensionalidade religiosa, onde se pode dizer, por exemplo, que existe o religioso estabelecido institucional, mas existe o novo religioso, formas novas religiosas que são a religião ecologizante, a religião mais psicologizante. Determinados procedimentos religiosos se aproximam da medicina, aproximam-se da própria política, e isso tudo são transformações do campo religioso, modificações do religioso, novas fases do religioso, novas formas do religioso (Entrevista).

Acrescente-se, por último, que para este antropólogo, a religião *“é uma das balizas da cultura brasileira, é um dos baluartes sobre os quais se assenta a própria estrutura da*

cultura brasileira, qualquer que seja a religião, qualquer forma que ela retoma de expressão, ela é uma realidade presente e constante” (Entrevista).

Esta tendência embora pareça próxima da anterior, diferencia-se dela pois não analisa o fenômeno religioso como “um retorno do sagrado”, mas a continuidade deste num contexto secularizado. Se, na tendência anterior, a “volta” ou maior presença da religião é interpretada como “reação” à modernidade, nesta, o foco de análise recai na “acomodação” da religião à sociedade contemporânea e nas formas que esta gera para nela se expressar.

O questionamento formulado por A. Oro, em relação ao uso/aplicação de conceitos como, por exemplo, secularização e reencantamento do mundo, foi aprofundado por três antropólogas que discutiram as dificuldades e as implicações teóricas e práticas dos mesmos, identificando-se, assim, uma quinta e última tendência.

5. Secularização/reencantamento do mundo não é o central no debate sobre religião hoje

Mais do que optar por uma tendência, R. Novaes, P. Montero e P. Birman formulam críticas ao próprio uso/aplicação das teorias sobre o lugar da religião hoje, e salientam outros aspectos que merecem a atenção dos pesquisadores.

R. Novaes (UFRJ), embora reconheça que há um “debate” entre os pesquisadores da religião em torno da secularização e do reencantamento do mundo, questiona os efeitos deste debate na realidade social, especificamente das análises que enfatizam a teoria da secularização.

Valendo-se do conceito de P. Bourdieu de efeito-teoria “*essa idéia de que quando você formula você conforma a realidade, de alguma maneira a teoria tem efeitos sociais*”. No caso de uma teoria da secularização não é diferente: “*ela tem efeitos na sociedade, ela vai separar joio do trigo, ela vai separar, ela vai valorizar certos processos e desvalorizar outros*” afirma Novaes.

Para esse mesmo aspecto aponta Novaes com o conceito de dupla hermenêutica de A. Giddens, “*a Sociologia recolhe as questões da sociedade e as transforma em teoria, vai para sociedade, naturalizam-se e volta*”. Por isso, ela afirma:

As vezes as análises de processos, de grupos sociais concretos e de processos históricos que têm como pano de fundo paradigmas do progresso, da secularização, têm uma visão iluminista, reafirmam mais preconceitos, têm efeitos mais imediatos do que um texto teórico do Pierucci falando do Weber (Entrevista).

A partir desses conceitos, ela explica a própria volta do debate da secularização à academia: “*não foi porque a academia escolheu, é porque a história, a vida social, estão mostrando. Eu sei que a realidade não fala por si mesma, mas existem algumas evidências empíricas. Mesmo que as pessoas quisessem dizer ‘estamos caminhando para o fim da religião’, não dá para falar isso de jeito nenhum*” (Entrevista).

Para ela, é importante distinguir os textos que “se pretendem teóricos” e aqueles que “operam com teoria”. Situando-se nesta segunda modalidade, salienta a necessidade de discutir analiticamente a teoria a partir de um caso empírico concreto¹³.

Próximo dessa linha de argumentação coloca-se o depoimento da antropóloga P. Montero

¹³ Ver o artigo *Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra* (Novaes, 1997).

(USP). Para ela: “*discutir secularização é uma bobagem que não leva a lugar nenhum*” (Entrevista). Referindo-se a esse debate salientou:

Eu acho que é um debate morto porque, tudo bem, houve essa mudança estrutural na qual o Estado se instituiu como Estado leigo, tudo bem. Muda completamente a organização da vida social, mas se dentro disso vai secularizar ou vai reencantar, eu acho que essa não é a questão central. Porque a religião não vai desaparecer, ela vai mudar de forma, a religião, quer dizer, essa dimensão para a qual a religião aponta, porque a religião também é uma construção muito contemporânea, a religião como uma coisa separada do resto. Todas as sociedades têm esse tipo de dimensão, só que a nossa sociedade que se organizou separando a religião do resto das outras formas de pensamento e de organização social. Isso na sociedade ocidental (Entrevista)¹⁴.

No entanto, ela sublinha que esse era “um modelo”, que supõe a reclusão da religião para a esfera privada e a política organizando a esfera pública. Porém não foi assim que aconteceu na realidade, pois, desde a fundação dos estados republicanos, a religião continuou no espaço público e o Estado tentando controlar e regular as religiões nesse espaço. Conforme Montero:

Não há nenhuma dúvida que a religião não é mais estruturante do Estado nem da sociedade, mas ela tem uma enorme importância, por um lado na organização do espaço social e, por outro lado, na organização de sujeitos que agem nessa sociedade. Então, sejam as religiões tradicionais, sejam outras formas religiosas, eu acho que a religião é uma dimensão humana que vai estar sempre presente nas sociedades e tem sua importância (Entrevista).

Importância que se expressa, por exemplo, na estruturação das sociabilidades, na estruturação da demanda social, sobretudo onde o Estado não chega. Por isso, para esta pesquisadora, é fundamental no Brasil entender todas as religiões, pois elas permitem compreender grande parte da maneira de ver o mundo da população, bem como o lugar que esta ocupa na sociedade atualmente.

Igualmente, a antropóloga P. Birman (UERJ) considera que discutir a questão da secularização/reencantamento não é o ponto central nos estudos da religião. Nas suas palavras:

Para mim, aquele debate não faz sentido. Eu acho que se você cristalizar parâmetros, pontos de partida históricos, verdadeiramente históricos, você fica inventando tipologias abstratas que não dizem absolutamente nada. Identificar processos, criar tipos não me interessa como produção de conhecimentos. Esses gêneros de atividades existem, mas eu acho uma pena que a gente se ocupe delas, uma pena. O debate da secularização eu acho uma bobagem, acho mesmo, porque o que interessa dele é você ver uma linha evolutiva, você ver o desenvolvimento de um tipo, é você estar sempre trabalhando com certos aparatos conceituais que, ao querer identificar processos, criam totalidades muito enrijecidas, a partir das quais você só pode pensar dentro daquele quadro dado (Entrevista).

Além de questionar o evolucionismo implícito nessa abordagem, Birman sustenta que a religião no Brasil não obedece à partilha ocidental clássica que tem o domínio religioso separado dos outros domínios. Ao invés disso, a religião teria um lugar socialmente produzido que não responde a divisões nítidas. Por isso, para esta autora, mais do que identificar processos de secularização trata-se de descrever e compreender o que representam as religiões na vida das pessoas e de “*mostrar como a linguagem religiosa está profundamente entrelaçada com a vida social em diferentes circunstâncias*” (Entrevista).

Esta última tendência, aqui identificada, mais do que postular uma abordagem específica (secularização ou reencantamento do mundo), questiona o uso de modelos, tipologias e conceitos teóricos, especialmente em relação às teorias da secularização, pois considera que estes não dão conta do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Pois, por um lado, a religião não desaparece nem fica restrita à esfera privada, ao invés disso, na leitura destas antropólogas, a experiência religiosa permeia as diferentes esferas do social e a vida cotidiana das pessoas. Daí que elas enfatizem a necessidade de compreender, empiricamente, como a população vivencia essa experiência religiosa mais do que analisar processos a partir de modelos teóricos abstratos.

Constatam-se diferentes aproximações ao estudo da religião, enfatizando determinados aspectos, desde aqueles pesquisadores que atribuem uma importância central à religião, passando por suas recomposições até a “irrelevância” da mesma.

Não obstante essa diversidade, no mínimo dois consensos entre os entrevistados podem ser salientados. Primeiro, um aspecto do processo de secularização é reconhecido por todos: o deslocamento da religião, de uma posição central que ocupava nas sociedades “tradicionais” para uma outra posição na sociedade contemporânea, secundária para alguns e completamente nova para outros. O segundo consenso se dá em torno da importância que a religião tem no Brasil, enquanto objeto de estudo, como meio de acesso à compreensão da realidade social nacional e à visão de mundo da população, pois, para a maioria dos pesquisadores, as religiões continuam a fornecer parâmetros na construção de identidades, na atribuição de sentidos e como organizadora do social em determinados setores da sociedade.

Os dissensos são mais numerosos. Estes se organizam em torno, primeiro, do alcance explicativo e analítico de conceitos como secularização, desencantamento, reencantamento, pela diversidade de significados que estes encerram. Em segundo lugar, há um questionamento ao processo de secularização como tendência única e irreversível postulada por alguns pesquisadores, pois, para outros, este processo se expressa de formas diferenciadas conforme os contextos sociais, e coexiste com o processo de reencantamento do mundo. Um terceiro dissenso ocorre em relação à interpretação que se formula de algumas religiões, por exemplo, o crescimento do pentecostalismo ou da renovação carismática católica. Para alguns pesquisadores é um indicador claro de um processo de secularização em curso, enquanto que, para outros, esse mesmo fato vêm confirmar um processo de reencantamento do mundo.

Por outro lado, verifica-se, nesta análise, que, além de ser o tema da secularização/reencantamento do mundo possível de várias leituras para os pesquisadores, o mesmo abre/inclui um leque de questões para discussão e análises (agenda de pesquisa) como, por exemplo, a religião no espaço público, especialmente na esfera política – tema que, como foi visto na análise dos Grupos de Pesquisa em Religião (Cf 6.1), vem sendo estudado por diferentes grupos e reúne o maior número de linhas de pesquisas na Antropologia e na Sociologia. Os entrevistados chamaram a atenção para algumas temáticas como: a relação entre religião, ética e moral; a dimensão emocional das religiões e seus significados tanto na adesão religiosa como no comportamento dos fiéis; as funções que são atribuídas/ou desempenhadas pelas religiões, entre outras.

¹⁴ Ver desta pesquisadora o artigo *Dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo*

Quanto à relação entre as tendências analíticas acima salientadas e as trajetórias intelectuais e religiosas dos pesquisadores que as representam, observa-se que, no caso daqueles que mantiveram vínculos com a Igreja católica, seja na condição de religiosos ou de ex-seminaristas, um deles postula a teoria da secularização (A. Pierucci), outro ex-seminarista (P. Oro) situa-se na quarta tendência de recomposição do campo religioso. Quanto aos ex-religiosos, P. Sanchis observa as duas tendências em coexistência (secularização e reencantamento do mundo) e M. J Rosado Nunes (ex-freira) opta por analisar o fenômeno religioso na perspectiva da recomposição do campo religioso. Entre os autores identificados aqui com a tendência do reencantamento do mundo, um deles manifestou seu interesse pela mística (J.J de Carvalho), sendo também coordenador da linha de pesquisa *A experiência religiosa em perspectiva comparada* (PRONEX), e outro pesquisador foi membro da JUC na década de 60 e, atualmente, mantém vínculos religiosos com a religião afro (S. Ferretti). Por fim, das três pesquisadoras que se situam na quinta tendência aqui analisada, duas provêm de família católica e nenhuma delas manifestou seu interesse por qualquer forma religiosa atualmente.

Por fim, interessa destacar, neste item, como essas tendências se relacionam com as Identidades Social e Cognitiva vistas anteriormente neste estudo. O que parece mais “visível” em relação a essas identidades é a continuidade de uma tradição instaurada no CEBRAP por Cândido Procópio Camargo, na década de 70, que é a abordagem weberiana sobre o processo de secularização, representada, neste caso, pelos sociólogos R. Prandi e A. Pierucci. Já os pesquisadores vinculados ao ISER, como P. Sanchis, R. Novaes e P. Birman, aproximam-se do “relativismo antropológico” que caracteriza esse Instituto desde sua fundação. No caso dos pesquisadores associados ao CER, L. Negrão e M. H. Concone, ambos situados na terceira tendência, não se observa uma continuidade em relação à orientação teórica postulada por Duglas Teixeira Monteiro (cf 3.2.2).

No último item deste capítulo, serão examinadas, em detalhe, duas tendências aqui identificadas, por considerar que estas representam, atualmente, na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, uma polarização disciplinar e institucional, na análise do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, representadas exemplarmente pelo sociólogo A. Pierucci (USP/CEBRAP) e pelo antropólogo O. Velho (Museu Nacional/ISER).

7.2. O pesquisador da religião em questão

Como foi que se sustentou essa instância científica, como pode a Sociologia manter uma atitude neutral em relação à religião, quando ao mesmo tempo buscou desacreditá-la? (WILSON, 1982, p. 5).

Retoma-se, aqui, uma das questões formuladas no Capítulo 1, isto é, a relação (metodológica) que os pesquisadores da religião mantêm com seu objeto de estudo. Essa discussão que também perdura já há mais de um século, remonta talvez a uma data precisa, ou pelo menos de maior consenso, a da formação das próprias Ciências Sociais, e da Sociologia em particular, pois a formação dessa disciplina é inseparável da questão da secularização da sociedade, no seu objeto de estudo.

Salientou-se, também, que essa relação tem sido objeto de discussão permanente nas Ciências Sociais e no campo de estudos da religião. Dos autores clássicos da Sociologia e da Antropologia que escreveram sobre religião até os autores contemporâneos, em algum momento depararam-se com a questão do envolvimento religioso.

Na década de 60, o sociólogo B. Wilson (1982) manifestou sua preocupação em relação a qual deveria ser a atitude científica do sociólogo que estuda a religião. Recentemente, os pesquisadores dedicados ao estudo das “formas modernas de crer” não foram indiferentes a essa questão, como foi visto na análise de Robbins (1988), ao se referir à relação de hostilidade ou simpatia que os estudiosos mantêm com os novos movimentos religiosos (NMRs).

Por outro lado, igualmente, é necessário lembrar que a mesma preocupação, porém com interesses diferentes, esteve presente nos círculos eclesiais em relação à Sociologia e aos efeitos “dessacralizantes” que essa ciência, inicialmente marcada pelo positivismo comteano teria sobre a religião. No decorrer do século XX, essa atitude foi se modificando, por diferentes circunstâncias e, de uma rejeição total aos estudos sociológicos da religião, evoluiu para os primeiros sinais de aceitação, já expressos na década de 50, quando as igrejas foram incorporando a análise sociológica como um “instrumento” para o planejamento racional da pastoral (Sociologia Religiosa), bem como, na década de 60, abordagens teóricas originárias das Ciências Sociais foram incorporadas por algumas igrejas em termos de “mediação sócio-analítica”, inclusive até a contratação de acadêmicos especialistas no estudo da religião para fins de pesquisa e assessoria.

No caso dos estudos da religião no Brasil, observa-se que a situação acima descrita não tem sido muito diferente em relação à desconfiança, seja das Ciências Sociais em relação à religião ou vice-versa. Na passagem do século XIX para o XX, os intelectuais declaram seu anticlericalismo e uma atitude pouco favorável à religião em geral e, em particular, aos estudos desta. Alves (1979) mostrou que, nas décadas de 30 a 60, a religião como objeto de estudo científico foi marginalizada na academia brasileira.

O tema tem sido abordado pelos pesquisadores da religião em diferentes momentos do processo de formação da Área de Estudos. Exemplos ilustrativos dessa preocupação podem ser constatados na revista *Religião e Sociedade* em três momentos diferentes: em 1977, quando foi criada essa publicação; dez anos mais tarde, foi publicado o *Debate Ciência e Crença: os antropólogos e a religião*, (número 13/1, março, 1986) e, mais recentemente, no número 21/1 de 2001.

A mesma questão foi discutida tendo como referência a relação dos pesquisadores com algumas religiões específicas como, por exemplo, a pesquisa de Beatriz Góis Dantas que em seu livro *Vovó Nagô e papai Branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988), analisa o envolvimento dos pesquisadores das religiões afro-brasileiras na construção da pureza Nagô; o livro recente (originalmente tese) de Wagner Gonçalves *O antropólogo e sua magia* (2002), que analisa o trabalho de campo dos antropólogos que estudam as religiões afro-brasileiras e as

diversas formas de relacionamento entre estes e os grupos pesquisados, bem como a relação destes últimos com os antropólogos, na forma de recepção e de apropriação das etnografias formuladas por esses. Pode-se mencionar, para o caso do pentecostalismo, o artigo de Emerson Giumbelli (2001), *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro*. Neste texto, o autor procura mostrar como a produção acadêmica tanto de pesquisadores com envolvimento religioso e outros laicos, ao adotarem pressupostos comuns, acabam formulando interpretações similares.

Recentemente a questão do envolvimento religioso dos pesquisadores que estudam as religiões voltou a ser debatida, estimulada, talvez, pelos instigantes e polêmicos textos do sociólogo Antônio Pierucci (1997, 1999). Algum tempo se passou para que respostas explícitas ou implícitas viessem a público, quase em forma de debate, expresso na revista *Religião e Sociedade* (21/1, 2001). No editorial desse número, formula-se um “*convite à reflexão sobre os paradoxos inerentes ao trabalho de observação e análise científica do fenômeno religioso*” (p. 7).

É nesse contexto de discussão que, aqui, procura-se examinar como o grupo de cientistas sociais, entrevistados neste estudo, analisa a relação do pesquisador da religião com o seu objeto de estudo, questão constitutiva da Área de Estudos da Religião e geradora de tensões e divisões internas na mesma.

Inicialmente é importante salientar a posição que os entrevistados definiram para responder a pergunta formulada na entrevista: como o senhor(a) analisa a relação do pesquisador da religião com o seu objeto de estudo? Alguns pesquisadores, ao responder essa questão, fizera-no tendo como referência a sua relação com a religião atualmente; outros entrevistados referiram-se de maneira crítica ao fato de pesquisadores estarem vinculados religiosamente; outros ainda responderam especificamente em relação aos religiosos que pesquisam esse objeto; e há os que salientaram que tanto a pertença religiosa quanto a não-pertença são posições que, igualmente, podem ter implicações na prática de pesquisa científica.

Para efeitos desta análise, as respostas foram organizadas em torno de três tópicos: “consensos preliminares”, envolvimento/distanciamento e algumas questões metodológicas propostas pelos pesquisadores em relação ao estudo da religião.

A maioria dos pesquisadores entrevistados reconhece que, na composição dessa área de estudos, “congregam-se” pesquisadores laicos e religiosos. Para alguns, como M. J. Rosado Nunes, essa constituição do campo pode ser problemática:

A interrogação que eu tenho, que já coloquei publicamente nas VIII Jornadas, que eu discuto, é que, no Brasil, a constituição do campo de ciências da religião pode ser problemática. A formação do campo de ciências da religião se dá no momento em que muita gente de igreja já não encontra

espaço na igreja para trabalhar de uma maneira mais crítica; então, com muitas aspas, muitas aspas, uma contaminação, de fato eu acho que pode haver. Você vê, trabalhando no campo da religião, gente que é muito próxima da religião que vai ser seu objeto (Entrevista).

P. Sanchis também constata que a maioria das pessoas que trabalha com religião são pessoas que em algum momento da sua vida ou atualmente, consideram as religiões como um assunto que lhes diz respeito. Sem dúvida, essa observação foi confirmada neste estudo quando foi analisada a trajetória religiosa dos pesquisadores entrevistados (cf capítulo 5).

Mas, por outro lado, alguns pesquisadores lembram que essa característica não é específica do Brasil. Comparando esse fato com outros países, C. Mariz recorda que diferentes associações internacionais dedicadas ao estudo da religião foram criadas por grupos religiosos, no caso católicos, em universidades católicas com padres e intelectuais católicos como líderes dessas sociedades e editores de suas revistas, a exemplo da *Société Internationale de Sociologie des Religions* (SISR) e sua revista *Social Compass*, a revista americana *Sociology of Religion* (antiga *Sociological Analysis*) da *Association for the Sociology of Religion* (ASR). Além disso, ela salienta que, atualmente, na SISR encontram-se pastores, padres e rabinos que são cientistas sociais, juntamente com cientistas sociais sem envolvimento religioso. Para esta socióloga a discussão contra o envolvimento religioso não está presente no contexto europeu e norte-americano desses estudos, “os pesquisadores podem ter confissão religiosa e identidade claras que os ligam a uma ou outra tradição religiosa, mas isso não é usado como categoria de acusação, ao menos no meio acadêmico” (Entrevista).

Um segundo “consenso” se organiza em torno do reconhecimento que a dimensão da objetividade /neutralidade é uma questão central e recorrente nas Ciências Sociais. Conforme R. Novaes, isso acontece

porque nós estamos trabalhando com representações coletivas onde o sujeito e objeto não estão separados historicamente em termos tempo-espaço. Então a questão da vigilância epistemológica, a questão da objetivação para usar um termo da teoria de Bourdieu, a questão da neutralidade ou não neutralidade, ela é frontal, ela perpassa as ciências sociais, ela nunca vai terminar, ela é constitutiva disso (Entrevista).

Tanto C. Mariz quanto R. Novaes e P. Ribeiro de Oliveira assinalam a presença dessa problemática em diversas áreas de pesquisa como, por exemplo, nos estudos de Gênero, Raça e Política. O depoimento de P. Ribeiro de Oliveira é eloqüente:

Eu acho que ninguém põe em dúvida que mulher pode fazer sociologia de gênero ou que um negro pode fazer sociologia da negritude e mesmo que é uma questão ideológica. Ninguém põe em dúvida que um membro do partido comunista como Jacob Gorender, por exemplo, tenha feito um bom trabalho sobre escravismo colonial. Agora, quando um católico faz sociologia da religião

aparece como se a gente estivesse defendendo o nosso catolicismo. Esse é um preconceito no sentido durkheimiano mesmo, idéias preconcebidas (Entrevista).

Inclusive este pesquisador, referindo-se a seu próprio caso, destaca que, pelo fato de ele prestar assessoria à Igreja católica, tem dificuldades na área de estudos, não sendo visto pelos seus colegas como “um sociólogo do primeiro time”, isto é, os sociólogos laicos, segundo seu relato.

C. Mariz também reconhece que esse envolvimento não é apenas do campo de estudos da religião, argumentando que,

se pensarmos nos estudos sobre problemas de gênero e família, vamos encontrar mulheres e feministas como pesquisadoras. As pesquisas sobre questões raciais e negritude são também feitas por negros. Também nos ‘gay studies’ e nas questões de sexualidade, vamos encontrar os gays (no caso sua produção científica ganha mais legitimidade por sua ligação com o tema). Gente afiliada a partidos políticos vai fazer sociologia política e, se é do PT, estuda o PT; se é do PC, estuda o PC (Entrevista).

Por que então, o envolvimento dos pesquisadores é mais questionado no caso da religião?

Uma explicação foi fornecida por Mariz,

porque as religiões propõem um saber alternativo, que compete com a ciência e que tem sido visto (e que foi de fato) como o opositor da ciência. A ciência moderna surgiu lutando contra a religião, contra os conhecimentos tradicionais. Uma bandeira da ciência era propor um conhecimento isento e não influenciado por crenças religiosas. A religião devia ser evitada para se poder chegar à verdade científica. Historicamente a filiação religiosa sempre apareceu como ameaçando a objetividade científica (Entrevista).

Para D. Bezerra de Menezes, a maior dificuldade no campo dos estudos da religião advém de um paradoxo epistemológico, porque o discurso da ciência é um discurso naturalista contra o sobrenatural. Nesse campo, para ele há

uma dupla fronteira entre o querer ser científico, que é um discurso que não coloca valores pessoais nas análises dos fatos e, ao mesmo tempo, querer construir um discurso naturalista em que a hipótese do sobrenatural não tem nada a ver para explicar as coisas que têm que se explicar em termos de valores, de história, de economia (Entrevista).

Um último “consenso” é que, ao ser formulada a pergunta, 50% dos entrevistados associaram-na imediatamente a “uma questão levantada por A. Pierucci”, embora nem todos concordassem com a sua análise sobre a “impureza” da Área de Estudos da Religião¹⁵, sendo neste aspecto que começam os “dissensos”, talvez mais com esse pesquisador do que no conjunto dos entrevistados.

¹⁵ De alguma forma, essa associação pode se dever ao fato de que as entrevistas foram realizadas alguns meses após da publicação do artigo intitulado *Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica* (1999) de sua autoria. Como foi salientado no item anterior, na última parte deste capítulo, apresenta-se uma discussão sobre a produção acadêmica de A. Pierucci e Otávio Velho, em que eles analisam a questão que ora está sendo tratada.

Não são poucos os cientistas sociais entrevistados que foram além da discussão/análise do pesquisador com envolvimento religioso, pois consideram que as interpretações realizadas por não-religiosos estariam, da mesma forma, condicionadas, porém, por outros pressupostos.

Sanchis reconhece que todo pesquisador traz uma carga ideológica e pré-construída em seu trabalho, “*especialmente quando o assunto diz respeito a uma coisa tão íntima, tão profunda e tão radical como é a religião*” (Entrevista).

No caso dos estudiosos da religião, ele aponta duas implicações: uma emocional e outra intelectual. Se é que se pode definir assim. Nas suas palavras:

A primeira, um envolvimento emocional, pró ou contra, não é porque acredita que vai ser necessariamente compreensível a seu objeto de estudo. Pode ser o contrário, a mesma situação. Então essa situação não desencadeia necessariamente deformação no mesmo sentido. Então provavelmente deformações por deformações podem-se contrabalançar (Entrevista).

A segunda implicação é do tipo intelectual:

Uma pré-formação de cabeça, porque quem trabalha acredita profundamente, tem estruturas, estruturas em ato – não estrutura do tipo estruturalista-funcionalista, não essa, não –, profundas estruturas trazendo elas história, mas em todo caso um *habitus*, um produto da história. Sem dúvida, então, uma vez produzida, faz certas cabeças. Então é evidente que alguém que foi profundamente católico ou alguém que foi profundamente protestante traga, na sua abordagem, um aspecto confessional, tanto no aspecto teórico vai abordar o seu objeto com um *habitus* intelectual epistemológico com uma cabeça católica ou com uma cabeça protestante. É claro que ele vai resistir a isso, analisar isso, ser crítico contra isso, mas faz parte da realidade. Então é de se esperar que ele vai dar a seu objeto uma interpretação do tipo mais holística, se for de formação católica, ou mais individualista, se for o caso de formação protestante. Tudo isso é de se esperar (Entrevista).

Nessa mesma linha de argumentação, R. Novaes questiona a associação imediata que se formula entre o pertencimento religioso e a falta de cientificidade/objetividade da produção acadêmica. A esse respeito ela se expressou com as seguintes palavras:

Eu sou completamente crítica à idéia de que alguém que tenha algum tipo de fé vai produzir X, Y, Z. Por que isso? Pelo seguinte: porque nós estamos marcados por esse debate. Então, primeiro porque ninguém fala de um espaço vazio de relações sociais, meu primeiro ponto é esse. O segundo ponto é o seguinte: aqueles que estão contra a religião são tão religiosos como quem tem religião, ou seja, se você fala de um lugar, se você acha que viu mais do que aquele que é religioso, as tuas questões podem estar tão marcadas pelo fato de você se querer colocar como não-religioso como alguém que quer falar de uma instituição religiosa. Você pode ser muito mais religioso fora do mundo religioso do que dentro dele (Entrevista).

E ilustra sua afirmação com o seguinte exemplo:

O frei Tito, de Pernambuco. A tese dele tem um capítulo sobre São Sebastião e São Jorge. É um capítulo, inclusive, em que ele vai para a Ilha Grande para entrevistar alguns traficantes que têm São Jorge no peito. É tão bem feita a etnografia que ele fez, que o fato de ser padre não tem nada a ver com isso, dizer que a tese do Tito contribui menos para as ciências sociais porque ele é padre e porque ele tem até uma preocupação pastoral é não perceber que a maneira como o Tito fez o seu campo. Faz com que o trabalho dele seja muito mais leigo e muito antropológico do que muitas vezes a pessoa que não tem religião e não cuida tanto. Então é um pouco assim que eu vejo, é um

trabalho processual, uma vigilância constante. A gente escorrega na coisa dos valores muitas vezes. Agora, eu acho de uma ingenuidade analítica cruel você partir desse dado como se esse fosse um dado (Entrevista).

Do ponto de vista de Novaes, todo pesquisador fala de um lugar definido e a sua posição vai ser marcada por esse lugar. Ninguém fala de um não-lugar e o fato desse lugar não ser religioso não necessariamente implica neutralidade: *“então eu acho uma coisa ridícula você não analisar pela produção e pela objetivação da produção e você analisar pela declaração de fé de cada um, como se aquele que não tivesse fé não tivesse lugar e não estivesse interferindo. Então é uma coisa assim, às vezes, ingênua”* (Entrevista).

Para Ribeiro de Oliveira, o fato de *“você estar no mundo acadêmico não lhe torna isento na hora de você fazer a pesquisa. A pesquisa do Pierucci sobre catolicismo no Brasil, por exemplo, é tão ideológica quanto a minha, só que é uma ideologia diferente, ele é mais tucano e eu sou mais petista [risos], mas que tem uma ideologia, digamos liberal, atrás do pensamento dele, tem”* (Entrevista).

J. J. de Carvalho reconhece que a subjetividade do pesquisador até pode entrar de uma maneira muito sutil, mas que não invade toda a capacidade de observar do pesquisador, porque este tem uma formação específica. Referindo-se ao seu caso, afirma: *“porque eu fui formado na tradição antropológica britânica, você é um observador, você se treina para observar, se treina a ser, no sentido clássico, um observador participante, a entrevistar, a analisar um ritual, a escrever”* (Entrevista). Para este antropólogo: *“o distanciamento é uma gradação, então não é só porque você tem uma subjetividade que ela vai tingir toda sua capacidade de observar tudo, e até o inverso também, um cetismo absoluto também é uma gradação, e eu nem sei se tem alguém nesses extremos”* (Entrevista).

Os entrevistados que responderam a pergunta tendo como referência os pesquisadores com vínculos religiosos que estudam a sua própria religião ou outra como, por exemplo, o sociólogo L. Negrão, segundo o qual: *“não há um impedimento para que o pesquisador que tem uma certa religião, pertence a uma determinada religião, faça o estudo da religião, inclusive da sua própria”* (Entrevista). Ele considera que, às vezes, um religioso pode ser melhor cientista que um sociólogo ateu, *“pode ser religioso e ter cabeça sociológica, ou seja, separar as duas coisas”*. Negrão fornece o seguinte exemplo para ilustrar essa situação:

Eu tive um orientando que é bastante conhecido no meio protestante, que é Antônio Mendonça Gouveia. Ele tem formado muitos pesquisadores. Ele é um ex-pastor protestante. Ele tem uma boa formação filosófica e ele fez uma Pós-graduação aqui [na USP]. Começou com Duglas e depois terminou comigo, quando Duglas faleceu. Ele [Gouveia] também tem uma cabeça sociológica. Não vou dizer que ele não tenha alguns deslizes aqui e ali, principalmente porque ele trabalha num Programa de Ciências da Religião que é um Programa protestante. Mas, de qualquer maneira, eu acho que ele é melhor sociólogo que muitos sociólogos ateus. Ele tem aquele livro *Raízes do protestantismo brasileiro* (Entrevista).

Mas, por outro lado, Negrão reconhece que, eventualmente, a pertença religiosa pode chegar a constituir um problema quando o pesquisador que, tendo uma formação teológica, não consegue superar os seus valores, por exemplo:

Um outro rapaz que entrou na mesma época e chegou a fazer até Livre Docência em uma faculdade aqui do interior [de São Paulo], ele, até hoje, ele deixou a igreja, mas ele brigou com a igreja,

porque ele ama profundamente a igreja e acha que a igreja que ele ama tanto não pode ser tão imperfeita quanto é, devia ser uma perfeição, e até hoje, a tese de Livre Docência dele foi um horror, porque era uma tese que eu chamaria não de Sociologia da Religião, mas de Sociologia Religiosa (Entrevista)

Da mesma forma que Negrão, o antropólogo A. Oro sustenta que não há impedimento de nenhuma ordem para um religioso ou um ateu estudar a religião, muito menos se coloca a necessidade de ser religioso para estudá-la, por considerar que este possa fazer um melhor trabalho analítico do que aquele pesquisador que não seja religioso. Para ele, o exemplo mais paradigmático de alguém que, sendo ateu, estudou de forma científica a religião vem da história, especificamente do estudo realizado por Engels sobre a revolução camponesa na Alemanha.

Eu sempre penso assim, como é que o Engels, sabemos marxista, vai estudar a revolução camponesa alemã de 1525, um objeto da ordem do religioso, aquele movimento liderado pelo Tomás Münzer da Alemanha na guerra dos camponeses, e faz um trabalho sociológico analítico que todos reconhecem como exemplar. Onde é que estão os apriorismos ideológicos do Engels? marxista, ateu, a religião é o ópio e aquela coisa toda, ele não tem isso,. Tu não vê essa descarga raivosa contra a religião na análise que ele faz sobre a guerra dos camponeses, e olha que a posição dele era completamente outra, e ele faz uma análise sociológica em que o religioso foi um elemento presente, que foi um elemento constituidor, que deu importância à liderança de Tomás Münzer em função da perspectiva religiosa, da Bíblia como elemento-modelo para planejar uma nova sociedade e essa coisa toda (Entrevista).

Junto a essas interpretações que relativizam o fato de que, mesmo que o pesquisador possua alguma crença ou prática religiosa, isso não chega a constituir um impedimento para se analisar a religião de forma objetiva, considerou-se importante distinguir no grupo dos entrevistados aqueles pesquisadores que estudaram ou estudam as religiões afro-brasileiras. Eles focalizaram um outro aspecto nas suas respostas: se é necessária (ou não) a inserção do pesquisador no grupo estudado. Sobre esse aspecto, C. R. Brandão observa uma atitude ambivalente nos pesquisadores que se aproximam do candomblé. Na sua entrevista, ele definiu assim essa posição: “*“bom eu não sou, mas tenho uma relação’, o próprio Peter Fry nunca definiu se ele era Ogã”*. Para Brandão, “*o candomblé é muito inteligente, ele pode te incorporar de muitas maneiras: você pode ser Ogã, protetor do terreiro, pai-de-santo, sem fazer cabeça, sem sequer ser religioso”*. De acordo com o universo de pesquisadores entrevistados, R. Prandi (título de Ogã) parece confirmar essa característica quando, no seu depoimento, ele afirma: “*impossível você se manter completamente à parte. O candomblé sempre incorpora os pesquisadores, dá cargos, títulos para os pesquisadores”* (Entrevista). Sobre a relação que o grupo mantém com ele, afirma “*há uma relação sempre ambígua, sempre ambígua, mas eles sempre me vêem como professor, como alguém em quem eles aprenderam a confiar”* (Entrevista).

Para alguns pesquisadores, a proximidade com o grupo estudado pode significar ter acesso a outras informações que um “não-iniciado” dificilmente obteria, especialmente quando se trata de compreender o transe religioso. A esse respeito M. Ferretti salientou:

A gente analisa também, por exemplo, estudos como o transe. É difícil uma pessoa que não tem um nível de experiência com o transe entender a experiência dos outros, inclusive porque nas entrevistas as pessoas não falam a não ser quando sentem que a outra pessoa tem alguma afinidade

nas esferas mais íntimas. Se não nunca são reveladas para uma pessoa totalmente de fora (Entrevista).

Ao ser indagada sobre a relação dela com os grupos religiosos sustenta:

Eles aceitam bem porque a gente está lá há mais de vinte anos (...). A gente colabora nas festas e a gente é bem próxima. Se têm alguns problemas, consultam, uma espécie de protetor e de relações exteriores. Por exemplo, se o prédio está com problemas, eles falam conosco e nós, com as autoridades, para ver se conseguimos algumas ajudas. Essa Casa tem uma categoria que se chama *Assissi* que eles dizem que significa amigo na Casa. Então eles têm os médium, têm os santos e tal. Então *Assissi* é um amigo qualquer, ele tem um laço, ele é localizado na Casa, na família das entidades espirituais, por exemplo, pertence à família (Entrevista).

Entretanto, essa mesma pesquisadora assinala que, às vezes, os pesquisadores que praticam a mesma religião a ser estudada apresentam dificuldades em definir um lugar a partir do qual realizar a observação, como mostra o exemplo fornecido por M. Ferretti:

Mas eu vejo que, no nosso grupo de pesquisa, tem uma pessoa que é espírita e é médium, e a gente insiste muito para fazer trabalho sobre o centro dele, que é um centro antigo e ele tem alguns elementos próximos da Umbanda, mas ele tem dificuldades de fazer, porque as pessoas vão ver com maus olhos, porque está fazendo perguntas e está escrevendo, fazendo análise como ele mesmo se colocar meio de fora para ver (Entrevista).

Sobre a distinção do pesquisador de “dentro” e o de “fora”, M. H. Concone, que realizou estudos sobre a Umbanda em São Paulo, aponta que a abordagem antropológica privilegiou, nos estudos das religiões afro-brasileiras, a perspectiva do adepto, do terreiro, do olhar interno, fato que teria levado não poucos antropólogos a tornarem-se “nativos” para poder vivenciar todos os espaços mais fechados e mais secretos, embora ela constate que tanto a proximidade quanto o afastamento são duas posições complexas e difíceis. No primeiro caso: “*se você está analisando a a partir de dentro, você acaba com compromisso com aquela realidade que nem sempre você pode querer romper*” (Entrevista). Então, é necessário pôr entre parênteses a condição de religioso e fazer o distanciamento necessário. Se for padre, diz ela, o sociólogo tem que se antepor ao padre, embora manifeste que isso nem sempre aconteça.

No segundo caso, os de “fora”: “*se você está fazendo análise a partir de fora você corre o risco de estar fazendo uma avaliação muito mais rotulada do que realmente uma compreensão da realidade*” (Entrevista). Para ela, os de “fora” correm o risco de apresentar uma visão completamente estereotipada, tendo uma dificuldade maior. Sobre os religiosos católicos que estudam as religiões afro-brasileiras, e mais ainda os religiosos de confissão protestante: “*eu acho um desastre um católico, um evangélico menos, eles não têm nem essa possibilidade, mas um católico, um protestante, tende a querer enquadrar o afro a partir de*

sua visão de afro sem tentar entender por que a realidade é assim” (Entrevista).

Eu aprendi a trabalhar a partir de dentro, só que eu também aprendi que a gente tem limites nessa participação. Eu trabalho de dentro do terreiro, da casa de umbanda, mas eu tenho plena consciência de que eu não sou membro. Só que eu só uma pessoa que tem uma relação de confiança, uma relação afetiva, uma relação de interesse e uma aceitação da parte deles. Eu não sou adepto, eu escrevi sobre o transe, mas nunca entrei em transe nem achava absolutamente necessário. Para confessar a verdade, eu tive um pouco de medo [risos], eu tinha medo, juro, eu gostaria de saber exatamente o que sente e o que vive alguém em transe (Entrevista).

Diferente foi a resposta formulada pela antropóloga P. Montero, que também estudou a Umbanda, mas que considera absolutamente desnecessária a inserção do pesquisador no grupo religioso estudado:

Eu nunca tive esse problema [vínculo religioso]. As religiões que eu estudei não me interpelavam nesse sentido. A Umbanda, por exemplo, é uma religião totalmente pública. Você não precisa ser iniciado para você entender como ela funciona, para conversar, falar. Não exige o tipo de lealdade que o candomblé exige, o catolicismo muito menos (Entrevista).

Para ela, o importante é definir o lugar de onde o pesquisador vai analisar o seu objeto de estudo, a posição que se constrói para falar dele e as questões teóricas que se procura responder.

Se para a maioria dos pesquisadores entrevistados, o envolvimento religioso e o distanciamento dos estudiosos não são condições que *a priori* determinem uma análise comprometida “religiosamente” ou uma análise objetiva e isenta de juízos de valor, então é necessário indagar: qual é a posição metodológica ou as orientações que eles definem como adequadas para o estudo da religião?

Objetivação, distanciamento, estranhamento e vigilância epistemológica foram alguns dos conceitos mencionados pelos pesquisadores para se referir a algumas características da metodologia mais adequada para fins de pesquisa da religião. Max Weber parece manter a primazia, em relação aos clássicos das Ciências Sociais, quando se trata da objetividade do conhecimento, sendo referenciado pelos entrevistados junto a outros autores como P. Bourdieu e G. Velho

Um primeiro aspecto metodológico salientado trata do controle da subjetividade do pesquisador, seja este religioso ou laico, o que implica ter consciência dos papéis, no caso do religioso estar ciente de que se está lidando com o próprio campo. Nesse sentido, H. Maués expressou o seguinte:

Acho que isso é possível. Em alguns casos até pode dar resultado interessante, porque nós não temos mais aquelas ilusões de objetividade que se tinha no passado. Se você está bem consciente de seu papel social enquanto pesquisador e enquanto religioso, acho que é possível trabalhar com essas duas coisas. Pessoalmente eu tenho uma formação religiosa dentro do catolicismo, hoje não estou mais participando ativamente dessa religião (enquanto religioso), mas acho que esse fato pode trazer desvantagens para o trabalho, mas também ajuda em muitas coisas (Entrevista).

Para este pesquisador, que concorda com a visão de objetividade de ciência conforme M. Weber, esta só é possível na medida que se está consciente da intersubjetividade e de todos os problemas e preconceitos envolvidos na situação de pesquisa. Além disso, ele chama a atenção para a necessidade do pesquisador da religião estar bem instrumentalizado teórica e metodologicamente, como condição de se realizar pesquisas que atinjam, resultados mais objetivos.

Ainda conforme orientações emprestadas de M. Weber, para A. Oro, trata-se de colocar entre parênteses as convicções do pesquisador para poder compreender uma realidade religiosa que não é a sua ou que lhe é distante. Ao pesquisador cabe *“assumir para si o sentido religioso dado pelos atores sociais, mas sem vincular com as convicções pessoais, essa possibilidade do pesquisador de construir o que é sentido pelo outro”* (Entrevista).

Para esse antropólogo, o distanciamento social não é condição suficiente de objetividade. O mais importante é o que ele denominou de *“policiamento metodológico permanente”* como condição de possibilidade para um religioso ou ateu pesquisar a religião, sendo esse um segundo aspecto enunciado pela maioria dos pesquisadores, isto é, a adequação de um instrumental metodológico que permita operar o distanciamento necessário com o objeto de estudo. Como salienta M. H. Concone, *“trata-se de fazer uma reflexão distanciada que implica uma vigilância epistemológica constante, aquele esforço que G. Velho chamou de estranhamento”* (Entrevista).

Rosado Nunes igualmente sublinha que, para quem está dentro do campo religioso e tem a vantagem do conhecimento prévio do mesmo, impõe-se a condição, ou melhor, nas suas palavras, *uma obrigação*, que é a de *“construir e se apropriar de uma metodologia que lhe permita o afastamento necessário, e que eu acho que é absolutamente necessário para fazer o trabalho científico, se não, não se faz ciência”*. Do contrário, para esta pesquisadora, está sempre presente o risco de se *“fazer a apologia da religião ou fazer militância contra ela, mas não faz ciência”* (Entrevista).

Conforme R. Novaes, a objetividade vai depender muito do pesquisador e das perguntas que ele formule na sua pesquisa, da capacidade de reformular as suas questões, bem como de experimentar olhar de várias maneiras uma mesma questão. E, nesse sentido, o uso de diversas metodologias, tais como a combinação de pesquisa bibliográfica com pesquisa qualitativa e quantitativa, desempenha um papel importante no controle dos possíveis *“bias”* que possam estar presentes.

Um terceiro e último aspecto que se apreende das respostas dos entrevistados, como condição de se obter maior controle científico nas pesquisas sobre religião, diz respeito à necessidade de se saber, especialmente para quem pratica uma religião, que se está em campos de conhecimento diferenciados, como expressa o depoimento de R. Novaes:

Eu sou a favor de que há uma diferença fundamental entre Teologia e Antropologia, eu acho que essa diferença, ela é saudável e ela marca a não-onipotência, ela é fundamental. Você fala de um lugar do saber, do conhecimento que não dá conta de tudo e que trabalha com algumas categorias que foram produzidas nesses campos de conhecimentos. Então eu não posso trabalhar com o conceito da graça na Antropologia. Não é porque eu queira ser iluminista, queira ser maravilhosa. É porque eu não sei trabalhar com a graça porque o conceito da graça, ele não se junta com o conceito de estrutura social. Então, por exemplo, se você pode terminar um texto teológico com uma certeza ou você pode dizer que é mistério, você não pode terminar um texto científico com a questão do mistério, você pode terminar com perguntas para outros pesquisadores (Entrevista).

Se Novaes distingue Teologia e Antropologia, Rosado Nunes, por sua vez, sublinha a diferença entre a abordagem sociológica e a teológica e fornece um relato interessante de sua experiência como orientadora de dissertações ou teses no Programa de Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), onde exerce funções acadêmicas:

Na [universidade] Metodista, quando havia qualquer aluna querendo estudar gênero, mulheres, então, mesmo que fosse do campo de Teologia, mandavam para mim e eu recusava. Eu dizia: eu não sou teóloga, eu não tenho os parâmetros da Teologia. Eu trabalho de outra forma, meu olhar é sociológico, é outro e é muito crítico. Então, eu posso co-orientar, no sentido de oferecer bibliografia de gênero. Trabalhar essa questão de gênero posso fazer e o fiz (Entrevista).

Para ela, é necessário distinguir claramente o que é fazer um trabalho dentro da mesma religião, fazer um trabalho por dentro da mesma religião, que pode ser a Teologia, e aquilo que pode ser uma análise, a partir das Ciências Sociais, em que se adota a religião como objeto de estudo. Daí que reafirme a necessidade de definir os limites disciplinares, pois, na sua concepção:

Não se pode impunemente, para o resultado do trabalho de pesquisa, ignorar as fronteiras disciplinares. Deve-se ter claras essas fronteiras; essa é a condição para você trabalhar incorporando outras disciplinas: a primeira condição é que você reconheça essas diferenças; reconheça que há parâmetros metodológicos e epistemológicos distintos (Entrevista).

7.3 Duas tendências de análise do fenômeno religioso: Antônio F. Pierucci e Otávio Velho

Na seção anterior deste capítulo, teve-se a oportunidade de verificar como se manifestam, na Área de Estudo da Religião, as diferentes tendências de análise acerca do fenômeno religioso e acerca da relação do pesquisador com seu objeto de estudo, conforme os depoimentos dos pesquisadores entrevistados para este estudo. Propõe-se, agora, abordar, com mais detalhes, duas perspectivas de análises que, considera-se nesta pesquisa, configuram, atualmente, duas posições diferenciadas e polarizadas na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, no Brasil¹⁶. Estas perspectivas são luminariamente representadas pelas obras de dois pesquisadores que contam com reconhecido prestígio no meio acadêmico das Ciências Sociais brasileiras: o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (Universidade de São Paulo) e o antropólogo Otávio Velho (Museu Nacional)¹⁷. Ambos os autores são Líderes de Grupos de Pesquisa (*Religião e Política e Os novos movimentos religiosos*, respectivamente) e orientadores de teses e dissertações sobre religião.

¹⁶ É importante registrar mais uma vez que essas tendências não são as únicas. Há outras intermediárias entre esses “dois pólos”. Um bom exemplo são as análises do antropólogo Pierre Sanchis. Ver especialmente seus artigos de 1997 e 2001.

¹⁷ O primeiro é editor da revista *Novos Estudos CEBRAP*, e o segundo é membro do Conselho Editorial da revista *Religião e Sociedade* do ISER, ambas as instituições e publicações já referenciadas nos capítulos anteriores desta tese.

Não obstante, o fato de que nenhum deles se identifique ou se defina como “sociólogo da religião” ou “antropólogo da religião”, não há como negar que tanto Antônio F. Pierucci como Otávio Velho são presenças marcantes nos fóruns de discussão e debate sobre o tema da religião na década de 90. Suas publicações, especialmente seus artigos, são referências constantes para os estudiosos das religiões no Brasil, contando ambos com um amplo e sólido reconhecimento da comunidade científica nacional e internacional como pesquisadores não só nessa, mas também em outras áreas temáticas¹⁸.

Como estratégia de análise comparativa, procura-se, aqui, abordar o tratamento que cada um destes autores têm dado a duas questões:

- 1) a interpretação do fenômeno religioso na sociedade contemporânea;
- 2) a questão da relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo.

Para a consecução do objetivo aqui visado, foi selecionado um texto-base de cada autor nos que, desde perspectivas teóricas e metodológicas diferentes abordam essas questões, assim, foi escolhido o artigo de Antônio F. Pierucci intitulado *Reencantamento e Desseccularização. A propósito do auto-engano dos sociólogos da religião*¹⁹, publicado na revista *Novos Estudos Cebrap* em 1997, e o artigo de Otávio Velho, intitulado *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?*²⁰, publicado na revista *Religião e Sociedade* em 1998. Esses dois artigos tiveram origem em textos apresentados em eventos científicos, tendo sido, portanto, dirigidos originalmente a um público especializado. Nesses artigos, ambos os pesquisadores remetem o leitor a alguns de seus textos anteriores, portanto algumas referências a esses outros textos serão feitas quando necessário²¹, porém privilegiando os artigos sobre religião selecionados²². No decorrer da análise comparativa proposta, será

¹⁸ Áreas de atuação definidas no Currículo Lattes de Antônio Flávio Pierucci: Teoria Sociológica, Sociologia Urbana, Comportamento Político, Fundamentos da Sociologia, Estudos eleitorais e partidos políticos, Sociologia da Religião. Áreas de atuação de Otávio Velho no Currículo Lattes: Antropologia da Religião, Antropologia Rural e Teoria Antropológica.

¹⁹ Conferência proferida no VIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) *A contemporaneidade Brasileira: dilemas e desafios para a imaginação sociológica*, Brasília, UnB, 9 de agosto de 1997.

²⁰ Texto apresentado em versão preliminar na mesa-redonda *Religião, Sociedade e Ciências Sociais* realizada durante a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina (São Paulo, 23 de setembro de 1998). Os outros participantes da mesa-redonda foram: Joanildo Burity (FUNDAJ) – *Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso* e José Jorge de Carvalho (UnB) – *Princípios fundantes das tradições esotéricas na modernidade*, tendo como debatedor Antônio Flávio Pierucci (USP).

²¹ Ao final deste texto se encontra um quadro com a produção intelectual selecionada desses dois autores, aqui referenciada.

²² É importante deixar claro, de início, que a comparação entre os dois autores, visada nesta parte, não procura analisar toda sua produção acadêmica, ampla e diversificada em temáticas, tendo apenas como intuito focalizar aqueles textos relacionados com a temática da religião.

também amplamente explorado o valioso material colhido por meio das entrevistas realizadas neste estudo com cada um desses pesquisadores²³.

Antes de iniciar a análise e “discussão”²⁴ comparativa das posições teórico-metodológicas dos dois cientistas sociais selecionados, torna-se necessário apresentar uma síntese da trajetória acadêmica destes pesquisadores. Se fosse adotado o critério de “ordem de chegada” ao campo das Ciências Sociais, a primeira posição corresponderia a Otávio Velho. Porém, aplicando o mesmo à Área dos Estudos sobre Religião, a primazia cabe a Antonio F. Pierucci. Embora Otávio Velho tenha começado sua carreira acadêmica nas Ciências Sociais antes desse cientista, suas pesquisas/reflexões na área de estudos da religião, iniciaram-se somente nos primeiros anos da década de 80. Já Antônio F. Pierucci realizava pesquisas nessa área temática desde a década de 70. Adotando-se esse critério, será apresentada, primeiro, a trajetória acadêmico-científica do sociólogo Antônio F. Pierucci e, logo após, a do antropólogo Otávio Velho.

Antônio Flávio de Oliveira Pierucci: a religião e a “secularização do espírito”

Antônio Flávio de Oliveira Pierucci nasceu em 1945, na cidade de Altinópolis, em uma família italiana do interior do Estado de São Paulo. Sua mãe e suas tias eram católicas, enquanto que o seu pai era comunista. Aos 11 anos de idade, A. Pierucci ingressou no Seminário Menor de Riberão Preto. Pierucci, no seu depoimento, reavaliou essa sua vivência nos seguintes termos:

[...] foi a minha sorte talvez, a minha sorte em termos profissionais, porque eu saí de uma cidade pequena e migrei, fui para Riberão Preto que era uma cidade grande, e de Riberão Preto para São Paulo e nunca mais voltei para essa cidade pequena e minha família – meus irmãos, minhas irmãs – continuaram lá. Eu sou o único que me desgarrei graças, um pouco, a essa coisa do Seminário. Fui para o Seminário contra a vontade de meu pai que era comunista, mas a minha mãe e as minhas tias eram muito católicas. As irmãs de meu pai eram católicas de ir à missa todos os dias, de ir à missa e comungar. Não era só ir à missa. Gente que não pecava, que comungava todo dia (Entrevista).

No início dos anos 60, após concluir o Seminário Menor em Ribeirão Preto, Antônio Pierucci mudou-se para São Paulo e estudou Filosofia no Seminário Maior. Recordando esse período, relatou que:

em 61 já havia muita mudança, já era o pré-Concílio, muita abertura. Seminarista não ficava mais fechado no Seminário, saía muito, tinha chave para sair, para voltar era uma coisa bem aberta, não usava hábito, não usava nada, nada. Então eu fiz um bom curso de Filosofia. Você veja: nessa época, o curso de Filosofia era filosofia tomista como devia ser a filosofia católica Santo Tomás de Aquino, filosofia medieval, pleno século XX. Mas o mais engraçado de tudo é que os livros vinham de Roma, a gente estudava em latim. Então eu sei muito bem latim, eu sei grego, tenho essa formação clássica muito bem consolidada. Não aprendi inglês nem aprendi francês quando era jovem (Entrevista).

Em 1968, Antônio Pierucci viajou a Roma para cursar a Especialização em Teologia Sistemática da

²³ Agradeço mais uma vez a disposição dos dois pesquisadores, que gentilmente acederam a meu pedido de entrevista.

Pontificia Università Gregoriana (PUG). Em 1970, quando do seu retorno ao Brasil, deixou o Seminário e se afastou da vida religiosa. Contava, então, com 25 anos de idade. Em suas palavras:

eu cheguei em Roma em 68, o ano da grande revolução cultural da juventude, da grande revolução contra-cultural, e me acabo envolvendo com amigos. Para encurtar a história, eu sei que lá em Roma eu decido abandonar a carreira, abandonar não só a carreira clerical, mas abandonar a Igreja na minha vida. Foi lá, do lado do Papa. Dizem que isso é muito bom, mas dizem que é comum. Não é uma coisa que aconteceu só comigo, acontece muito freqüentemente e não só com pessoas freiras e padres, pessoas “iniciadas” para usar uma expressão que não se usa no catolicismo. Católicos mesmo vão a Roma e perdem a fé em Roma, porque é muito material, muito mundana. A Igreja de Roma é muito rica, decepciona, tem aquela coisa, aconteceu isso comigo (Entrevista).

Após o seu retorno ao Brasil, trabalhou, inicialmente, durante alguns meses vendendo livros da editora católica Herder, em São Paulo. Em 1971, ingressou no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP, exercendo funções como auxiliar de pesquisa, tendo permanecido nesta instituição até 1987. Quando do seu ingresso no CEBRAP, o Centro desenvolvia uma pesquisa sobre religião intitulada *Mudanças nas funções sociais do cristianismo no Brasil*, a qual, como já foi mencionado no capítulo 3, era coordenada pelo sociólogo Candido Procopio Ferreira de Camargo.

O momento de sua inserção no CEBRAP foi assim descrito por A. Pierucci:

Início de 71, tinha [há] alguns meses chegado ao Brasil. Nessa festa havia algumas pessoas do CEBRAP que me contam que o CEBRAP estava selecionando pesquisadores. Eu nem sabia o que era o CEBRAP, uma coisa assim tão “ahhh, o CEBRAP!” Um grupo de esquerda, um grupo de aposentados pela ditadura, não sabia nada. Estavam começando uma pesquisa grande sobre religião. Depois eu fiquei sabendo que a pesquisa era uma coisa bem funcionalista, chamava-se *Mudanças nas funções sociais do cristianismo no Brasil*, responsável Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Eu fui, fiz uma entrevista com ele. Ele, por sua vez, me mandou fazer uma entrevista como teste, que foi entrevistar alguém sobre religião. Gostou muito da entrevista que eu fiz. Nunca me esqueço, o Otávio Ianni também era do CEBRAP nessa época. Também nessa época, você não usava gravador, não usava, anotava-se. O cara falava para você e você ia anotando – então não tinha toda essa precisão que a gente tem – Ianni gostou muito da entrevista, achou que era ótimo auxiliar de pesquisa e poderia começar. Comecei a freqüentar e foi assim que virei sociólogo. Não tenho graduação em Sociologia, tenho graduação em Filosofia e Teologia (Entrevista).

Recordando sua permanência no CEBRAP e a influência que este Centro exerceu na sua aproximação à Sociologia, Pierucci destacou a importância que teve na sua formação científica a realização de tarefas como as de revisor dos textos que eram produzidos pelos pesquisadores do Centro. Essa atividade lhe permitiu ter contato direto com as questões sociológicas que eram discutidas no momento. No seu depoimento, ele afirma que sua formação sociológica foi a melhor possível naquela época, pois teve a experiência na prática de pesquisa e na discussão sociológica mais importante que se realizava, nesse período, no Brasil.

A partir de então, iniciou-se também sua formação formal na área das Ciências Sociais,

²⁴ Embora os textos a serem analisados não foram elaborados tendo o “outro” autor explicitamente como interlocutor, considera-se possível construir, com base nos mesmos, uma “discussão” entre ambos os

mais especificamente em Sociologia. No período de 1975-1977 cursou Mestrado em Ciências Sociais na PUC-SP; sob orientação de Candido Procopio Camargo, e defendeu sua dissertação intitulada *Igreja católica e reprodução humana no Brasil*, publicada, dois anos mais tarde, nos *Cadernos do CEBRAP* (1979). Cabe lembrar que essa sua pesquisa se inseria no projeto maior que era desenvolvido no CEBRAP sob o nome de *Pesquisa nacional sobre reprodução humana*²⁵.

Posteriormente, na Universidade de São Paulo (USP), realizou o Doutorado nos anos de 1979 a 1984, tendo como orientador o sociólogo Reginaldo Prandi, vindo a sua tese a se intitular *Democracia, Igreja e Voto: o envolvimento dos padres de paróquia nas eleições de 1982*²⁶. Nesse período continuava trabalhando em pesquisas sobre religião no CEBRAP, embora acalentasse interesse em se afastar dos estudos de religião. Em suas próprias palavras,

Primeiro, eu queria ir saindo da área da Sociologia da religião, eu não queria mais continuar identificando-me, eu já não era mais religioso, não tinha religião e não queria mais continuar com o meu nome vinculado eternamente à coisa da religião. Em vão. Continuo sendo, não deu certo isso, mas era uma preocupação que eu tinha (Entrevista).

Dado o momento político em que vivia o país – reforma partidária de 1979 e as primeiras eleições multipartidárias de 1982 – o Centro tinha organizado a pesquisa *Contexto social da ação política*, coordenada por duas antropólogas da USP: Ruth Cardoso e Eunice Durham, que não mantinham vínculos permanentes com o CEBRAP. Buscando se distanciar dos projetos do Setor de Religião, Pierucci participou dessa pesquisa, da qual resultaria também a sua tese de Doutorado. De acordo com o seu depoimento, essa era a primeira pesquisa que o CEBRAP realizava desde uma perspectiva essencialmente antropológica, e isso implicava que:

[...] nós tínhamos que morar, os pesquisadores tinham que morar na periferia. Eu me mudei para a periferia. Eu morei dois anos no Jardim Miriam (um bairro bem pobre na zona Sul [de São Paulo], até hoje é muito pobre) para acompanhar como é que meados de 81, ou seja, a parte final do ano de 81 até as eleições que seriam em outubro ou novembro de 82, não lembro bem. Como é que ia chegar a pesquisa no bairro? Como é que as candidaturas iam chegar? Como é que o bairro ia-se mobilizar? Começava-se pelas pequenas associações do bairro, associações de moradores, clubes, clubes de mãe, etc., etc. Foi muito interessante para mim (Entrevista).

Antônio Pierucci trabalhou como professor na PUC-SP, no período de 1978 a 1985, tendo ingressado na USP em 1986. Atualmente, é professor titular do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais desta Universidade. Em 2001, defendeu sua Tese de Livre Docência intitulada *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*.

Dentre os cargos que tem ocupado em Associações Acadêmicas, destacam-se os de Secretário Executivo da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) em duas gestões (1992-1994 e 1994-1996), o de membro do Comitê Assessor de Ciências Sociais do CNPq e o de Secretário Geral da

pesquisadores.

²⁵ Sobre esse projeto, ver Sorj (2001).

²⁶ A tese não foi publicada em livro.

Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) em 2002.

1. Análise do fenômeno religioso na sociedade contemporânea

Modestamente, minha proposta hoje me parece menos resignada e, além disso, mais viável. A saber: não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber de que está falando (PIERUCCI, 2000, p. 154)²⁷.

A citação acima corresponde a um dos últimos parágrafos do artigo *Secularização segundo Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido*. Nesse trecho, encontra-se explicitada a abordagem teórica a partir da qual A. Pierucci analisa o fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Abordagem que veio a ser mais desenvolvida no artigo *Reencantamento e Dessecularização. A propósito do auto-engano dos sociólogos da religião*, como se verá a seguir. Porém, antes é importante trazer algumas referências sobre as escolhas teóricas deste pesquisador.

Sua opção por uma referência teórica weberiana foi, claramente, influenciada por seu convívio intelectual, quando do início de suas atividades em Ciências Sociais, com o sociólogo Candido Procopio Camargo. Referindo-se a essa influência, e ao seu grande interesse teórico por Max Weber²⁸, como referencial para analisar a religião, Pierucci, no seu depoimento, declarou:

Olha, eu entrando no CEBRAP, eu comecei a trabalhar com Cândido Procópio Ferreira de Camargo que me iniciou em Max Weber e até hoje eu sou Max Weber. A minha Livre Docência vai ser sobre Max Weber. Eu gosto demais dele, tudo isso aí é dele [aponta uma prateleira]. É fantástico! Se aprende eternamente com ele. Não há possibilidade de dizer terminou, acabou, então eu tenho muito carinho pela coisa do Weber, não abro mão disto (Entrevista).

Por outro lado, cabe indicar que o sociólogo Émile Durkheim – o outro grande clássico das Ciências Sociais que se dedicou, também, ao estudo da religião – não teve igual impacto na sua formação intelectual nem em suas pesquisas sobre religião. Três são as razões desse fato, salientadas por Pierucci. Em primeiro lugar, argumenta que discordava (e discorda ainda) das apropriações que os pesquisadores faziam de Durkheim, nas discussões sobre religião, opondo-se a estas, especificamente, pelo fato “*de dar de barato que existe uma realidade chamada sagrado*”. Na sua leitura desse autor, Pierucci considerava que era, precisamente, o contrário o que Durkheim enfatizava, ou seja: “*está falando isso exatamente para mostrar que não existe o sagrado, as pessoas*

²⁷ Em referência à proposta de Cipriani (1988) de acabar com o debate da secularização e se dedicar ao estudo das formas contemporâneas do religioso (Pierucci, 2000).

²⁸ Escolha que se constata, facilmente, em seus artigos. Por exemplo: um publicado recentemente intitula-se *O Islã visto por M. Weber* (2002).

projetam a força da sociedade como se fosse uma força superior, mas, de qualquer modo, isso me afastava bastante” (Entrevista).

Uma segunda razão, que condicionava o seu distanciamento em relação a Durkheim, é de caráter pessoal, devendo-se ao fato de que, no período em que cursou seu Mestrado em Sociologia, ele tinha se afastado da Igreja católica, portanto sua relação com o “sagrado” havia-se modificado:

eu era uma pessoa totalmente dessacralizada mesmo, fiz questão disso. O sagrado não é nada de coisa extraordinária. Eu tinha passado os meus melhores anos de adolescência, meus melhores anos de juventude, envolvido num ambiente sagrado. O sagrado não é essa coisa que os sociólogos falam “*ahhh o sagrado!*” Sagrado não é isso. Eu não tenho essa experiência do sagrado. Então aquilo me incomodava um pouco sabe, essa coisa do sagrado (Entrevista).

Finalmente, uma terceira razão apontada foi a influência das próprias orientações teóricas predominantes naquela época, as quais não contribuíam para uma leitura “favorável” da obra durkheimiana.

Além do que, você tem que se lembrar que, nesse período que eu fiz minha Pós-graduação, o funcionalismo era o pior pecado teórico que você poderia cometer. Era mais um verdadeiro bombardeio da parte dos estruturalistas contra a estrutura do funcionalismo, e da parte dos marxistas, que, nessa época dos 70, eram muito estruturalistas também como Althusser e Poulantzas. A academia era dominada por isso. Eu fiz meu Mestrado na PUC-SP, era um grande bombardeio (Entrevista).

Tendo-se presente essas referências teórico-intelectuais, que vieram se constituindo e enriquecendo desde a sua formação inicial, analisar-se-á, nas páginas seguintes, a interpretação do fenômeno religioso que A. Pierucci sustenta.

Como já foi indicado, a posição teórico-metodológica deste autor acerca do fenômeno religioso encontra-se, exemplarmente, explicitada no artigo *Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da religião*, publicado em 1997 e selecionado para nortear a presente análise. Este artigo tinha como objetivo “*fazer um discurso sobre o persistente declínio da religião, que tem como pretexto e contraste o também persistente auto-engano – ledor engano – dos risonhos acadêmicos portadores mais que celebrantes do alegado ‘retorno do sagrado’ e, se monoteístas esses portadores, da ‘revanche de Deus’* (1997, p. 100)²⁹. No entanto, para a análise e comparação que, aqui, interessa empreender, será enfatizada a sua interpretação da religião e de forma secundária receberá atenção sua discussão com os “interessados no reencantamento do mundo”, ou, conforme sua classificação, será privilegiado o seu diálogo com os “autores favoráveis e não com “adversários à teoria da secularização”³⁰. Recorde-se, de passagem, que, segundo Pierucci, os primeiros têm elaborado teorias menos rígidas e mais sofisticadas, já os segundos, no seu intento por dessacralizar a teoria da secularização, teriam acabado sacralizando a própria Sociologia da Religião, “*transformando-a numa espécie nada revolucionária de Tendenzliteratur, só que envergonhada, uma ‘sociologia religiosa’ não assumida como tal*” (Pierucci, 1997, p. 103).

²⁹ Ainda em 1997, Pierucci apresentou no Seminário sobre Max Weber, realizado na Universidade de Brasília, o texto *Secularização segundo Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido*. Neste, procura estabelecer um “consenso categorial mínimo” entre os pesquisadores da religião, nas suas palavras: “pôr em ordem pelo menos o instrumental conceitual básico” (2000, p. 153). É necessário sublinhar que nesse artigo, o autor apresenta uma detalhada leitura desse tema, sendo talvez um dos poucos escritos teóricos, no Brasil, que o discutem.

Cabe notar, de início, que na discussão formulada no artigo *Reencantamento e Dessecularização* o autor analisa o lugar da religião dentro de uma concepção teórica da modernidade, enfatizando a diferenciação funcional de esferas de ação social, a racionalização crescente como tendência principal de desenvolvimento e o predomínio da ciência, sendo nesse contexto que a teoria da secularização precisa ser compreendida, a qual, por sua vez, dá embasamento à sua interpretação do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, como se verá a seguir.

A hipótese da teoria da secularização aponta para um processo de perda da posição central que a religião ocupava, nas sociedades tradicionais, como estruturadora do social. Dentre essas perdas, A. Pierucci destaca o “*espaço e poder no aparelho do Estado laicizado, a perda de alcance sobre a pluralização das esferas culturais autonomizadas, perda de influência no espaço público, perda de força e autoridade sobre a vida cotidiana, perda de prestígio cultural na vida urbana e até mesmo, eu diria, perda de charme*” (1997, p. 104).

Outros domínios como a arte, a música, o lazer, o sexo³¹ e a educação são, igualmente, citados pelo autor para mostrar que o grau de influência das religiões é inexistente, perguntando-se “*que capacidade têm hoje as igrejas e cultos no Primeiro Mundo de exercer influência vigorosa sobre as instituições sociais, uma influência que realmente conte?*” (p. 105).

A teoria da secularização, na qual Pierucci se apóia, foi formulada pelo sociólogo britânico Bryan Wilson. Para ele, é o autor “*mais importante, influente e sofisticado defensor da teoria da secularização*”. Com base neste autor³², Pierucci sublinha quatro idéias desse teórico.

A primeira diz a respeito ao caráter histórico do processo de secularização, que representa o declínio do significado cultural das instituições religiosas tradicionais ou convencionais. A segunda idéia é em relação aos novos movimentos religiosos, sendo a emergência destes explicada pelo próprio processo de secularização, argumentando que eles encontram sua condição de possibilidade na perda estrutural da posição da religião estabelecida ou hegemônica. Secularização significa o declínio geral do compromisso religioso, fato que explica o crescimento de uma variedade de práticas religiosas, pois esse processo relativiza os compromissos e permite que estes sejam passageiros. A terceira idéia dessa teoria sugere que a religião passa ser vista como um item de consumo, com a emergência do consumidor religioso³³ que “*escolhe uma e até mais de uma experiência mística, ou solução espiritual, ou serviço religioso dentre uma grande variedade de propostas provocantemente expostas no ‘supermercado espiritual’*” (1997, p. 112). É neste aspecto que Pierucci observa o engano dos “defensores do

³⁰ Baste dizer que, grande parte de seus interlocutores são autores estrangeiros, havendo escassas referências a pesquisadores brasileiros. A principal crítica dirigida aos “adversários” é o descaso e a desconfiança em relação à tese da secularização.

³¹ O autor destinou, ao final de seu artigo, alguns parágrafos à análise da secularização do sexo, conforme os estudos realizados por B. Turner, sobre esse tema.

³² Os livros B. Wilson citados por Pierucci datam de 1966, 1976, 1979, 1981 e 1982.

³³ Cabe lembrar que, na entrevista, Pierucci manifestou seu interesse atual pelas propostas teóricas dos sociólogos norte-americanos Rodney Stark, William Bainbridge e R. Finke, “que postulam uma espécie de teoria econômica das religiões, há um certo economicismo, eu gosto dessa idéia de mercado”. E agrega: “eu acho que esses autores têm duas vantagens: eles partem do pressuposto de que as sociedades modernas são sociedades onde houve uma desregulamentação, eles não usam a expressão de campo religioso de Bourdieu, mas como no Brasil se fala, uma desregulamentação do campo religioso. O que eles querem dizer com isso? Simplesmente a idéia do que o monopólio católico deixou de existir porque deixou de haver uma religião oficial, no nosso caso o monopólio católico, Brasil, Argentina e América Latina” (Entrevista).

reencantamento do mundo” e um dos grandes méritos da teoria de B. Wilson, particularmente quando este último autor enfatiza que “*cada compra do consumidor religioso não tem conseqüências reais para as outras instituições, para a estrutura do poder político, para as constraints e os controles tecnológicos*” (p. 113). Entretanto, o maior acerto teórico de B. Wilson, segundo Pierucci, estaria na seguinte afirmação: “*as novas formações religiosas não acrescentam nada a qualquer reintegração prospectiva da sociedade e não contribuem com nada para a cultura pela qual a sociedade poderia viver*” (Wilson, 1976, p. 96 *apud* Pierucci, 1997, p. 113). A quarta e última idéia sublinhada por Pierucci decorre da anterior e se refere ao exercício da prática religiosa que se dá no nível privado e das relações pessoais, não tendo nenhuma possibilidade de interferir em esferas institucionais da sociedade como, por exemplo, na política, na administração pública e em outras. Nesses termos, a racionalização secularizante causa, ou melhor, explica – no sentido científico forte de “explicação” – a vitalidade do sagrado na esfera privada.

É por isso que ele afirma:

É preciso que entendamos que, por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosas de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa, de modo algum, o fim do processo de secularização. Antes, pelo contrário, ajuda-o, acelera-o (PIERUCCI, 1997, p. 114).

Inclusive Pierucci questiona o papel das religiões na modernidade:

Que fatos outros, fatos novos, com implicações contrárias tão incisivas e universalizáveis (contrárias, digo, no sentido de des-secularizantes ou contra-secularizantes) estaria hoje a religião a produzir de seu lado? Afeita a enfrentar questões últimas (*ultimate concerns*), que soluções ou respostas inovadoras e criativas as religiões têm sido capazes de produzir em benefício de seu próprio prestígio que não sejam meramente adaptativas, acomodatórias, condescendentes com a própria modernidade que as descarta e pulveriza? A religião no mundo moderno é sempre-já ‘segundo violino’, gostava de dizer o grande mestre brasileiro em sociologia da religião, Candido Procopio Ferreira de Camargo (1997, p. 107).

É importante salientar, também, que, além de adotar como abordagem explicativa a teoria da secularização, proposta por B. Wilson (sem esquecer a influência weberiana e do “mestre brasileiro em Sociologia da Religião”), Pierucci enfatiza o significado e as implicações práticas que esse processo tem para ele:

Secularização, para mim, tem que ser vista como desenraizamento dos indivíduos – e é por isso que os neoconservadores se perfilam entre seus oponentes na prática, quando não na teoria. É apenas nessa operação de arrancar de seu habitat cultural o indivíduo que ela se põe e se efetiva como dessacralização da cultura. Esta [a secularização], se não for para soltar o indivíduo das amarras tradicionais, descentrá-lo das lealdades tradicionais, não tem sentido não vale a pena (PIERUCCI, p. 1997, p. 114).

Sendo que “*mobilizar religiosamente um indivíduo implica fazê-lo duvidar da santidade da tradição religiosa, lançando-o no pós-tradicional, abrindo-o para a apostasia*” (p. 114).

Por isso, para este pesquisador:

Quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão/dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa (1997, p. 115).

Levando em consideração o significado que para o autor encerra o processo de secularização, pode-se compreender seu interesse “existencial e prático” por essa teoria, sendo que ele mesmo reconhece:

Tendo a ser um pouco militante também. Essa coisa da secularização não é somente uma idéia teórica que eu tenho, eu acho que é importante secularizar mais ainda o Brasil, assim como essa coisa do pluralismo, é muito importante que você conheça a diversidade. Mas ele [o Brasil] tem uma idéia de que a diversidade existe, já está dada. Eu acho que não: a diversidade é uma coisa pela qual você tem que trabalhar. Não é à toa que eu passei a estudar a diferença agora, e não necessariamente a diferença religiosa. Eu acho que você tem que abrir mais espaço para as diferenças, mais espaço para as diferenças religiosas e, quanto maior for a diversidade religiosa, você vai aumentar a conflitualidade, você vai aumentar a competição, etc. Mas você aumenta também a liberdade, a liberdade individual (Entrevista).

É desta sua concepção teórica da secularização que este autor analisa o lugar que a religião ocupa atualmente na vida das pessoas afirmando

Nós não vivemos mais em uma sociedade religiosa. A cultura não é mais religiosa para as pessoas estarem automaticamente 24 horas do dia sendo religiosas. Essa é uma das coisas por que eu gosto da teoria da secularização, não dizer está aumentando a religião, as pessoas estão se convertendo mais no Brasil, cresce o entusiasmo religioso, mas eu digo: tente acompanhar essas pessoas, aquilo é circunstancial na vida delas. Pode ser até importante, mas é uma coisa que não é a pessoa toda, o resto do tempo. A pessoa talvez passa o domingo vendo pornografia, modo de dizer pornografia, essa coisa horrível da televisão brasileira, cheia de nudismo barato para a família da classe média, a banheira do Gugu, não sei o que. As pessoas passam vendo aquilo o domingo, sem chocar-se por nenhum princípio religioso, sabe? Eu acho isso muito importante (Entrevista).

Qual seria a postura do pesquisador da religião, para analisar a realidade religiosa descrita por Pierucci? A proposta metodológica que este autor postula para o estudo científico da religião será analisada a seguir.

2. Relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo

Me interessa de frente o fato da simultaneidade de dois fatos, a saber: 1) Muitos dos pesquisadores da religião hoje no Brasil professam ou praticam crenças religiosas; 2) parte significativa do que se produz em sociologia da religião no Brasil, hoje em dia, faz ‘elogio da religião’ (PIERUCCI, 1997, p. 255).

No artigo *Os interesses religiosos dos sociólogos da religião* (1997), Pierucci manifestava as duas preocupações acima citadas, ou obsessões como ele chega a defini-las em outro lugar (Pierucci, 1999), preocupações que, em seus artigos seguintes, continuaram muito presentes (Pierucci, 1997, 1998, 1999), sendo, talvez, o pesquisador que mais tem chamado a atenção para os efeitos “negativos” que os vínculos religiosos dos pesquisadores sociais possam

exercer nas suas análises dos fenômenos religiosos, apontando as desvantagens dessa imbricação, à diferença de outros cientistas sociais que observam algumas vantagens nesse fato.

A primeira vez que A. Pierucci trouxe à discussão esse tema foi no texto intitulado *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*, apresentado na VI Jornada sobre Alternativas Religiosas, realizada em Porto Alegre, em 1996. Naquela ocasião, Pierucci formulou uma severa crítica aos pesquisadores da religião no Brasil, denunciando seus implícitos interesses religiosos e as conseqüências negativas desses para a pesquisa científica. É oportuno lembrar, aqui, a motivação que, segundo Pierucci, originou esse texto: “*é que anda muito na moda, agora, fazer sociologia da religião para elogiar a religião, mostrar os benefícios que ela faz às pessoas, sobretudo das camadas despossuídas, à sociedade como um todo, à própria democracia*” (Pierucci, 1997, p. 256)³⁴.

Tendo por base uma retomada das idéias do texto de P. Bourdieu *Sociólogos da crença e crença de sociólogos* (1983)³⁵, no qual este sociólogo salienta a “*dificuldade de existir uma sociologia da religião verdadeiramente científica se sustenta no fato de ser praticada por produtores que participam em graus diversos do campo religioso*” (Bourdieu, 1990 *apud* Pierucci, 1997, p. 253).

No entanto, a crítica mais forte de Pierucci dirige-se aos pesquisadores que, tendo sido religiosos, passam a estudar a religião, embora, no argumento de Bourdieu, a ênfase não recaia em saber se os estudiosos da religião têm fé ou não, ou se pertencem a uma formação religiosa determinada. O problema, para ele, radica na crença vinculada ao fato de se pertencer ao campo religioso.

Procurando identificar a postura mais adequada frente a essa situação, a proposta de Bourdieu é a de assumir, bem analisadamente, se houver, a própria pertença religiosa, ou seja, torná-la auto-reflexiva. Nesse caso, “*pertença pode se tornar, de obstáculo à objetivação, num adjuvante da objetivação dos limites da objetivação, contanto que ela mesma seja objetivada e controlada*” (*Apud* Pierucci, p. 255). Para o sociólogo da religião, esta seria a única tomada de posição cientificamente conseqüente. Na leitura que Pierucci faz de Bourdieu, é a única saída digna para os sociólogos que crêem “*avançar na maior sociologização da prática sociológica*” (p. 256). Não obstante, deve-se acrescentar, aqui, que tal saída não se aplicaria apenas para os sociólogos que crêem, mas também para aqueles que estiveram vinculados ao campo religioso e, nesse sentido, vai além dos crentes, porque, como próprio A. Pierucci salienta, inclusive a partir de sua experiência pessoal, o campo de estudos a religião acaba selecionando seus próprios pesquisadores:

Esse campo nosso, por uma série de razões explicáveis: você tem conhecimentos, você tem contatos, você veja, imediatamente uma das coisas que me valeu para entrar nessa pesquisa [do

³⁴ No artigo *Reencantamento e Dessecularização*, Pierucci se refere a esse tópico como “uma atitude mental de valorização simpatizante do retorno do sagrado” (1997, p. 103).

³⁵ No capítulo 1 desta tese, encontram-se referências a esse texto de P. Bourdieu.

CEBRAP] foi exatamente isso, porque havia necessidade de fazer um levantamento nas bibliotecas de colégios católicos, conventos, mosteiros, etc., coisa que eu tinha facilidade de entrar, maior possibilidade. Eu tinha passado toda a minha juventude freqüentando esse meio, favorecia. Então você começa a entender que esse campo também atrai as pessoas não só porque as pessoas se interessam, mas o campo, também, ele mesmo, acaba selecionando e facilitando que essas pessoas venham, porque essas pessoas já têm um traquejo, um capital, como diria Bourdieu, já têm um capital que facilita isso (Entrevista).

Concordando com a saída proposta por Bourdieu, A. Pierucci vai além na formulação de sua abordagem metodológica para se estudar o fenômeno religioso, explicitando a necessidade de desenvolver a capacidade crítica em relação à religião. Na sua interpretação, na década de 70, “talvez por influência do marxismo que considerava ‘a religião o ópio do povo’, ou por influência de Gramsci que achava que você tinha que educar às camadas populares”, havia entre os pesquisadores uma atitude mais crítica em relação a esta. Atitude que ele não percebe na década de 90: “eu começo a perceber que há uma tendência a dizer que a religião faz bem às pessoas, que a religião é uma coisa boa” (Entrevista). Assumindo uma posição oposta, afirma que “a religião tem que perder essa aura de que ela é sempre uma coisa boa para as pessoas”. Essa posição talvez se compreenda melhor quando complementada com uma citação extraída do seu artigo *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*, no qual A. Pierucci sustenta que “toda religião é uma forma histórica de dominação; que toda religião ética é, basicamente, repressão das nossas melhores energias vitais [...]” (1997, p. 257)³⁶.

Argumentando, todavia, contra a excessiva valorização da religião, que ele percebe hoje nos pesquisadores que se dedicam ao estudo desta, A. Pierucci se vale de uma comparação com as formas de se fazer pesquisa, na década de 70, nas periferias populares: “nós, sociólogos e antropólogos, a gente só encontrava gente boa. Você lê as teses daquele período – anos 70, movimentos populares – só tinha gente boa. Os pobres são gente fina, gente finíssima. Há um efeito nisso, que não é um efeito intencional, mas que está presente nas pesquisas” (Entrevista).

Em seu entender, esse posicionamento precisa ser questionado, pois os cientistas sociais tenderiam a transformar os entrevistados em pessoas acima de qualquer suspeita e, no caso específico da religião, para ele, esse problema é muito mais sério:

Porque essas pessoas estão fazendo o possível para dominar *heart and mind*, são dominadores de corações e mentes, quer dizer, isso já devia fazermos suspeitar de alguma coisa, muitas coisas são usadas para isso [...]. Eu acho que se deve estar atento também a isso. Você tem que ter um pouco de clareza de que o fato de as pessoas estarem indo para uma religião, convertendo-se, não significa, necessariamente, que as pessoas estão fazendo as melhores experiências (Entrevista).

Essa perda ou diminuição de senso crítico em relação à religião, junto ao fato de associá-la aos interesses religiosos dos pesquisadores, Pierucci também atribui a um certo “olhar pós-moderno” que demandaria uma

³⁶ No mesmo artigo citado acima, A. Pierucci afirmava “o exercício da religião, pelo que eu saiba, continua sempre e basicamente o mesmo, oferecendo sempre *more of the same*, a saber: o exercício de uma religião só é possível porque inseparável do exercício do poder religioso por alguns, os *happy few*. Simplesmente porque a prática religiosa é sempre-já inseparável da divisão entre séquito e portador(es) do poder carismático, seja o carisma pessoal ou institucionalizado, religião é sujeição e subordinação” (1997, p. 250).

nova Sociologia da Religião. De acordo com ele, “*menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós*” (Pierucci, 2000, p. 108).

Não obstante, para Pierucci é fundamental manter a crítica radical da religião, pois, para ele, os sociólogos da religião não devem renunciar a essa postura e considerar que isso já foi feito no passado, ou dizer: “*a religião mudou, a sociedade mudou, agora estamos na pós-modernidade, superamos toda essa coisa moderna, agora é pós-moderno e agora é tudo parabéns, que ótimo!*” (Entrevista).

Ao invés disso, ele propõe que, de forma análoga, a análise crítica a que a religião foi submetida, não somente no século XIX, mas também no século XX, por autores como Freud, Marx e Nietzsche, deve permanecer. Tendo esse pressuposto ele afirma que “*a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência. Enquanto ciência moderna, enfatizo*” (1997, p. 257).

Referindo-se à falta de crítica, e conseqüentemente à atitude favorável, ou de “boa vontade cultural com a religião” como ele expressa, Pierucci se pergunta:

Se, em meio à vasta categoria dos sociólogos brasileiros, não seremos nós, os sociólogos da religião, uma das alas com mais fortes propensões ou tiques neoconservadores, em função justamente da preferência pela religião como objeto de interesse intelectual, preferência que talvez já traga em seu bojo essa maldição, esse ovo de serpente, ou, tentando ser menos patético, esse *handicap* de ficar torcendo *en ethnologue* pela sobrevivência ‘física’ do próprio objeto e sair comemorando tão logo esse coitado comece a dar sinais de vida ou mostras de sobrevivência (PIERUCCI, 1997, p. 108).

Dando continuidade à análise aqui proposta, apresenta-se, a seguir a trajetória acadêmica do antropólogo Otávio Velho e a abordagem que este cientista social formula acerca das duas questões inicialmente definidas, para, na parte final do texto, traçar uma comparação entre os dois autores.

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho: a religião e o “espírito do tempo”

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho nasceu em 1943, no Rio de Janeiro, em família de tradição católica. Formou-se em Ciências Sociais na Escola de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), em 1965. Recordando o seu curso de Graduação, ele lembra: “[...] *meu primeiro professor de Sociologia foi um padre jesuíta, o padre Fernando Bastos de Ávila, que, hoje, inclusive é membro da Academia Brasileira de Letras*³⁷, *então talvez alguma referência à religião de alguma maneira estivesse presente nesse contexto*” (Entrevista).

Em 1966, trabalhou como auxiliar de pesquisa do professor Roberto Cardoso de Oliveira

no Museu Nacional. Nesse período, o curso de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional estava sendo organizado, iniciando as suas atividades em agosto de 1968, vindo o entrevistado a ser o primeiro aluno a se formar nesse curso: “*eu fui da primeira turma, fui o primeiro mestre formado por este Programa. Curioso porque hoje existem centenas, eu fui o primeiro*” (Entrevista)³⁸.

Referindo-se à sua dissertação de Mestrado, Otávio Velho lembra:

[...] meu trabalho nessa época não tinha nada a ver com Antropologia da Religião. A minha influência teórica principal era o marxismo, mas o marxismo com esse viés antropológico de trabalho de campo. Minha dissertação de Mestrado foi sobre ocupação de áreas de fronteira no Pará, na Amazônia brasileira. [Era um] prolongamento natural, até certo ponto, dos trabalhos que eram feitos aqui [no Museu] com índios, especialmente sobre o problema do contato [inter-étnico] que produziu esse interesse por essas populações brasileiras da área (Entrevista)³⁹.

Otávio Velho obteve seu título de Doutor na Universidade de Manchester, na Inglaterra, em um Departamento que era de Sociologia, mas que possuía também uma forte tradição em Antropologia. Durante o seu Doutorado, este pesquisador deu continuidade e ampliou o seu trabalho de Mestrado sobre a questão das fronteiras, incorporando uma dimensão comparativa com outros casos de fronteiras internacionais. Sob a orientação do professor Peter Worsley, defendeu sua tese em 1973⁴⁰, que venho a ser publicada em 1976, com o título *Capitalismo Autoritário e Campesinato*⁴¹.

Em 1975, já de volta ao Brasil, ingressou, com o apoio de uma bolsa da Fundação *Ford*, como professor no Museu Nacional, sendo posteriormente contratado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro à qual o Museu Nacional está vinculado. Otávio Velho foi coordenador do Programa de Pós-graduação em Antropologia no final dos anos 70 e, novamente, em 2000. Em 1980, foi, por seis meses, professor visitante na Universidade de *Standford*. Atualmente é professor titular no Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

No âmbito das Associações Acadêmicas, este pesquisador ocupou o cargo de Presidente da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) na gestão 1986-1988; foi Editor da Revista *Ciência Hoje* de 1985 a 1989; e é Comendador da Ordem Nacional do Mérito Científico. Entre suas atividades extra-

³⁷ Sacerdote Jesuíta, eleito em 14 de agosto de 1997 para a Cadeira n. 15, na sucessão de Dom Marcos Barbosa.

³⁸ Sobre a Antropologia no Brasil no período de 1960 a 1980, ver Corrêa (1995).

³⁹ A sua dissertação foi publicada sob o título *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária* (Velho, 1972).

⁴⁰ Em relação ao impacto de 1964 sobre a sua geração e acerca de sua estadia no exterior, comentando um texto de Rubem Alves, Otávio Velho afirmava o seguinte: “achei estranho, tendo trajetória tão diferente da dele, que tenha me identificado com certas coisas, que pareço compartilhar [...], o que mais me impressionou, no entanto, foram as semelhanças de sentimento com que vivemos 64, as perseguições, as delações e uma tese escrita no exterior em que por debaixo do respeito meio constrangido à linguagem acadêmica e em contraste com os colegas buscávamos dar um sentido ao que (nos) acontecera e encontrar motivos razoáveis para a esperança. E isso que o meu tema aparentemente pouco tendo a ver com o dele. Seria tudo um pretexto?” (Velho, 1988, p. 37) [grifos meus].

⁴¹ Brandão (1993) chama atenção para o escasso lugar que os estudos da Antropologia do campesinato deram ao imaginário, às crenças e práticas religiosas. Sobre as duas pesquisas realizadas por Otávio Velho, ele salienta o seguinte: “Otávio Velho não dedica uma atenção maior às tramas mais propriamente simbólicas das culturas cujas frentes de expansão e seus diferentes ciclos econômicos analisa. O mesmo acontece em *Capitalismo Autoritário e Campesinato*, em que até mesmo uma fecunda discussão sobre a ideologia da “Besta-Fera” é profana e vazia de sentido religioso, o que sugere que fronteiras em movimentos não são o lugar propício a deuses e devaneios” (p. 22). Na nota n. 10 acrescenta: “Mas o sagrado se vinga. Otávio Velho produz mais tarde

acadêmicas, cabe lembrar que foi Presidente do Instituto de Estudos da Religião – ISER – no período 1989-1990, sendo, atualmente, membro do Comitê Editorial da revista *Religião e Sociedade* e consultor do Conselho Mundial de Igrejas, organismo sediado em Genebra.

1. Análise do fenômeno religioso na sociedade contemporânea

Eu acho que sou daqueles que faz a crítica dessa idéia da secularização como uma tendência geral e única, mas, ao mesmo tempo, também acho que se deve evitar um certo romantismo com essas questões do reencantamento (Entrevista).

Inicialmente torna-se necessário destacar que, na trajetória da produção intelectual do antropólogo Otávio Velho podem ser identificados (sugeridos) dois momentos. Um primeiro momento, do início da carreira acadêmica até aproximadamente 1980, que teve como temática principal de estudo a questão agrária e a expansão de fronteiras, temas abordados desde a perspectiva teórica marxista. E um segundo momento, que inicia nos primeiros anos da década de 80 e se estende até o presente, período no qual, conforme o seu próprio depoimento, ele vivencia uma significativa mudança epistemológica, teórica e temática em sua obra, sendo que, nessa fase de sua carreira, ele se aproximou dos estudos da religião.

Quanto ao seu emergente interesse por esses estudos, torna-se importante recuperar um significativo trecho de seu depoimento:

o começo pelo interesse na religião teve um lado pessoal também, porque, nessa mudança do marxismo como referência principal e da militância política também, porque nesses anos, eu também tinha uma militância política, então uma certa crise da militância política e uma crise das crenças do marxismo, sem dúvida nenhuma, me levaram, no plano pessoal, a um interesse por religião, havendo uma certa ligação entre interesse pessoal e interesse acadêmico (Entrevista).

Um dos artigos escritos neste período e que demarca essa passagem foi *O cativo da Besta-fera*⁴², publicado pela primeira vez em 1987, na revista *Religião e Sociedade*⁴³. Na sua entrevista para a presente tese, O. Velho definiu esse artigo como:

[...] uma releitura do trabalho anterior que tinha feito na Amazônia com novos olhos. É isso que eu acho interessante nesse trabalho, por isso é um elo de ligação entre o material da pesquisa anterior revisto, agora, com novos olhos. Foi publicado originalmente em *Religião e Sociedade* no ano 87. Esse eu acho que é um texto da minha trajetória que liga o trabalho anterior com um novo trabalho e mostra o que justamente estava mostrando para mim mesmo, essa mudança de olhar: como é que com o mesmo material de pesquisa você produzia outros entendimentos (Entrevista).

Nesse texto, O. Velho formulou uma leitura diferente da categoria “besta-fera” frente às análises normalmente realizadas por cientistas sociais que estudaram, na década de 70, populações camponesas na Amazônia e no Nordeste, no Brasil. A partir de uma abordagem hermenêutica com base nos conceitos de texto, de evento e de simbólica do mal, elaborados

estudos da maior importância sobre a religião e sobre as relações entre ela e a antropologia, além de haver-se tornado um dos mais fecundos colaboradores de *Religião e Sociedade*” (Nota 10, p. 22). [grifos meus].

⁴² O mesmo texto foi republicado em 1995 e deu origem ao título do livro *Besta-Fera - Recriação do mundo*.

⁴³ É oportuno mencionar que, já em março de 1986, tinha sido publicado um outro artigo na revista *Religião e Sociedade* intitulado *Religiosidade e Antropologia*. Neste, Velho questiona o tratamento que a Antropologia tem dado ao estudo da religião, geralmente uma atitude hostil com esta. Ao mesmo tempo, deve-se salientar que, desse período de mudança, faz parte sua aproximação com o ISER, do qual foi presidente no período 1989-1990, e de sua participação, a partir de 1986, no Comitê Editorial da revista *Religião e Sociedade*.

por Paul Ricoeur⁴⁴ – autor que ele reconhece como uma das influências fundamentais na sua mudança paradigmática e teórica – Otávio Velho enfatiza a existência, nessas populações camponesas, de uma cultura bíblica como “pre-texto” da emergência do fenômeno da “besta-fera”.

Somando-se a P. Ricoeur, Nietzsche foi um segundo autor que teve importante influência no processo de mudança de ênfases na obra de O. Velho. Essa influência se deveu, especialmente, ao interesse permanente deste pesquisador por questões epistemológicas, ligadas também à questão da interdisciplinariedade. Referindo-se à centralidade desses interesses, O. Velho menciona que a temática da religião a ela se subordina:

[...] tanto assim que eu não me classifico muito como um antropólogo da religião, porque estudando religião eu sempre estive interessado em questões que não necessariamente se circunscrevem a esse campo, embora a maioria dos meus orientandos, hoje, trabalhe com essa temática. Me interessa em si mesma a questão da religião, mas também como uma abertura a questões epistemológicas, para questões de outra natureza, sobre a sociedade em geral (Entrevista).

Através do estudo da religião e das Ciências Sociais, O. Velho tem-se aproximado da discussão epistemológica referente à crítica da visão dualista do mundo. Sendo essa crítica uma característica marcante na produção intelectual deste autor, elaborada já em seus primeiros textos sobre religião como se observa em *Religiosidade e Antropologia* (1986), e que transparece em suas análises, como o demonstram os artigos *Religião e Modernidade: roteiro para uma discussão* (1994), e *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?* (1998).

É necessário destacar, também, que a análise de Otávio Velho sobre a religião situa-se num contexto de reflexão sobre a “crise da modernidade”. Para ele, por exemplo, o livro de M. Gauchet *Desencantamento do mundo* (1995) representa a culminância da elaboração moderna sobre a religião, e chama a atenção para o fato de que “quando surge este monumento literário, estarem colocadas as condições para mudar os termos da questão” (1994, p. 76). Essa mudança na relação entre religião e modernidade não se dá de uma forma unívoca, “mas num duplo sentido: não só em termos da caracterização do ‘objeto’ (as relações entre religião e modernidade), mas também em termos de que tipo de olhar (e a partir de onde) pousar sobre a questão da religião, até para além dos limites da modernidade” (Velho, 1994, p. 77).

Para avançar a análise proposta, apresenta-se, a seguir, a interpretação que Otávio Velho elabora sobre o fenômeno religioso. Na entrevista concedida para este estudo, ao ser inquirido sobre esta questão, ele respondeu que critica a idéia da secularização como tendência única, mas que também alerta para o risco de romantismo na idéia do reencantamento do mundo, como foi citado ao início deste tópico. Não se situando na dicotomização teórica “secularização-reencantamento do mundo”, ele sugere uma interpretação alternativa para esse fenômeno.

Para este pesquisador, certamente, não está ocorrendo uma volta à religião e, muito menos, sua reinstauração como fundamento organizador da sociedade. A seu ver:

não é que a religião passe a dominar de novo no mundo. O que eu acho que está havendo, na crise da modernidade, é uma crise das divisões de esferas clássicas, típicas da modernidade, quer dizer,

⁴⁴No artigo, O. Velho salientava que esse autor foi escolhido pelo fato de ele buscar estabelecer pontes entre as discussões teológicas e o universo das Ciências Sociais (1987).

economia, política, educação. As coisas estão começando a se misturar mais. Então eu acho que é mais isso que está acontecendo, que propriamente uma nova dominação da religião sobre os outros terrenos. Acho que estão se misturando mais, e isso tem uma certa semelhança com algumas coisas que havia em outras sociedades ou que acontece em outras sociedades não modernas, ou pré-modernas, como você queira chamá-las (Entrevista).

De acordo com este pesquisador, a sociedade (e o mundo) vivencia uma mudança profunda em termos de organização, deixando de prevalecer a divisão em compartimentos estanques, havendo uma maior fluidez nas fronteiras dos campos, indo além da racionalidade estabelecida, processo que ele denomina “espírito de época”. Com essa expressão, caracteriza uma tendência que atravessa fronteiras disciplinares e outras. Tomando como referência o que acontece no campo religioso, especificamente a “pentecostalização” deste, O. Velho salienta alguns elementos que definem esse “espírito de época”, sendo o principal deles o processo de destradicionalização, que iria além da simples quebra da tradição⁴⁵, e estaria associada com a reflexividade e, conseqüentemente, com a perda de alinhamento automático com a tradição (Velho, 1997). Outros elementos associados ao “espírito de época”, indicados por este autor, são a ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na noção de representação. Todos esses processos estariam ocorrendo junto com a relativização – realizada de modos diversos e complexos – da oposição público-privado e da oposição racionalidade-afetividade.

Ainda destaca as análises de P. Beyer, N. Luhmann e outros sociólogos que apontam para as mudanças nas funções da religião,

essa mudança levaria a religião, primeiro, a tender a deixar de ser integrativa e fundacional para reduzir-se a um subsistema; e, segundo, dadas as dificuldades de restrição a esse e de um vácuo deixado pela própria diferenciação estrutural moderna, a tornar-se disponível para outros papéis, mais amplos, porém agora de modo menos fundacional, orgânico e mais como recurso cultural (1997, p. 55).

Para este autor, atualmente, é precisamente esse “espírito de época” o responsável pelas desreificações, a volta ao espírito como sinal dos tempos, ultrapassando os limites da racionalidade estabelecida.

Dentre esses processos, destaca: “*a mudança profunda de um paradigma societário... Paradigma que iria em direção próxima à da epistemologia do mundo da Criação, conforme Bateson, podendo-se acrescentar a esta sem maiores perturbações, algumas das intuições nietzschianas do amor fati e da transvaloração* (Velho, 1998, p. 16).

Sobre a influência da religião, comentando um artigo de Campbell (1997) intitulado *Orientalização do Ocidente*, sugerida por esse autor como uma mudança paradigmática, O. Velho salienta que “*não se deve subestimar a influência real dos novos movimentos religiosos, embora difusa, sobre o conjunto da sociedade*” (1997, p. 25). E afirma que:

apesar de suas limitações, os novos movimentos religiosos talvez tenham grande importância ao *performatizar*, por vezes até sacrificial e profeticamente, o *paradigm shift*. As ciências sociais têm dificuldade em absorver a sensibilidade especial, as ‘antenas’ que os adeptos dos cultos religiosos seguidamente revelam – por vezes nos chamados ‘estados alterados de consciência’ – de captar tendências do

⁴⁵ Conforme proposta por Dupront (1993), autor no qual Velho buscou subsídios.

entorno, mas talvez devêssemos levá-los mais a sério, sobretudo em tempos de Orientalização (VELHO, 1997, p. 25-26).

Para este autor, à medida que estes movimentos captam “tendências do entorno” é que o terreno da religião constitui um *locus* privilegiado para observar a emergência de:

[...] epistemologias alternativas às epistemologias dominantes e, portanto, hoje, como nós estamos tendo um interesse maior por essas epistemologias não-dualistas, eu acho que a gente tem que aprender no terreno da religião. Para mim, talvez pessoalmente, sejam o exemplo mais forte essas questões epistemológicas e o terreno do sagrado como um terreno privilegiado para ser observado e compreendido (Entrevista).

Já no artigo *Globalização: Antropologia e Religião* (1997)⁴⁶, este autor demandava uma postura alternativa por parte dos observadores, “*alternativa tanto à explicação externa quanto à assunção do discurso nativo: mais dialógica e, quiçá, ‘terapêutica’, não excluindo a possibilidade de transformação, como produto da própria interlocução ou pelo menos como parte de processos sociais mais amplos dos quais essa interlocução faça parte*” (VELHO, 1997, p. 52).

Mas é no artigo *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?* que sugere uma abordagem específica para o estudo científico da religião e, por isso, escolhido, aqui, como texto base para analisar a relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo.

2. Relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo

Dois rochedos parecem ameaçar a nau dos estudos da religião: de um lado o risco de o estudioso, por motivo de crença, comportar-se como um ‘nativo’; de outro, a falta de reconhecimento, em nosso meio secularizado, da irredutibilidade da religião e da relevância de seu estudo (VELHO, 1998, p. 9)⁴⁷.

Com essa afirmação, inicia O. Velho o seu artigo *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?*, publicado em 1998. Na citação acima, a expressão “meio secularizado” possui um duplo significado para o autor. Por um lado, refere-se ao secularismo dos intelectuais que não reflete o estado de espírito da população em geral. Por outro lado, serve para indicar “*que os cientistas sociais, mesmo entre os acadêmicos, seguidamente se destacam ainda mais nesse sentido (Paiva, 1993), o que não deixa de ser, por si mesmo, curioso e digno de reflexão em suas causas e conseqüências*” (1998, p. 9).

Otávio Velho, na sua entrevista, também chamou a atenção para a atitude dos cientistas sociais em relação à

⁴⁶ Artigo apresentado nas VI Jornada sobre Alternativa Religiosas na América Latina, realizada em POA em 1996, ou seja, o mesmo evento em que Pierucci apresentou *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*, anteriormente citado.

⁴⁷ O texto foi apresentado em setembro de 1998, porém a data de sua publicação na revista *Religião e Sociedade* é de junho de 1998, dada a sua inclusão em um número editado e publicado com atraso.

religião:

Eles, às vezes, têm mais resistência a reconhecer a importância da religião do que muitas vezes os leigos. É uma coisa meio óbvia, mas eu acho que há uma certa resistência nas ciências sociais, até, em alguns casos, uma certa antipatia pela religião, inclusive, às vezes, não gostariam que fosse assim, não gostariam que a religião fosse importante e, por isso, inconscientemente, tendem a minimizar a importância disso como fato social (Entrevista).

Conforme seu depoimento, “*é muito importante que os cientistas sociais sejam religiosos ou não, mas que reconheçam isso e que não projetem em cima da sociedade as suas crenças modernas e seculares, porque eu acho que, com isso, eles não vão entender o que acontece neste país*” (Entrevista).

A partir dessas constatações, este cientista social narrou, na entrevista, sobre o já citado artigo: “*pretendia mudar um pouco o enfoque e sugerir que há um certo exagero nesse corte entre secularistas e religiosos, [...] de certa maneira eu tento mudar um pouco, tento quebrar um pouco essas dicotomias*” (Entrevista). Seu objetivo, conforme o próprio texto, é propor um outro recorte “*que contribua para não se reificar essa oposição entre nativos e nativóides, de um lado, e não-nativos assumidos de outro*” (1998, p. 10).

A questão das reificações é, precisamente, o foco de sua análise no texto. Neste, formula uma crítica à tradição objetificadora na Antropologia, pois esta, embora possa afastar alguns riscos e garantir resultados sólidos, na prática não parece se efetivar, “*mesmo porque o estudo da religião é terreno propício para indicar a absoluta impossibilidade, em muitos casos, de se manter uma postura de mera observação*” (1998, p. 10). Acrescentando que não se refere somente à necessidade de participar, mas também aos próprios resultados do trabalho.

Sua proposta, para afastar os “dois rochedos” por ele identificados, é adotar a metáfora da *tradução*, como alibi em tempos de incerteza quanto às posições fortes. Sendo *tradução* definida como

uma via de mão dupla em que aquilo que é traduzido afeta a linguagem para a qual é traduzido e é afetado (tal como no caso do observador na mecânica quântica) pela tradução. E aí estaria sugerida uma postura distante igualmente da objetificação forte e do tornar-se nativo” (VELHO, 1998, p. 11).

Duas justificativas são aludidas por O. Velho como embasamento dessa postura. Uma primeira tem inspiração relativista “*pela necessidade de (re)conhecermos as diferenças em mundo em crescente interação, esse reconhecimento não podendo, hoje, ignorar as questões políticas embutidas no próprio ato de traduzir, tal como tem sido sofisticadamente reelaborado pela literatura pós-colonialista*” (p. 11).

A segunda justificativa denominada por ele de pós-relativistas, dá-se pela adoção da sugestão de Gregory Bateson, isto é, pensar a interação como “*um metapadrão em que tudo se conecta num processo de ‘abdução’, ‘o meu conhecimento sendo uma pequena parte de um mais amplo e integrado conhecer...’*” (Bateson *apud* Velho, 1998, p. 11)⁴⁸

Otávio Velho postula que esse “deixar-se afetar implica em renunciar à pretensão de uma posição

⁴⁸ Referindo-se a esse autor, Otávio Velho salientou: “[Gregory Bateson] é, para mim, talvez a influência intelectual mais importante neste momento”. Na revista *MANA* (v.7, n.2, 2001) foi publicado um artigo

privilegiada do observador e pressupõe que tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós. Nesse sentido, a metáfora da tradução se complementa com o princípio de caridade, o que implica em acreditar, em princípio, que o que outro nos diz é verdadeiro e racional, mesmo havendo desacordos, pois se trata de afirmar uma crença na comunicação.

O. Velho reconhece que, epistemologicamente, esse princípio da caridade possa ser questionado, no entanto, sugere ele, “à medida que permita operar concretamente de modo a reconhecer as diferenças sem exotizá-las nem congelá-las ele se mostra atual e permite evitar os dois rochedos” (p.16)

Depreende-se daí porque, para este pesquisador, a presença e o papel do antropólogo, no terreno da religião (e, acrescenta ele, talvez em outros terrenos também), pode ajudar a comunicação entre os grupos, traduzindo e facilitando a comunicação inter-cultural e o diálogo, e desta forma, promover posturas mais tolerantes e menos fundamentalistas. Ele afirma: “é isso está de acordo com as minhas idéias e é isso que eu tento fazer nesses grupos” (Entrevista).

É importante salientar que o próprio autor coloca em “prática”, desde 1999, essa “metáfora”, sendo membro do Grupo Assessor para Relações Inter-religiosas do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Ao ser indagado sobre como tem sido essa sua participação, O. Velho assim se manifestou: “é uma situação curiosa, porque em princípio as pessoas que participam das reuniões são pessoas ligadas a igrejas, eu tentei mostrar que eu não sou ligado à igreja, então há um certo estranhamento” (Entrevista).

Inclusive sua proposta vai além dessa metáfora da tradução e sugere, como nova postura intelectual, “perder as amarras intelectuais em todos os encontros etnográficos”, postura que implica mudança nos critérios e no rigor da disciplina.

Se bem O. Velho evita formular uma distinção entre “secularistas e religiosos”, ele não ilude as dificuldades que, em alguns casos, o vínculo religioso dos estudiosos pode acarretar à prática da pesquisa sobre religião nas Ciências Sociais. Em suas palavras:

Eu oscilo um pouco, eu acho que eu não faço apologia nem do distanciamento absoluto nem da absoluta ligação. Na prática, por exemplo, eu tenho tido alunos que têm, na sua vida pessoal, relações com a religião ou com igrejas e eu vejo que varia muito: uns são muito bem sucedidos como antropólogos e outros têm dificuldades em assumir uma postura antropológica (Entrevista).

Para esse pesquisador,

[...] é interessante que a pessoa tenha uma aproximação, mas essa aproximação não tem que ser necessariamente através de uma fé pessoal e, ao mesmo tempo, é importante que tenha uma certa capacidade de distanciamento também. Então eu acho que saber fazer esse jogo é que é importante, não reificar nem uma posição nem outra posição (Entrevista).

Por fim, saliente-se que, este autor, procura, em seus diferentes artigos, em suas próprias palavras “*emprestar dignidade ao estudo da religião*” como, por exemplo, no artigo intitulado *Ensaio herético sobre a atualidade da gnose* (1998)⁴⁹, no qual afirma o seguinte:

Considero a hipótese da gnose, hoje, pelo menos um modo – mais uma vez e nessa hora tardia – de emprestar ao estudo da religião grande dignidade. Projeta-o na direção de questões que dizem

bibliográfico de autoria de O. Velho com o título *De Bateson a Ingols: passos na constituição de um paradigma ecológico*.

⁴⁹ Aula inaugural do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), proferida em 23 de março de 1998, publicado na revista *Horizontes Antropológicos* (n. 9, 1998).

respeito aos destinos do mundo e renova o exame dessas questões, ultrapassando, assim, os limites de um campo especializado (1998, p. 47).

Análise comparativa: Religião, Sociedade e Ciências Sociais

Procura-se, a seguir, retomar desde uma perspectiva comparativa, com ênfase nas diferenças, as trajetórias biográficas e intelectuais de Antônio Flávio de Oliveira Pierucci e de Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho, os dois cientistas sociais selecionados, neste estudo, por suas obras representarem posições teórico-metodológicas diferenciadas, inclusive opostas, na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras. As divergências ou as oposições se constataam tanto no modo de interpretar o fenômeno religioso na sociedade contemporânea, quanto na forma como analisam a relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo.

Inicialmente, serão enfatizadas as diferenças mais marcantes na trajetória biográfica e intelectual destes pesquisadores, bem como um traço comum que, de alguma forma, os aproxima. Logo receberão atenção as suas abordagens relativas às duas questões que orientaram a análise – interpretação do fenômeno religioso e a relação do pesquisador –, para, finalmente, traçar algumas considerações sobre as possíveis “afinidades eletivas” entre as trajetórias religiosas/intelectuais e as interpretações teóricas do fenômeno religioso, bem como as posições metodológicas em relação ao estudo científico da religião.

Em relação às diferenças, um primeiro traço distintivo entre estes pesquisadores é que representam duas trajetórias que se desenvolveram, paralelamente, durante a década de 60, em campos societários diferenciados. Antônio Flávio Pierucci preparava-se, nessa época, para ser padre da Igreja católica, afastando-se, no entanto, do Seminário no final dessa década. Otávio Velho, por sua vez, iniciava, então, sua carreira acadêmica no campo das Ciências Sociais, como auxiliar de pesquisa no Museu Nacional, passando, logo, a seguir, a condição de aluno do recém-criado Mestrado em Antropologia Social dessa instituição.

Um segundo traço distintivo e contrastante que merece atenção, quando analisada comparativamente a trajetória destes cientistas sociais, é a relação que cada um manteve com a religião, durante sua juventude, e o início de suas respectivas carreiras acadêmicas. De um lado, A. Pierucci, como já foi mencionado, cursou seus estudos, durante a década de 60, em Seminários católicos, tendo, no final dessa década, abandonado a Igreja católica. A partir de 1971, este cientista social iniciou sua trajetória no campo da Sociologia, realizando pesquisas sobre religião e a Igreja católica, porém procurando se manter distanciado dessa. De outro lado, Otávio Velho foi, durante as décadas de 60 e 70, militante de esquerda, integrando o Partido Comunista e não tendo, então, nenhum interesse por questões religiosas. Referindo-se a sua dificuldade de permanecer na Igreja Luterana, à qual se converteu na década de 80, após abandonar a sua militância política, refletiu: “*eu acho que a igreja à qual eu tive um pertencimento mais autêntico foi o Partido Comunista*” (Entrevista).

E um terceiro traço a ser sublinhado refere-se à formação acadêmica desses dois pesquisadores. Esta apresenta, igualmente, diferenças significativas, no entanto, ao mesmo tempo, revela pontos que os aproximam. É interessante notar, por exemplo, que A. Pierucci, além de se formar em Teologia num ambiente dominado pelo tomismo, cursou também estudos em Filosofia⁵⁰, tendo obtido, posteriormente, sua formação pós-graduada na área das

⁵⁰ Recorde-se que, no Brasil, os cursos de Teologia têm a possibilidade de estar articulados com os de Filosofia.

Ciências Sociais. Outrossim, Otávio Velho, tendo-se formado em Ciências Sociais em meados da década de 60, veio a revelar, na década de 80, um maior interesse pela Filosofia, sendo Nietzsche e Paul Ricoeur alguns dos autores que o influenciaram, e veio, também, a se aproximar de autores mais vinculados à Teologia como, por exemplo, Martin Buber⁵¹.

Todavia, sobre a trajetória acadêmico-intelectual destes dois pesquisadores, porém, agora visando às semelhanças, pode-se indagar o que eles têm em comum. Além do fato de provirem originariamente de famílias católicas, um outro elemento significativo os aproxima e, por isso, merece atenção. Trata-se do momento das “rupturas” ou “crises” que ambos os autores experimentaram, ainda que estando localizados em campos societários distintos, e que contribuíram à “reconversão” de suas trajetórias.

A. Pierucci, tendo sua formação originária no campo da religião, acabou se afastando da vida religiosa, mas, ao mesmo tempo, por múltiplas circunstâncias – a sua inserção no CEBRAP e o conhecimento do meio eclesial que possuía – passou a estudar a religião, tendo como temática principal a relação entre religião e política. E, mais do que isso, destaca-se o fato de que se tornou um ativo “militante da secularização” em todas as esferas, como ele mesmo expressou na sua entrevista.

Enquanto isso, Otávio Velho, cuja vivência acadêmico-política, num primeiro momento, incluía a militância comunista, aproximou-se, num segundo momento, por causa de sua ruptura com essa militância e, por outras razões pessoais, da religião. Inicialmente, como experiência religiosa pessoal e, logo, como objeto de estudos, adotou-a como um *locus* privilegiado para “olhar”, a partir dela, outros aspectos relevantes da sociedade contemporânea.

Tem-se, assim, que, através de trajetórias biográficas e acadêmicas diferentes, estes dois autores, na década de 90, acabaram se tornando, na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, representantes de tendências teóricas e metodológicas diferenciadas, sendo essas tendências que passam a ser analisadas na continuação. Em particular, procura-se comparar a interpretação do fenômeno religioso na sociedade contemporânea e a relação do pesquisador com seu objeto de estudo, proposta por cada um destes autores.

Em relação à primeira questão, é pertinente lembrar que, conforme foi visto no Capítulo 1 desta tese, uma das questões que tem permanecido no debate dos estudiosos da religião é o lugar que esta ocupa e as funções que desempenha na sociedade contemporânea. Algumas abordagens teóricas da modernidade assumem, como pressuposto básico, a diferenciação das distintas esferas do social e uma tendência crescente à racionalização. Nessas abordagens, racionalização e secularização são tendências que se desenvolvem progressivamente e evolutivamente, tornando-se a relação entre religião e modernidade excludente. Enquanto isso, para alguns teóricos da pós-modernidade, a sociedade atual encontra-se vivenciando um processo exatamente inverso denominado *des-diferenciação*, caracterizado pela porosidade de fronteiras entre as diferentes esferas sociais.

Tendo-se como referência essas duas tendências de análise, presentes no campo internacional dos estudos da religião, pode-se aprofundar o exame da interpretação que cada um dos dois pesquisadores selecionados formula do fenômeno religioso.

Sem reduzir a complexidade da produção intelectual de cada pesquisador, e muito menos com intuito classificatório, pode-se sugerir que a interpretação do fenômeno religioso desenvolvida pelo sociólogo A. Pierucci encontrar-se-ia mais próxima da primeira tendência teórica, ou seja, daquela que enfatiza a

⁵¹ Filósofo e teólogo, nascido em Viena (1878-1965).

diferenciação crescente das esferas do social. Recorde-se que, inclusive, esse autor questiona e, de alguma forma, exige de seus colegas pesquisadores uma definição, não só teórico-metodológica, mas também existencial-profissional, quanto aos limites e fronteiras entre o campo religioso e o campo científico.

Para A. Pierucci, conforme a perspectiva teórica por ele adotada, a religião na sociedade contemporânea não exerce mais nenhuma influência no comportamento das pessoas, nem mesmo no plano individual-privado, sendo que, nessa concepção, por exemplo, a questão da influência da religião no espaço público é destituída de sentido.

A teoria da secularização, para Pierucci, na sua versão sofisticada como a proposta por B. Wilson, continua a ser a abordagem mais apropriada e, de alguma forma, a única admissível para explicar o lugar e a condição da religião, em suas múltiplas expressões, na sociedade contemporânea.

Por outro lado, a interpretação de Otávio Velho aproximar-se-ia mais da segunda tendência teórico-metodológica acima descrita, a qual se centra no conceito de *des-diferenciação* das esferas do social. Na avaliação deste autor, as esferas societárias, hoje, encontram-se mais misturadas, havendo uma maior fluidez das fronteiras entre elas. Isso, porém, não significa que a religião passou a determinar as outras esferas da sociedade contemporânea, embora no campo religioso, particularmente com os novos movimentos religiosos (NMRs), possam ser observadas tendências que sinalizam mudanças radicais em diferentes domínios da vida social.

Encontra-se, assim, um outro traço distintivo entre essas duas análises. Este reside no papel que ambos os pesquisadores atribuem à religião na sociedade contemporânea. Se para Pierucci, além das religiões serem sempre “repressão e sujeição”, ainda que aumentem e se multipliquem “não contribuem com nada” na organização da sociedade, O. Velho sugere que é neste campo (religioso) onde se praticam e operam mudanças epistemológicas que têm implicações para o conjunto da sociedade.

Tomando como exemplo a visão que cada um exprime sobre os novos movimentos religiosos, verifica-se a oposição entre estes autores. Para Pierucci, além de todas as formas religiosas não contribuíam em nada, especialmente os NMRs vêm a confirmar e intensificar o processo de secularização. Já para O. Velho, estes movimentos performatizam as mudanças e, por isso mesmo, não se deve subestimar a sua importância.

É interessante, também, ressaltar como os dois autores, citando M. Weber, igualmente se contrapõem. Quando O. Velho fala de “espírito de época” (*Zeitgeist*), sugerindo que este teria equivalência ou se aproximaria da categoria do “tempo do espírito” (*Geistzeit*), indo numa direção mais do carisma e menos da racionalidade, A. Pierucci apela para a definição

weberiana do “destino de nosso tempo” sendo, este “*caracterizado pela racionalização e pela intelectualização e, acima de tudo, pelo desencantamento do mundo*” (Weber *apud* Pierucci, 1997, p. 114). Para um pesquisador, seria o “tempo do espírito”; para o outro, seria o “tempo do espírito desencantado”.

Mas também se constata diferenças e oposições entre A. Pierucci e O. Velho nas abordagens metodológicas propostas para o estudo da religião, em outras palavras, na forma como cada um destes autores aborda a relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo, como se verá a seguir.

Retomando as citações de cada autor destacadas ao início deste tópico, encontram-se “dois fatos” e “dois rochedos”, ambos relacionados com o pesquisador da religião. Pierucci, por um lado, questiona a “simpatia excessiva” e o entusiasmo dos estudiosos das religiões para com seu objeto de pesquisa, inclusive se perguntando se na atitude destes não há traços de um “neoconservadorismo”. Por outro lado, O. Velho, igualmente, questiona “um excesso”, mas, neste caso, refere-se ao olhar secularizado e secularizador dos pesquisadores. Este autor, em seus diferentes escritos, formula uma crítica contrária à de Pierucci, pois chama a atenção para a “antipatia” ou hostilidade dos cientistas sociais para com a religião, atitude na qual ele observa uma identificação negativa com a temática. Ao mesmo tempo, O. Velho coloca uma outra pergunta: *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?*

O. Velho situa-se numa posição completamente diferente à de A. Pierucci. Por um lado, identifica a existência de dois grupos de pesquisadores, “secularistas” e “religiosos”, à diferença de Pierucci, que focaliza sua crítica nos pesquisadores que mantêm algum vínculo religioso. Por outro lado, Velho procura romper com essa distinção dicotômica entre os estudiosos, enquanto que A. Pierucci procura não só mantê-la, mas também aprofundá-la.

Por outro lado, para A. Pierucci, a única condição de possibilidade de se analisar cientificamente a religião é fazendo a crítica desta. Crítica que implica, por exemplo, ter presente que religiões são sujeição e subordinação.

Um outro aspecto a ser levado em consideração, quando se analisa comparativamente a postura metodológica destes dois autores, é uma polarização que pode ser sintetizada com os conceitos de *Crítica* e *Caridade*, ambos representando posturas metodológicas e práticas, até existenciais. O primeiro, proposto por Pierucci, demanda o olhar da modernidade para com a religião, sendo a atitude da crítica ao objeto, incluída a dúvida e suspeita. O segundo conceito – caridade – proposto como princípio operativo por O. Velho, implica em acreditar que o “outro” diz a verdade e, mais ainda, que tem algo a dizer sobre nós. Enquanto Pierucci defende uma crítica radical à religião, Velho sugere uma mudança (também) radical na postura científica dos pesquisadores, mudança que inclui, por exemplo, a releitura da tradição dos clássicos e o abandono do privilégio da observação.

Encerrando esta análise comparativa entre os dois pesquisadores, resta uma última questão a ser abordada. Esta diz respeito à existência (ou não) de “afinidades eletivas” entre as

trajetórias religiosas e intelectuais, as interpretações do fenômeno religioso e as posições teórico-práticas em relação ao estudo científico da religião.

A partir do que já foi exposto, algumas considerações, mais do que respostas, podem ser sugeridas, tendo em vista que não se trata, nesta questão, de estabelecer uma correspondência automática entre a trajetória individual e a produção acadêmica dos autores. Não obstante isso, há de se notar que algumas razões de caráter biográfico dos pesquisadores exercem um papel e condicionam, em diferentes graus, os seus interesses pelo estudo da religião, bem como as suas escolhas teóricas (e temáticas) e, conseqüentemente, as análises que dela formulam.

Indicou-se, nas páginas anteriores, que A. Pierucci postula teoricamente e defende “existencialmente” o processo de secularização, talvez em virtude da influência teórica de Candido Procopio Camargo recebida no CEBRAP. Neste caso, a escolha teórica pode também ter certa correspondência e se mostrar adequada para quem, pessoalmente, afastou-se da experiência religiosa. Nesse sentido, quando A. Pierucci sustenta que a teoria da secularização “é pessimista para os religiosos”, pode-se sugerir, aqui, que o contrário também seria verdadeiro, ou seja, a teoria da secularização representaria “uma visão otimista para os não-religiosos”.

Decorrente dessa abordagem teórica que enfatiza o processo de secularização, ou melhor, da interpretação e leitura que dela se formule, pode-se supor que a crítica à religião é a única orientação metodológica possível para estudar o fenômeno religioso em termos científicos, é o que sustenta A. Pierucci: “*não é preciso dizer mais nada. Ou talvez sim. Que a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência moderna, enquanto ciência científica*” [sic] (Pierucci, 1999, p. 278).

No caso de Otávio Velho, salientou-se que o seu interesse acadêmico pelo estudo da religião esteve marcado por circunstâncias pessoais e intelectuais, tendo, inclusive, esse pesquisador se convertido à religião luterana. Sua análise do fenômeno religioso procura ir além do campo social específico, sendo que, nesse sentido, ele atribui à religião ou observa nesta, uma dimensão que cruza vários domínios da sociedade. E mais do que se filiar a uma orientação teórica única, Otávio Velho busca e recupera, na hermenêutica, nas epistemologias orientais e na gnose, uma perspectiva de análise, talvez associada ao seu interesse pela religiosidade e pela positividade que atribui à religião. Já como postura metodológica para o estudo científico da religião, enfatiza a necessidade da ruptura com os dualismos, bem como evitar as reificações e as leituras unilaterais dos pesquisadores e, principalmente, adotar “o princípio da caridade”, talvez não só metodologicamente, mas também existencialmente.

Sem pretender esgotar a análise da produção acadêmica destes dois pesquisadores, escolhidos neste estudo como representantes de posições opostas na Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, constatou-se que as trajetórias biográficas e acadêmicas de Antônio Pierucci e Otávio Velho traçaram um caminho inverso e acabaram se encontrando num mesmo campo de estudos, não obstante nenhum deles se “reconheça” neste.

Quadro 12: *Antônio Flávio Pierucci e Otávio G. A. Velho*
Produção intelectual selecionada

Antônio Flávio Pierucci	Otávio G. A. Velho
1979 – Igreja: Contradições e acomodação. Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil (dissertação).	1972 – Frentes de expansão e estrutura agrária (dissertação). 1976 – Capitalismo Agrário e Campesinato (tese).
1983 – CEBs São Paulo: o Povo em Movimento. 1984 – Democracia, Igreja e voto: envolvimento dos padres de paróquia na eleição de 1982 (tese). 1987 – As bases da nova direita. 1987 – Assim como não era no princípio: Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo.	1983 – Sete tese equivocadas sobre a Amazônia. 1983 – Processos sociais no Brasil pós-64. 1984 – Considerações (in) tempestivas sobre Nietzsche e Weber. 1986 – Religiosidade e Antropologia. 1987 – O cativo da Besta-Fera.
1992 – Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. 1994 – Religião e liberdade, religiões e liberdades. 1996 – A realidade social das religiões no Brasil ⁵² . 1996 – Liberdade de cultos na sociedade de serviços. 1997 – Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em Sociologia da Religião. 1997 – Interesses religiosos dos sociólogos da religião. 1998 – Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. 1999 – Sociologia da Religião – Área impuramente acadêmica	1994 – Religião e Modernidade. 1995 – Besta-fera. Recriação do mundo. 1997 – Globalização: Antropologia e Religião. 1997 – Orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell. 1998 – O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? 1998 – Ensaio herético sobre a atualidade da gnose.

⁵² Em co-autoria com Reginaldo Prandi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve como objeto de estudo o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras. Visou formular uma interpretação sociológica do mesmo, a partir da abordagem teórica configuracional proposta por N. Elias (cf Quadro 1), a qual foi complementada pela utilização de outras categorias de análises, tais como Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva (cf Quadro 2), que permitiram focalizar a dinâmica deste processo e incorporar plenamente a sua dimensão histórica. Conforme essa orientação teórica, o objeto de estudo foi reconstruído, tendo como eixo de análise a direção principal que este apresenta no decorrer do seu próprio desenvolvimento¹. Essa direção, conforme este estudo, foi definida como uma tendência que oscila entre diferenciação/integração/diferenciação de grupos de pesquisadores envolvidos no processo. A partir desta tendência foram identificados três períodos de desenvolvimento, sendo eles:

1. Primeiro período (pré-1964): pioneiros e precursores – uma Identidade Histórica em construção;
2. Segundo período (pós-1964 até 1986): a construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva;
3. Terceiro período (1987 em diante): uma Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais diferenciada internamente.

Sugeriu-se, também, que a reconstrução desse objeto necessitava ser compreendida em relação a diferentes atores e processos sociais significativos externos à Área em exame. Nesse sentido, a formação da Área de Estudos da Religião foi analisada levando em consideração as transformações do campo religioso, das Ciências Sociais e as principais condições sócio-políticas da sociedade brasileira contemporânea.

Com base na reconstrução desse processo, realizada ao longo deste estudo, formula-se, a seguir, uma síntese comparativa dos três períodos acima identificados, a fim de traçar uma visão de conjunto da evolução, bem como de suas tendências e aspectos principais. Em um segundo momento, examina-se comparativamente a formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, em relação à trajetória desses estudos nos três países do Cone Sul aqui selecionados: Argentina, Chile e Uruguai (cf capítulo 1). Por fim, salientam-se algumas considerações sobre a abordagem teórica adotada neste estudo.

Inicialmente, identificou-se um primeiro período – *Pioneiros e precursores: uma Identidade Histórica em construção* – que se estende do início do século XX até 1964 (capítulo 2), marcado pela coexistência de duas vertentes de pesquisa, sendo elas os estudos realizados nas Ciências Sociais e os realizados na Sociologia Religiosa. Em relação à primeira vertente, constatou-se que, ela apresenta dois momentos diferenciados. Num primeiro, observa-se que nas primeiras cinco décadas do século XX, o tratamento analítico que recebeu a

¹ Direção que não deve ser entendida como uma evolução linear que se orienta para um fim predeterminado.

religião como objeto de estudo, em diversas modalidades de pesquisa, foi orientado por uma perspectiva médica e psicológica, sendo privilegiadas as religiões afro-brasileiras. Constata-se, também, que, nesses anos, não foram realizadas pesquisas sobre a situação do catolicismo brasileiro, embora Azevedo (1955), já na década de 1940, apontasse, com preocupação, as mudanças que esta religião vinha apresentando, especialmente a forma como era afetada pela emergência de outras expressões religiosas. Além disso, os estudos ficaram restritos aos objetos empíricos de pesquisa, sem atentar para sua inserção no marco global em que ocorriam, tendo como expressão aqueles realizados pelos folcloristas e pelos pesquisadores dedicados aos Estudos de Comunidade.

No entanto, a segunda metade desse século apresenta mudanças significativas no campo de estudos em análise, demarcando, assim, um segundo momento no primeiro período da Área de Estudos da religião. Na década de 50, situa-se a emergência dos primeiros estudos sobre religião realizados sob uma perspectiva sociológica. Os seus autores são considerados, nesta pesquisa, os precursores da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, sendo eles: Roger Bastide, Emile Willems, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Candido Procópio Ferreira de Camargo. As investigações por eles desenvolvidas caracterizaram-se por terem uma problemática de estudo comum, isto é, explicar a permanência das religiões em contextos urbanos industrializados (à exceção de Pereira de Queiroz). Em suas análises, recorreram à perspectiva teórica funcionalista, a partir da qual explicaram as religiões como mecanismos de adaptação à sociedade em mudança. Um segundo traço que caracterizou a produção acadêmica dos “precursores” foi a metodologia utilizada, pois realizaram pesquisas empíricas de maior abrangência, inclusive algumas de cunho comparativo, como o estudo de Pereira de Queiroz sobre os movimentos messiânicos e o de Willems sobre o pentecostalismo no Brasil e no Chile. Ao mesmo tempo, procuraram ir além dos estudos de caráter monográfico, levando em consideração as mudanças estruturais da sociedade. Todavia, definiram uma perspectiva sociológica em oposição às abordagens teológicas e psicológicas, a partir das quais tinham-se realizado pesquisas sobre religião, nos anos anteriores. Uma última característica que unificou esses pesquisadores foi o seu vínculo institucional: três deles foram professores na Universidade de São Paulo e um na Escola Livre de Sociologia e Política, sendo que, na época, havia uma troca intelectual fluída entre essas duas instituições.

Alves (1978) salienta o lugar marginal que os estudos de religião ocuparam nas Ciências Sociais até a década de 70. Deve-se destacar, porém, que, mesmo que os pesquisadores da época estudassem a religião a partir da “perspectiva de seu desaparecimento”, no contexto de transformações marcadas pela industrialização e urbanização, que o Brasil experimentava na década de 50 até meados da década de 60, não é menos certo que destacados pesquisadores de então adotara-na como objeto de estudo. Em outras palavras: se os estudos sobre religião foram marginais no conjunto da produção acadêmica neste período, os pesquisadores que a eles se dedicaram parecem não ter tido igual posição marginal no campo das Ciências Sociais da época. Os exemplos mais representativos são os pesquisadores identificados aqui como os precursores desses estudos, autores que, após alguns anos, passaram a ser reconhecidos nessa condição não somente no Brasil, mas também na América Latina.

Neste primeiro período, ao mesmo tempo, identificou-se uma outra vertente de estudos representada pela Sociologia Religiosa que se desenvolveu, no Brasil, de forma paralela à vertente de estudos acadêmicos. Na vertente da Sociologia Religiosa, igualmente denota-se que há dois momentos diferenciados, neste primeiro período em análise. Nas décadas de 30 e 40, os estudos realizados por religiosos foram marcados por um forte componente de denúncia às doutrinas filosóficas da época (ex: marxismo, liberalismo, socialismo) e às

expressões religiosas emergentes (ex: espiritismo e pentecostalismo), sendo interpretadas como ameaças ao catolicismo e à identidade nacional. Já na década de 50, por influência da Sociologia Religiosa francesa, a orientação desse tipo de pesquisas foi modificada. Setores da Igreja católica apoiaram a realização de estudos informados por abordagens sociológicas, visando obter conhecimentos que permitam planejar estratégias pastorais de adaptação da Igreja católica à nova dinâmica social que o Brasil experimentava.

Nos estudos realizados pela Sociologia Religiosa, a questão principal era compreender o lugar da Igreja católica no mundo moderno, ficando restrita somente ao estudo dessa religião. Por outro lado, a Sociologia acadêmica abordava a questão do lugar da religião na sociedade contemporânea, e os pesquisadores que dela se ocuparam, observaram fenômenos variados como os movimentos messiânicos, o Protestantismo, o Kardecismo e a Umbanda, principalmente.

É importante lembrar que, nesse primeiro período, o processo de institucionalização das Ciências Sociais, iniciado na década de 30, encontrava-se em curso, e não havia uma distinção disciplinar como há atualmente. Nas análises da época, essa produção distinguia-se em duas tendências de trabalho: a explanação descritiva e a explanação interpretativa (Fernandes, 1958 *apud* Queiroz). Os estudos sobre religião são situados na primeira tendência.

Cabe salientar, também, que neste período, no que a Área de Estudos da Religião define os traços de sua Identidade Histórica, constata-se a presença e a “influência” de pesquisadores estrangeiros nas duas vertentes de pesquisa. No caso das Ciências Sociais, diferentes autores já analisaram a inserção e a contribuição desses pesquisadores no processo de institucionalização dessas ciências, especialmente na Universidade de São Paulo (Queiroz, 1972; Miceli, 1989, Ortiz, 1990).

Situação similar observa-se nos primeiros estudos de Sociologia Religiosa, pois estes foram realizados, na sua maioria, por padres estrangeiros, por exemplo, o padre N. Bóer, o padre G. Deelen e outros religiosos que chegaram ao Brasil nas décadas de 50 e 60. Além disso, presença marcante foi a da *Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-religieuses* (FERES) que deu impulso decisivo à realização desses estudos.

Aliada à presença de pesquisadores estrangeiros no Brasil nessas duas vertentes de estudos, é importante destacar os financiamentos dessas pesquisas em certa “dependência” internacional, devido à Sociologia Religiosa criada por Le Bras e, no caso da pesquisa acadêmica, impulsionada, por exemplo, pelos projetos financiados pela UNESCO. Foi o caso da pesquisa de Eduardo Galvão em 1948.

Uma última questão que merece registro, neste primeiro período, diz respeito às fronteiras entre essas duas vertentes de pesquisa. Considerando que ambas se desenvolveram paralelamente neste período, sugeriu-se, aqui, que não houve uma passagem da “Sociologia Religiosa” para a “Sociologia da Religião” (científica), como sustenta Pierucci (1999) ao argumentar que a origem “impura” dos estudos da religião nas Ciências Sociais está na Sociologia Religiosa. O que se constatou, neste primeiro período, é que, até a década de 60, esses estudos se desenvolveram em campos diferenciados e que, mesmo que as Igrejas tenham procurado incorporar o conhecimento sociológico, geralmente os estudos orientados para fins pastorais foram realizados por seus próprios intelectuais.

Portanto, postulou-se, neste estudo que, principalmente após da instauração do regime militar, demarcou-se um segundo período na história da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, caracterizado por uma integração/aproximação entre intelectuais laicos acadêmicos e intelectuais religiosos num terreno comum de

pesquisa, porém com interesses diferentes. Em outras palavras, há uma reconfiguração das relações entre as Ciências Sociais e as Igrejas, tendo entre suas causas a “nova questão religiosa”, representada pelo conflito entre a Igreja católica e o Estado autoritário.

O segundo período da evolução da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras – *A construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva* – estende-se do pós-64 até 1986, coincidindo, pois, com o regime militar brasileiro (capítulos 3 e 4).

Se, no período anterior, as duas vertentes de pesquisa em religião se desenvolveram de forma paralela e diferenciada, neste período constatou-se uma aproximação entre pesquisadores das Ciências Sociais e da Teologia (capítulo 3). Adotou-se, como referência inicial deste novo período, o ano de 1964, pelo fato de poder ser considerado como “marco” inaugural de um processo de mudança nas relações de interdependência entre os diversos agentes sociais e institucionais envolvidos e interessados no estudo das relações entre religião e sociedade no Brasil. Não obstante, salienta-se que esse ano não representou um recorte fixo, unidimensional, que estabeleceria uma mudança radical e automática nessas relações.

O novo contexto se caracterizou por uma mudança nos equilíbrios de poder entre as universidades, notadamente as Ciências Sociais, e a Igreja católica, gerando-se, a partir do final da década de 60, uma aproximação entre grupos de intelectuais laicos e religiosos. Tal aproximação se expressou através de assessorias e da realização de pesquisas que procuravam compreender o papel da Igreja católica no contexto sócio-político da época.

Em relação à Identidade Social da Área de Estudos da Religião, este período se caracterizou por uma ênfase na institucionalização dos estudos mediante quatro instâncias organizacionais, sendo elas: 1) o Setor de Religião do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP, 1969), que teve como um de seus mentores Candido Procopio Ferreira de Camargo; 2) e o Instituto de Estudos da Religião (ISER, 1970) com destacada participação de Rubem Alves, e assim como a instituição anterior, criadas à margem da estrutura universitária; 3) o Centro de Estudos da Religião (CER, 1975) fundado na USP, por Duglas Teixeira Monteiro; e 4) o Grupo de Trabalho Religião e Sociedade na Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS, 1978). Essas quatro iniciativas institucionais tinham como finalidade o estudo da religião a partir de uma perspectiva sociológica diferenciada daquela da Sociologia Religiosa, identificada no período anterior e vieram a favorecer o encontro e a discussão dos pesquisadores dedicados aos estudos de religião na época, reunindo cientistas sociais e religiosos entre seus membros.

Os resultados empíricos encontrados permitem afirmar que a Identidade Cognitiva² da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras foi profundamente redefinida neste período. A principal questão colocada pelos pesquisadores da época foi procurar compreender a função da religião no momento político que o país apresentava, observando-se uma passagem teórica da ênfase nos “mecanismos de integração aos mecanismos de dominação” dos fenômenos religiosos. A orientação teórica predominante, neste segundo período, foi o marxismo, com forte influência gramsciana, razão pela qual o foco das pesquisas centralizou-se crescentemente nos atores sociais e nos sujeitos políticos, e não mais nas grandes estruturas.

Neste segundo período, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) desempenhou um papel preponderante no processo de formação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais.

² É necessário lembrar que, nessa dimensão, mais do que analisar o conjunto da produção acadêmica em cada um dos períodos, procurou-se identificar as tendências predominantes nestes.

Desenvolveu suas atividades em um espaço situado no vértice do campo religioso (especialmente Igrejas), dos movimentos sociais e das Universidades e, com isso reuniu entre seus membros pesquisadores de procedências diferentes (acadêmicos e religiosos), unificando, num primeiro momento de sua trajetória institucional, esses dois grupos de pesquisadores, não sem conflitos em torno do estudo da religião. Num segundo momento, também contribuiu para diferenciar esse campo de pesquisas através da formação de grupos de discussão e de estudos a partir de temáticas específicas.

Os primeiros sinais dessa diferenciação encontram-se no debate publicado em 1986 nas *Comunicações do ISER* sobre a *Ferramenta marxista*, publicação que, de alguma forma, sinaliza a emergência de uma renovação temática nos estudos de religião: “uma nova consciência religiosa”. Nesse contexto, a pesquisa *Sinais dos Tempos: a diversidade religiosa no Brasil*, na passagem da década de 80 para a de 90, foi um indicador claro das novas orientações do ISER, bem como das preocupações dos pesquisadores.

Se, no período anterior, salientou-se a presença de pesquisadores estrangeiros, neste segundo período, registra-se a participação de outros autores como Ralph Della Cava e Peter Fry, dentre outros. Eles contribuíram para a renovação de abordagens teóricas e de interpretação nesse campo de pesquisas, exercendo “influência” intelectual nos pesquisadores brasileiros, especialmente P. Fry no tratamento dos temas de pesquisa de seus orientandos e de suas publicações (Fernandes, 1984).

Como expressão do processo de diferenciação da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, foi analisada a existência, no âmbito acadêmico brasileiro dos cursos de Pós-graduação em Ciências da Religião, cursos que, especialmente na década de 90, vêm reafirmando e reivindicando espaços na academia e financiamentos nas agências de fomento à pesquisa. Essas duas áreas de pesquisa – Ciências da Religião e Ciências Sociais – apresentam diferenças tanto no perfil dos pesquisadores quanto na produção acadêmica.

A análise comparativa das tendências temáticas e religiosas estudadas (Igrejas, grupos, movimentos) registra diferenças significativas entre os três Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião. O Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), por exemplo, acaba privilegiando a Igreja presbiteriana e as Igrejas evangélicas em geral como objetos de estudo, especialmente em questões de Teologia e liturgia. No Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), predominam os estudos relacionados à Igreja católica e/ou catolicismo e temas como educação e vida religiosa. Já no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), conforme os sessenta e dois títulos revisados, constatou-se maior pluralismo temático

na escolha dos mestrandos. O Sufismo, a Antroposofia, o Espiritismo e a Umbanda, por exemplo, foram objetos de estudo, mas também se verifica grande interesse pelos estudos sobre a Igreja católica.

Contatou-se que pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras são praticamente inexistentes nos três Programas de Pós-graduação, tendo sido realizadas somente duas no curso da UFJF e uma no curso da PUC-SP. O Programa da UMESP não registra nenhuma dissertação sobre essas religiões, à diferença dos estudos de religião nas Ciências Sociais, especialmente na Antropologia, nos quais essas religiões ocupam um lugar de destaque na produção acadêmica há algumas décadas.

A situação dos estudos sobre neopentecostalismo, ou mais especificamente sobre Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), realizados nas Ciências da Religião, igualmente contrasta com os realizados na área das Ciências Sociais. Na área de Ciências da Religião, num universo de cento sessenta e cinco dissertações defendidas nos três Programas, no período 1995-2002, apenas duas dissertações estudaram-na. Já no campo de estudos da religião nas Ciências Sociais, para recordar apenas um exemplo extraído de um artigo de Mariz (1999), foram citadas seis dissertações de mestrado defendidas no período 1995-1996.

Outro aspecto que merece atenção é a tendência que predomina, nos Programas em Ciências da Religião, de realizar estudos que analisam alguma temática a partir da leitura de um autor, como *Contribuição da razão estética para uma hermenêutica da religião em Paul Ricoeur* ou análises comparativas entre dois autores como *O sagrado nas fronteiras do simulacro em Jean Baudillard e Mircea Eliade*, por exemplo. Nos três Programas, registram-se trinta dissertações com essa característica, representado 18,1 % do total das cento e sessenta e cinco dissertações concluídas nos mesmos. Constatou-se, nesta tendência, outra diferença com relação aos estudos sobre religião realizados no campo das Ciências Sociais: na sua maioria, têm por base pesquisas empíricas, não sendo comum essa modalidade de pesquisa (análise a partir de autores), como foi verificado nos Programas em Ciências da Religião.

O terceiro período identificado no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil – *Uma área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras diferenciada internamente* – estende-se do final da década de 80 em diante, correspondendo ao momento atual da configuração. Para o tratamento desse período, a leitura diacrônica foi substituída pela leitura sincrônica do processo, focalizando-se a análise, especialmente na década de 90.

O contexto institucional e intelectual deste período atual contrasta fortemente com “o ponto de partida” da configuração estudada. As Ciências Sociais no Brasil, na década de 90, encontravam-se plenamente institucionalizadas, tendo experimentado uma ampliação bastante expressiva no nível da Pós-graduação, diferente das décadas de 30 e 40 em que se iniciava o processo de institucionalização marcado pela criação dos cursos de graduação em Ciências Sociais da Escola de Sociologia e Política de São Paulo e da USP.

O campo religioso, nas décadas de 50 e 60, refletia o crescimento do pentecostalismo e da

umbanda, fenômenos para os quais os pesquisadores da época voltaram a sua atenção, além de constatar os primeiros sinais da crise do catolicismo como religião hegemônica. Já na década de 70, teve como principais “atores religiosos” as Comunidades Eclesiais de Base. E, este último período caracteriza-se por: pluralismo religioso ampliado e concorrente; maior visibilidade das mais diversas expressões religiosas através da utilização dos meios de comunicação; expressiva inserção de grupos pentecostais na política partidária; emergência da “nova consciência religiosa” associada geralmente a práticas místico-esotéricas; distanciamento do cenário político das CEBs e destaque do Movimento de Renovação Carismática na Igreja católica.

Neste novo contexto, a Área de Estudos da Religião encontra-se consolidada no campo das Ciências Sociais e apresenta outras características tanto na sua Identidade Social quanto na Identidade Cognitiva, em relação aos dois períodos anteriores.

Em relação à Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais deste período, merecem destaque três características. A primeira diz respeito à identificação de um grupo de pesquisadores que pode se definir como especialistas (“cientistas sociais da religião”) na temática da religião (profissionalização), grupo diferente dos estudiosos voltados a essas pesquisas nos dois períodos anteriores. No primeiro período, os pesquisadores que se dedicaram ao estudo dessa temática não eram especialistas nesse objeto de estudo. Certamente, na época, não havia ainda o grau de especialização que as Ciências Sociais apresentam atualmente no Brasil. No segundo período, o grupo mais representativo/atual nessa Área de Estudos foi constituído de “pesquisadores-militantes”, sem desconhecer o papel desempenhado pelos cientistas sociais laicos.

No terceiro período, a composição do grupo de pesquisadores “cientistas sociais da religião” é heterogênea em relação aos cursos de origem na graduação. Embora um número expressivo tenha-se graduado nas Ciências Sociais, outros se graduaram em cursos como História, Letras, Música, Psicologia e Teologia.

Esses pesquisadores não são, em sua maioria, praticantes de uma religião. Muitos deles, especialmente nas décadas de 60 e de 70, tiveram alguma aproximação com a Igreja católica ou com a Igreja presbiteriana, mas essas igrejas não são mais referências importantes em suas trajetórias. O traço comum que os unifica e os torna interdependentes é a sua pertença acadêmica, ou seja, o fato de que todos eles se encontram inseridos em universidades e têm como área de pesquisa comum os estudos de religião. Além disso, contam com uma trajetória acadêmico-intelectual relativamente semelhante seja pelo período em que se formaram, pelos referenciais teóricos que orientaram suas pesquisas em determinados momentos de suas trajetórias ou pela continuidade de suas carreiras acadêmicas nas suas universidades de origem.

Apreendido, em retrospectiva, o processo de formação e desenvolvimento dessa Área de Estudos da Religião, constata-se claramente a presença de três “gerações intelectuais” (que

contribuíram para a configuração de tradições intelectuais), cada uma exercendo o papel de “liderança” nos períodos aqui identificados. Certamente a mudança geracional ocorreu gradualmente, tendo estas compartilhado, por vezes, o mesmo espaço de produção, como ilustram tanto a história do ISER quanto o GT Religião e Sociedade da ANPOCS.

Do ângulo prospectivo, pode-se sugerir que já está ocorrendo a emergência de uma (nova) quarta geração de pesquisadores. Considerando o impacto da expansão dos cursos de Pós-graduação nas Ciências Sociais e o número de teses de Doutorado defendidas (27 teses), no período 1990-1997, na categoria “estudos da religião e das igrejas”, é possível supor que grande parte dessa produção tenha sido orientada pelos pesquisadores entrevistados neste estudo. Também é plausível sugerir que os “novos doutores” são potenciais orientadores de novas teses nessa área temática. Ao mesmo tempo, tanto uma análise dos nomes dos autores dos artigos recentemente publicados na revista *Religião e Sociedade*, quanto os participantes do GT Religião e Sociedade da ANPOCS, aponta também para essa tendência de renovação nos pesquisadores.

A segunda característica principal identificada na Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil mostra que as atividades de pesquisa se realizam, em grande medida, no âmbito de Grupos de Pesquisa (CNPq). Embora se deva lembrar que essa iniciativa obedece às agências de fomento à pesquisa e que esses grupos possam ser considerados, por vezes, como apenas uma representação formal, eles configuram um indicador válido e permitem uma aproximação da estrutura atual que apresentam as diversas áreas de conhecimento científico no Brasil. No caso dos Grupos de Pesquisa organizados em torno do estudo da religião, observou-se um aumento significativo do número desses, na Antropologia e na Sociologia, no período 1995-2002. Na primeira disciplina – Antropologia – verificou-se um incremento, de apenas seis grupos registrados em 1995, para dezessete grupos em 2002. O crescimento verificado nas linhas de pesquisa foi bem mais expressivo, passando de oito para cinquenta e cinco linhas nesse período. Na Sociologia, igualmente, observou-se, no mesmo período (1995-2002), um incremento: de três para catorze grupos e de oito para trinta e oito linhas de pesquisa dedicados ao estudo da religião. Simultaneamente, ampliou-se a distribuição geográfica desses grupos, com o surgimento de grupos em diferentes regiões do país, onde agora esses estudos vêm também sendo desenvolvidos.

O projeto *Movimentos religiosos no mundo contemporâneo* (Programa Núcleos de Excelência – PRONEX), por exemplo, demonstra o fato dos estudos de religião não mais estarem somente concentrados no eixo Rio de Janeiro-São Paulo. Embora ocorra uma maior presença de pesquisadores de instituições desses Estados – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e Universidade de São Paulo (USP) – o projeto citado reúne também pesquisadores das seguintes universidades: Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Cabe recordar que, embora a Associação de Cientistas Sociais da Religião Mercosul (ACSRM) não seja uma iniciativa de caráter nacional, os pesquisadores brasileiros têm tido destacada participação na constituição e consolidação desta. Tendo como objetivo principal promover o estudo científico da religião, a Associação tem

contribuído para dinamizar a produção acadêmica e a discussão na Área de Estudos da Religião, especialmente nos países do Cone Sul.

A terceira e última característica que apresenta a Identidade Social da Área de Estudos da Religião no Brasil, neste período, é a presença e/ou continuidade do Setor de Religião do CEBRAP e do ISER na reprodução da Área de Estudos da Religião. Viu-se, também, que há relações de troca/colaboração entre membros do ISER com os Cursos em Ciências da Religião, principalmente com o curso de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. O CER, sediado na USP, congrega outro grupo de pesquisadores da PUC-SP e interage com o Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESp. O Setor de Religião do CEBRAP, organizado e liderado por Candido Procopio de Camargo, na década de 70, encontra-se representado, na configuração atual, principalmente por dois pesquisadores da USP, que, diferentemente dos dois centros anteriores, parece não manter vínculos com a Área das Ciências da Religião.

Para a análise da Identidade Cognitiva da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil neste terceiro período, ao invés de focalizar as temáticas dominantes como realizado nos dois períodos anteriores³, optou-se por apreender como os pesquisadores entrevistados neste estudo analisam, no período atual, duas questões principais – o debate sobre o processo de secularização e/ou reencantamento do mundo e a relação metodológica do pesquisador da religião com o seu objeto de estudo.

Em relação ao debate sobre o processo de secularização e/ou de reencantamento do mundo, cabe lembrar que o tema da secularização, como proposta teórica, ocupou um lugar de destaque já no primeiro período da Área de Estudos analisada (1900-1964), tendo sido rediscutido no segundo período, quando passou a ser tematizado como “o retorno do sagrado”. Essa discussão foi retomada no período atual, principalmente por causa das mudanças e reconfigurações visíveis no campo religioso brasileiro e pela influência de novas orientações teóricas. As análises que os pesquisadores entrevistados neste estudo formularam a respeito dessa temática são variadas e refletem cinco tendências analíticas: 1) secularização: o pluralismo religioso como consequência; 2) o permanente reencantamento do mundo; 3) secularização e reencantamento do mundo: a coexistência das duas tendências; 4) recomposição do campo religioso: novas expressões religiosas em contextos diferentes; e 5) secularização e/ou reencantamento do mundo não é o central no debate sobre religião hoje. O contraste e as tensões entre essas tendências mostra que não há consenso entre os pesquisadores acerca dessa questão, tornando-a uma fonte de fricções e disputas permanentes.

A questão do modo como os pesquisadores brasileiros da Área de Estudos da Religião conceberam a relação do pesquisador da religião com o seu próprio objeto de estudo foi também analisada e discutida à luz das entrevistas realizadas com os pesquisadores. Constatou-se que, para a maioria desses, o fato de pesquisadores que estudam a religião praticarem alguma delas não constitui um obstáculo à prática científica. Salienta-se, inclusive, que em alguns casos essa prática pode até chegar a se constituir como uma vantagem.

³ Não obstante a análise dos Grupos de Pesquisa em Religião e suas respectivas linhas de pesquisa, a descrição do projeto *Movimentos religiosos na sociedade contemporânea* e os títulos dos artigos publicados em revistas

As diferenças internas e as oposições das principais abordagens analíticas identificadas foram analisadas comparativamente, sendo essas tendências representadas pelas obras do sociólogo da USP, Antônio F. Pierucci, e do antropólogo do Museu Nacional, Otávio Velho. Destacou-se, além das diferenças em suas análises acerca do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, bem como acerca da relação do pesquisador da religião com seu objeto de estudo, alguns dados biográficos desses pesquisadores que, considerou-se aqui, condicionaram significativamente suas escolhas teóricas e temáticas.

Em síntese, neste estudo, mostrou-se que há uma Identidade Histórica desta Área de pesquisas que contribuiu significativamente para reforçar a continuidade da mesma, sendo que, até hoje, dois dos precursores desses estudos – Roger Bastide e Candido Procópio Ferreira de Camargo – continuam a demarcar problemáticas teóricas.

Constatou-se, também, que há uma Identidade Social configurada como uma Área específica instituída nas Ciências Sociais, que tem garantido a continuidade e a expansão das suas atividades, inclusive podendo-se considerá-la, hoje, como uma das mais institucionalizadas dentro das Ciências Sociais brasileiras. Registre-se, igualmente, que três gerações de pesquisadores foram e têm sido responsáveis pela formação e pelo desenvolvimento desta Área, havendo indícios da emergência de uma nova – quarta – geração que mantém vínculos com os centros de pesquisa existentes.

A partir dos resultados desta pesquisa, constatou-se, em relação à Identidade Cognitiva desta Área de Estudos, que, no primeiro período de seu desenvolvimento, predominou o funcionalismo como orientação teórica. Enquanto que, no segundo período, houve uma maior unificação teórica em torno do marxismo. Já no momento atual, percebe-se nitidamente a diversidade de orientações teórico-temáticas nesta área, coexistindo, por exemplo, a influência da perspectiva weberiana, durkheimiana, fenomenológica e interpretativa.

Por outro lado, foram salientadas as mudanças ocorridas na agenda de pesquisa dos estudos da religião no Brasil, ao longo dos três períodos do desenvolvimento dessa Área de Estudos no país. Nas páginas anteriores, salientou-se que, no primeiro período, a Identidade Cognitiva caracterizou-se pelos estudos orientados para a questão da sobrevivência, então, das religiões na sociedade brasileira em processo de profundas transformações, entre as quais era destacado o processo de secularização crescente.

No segundo período, houve uma dupla redefinição do objeto de estudo. A primeira, localiza-se na passagem da década de 60 para a de 70, tendo como questão principal compreender o papel desempenhado pela religião na política. A segunda redefinição localiza-se na passagem da década de 80 para a de 90, momento no qual começa a emergir uma outra temática: “a nova consciência religiosa”.

Já no terceiro e atual período, iniciado na década de 90, observa-se uma grande diversidade

das Ciências Sociais e da ACSRM constituem importantes indicadores que sinalizam as questões que vêm sendo estudadas (cf capítulo 6).

temática, encontrando-se, ao mesmo tempo, o objeto de estudo novamente em questionamento e redefinição: o que é religião e quais são os limites do campo religioso?

Cabe recordar, também, os principais processos sociais ocorridos no campo religioso brasileiro que intervieram na própria formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no país, entre os quais se destacam: a tradição religiosa “sincrética” brasileira; os movimentos messiânicos, inexistentes nos países do Cone Sul examinados comparativamente nesta tese; a “criação” religiosa nacional brasileira (com destaque para a umbanda na década de 30 e neopentecostalismo na década de 80); o Concílio Vaticano II; o Movimento Ecumênico e as Comunidades Eclesiais de Base; a contribuição das Igrejas históricas e sua posição dominante na Teologia latino-americana; os estudos de Sociologia Religiosa (centros de pesquisa) e a visibilidade das “novas formas de crer” na classe média, os quais interagiram com as mudanças que essa Área experimentou na sua trajetória.

Destacou-se, também, o papel que pesquisadores nacionais e estrangeiros envolvidos no processo de institucionalização das Ciências Sociais no país, a partir de 1930, tiveram na realização de trabalhos pioneiros na área temática da religião. Algumas das pesquisas tornaram-se referências permanentes na mesma. Por exemplo, as que tratam das religiões afro-brasileiras de Roger Bastide; e no campo dos estudos sobre protestantismo, os de Candido Procópio Ferreira de Camargo, exercendo esses cientistas, ainda hoje, o papel de “autores clássicos” nessa Área. Não obstante o fato de a religião não ocupar um lugar prioritário na agenda de pesquisas das décadas de 1930 até 1960, tudo indica que foi nesse período que a configuração atual encontra “suas origens”, ou seja, foi o momento a partir do qual se configurou a Identidade Histórica da Área, dando origem a uma tradição intelectual de pesquisadores, ocupando aqueles cientistas, entre outros, o papel de “pais fundadores”.

Os autores que analisaram o processo de institucionalização das Ciências Sociais brasileiras salientam como um traço histórico a “disputa” entre as comunidades acadêmicas do Rio de Janeiro e de São Paulo (Miceli, 1995). Nesse sentido, pode-se apontar que essa tensão entre a tradição antropológica do Museu Nacional e da Sociologia na USP, de alguma forma, tende também a se reproduzir no interior da Área de Estudos da Religião. As posições antagônicas, ilustradas neste estudo pela obra do sociólogo A. Pierucci e por aquela do antropólogo O. Velho, são expressivas a esse respeito. Destaque-se, outrossim, que a visibilidade e reconhecimento acadêmicos desses dois pesquisadores contribuem para a legitimidade dessa área de conhecimento no conjunto das Ciências Sociais brasileiras.

Um outro fator que contribuiu para a formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil foi a implantação do Sistema de Pós-graduação, processo iniciado com a reforma universitária de 1968. A criação de novos cursos de Mestrado e Doutorado em Ciências Sociais, em geral ou por especialidade disciplinar, possibilitou o aumento do número cientistas sociais. Como um efeito desse processo na Área de Estudos da Religião, observou-se que pesquisadores que realizaram Mestrado e Doutorado no Brasil nessa área temática, contribuíram, posteriormente, para a ampliação da pesquisa, da publicação, do ensino e da orientação na mesma.

Um exemplo ilustrativo, que permite constatar o impacto desse processo na Área de Estudos da Religião, é o caso do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Na formação desse Programa, destacou-se a participação de Peter Fry, que chegou ao Brasil em 1970 e desenvolveu estudos nessa área colaborando com o ISER nos primeiros anos de sua formação. Rubem Alves ingressou nesse Programa em 1974 e Rubem César Fernandes, voltando do exílio em 1976, igualmente se inseriu no mesmo.

Outros pesquisadores, professores da UNICAMP na época, que também colaboraram no ISER e na criação da revista *Religião e Sociedade* foram: Manuela Carneiro de Cunha (1972), Alba Zaluar (1975) e Carlos Rodrigues Brandão (1975). Na década de 80, ingressaram nesse Programa novos pesquisadores como Luis Eduardo Soares (1983) e Paula Montero (1985).

No contexto das Ciências Sociais brasileiras, deve-se destacar, também, a criação da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), a qual, através da organização de Grupos de Trabalho, potencializou a especialização temática nas Ciências Sociais. Nesse processo, constituiu-se o GT Religião e Sociedade, que é um dos primeiros grupos criados e o único que deu continuidade às suas atividades, sendo, atualmente, uma “comunidade de pesquisadores” que se reconhece e se identifica em torno do estudo acadêmico das religiões.

Quanto à inserção e à permanência da Área de Estudos de Religião no campo das Ciências Sociais brasileiras, salientou-se, na introdução deste estudo, tanto Alves (1978) quanto Pierucci (1999) discutiram a posição marginal desses estudos neste campo de produção científica. O primeiro atribuiu esse fato ao desinteresse pelo estudo da religião dos cientistas sociais em geral nas décadas de 1930 a 1960, enquanto que o segundo, referindo-se a década de 90, atribuiu a responsabilidade dessa posição marginal aos intelectuais religiosos, a sua falta de “pureza científica” e seu descaso com a “ciência pura”.

As análises sobre a condição atual das Ciências Sociais no Brasil apontam para um processo de especialização crescente que se expressa numa pluralidade teórica e temática. Para alguns autores, como Reis (1997), essa característica é um signo de positividade e de vitalidade das disciplinas nas Ciências Sociais brasileiras. Para outros, como Vianna (1994), representa um risco de não-comunicação entre os pesquisadores. Mas, por outro lado, deve-se destacar que esse mesmo processo gerou a criação de áreas temáticas “intersticiais” ou áreas de pesquisa especializadas comuns a duas ou mais disciplinas, nas quais, ainda que as fronteiras disciplinares não sejam nítidas, mantém-se um diálogo. Isso não significa necessariamente um consenso nas interpretações, antes pelo contrário, parece permitir a explicitação e o esclarecimento daquelas.

É neste processo mais amplo de institucionalização e diferenciação das Ciências Sociais brasileiras que se insere a formação e o desenvolvimento da Área de Estudos da Religião. No caso aqui examinado observou-se uma tendência de maior diferenciação, através da criação de sub-especializações conforme os objetos de estudo que, via de regra, definem-se mais em torno de religiões específicas (“os afro-brasileiros”, “os pentecostais”, “os católicos”) e menos em relação a temáticas de estudo.

Destaque-se, também, que, nesse processo de especialização das Ciências Sociais, torna-se difícil identificar ou situar áreas temáticas “marginais” ou “centrais”. O que se constata é que em determinadas épocas há interesses que condicionam a visibilidade ou relevância de uma ou outra área temática, em conjunturas particulares. Atualmente, por exemplo, a questão da violência⁴, das políticas públicas⁵ e do meio ambiente são

⁴ Zaluar (1999) no seu texto *Violência e Crime* salienta, logo no início, que a discussão nessa Área temática no Brasil, “tomou um rumo muito marcado pela recente histórica política do país e o papel que nela tiveram os intelectuais que trabalhavam nas universidades e organizações não-governamentais. Torna-se importante, pois, levar em conta a relação entre o campo intelectual e o campo político para entendermos os debates e afirmações reiteradas que ocuparam o pensamento dos que se dedicaram ao assunto” (p. 13). Esses estudos vêm sendo realizados por cientistas políticos, sociólogos e antropólogos.

expressões claras de como as Ciências Sociais dialogam com a sociedade. Além disso, para ficar apenas com esses exemplos, é importante salientar que, nessas áreas de pesquisa, uma parte significativa dos pesquisadores mantém vínculos com organismos não-governamentais que realizam atividades de pesquisa e intervenção nesses campos, seja no dos direitos humanos, no ambientalista (ecológico) ou em movimentos sociais, dentre outros. Muitas vezes, ainda, as pesquisas realizadas na estrutura universitária contam com financiamento externo e respondem a demandas que nem sempre são geradas no campo acadêmico.

Nesse sentido, a Área de Estudos da Religião não constitui uma exceção no campo das Ciências Sociais, seja em termos das questões que têm sido estudadas em determinados períodos, seja pelas relações que têm mantido com o campo religioso, particularmente com as Igrejas. Por outro lado, procurar determinar se o lugar que os estudos de religião ocupam no campo das Ciências Sociais é marginal ou não deixou de ser significativo, pois, como foi demonstrado neste estudo, no decorrer de no mínimo cinco décadas, constituiu-se uma tradição acadêmica de estudos da religião que, na década de 90, encontrava-se plenamente consolidada nas Ciências Sociais brasileiras⁶.

Por último, cumpre indicar que, em relação ao contexto da sociedade brasileira, observou-se, como um dos fatos que teve maior impacto na Área de Estudos da Religião, o processo político autoritário iniciado em 1964, pois este colocou as Ciências Sociais e as Igrejas históricas em uma nova posição face ao Estado. Paradoxalmente, como visto, foi nesse período que a Pós-graduação recebeu um impulso decisivo. Além disso, criaram-se diversos Centros de Pesquisa como espaços profissionais alternativos para acadêmicos expulsos por questões políticas das universidades (por exemplo, o CEBRAP e o ISER) e para religiosos expulsos de suas igrejas por dissidências teológicas e políticas. Em ambos casos, o interesse pelos estudos de religião foi despertado pela participação da Igreja católica e de outras igrejas em processos de mobilização social e de contestação ao regime militar (“a nova questão religiosa”).

Já em meados da década de 80, a redemocratização brasileira permitiu “o retorno” de alguns pesquisadores às universidades e contribuiu para uma mudança temática não só na Área de Estudos da Religião, mas das Ciências Sociais em geral, uma vez que “desapareceu o inimigo comum” (Reis, 1997). Na Área de Estudos da Religião, por exemplo, os estudos das CEBs como sujeitos políticos começam a diminuir, passando a receber maior atenção dos pesquisadores a inserção, mais visível, de diversas Igrejas evangélicas no campo político.

Tendo-se recordado as principais tendências do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, pode-se retomar comparativamente, aqui, as principais conclusões

⁵ Celina Souza (2003), no seu artigo ‘*Estado do campo*’ da pesquisa em políticas públicas no Brasil, cita como um dos problemas dessa área de pesquisas “a proximidade da área com os órgãos governamentais, que tanto podem gerar trabalhos normativos e prescritivos, como a possibilidade de esses órgãos pautarem a nossa agenda de pesquisa. Esse problema existe não apenas em relação aos órgãos do governo, que financiam muitas de nossas pesquisas, mas também aos organismos multilaterais. A perspectiva nesse aspecto é a de fortalecimento da área dentro dos organismos de financiamento de pesquisa puramente acadêmica, tanto nacionais como estrangeiros. Mas não só a proximidade desses órgãos pautam nossas pesquisas. Há também uma grande tentação de enveredarmo-nos por novos temas que suscitam apenas um interesse particular, sem que se pese uma perspectiva propriamente acadêmica, gerando, em alguns momentos, uma proliferação de estudos sobre o mesmo tema, que, como pouco dialogam entre si, prejudicam a acumulação do conhecimento” (p. 15).

⁶ A esse respeito é revelador o fato que dos trinta e dois objetos de estudo arrolados por Vianna et.al. (1998) na classificação das teses de doutorado defendidas nas Ciências Sociais (1990-1997), os estudos de religião, encontrem-se entre as seis áreas temáticas que apresentam maior concentração de teses, ocupando o segundo lugar a área aqui em estudo.

do primeiro capítulo desta tese, no qual foram examinadas as trajetórias dos estudos da religião na Argentina, no Chile e no Uruguai, tendo como referências analíticas os conceitos de Identidade Histórica, Social e Cognitiva.

Procura-se, a seguir, apreender algumas semelhanças ou diferenças que esses casos possam apresentar, mediante a identificação de tendências gerais e tendências particulares nesses três países, para, em seguida, contrastar com o caso do Brasil.

Em relação à Identidade Histórica da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, verificou-se que em nenhum dos três países ocorreu a presença de pesquisadores laicos que viessem a ser considerados, posteriormente, como “precursores” da produção acadêmica nessa área de estudos. No caso dos estudos da religião na Argentina, dois padres – Enrique Amato e Aldo J. Büntig – têm sido reconhecidos como precursores destes estudos na década de 60, sem que seus trabalhos chegassem, todavia, a constituir-se geradores de tradições intelectuais de pesquisa.

A trajetória dos estudos da religião no Uruguai revela uma tendência específica, não somente por estes terem ocorrido em anos mais recentes, mas também porque parte da explicação dada pelos autores aqui consultados atribui esse escasso desenvolvimento principalmente ao processo de secularização iniciado na sociedade uruguaia já no século XIX. Recorde-se, em contraste, que, no Brasil, o processo de secularização e seus percalços contribuíram para a emergência e a realização de pesquisas nessa área de estudos, principalmente no período da década de 1950.

Em relação às características comuns que apresentam o desenvolvimento dos estudos de religião nas Ciências Sociais no Brasil, na Argentina, no Chile e no Uruguai, inicialmente deve-se destacar que a literatura consultada chama a atenção para o escasso interesse dos intelectuais, nesses três países, para o estudo da religião. Os principais fatores apontados para explicar esse “desinteresse” dos intelectuais pela religião como objeto de estudo, comum aos três casos nacionais, são: as posturas positivistas e a dominância da teoria da secularização.

Por outro lado, a mudança para uma postura de maior aceitação desse tema pelos pesquisadores acadêmicos se explica, especialmente, pela crise desses modelos teóricos e pela emergência dos novos movimentos religiosos, a partir de meados da década de 80.

A Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais na Argentina e no Chile, em contraste com o caso uruguaio, foi caracterizada, nas décadas de 50 e 60, pela criação de centros de pesquisa, com dependência eclesial, especialmente à Igreja católica, contando com o patrocínio da Federação Internacional de Centros de Pesquisa Sócio-religiosa (FERES). Estes centros visavam responder às necessidades de obter conhecimento para orientação pastoral e, em sua maioria, estiveram sob a direção de padres jesuítas. Os principais temas de estudos foram: sociografia da Igreja católica, descrição das estruturas eclesiásticas, situação do clero, estudos sobre a prática religiosa, dentre outros.

Quanto à autonomia dessa área de pesquisas em relação às Igrejas, cumpre recordar que, num primeiro momento, tanto na Argentina como no Chile, esses estudos foram realizados em colaboração direta com a Igreja católica e responderam às demandas colocadas por estas.

Já foi mencionado nas páginas anteriores que, na década de 90, registrou-se uma iniciativa institucional – a fundação da Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul (ACSRM), que tem como objetivo o estudo científico da religião – a qual veio a representar uma mudança significativa na Identidade Social dos estudos de religião no Cone Sul.

Em relação à Identidade Cognitiva da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, constatou-se que,

nos três países, algumas temáticas foram comuns como, por exemplo, os estudos sobre religiões populares, na década de 70. Já como temas emergentes, destacaram-se os novos movimentos religiosos e um questionamento acentuado à teoria da secularização. A crise teórica do funcionalismo na Sociologia mundial refletiu-se também nas diferentes áreas de pesquisa, ocorrendo, então, a sua substituição pelo paradigma marxista acompanhado de uma significativa renovação temática. A década de 80 marca uma inflexão na trajetória desses estudos nos três países, sendo que o reestabelecimento de governos democráticos nos mesmos condicionou essas mudanças, e os estudos foram retomados por cientistas sociais, através da incorporação de novos temas.

Por último, parece não haver diferenciação disciplinar nos estudos da religião nas Ciências Sociais na Argentina e no Chile, sendo estes nomeados indistintamente de Sociologia da Religião, embora pareça haver um predomínio numérico de estudos realizados por antropólogos.

Colocando-se em perspectiva comparativa a Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras com o processo de formação desse mesmo campo nos três países selecionados do Cone Sul, observaram-se algumas diferenças significativas que serão elencadas a seguir.

Foi salientado anteriormente que em nenhum dos três países encontram-se “precursores” laicos da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, ao contrário do que aconteceu no Brasil, onde, desde a década de 50, identificam-se nomes como o de Roger Bastide e de Candido Procópio Camargo que, até hoje, mantêm posição de destaque nesse campo de estudos. Recorde-se que, no caso dos primeiros pesquisadores religiosos que realizaram estudos no Brasil nenhum deles chegou a ter a projeção que os autores laicos alcançaram.

Uma segunda diferença significativa do caso do Brasil em contraste com os outros países do Cone Sul analisados, referente a Identidade Social da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais, é o fato de que, nestes últimos, apesar de se terem constituído Centros de Pesquisas especializados, não existiu uma instituição que tivesse a capacidade de reunir (“congregar”) pesquisadores laicos e religiosos, e que fizesse a mediação entre as Igrejas e a academia, como o fez no Brasil o Instituto de Estudos da Religião (ISER), o qual desde sua fundação reuniu membros desses dois grupos de pesquisadores.

A criação da revista *Religião e Sociedade*, associada ao ISER, veio a consolidar um espaço de divulgação acadêmica dos pesquisadores dedicados ao estudo dessa temática, à diferença dos outros países que não contaram com empreendimentos similares. Recorde-se que uma exceção ocorreu na Argentina, onde foi criada, em 1985, a revista *Sociedad y Religión*, pelos sociólogos Floreal Fiorni e Fortunato Mallimaci, da Universidade de Buenos Aires.

A criação dos Cursos de Ciências da Religião no Brasil constituiu-se como caso único frente a experiência histórica da área nos outros três países enfocados, marcando uma terceira diferença significativa. Talvez uma explicação para essa criação se encontre no próprio processo de institucionalização da Pós-graduação no Brasil e na tradição acadêmica com que contam instituições de ensino superior com dependência eclesiástica, como a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e a Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Pode-se considerar, também, esse processo como um efeito da necessidade das Igrejas de buscar manter uma autonomia em relação às Ciências Sociais e ao conhecimento que estas produzem sobre as religiões.

Uma quarta diferença significativa dá-se em relação aos estudos sobre a Igreja católica, especialmente considerando-se os casos da Argentina e do Brasil. Neste, esse tipo de estudos foi iniciado dentro da situação política autoritária do pós-64, enquanto que naquela ocorreu um forte recesso nos estudos sobre religião e nas Ciências Sociais em geral, devido à perseguição que sofreram os cientistas sociais e os intelectuais em geral

dentro do regime autoritário vigente de 1976 a 1983, bem como pelo apoio que a Igreja católica propiciou ao regime militar. Somente após do reestabelecimento da democracia na Argentina, os estudos sobre a Igreja católica começaram a ser desenvolvidos, na década de 90.

Uma última diferença que merece destaque é o próprio campo religioso brasileiro, pois fenômenos como os movimentos messiânicos ocorridos no início do século XX, a “criação religiosa nacional” – a umbanda na década de 30 e o neopentecostalismo na década 80 – estimularam a realização de estudos nessa área temática. Outrossim, o processo de expansão para a Argentina e o Uruguai dessas mesmas expressões religiosas, redefiniu, pela sua inclusão como temáticas novas, os estudos de religião nesses países. Recorde-se que, em contraste com o campo religioso brasileiro, a Igreja católica na Argentina e no Chile mantém ainda uma posição hegemônica no campo religioso, mesmo que no Chile, por exemplo, o pentecostalismo mantenha taxas de crescimento constante nas últimas décadas.

Já se salientou neste estudo (cf 6.3) que a “transnacionalização” do objeto de estudo, a migração de religiões de origem brasileira para países do Cone Sul, propiciou a aproximação e o intercâmbio intelectual entre os pesquisadores dedicados ao estudo da religião nesses países, notadamente da Argentina, do Chile e do Uruguai, sendo a criação da Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul (ACSRM) a expressão mais visível desse processo.

A perspectiva teórica que orientou este estudo teve embasamento na Sociologia configuracional do sociólogo Norbert Elias (cf Quadro 1), a qual foi complementada com categorias de análises mais específicas como, por exemplo, Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva, extraídas de autores como W. Lepinies e L. Lippi de Oliveira (cf Quadro 2).

Considera-se que tanto o conceito de configuração quanto a perspectiva histórico-processual formulados por Elias mostraram-se adequadas para orientar a reconstrução do objeto de pesquisa aqui estudado. O conceito de configuração, com o qual Elias visava resolver a separação entre indivíduo e sociedade, da forma como foi aplicado neste estudo, permitiu apreender as relações entre a dinâmica interna da formação social em estudo e a dinâmica externa (contexto social) em que ela se desenvolveu. Dessa forma, procurou-se retomar a relação entre “história interna” e “externa” para a qual Elias chama a atenção. Cumpre lembrar que Elias salienta que, quando se trata de escrever a história de qualquer disciplina, a análise deve priorizar as conexões existentes entre as duas histórias, bem como analisar as relações que os diferentes grupos estabelecem entre si e as tensões vividas e resolvidas por esses.

Considera-se, quanto a perspectiva histórico-processual, que esta viabilizou a reconstrução de um processo social de longa duração (“em movimento”), através da análise das relações de interdependência entre uma multiplicidade de fatores e atores (individuais e grupais) que intervieram no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, os quais lhe dão suas principais características atuais. Dentre esses processos, destacaram-se as mudanças: no campo religioso (por exemplo, a mudança na posição da Igreja católica face o regime militar e o crescente pluralismo religioso); nas Ciências Sociais (por exemplo, a reforma universitária de 1968 e a expansão do sistema de Pós-graduação); e na sociedade brasileira contemporânea (por exemplo, a instauração do regime militar e o reestabelecimento do sistema democrático).

Em conformidade com essa orientação teórica, considera-se que, quando analisado o processo de formação

de uma Área de Estudos, não é suficiente limitar a abordagem a um único fator como determinante das características desse campo de pesquisas. Ao mesmo tempo, na análise da produção acadêmica de uma área temática, precisam ser considerados diversos fatores que explicam as características que essa produção apresenta em cada período determinado, evitando-se, assim, as análises que sugerem haver um determinismo unilateral do objeto de pesquisa sobre a produção acadêmica, ou seja, no caso dessa tese, do campo religioso sobre o intelectual.

Nesse sentido, o uso de conceitos como Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva provaram-se adequados, à medida que permitem apreender as diferentes características que a Área de Estudos da Religião apresenta nos seus três períodos de desenvolvimento.

Finalmente, é importante salientar alguns aspectos metodológicos relevantes da abordagem utilizada neste estudo. Por um lado, considera-se que foi de extrema pertinência, quando não uma necessidade, a realização de entrevistas com pesquisadores que tenham participado, em diferentes momentos, do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião no Brasil. Por outro lado, a reconstrução de trajetórias individuais, grupais e institucionais permitiu uma aproximação do objeto de estudo a partir de diferentes ângulos de observação, favorecendo, assim, uma compreensão mais abrangente do processo em análise.

Nesta tese, foi reconstruída a trajetória do processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais no Brasil, a partir de uma perspectiva sociológica que enfatiza, na sua análise, a dimensão histórica dos processos a serem estudados. Nesse sentido, este estudo recuou quase um século para reconstruir e compreender a trajetória dos estudos da religião nas Ciências Sociais brasileiras, na qual identificam-se três períodos: primeiro período (pré-1964): pioneiros e precursores – uma Identidade Histórica em construção; segundo período (pós-1964 até 1986): a construção de espaços institucionais (Identidade Social) e a redefinição da Identidade Cognitiva; e terceiro período (1987 em diante): uma Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais diferenciada internamente.

A reconstrução desse processo mostrou, por um lado, que foram múltiplos os fatores e atores que intervieram na formação de um espaço acadêmico e, por outro lado, que, ao longo desta, ocorreram variadas e significativas transformações. Por exemplo: no começo de século XX as religiões foram estudadas a partir de perspectivas médico-psicológicas; já na década de 1950, nota-se um esforço de alguns pesquisadores para delimitar um enfoque sociológico para esses estudos; e no final da década de 90, encontra-se uma Área de Estudos consolidada nas Ciências Sociais, constituída por pesquisadores da Antropologia e da Sociologia, especialistas no estudo dessa temática; conta com espaços de discussão, meios de divulgação da produção acadêmica. Essa Área é legitimada por uma longa tradição de pesquisas que reconhece os seus “fundadores”, dando continuidade a tradições institucionais e teóricas que, no decorrer do tempo, constituíram vertentes de pesquisa diferenciadas. Além disso, conforme os dados aqui analisados, parece ser uma das áreas temáticas mais “antiga” nas Ciências Sociais brasileiras.

Mostrou-se, também, que, no decorrer desse processo, podem ser identificadas três gerações de pesquisadores com características e trajetórias diferentes, as quais, em determinados momentos, assumiram o papel de liderança nesse campo de pesquisas. Ao mesmo tempo, indicou-se a existência de sinais da emergência de uma quarta nova geração no momento atual da configuração estudada.

É importante sublinhar, aqui, a adequação do uso de conceitos tais como os de Identidade Histórica, Identidade Social e Identidade Cognitiva, que possibilitaram apreender, de forma integrada e em suas diferentes dimensões (histórica, institucional e da produção acadêmica), o processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos de Religião nas Ciências Sociais no Brasil.

Por último, deve-se lembrar que, no estudo de uma configuração, o conceito de desenvolvimento indica uma mudança estruturada e que cabe à análise sociológica compreender a mudança em si, a partir da direção que esta apresenta, tendo em vista que direção não significa uma finalidade a ser alcançada. No caso desta tese, a tarefa da pesquisa consistiu em compreender e explicar como diferentes aspectos se entrelaçaram e se entrelaçam no processo de formação e desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Laís e MONTERO Cecília. A Sociologia do Trabalho na América Latina: paradigmas teóricos e paradigmas produtivos. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 40, p. 65-83, 2º semestre, 1995.
- AGULLA, Juan Carlos. **Dependencia y conciencia desgraciada**: la experiencia sociológica en América Latina y en la Argentina. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1985.
- ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.2, n. 4, p. 5-28, junho, 1987.
- ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999 [1987]. p. 23-90.
- ALMEIDA, Ronaldo. A universalização do reino de Deus. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 44, março, 1996.
- ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. Castelos na areia: dilemas da institucionalização das Ciências Sociais no Rio de Janeiro, 1930-1964. **BIB**, n. 24, Rio de Janeiro, 1989, p. 41-60.
- ALVES, Rubem. www.rubemalves.com.br [pesquisa realizada em 25 de março de 2002].
- ALVES, Rubem. Sobre deuses e caquis. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 32, 1988.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 109-141, 1978.
- AMARAL, Leila. Nova Era: um movimento de caminhos cruzados. In: **A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)**. São Paulo: Paulus, Estudos da CNBB, v. 71, p. 101-145, 1994a.
- AMARAL, Leila. As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.17, n.1/2, p. 54-74, 1994b.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico** (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes; Ed. Universidade de Brasília, 1990.
- ARRUDA, Maria Arminda. Trajetórias da Sociologia da Cultura no Brasil: os anos recentes. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 100-107, jun./ago., 2001.

ARRUDA, Maria Arminda. A modernidade possível: cientistas e Ciências Sociais em Minas Gerais. In: MICELI, Sergio. (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, IDESP, 1989, v.1, p. 234-315.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *CD-Room*. 22^a Reunião Brasileira de Antropologia. Banco de Dados ‘TESES ABA 2000’.

ASSOCIAÇÃO DE CIENTISTAS SOCIAIS DA RELIGIÃO DO MERCOSUL. **Estatuto**. Serviço de Registro Civil das Pessoas Jurídicas de Porto Alegre. Porto Alegre, 07 de novembro de 1997.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Ministério da Educação e a Cultura (Os Cadernos de Cultura), 1955.

AZZI, Riolando. A Igreja católica no Brasil no período de 1950 a 1975: relação cronológica de fatos, episódios e declarações relevantes. **Religião e Sociedade**, n. 2, nov. 1977, p. 79-109.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [1938].

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BASTIAN, Jean Pierre. La dérégulation religieuse de l’ Amérique Latine. **Problèmes d’ Amérique Latine**, n.24, p. 3-15, jan./mars, 1997a.

BASTIAN, Jean Pierre. **La mutación religiosa de América Latina**: para una sociologia del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 1997b.

BASTIDE, Roger. **Roger Bastide**: Sociologia. PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações (3a ed.). São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989 [1960].

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.

BECKFORD, James. “*Start Together and Finish Together*”: *Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion*. **Journal for the Scientific Study of Religion**. v. 39, n. 4, p. 481-495, december 2000.

BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 13/2, p. 18-37, julho, 1986.

BELLAH, Robert. A Sociologia da Religião. In: TALCOTT, Parsons (Org.). **A Sociologia americana**: perspectivas/problemas/métodos. São Paulo: Ed. Cultrix Ltda, 1970, p. 253-268. [1968].

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, Praça, Coração**: a articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas publicações/FFLCH/USP – CER, 2000.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 9-23, 2001.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985 [1969].

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. La Sociología de la Religión y la Sociología del Conocimiento. In: ROBERTSON, Roland (Org). **Sociologia de la Religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1ª ed. em inglês 1969], p. 54-64.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973 [1966].

BEYER, Peter. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike. **Cultura Global**: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 395-419.

BEYER, Peter. Religión, problemas residuales y diferenciación funcional: una relación ambigua. **Sociológica**, México, año 14, n. 41, p. 199-219, septiembre-diciembre, 1999.

BEYER, Peter. *Not in My Backyard: studies of Other Religions in the Context of SSSR-RRA Annual Meetings*. **Journal for the Scientific Study of Religion**. v. 39, n. 4, p. 525-530, december 2000.

BIANCHI, Ana Maria. **Evolução temática da Sociologia brasileira**. São Paulo: FINEP, FIPE, 1985 (Relatório final mimeo).

BINGIMER, Maria Clara (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 17/1-2, p. 90-109, 1996.

BIRMAN, Patrícia. Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 35-60, maio 1999.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, P., NOVAES, R.; CRESPO, S. (Orgs.) **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997a. p. 62-80.

BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18 (2), p. 75-92, 1997b.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: EDUERJ, 1995.

- BOÉR, Nicolas. **Introdução à Sociologia Religiosa**: pequeno esboço para os estudos sociológicos sobre as religiões. São Paulo: Ed. HERDER, 1955.
- BOFF, Clodovis, et al. **As Comunidades de Base em questão**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BOMENY, Helena; BIRMAN, Patrícia. **As assim chamadas Ciências Sociais**: formação do cientista social no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ, Relume-Dumará, 1991.
- BONELLI, Maria da Glória. Estudos sobre profissões no Brasil. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes), p. 287-330.
- BOURDIEU, Pierre. **El ofício de Sociólogo**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais; n. 39).
- BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Éd. de Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e crenças de sociólogo. In BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990, p. 108-113.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1996 [Tradução Mariza Corrêa].
- BRANDÃO, Carlos. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto & ZICMANN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994, p. 25-41.
- BRANDÃO, Carlos. O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-30, 1993.
- BRANDÃO, Carlos. **Os Deuses do povo**: um estudo sobre religião popular (2^a ed.). São Paulo: Brasiliense, 1986
- BRANDÃO, Carlos. De errantes a errados? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 17-24, 1979.
- BRUCE, Steve. **Religion in the Modern World**: from cathedrals to cults. Oxford: University Press, 1996.
- BRUNNER, José J. **El caso de la sociologia en Chile**: formación de una disciplina. Santiago: FLACSO, 1988.

BRUYNE, Paul, et al. **Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais**: os pólos da prática metodológica (5^a ed.). Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 1991.

BURITY, Joanildo. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 41-65, 2001.

BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002 [1992].

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929–1989**: a revolução francesa da historiografia (3^a ed.). São Paulo: UNESP, 1991 [1990].

BURKE, Peter. A História dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992 (2^a reimpressão). p. 327-348.

CAMARGO, Candido. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Candido et al. **São Paulo 1975**: crescimento e pobreza. São Paulo: Loyola, 1981 [1976].

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). A (s) Ciência (s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001a. p. 197- 232.

CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 67-86, 2001b.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia. **Anuário Antropológico 86**, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, p. 57-73, 1988.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18/1, p. 5-22, agosto, 1997.

CAROZZI, Maria Julia. Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 37, p. 61-78, 1^o semestre 1994.

CARVALHO, José, J. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGIMER, Maria (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-163.

CARVALHO, José J. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto & ZICMANN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e Novas religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994. p. 69-98.

CARVALHO, José J. A tradição mística afro-brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1997.

CARVALHO, José J. Antropologia e esoterismo: dois contra-discursos da modernidade.

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53-71, junho, 1998.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. The University of Chicago Press, 1994.

CESAR, Waldo. ISER – 20 anos. **Comunicações do ISER**, ano 10, n. 40, p. 17-25, 1991.

CHACON, Vamireh. **História das idéias sociológicas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

CHALMERS, Alan. **A fabricação da ciência**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1994.

CHAMPION, Françoise. Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(2): 25-43, 2001.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHENU, Alain. *Une institution sans intention. La sociologie en France depuis l'après-guerre*. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. Seuil, 141-142, p. 46-59, mars 2002.

CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula, NESTI, Arnaldo (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO (CNPq). **Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, 2000 (versão, 4.0)**.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO (CNPq). **Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, 2002 (versões 2.0, 3.0, 4.0, 4.1, 5.0)**. [www.cnpq.br/gpesq3].

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Bragança Paulista, BP: EDUSF, 1998.

CORRÊA, Mariza. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sergio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995. (v. 2).

CORRÊA, Mariza. **História da Antropologia no Brasil (1930-1960)**: testemunhos. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais; Ed. da Universidade Estadual de Campinas, 1987.

CUIN, Charles&GRESLE, François. **História da Sociologia (2ª ed.)**. São Paulo: Ensaio, 1994.

D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a Nova Era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DA COSTA, Néstor. A situação religiosa no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 93-101.

DANTAS GOIS, Beatriz. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEELEN, Godofredo J. **A Sociologia a serviço da Pastoral**. Rio de Janeiro: Vozes, 1966. Publicação do Centro de Estatística Religiosa e Investigações (CERIS), n. 4.

DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. In: **E o verbo se faz imagem**: Igreja católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1919-64. **Estudos CEBRAP**, n.12, p. 5-52, 1975.

DIAS, Zwinglio. O Movimento Ecumênico: história e significado. **NUMEN** Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.1, n.1, p. 127-163, 2^o sem., 1998.

DOBBELAERE, Karel. *From Religious Sociology to Sociology of Religion: towards Globalisation?* **Journal for the Scientific Study of Religion**. v. 39, n. 4, p. 433-447 december 2000.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular**: movimentos sociais e participação política no Brasil pós 70. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará: ANPOCS, 1995.

DOS ANJOS, G. José Carlos. **Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde**: lutas de definição da identidade nacional. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH-UFRGS, 1998.

DREHER, Luiz Henrique. **Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-graduação no Brasil**. Mimeo, 2000.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912].

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**. O debate metodológico. Petropolis: Vozes, 1995 (CEHILA), p. 39-80.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994 (v. 1) [1939].

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. (v. 2).

ELIAS, Norbert. **Sociología fundamental**. Barcelona: Gedisa, 1999 (2^a reimpressão). [1970].

ELIAS, Norbert. **Mozart**: sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães**: a luta pelo poder e a evolução dos *habitus* nos séculos XIX

e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e Alienação**. Bertrand Brasil, 1998 [1983].

ELIAS, Norbert. Estudos sobre a gênese da profissão naval: cavalheiros e *tarpaúls*. **MANA**, Rio de Janeiro, 7 (1), p. 89-116, 2001a. [1950].

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001b [1969]. Tradução Pedro Sússekind.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **Deporte y ocio en el proceso de civilización**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995 [1986].

EYERMAN, Ron; TURNER Bryan. *Outline of a Theory of Generations*. **European Journal of Social Theory** (EJST). v 1, n. 1, p. 91-106, july, 1998.

FERNANDES, Ana Maria. **A construção da ciência no Brasil e a SBPC**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília: ANPOCS; CNPq, 1990.

FERNANDES, Rubem César. Entrevista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro v. 18, n. 2, dezembro, 1997, p. 7-27.

FERNANDES, Rubem César. Praticantes e Pesquisadores. In: **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994a.

FERNANDES, Rubem César. **Privado porém público**: o terceiro setor na América Latina. Rio de Janeiro: Civicus, Relume Dumará, 1994b.

FERNANDES, Rubem César. Edmund Sherill: carismático e ecumênico (Entrevista). **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 18, março, 1986.

FERNANDES, Rubem César. Sem fins lucrativos. Reflexões gerais sobre o ISER, o CEDI, o IBASE, o CENPLA, o IDAC, a FASE, o NOVA, o AFRO-ASIÁTICO, o CEHILA, o CEDEC, o CEBRAP e tantos outros. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 15, p. 13-31, junho 1985.

FERNANDES, Rubem César. "Religiões populares": uma visão parcial da literatura recente. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 3-26, 2o. semestre, 1984.

FERRAROTI, Franco et al. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990 [1985].

FERREIRA, Luiz; BRITTO, Nara. Os intelectuais no mundo e o mundo dos intelectuais: uma leitura comparada de Pierre Bourdieu e Karl Mannheim. In: PORTOCARRERO, Vera. **Filosofia, História e Sociologia das Ciências**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994 (Capítulo 5).

- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.
- FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 16/1-2, p. 26-44, 1992.
- FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975.
- FRIGERIO, Alejandro. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 50, p. 125-143, 2^o semestre de 2000.
- FRIGERIO, Alejandro. Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.
- FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. **Debate & Crítica**. Revista quadrimestral de Ciências Sociais, n. 6, p. 75-94, julho de 1975.
- GALVÃO, N. Walnice. Douglas Teixeira Monterio, um intelectual a contracorrente. **Sexta-Feira**, São Paulo: Pletora, 2002, p.190-196.
- GARMA, Carlos. Los estudios sobre pentecostalismo desde México. **Newsletter Estudios sobre Religión**, n. 6, diciembre, 1998 p. 8-10.
- GARRIGOU, Alain & LACROIX, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história**. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1997].
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997 (2^a ed., 1999). Capítulo 7 - Como pensamos hoje: a caminho de uma Etnografia do Pensamento Moderno p. 220-245.
- GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999 [1987].
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 87-119, 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da liberdade "religiosa" no Brasil e na França**. Tese de Doutorado, Museu Nacional, PPGAS/UFRJ, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro, e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 251-282, 1997b.
- GOMEZ, Wilson. Nem anjos nem demônios. **Nem anjos nem demônios: interpretações**

sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 225-270.

GONÇALVES da SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.

GONÇALVES da SILVA, Vagner. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 36, p. 33-79, 1993.

GOTAY, Samuel. **O pensamento revolucionário na América Latina e o Caribe (1960-1973)**: implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. (Capítulo 6 – Fé e ciência: mudança no ponto de partida para a reflexão teológica e a incorporação das Ciências Sociais à Teologia).

GOULDNER, Alvin. **La crisis de la Sociología occidental**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973 [1970].

GUIMARÃES, Alba. Os movimentos "messiânicos" brasileiros: uma leitura. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 8-22, 1979.

GUIMARÃES, Reinaldo. A Pesquisa no Brasil. Parte I Organização. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 109, 1995a.

GUIMARÃES, Reinaldo. A Pesquisa no Brasil. Parte II Desempenho. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 110, 1995b.

GUIMARÃES, Reinaldo. Avaliação e Fomento da C&T no Brasil: propostas para os anos 90. Brasília: MCT/CNPq., 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I**: racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

HEELAS, Paul. *Introduction: on differentiation and dedifferentiation*. In: **Religion, Modernity and Postmodernity**. Oxford UK, Blackwell Publishers, 1998, p. 1-18.

HEELAS, Paul. **The New Age Movement**: the celebration of the self and the sacralization of modernity. Oxford, Blackwell, 1996.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 1/2, p. 15-32, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18/1, p. 31-47, agosto, 1997.

HEINICH, Nathalie. **A Sociologia de Norbert Elias**. Bauru, SP: EDUSC, 2001 [tradução Edward Shils e Maria Leonor Loureiro, 1997].

HILL, Michael. **Sociologia de la Religión**. Madrid: Cristiandad, 1976.

HOORNAERT, Eduardo. A formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1995 (CEHILA).

HOUTART, François. Um percurso intelectual a partir dos primeiros passos da Sociologia da Religião latino-americana (Entrevista com F. Houtart). In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula, NESTI, Arnaldo (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOUTART, François. **Sociologia de la Religión**. Managua: NICARAO, 1992.

HOUTART, François. A história do CELAM ou o esquecimento das origens. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 14/1, março 1987, p. 100-114.

HUGUET, Etienne. Teologia e Ciências da Religião. Texto apresentado no Seminário da Associação Nacional de Teologia e Ciências da Religião, realizado em Porto Alegre, 08-09 de novembro de 1999.

IANNACCONE, Laurewnce. *Rational Choice: Framework for the scientific study of religion*. YOUNG, A, Lawrence (editor). **Rational Choice Theory and Religion**. New York, NY, Routledge, 1997.

IANNI, Octavio. **Sociologia da Sociologia: o pensamento sociológico brasileiro** (3^a ed.). São Paulo: Ática, 1989.

IANNI, Octavio. A crise de paradigmas na Sociologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 15, ano 5, p. 90-99, 1990.

JACOBI, Pedro. Movimentos Sociais Urbanos no Brasil: reflexão sobre a literatura nos anos 70 e 80. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 23, 1^o semestre, 1987.

III Jornadas sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica. Buenos Aires – Argentina, 15-17 de septiembre de 1993 (Abstracts).

IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. Montevideo – Uruguai, 20-23 de abril, 1994 (Abstracts).

V Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. **Sociedad Pluralista y Diversidad Religiosa**. Santiago – Chile, 26-29 de abril, 1995 (Resumenes de Ponencias).

VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. **Religião e Globalização**. Porto Alegre, RS – Brasil, 06-08 de novembro de 1996 (Programa e Resumos).

VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. **Religión e Identidad**. Buenos Aires – Argentina, 27-29 de noviembre de 1997 (Programa e Abstracts).

VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. **O futuro da religiosidade**

Latino-americana. São Paulo – Brasil, 22-25 de setembro de 1998 (Programa e Resumos).

IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas. **Sociedades e Religiões.** Rio de Janeiro – Brasil, 21-24 de setembro de 1999 (Programa e Resumos).

KRISCHKE, José Paulo (Org.). **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985).** Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986.

KOYRÉ, Alexandre. Estudos de História do Pensamento Científico (2^a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991 [1973].

KUMAR, Krishan. **Da sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna:** novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KHUN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 1987.

KUHN JUNIOR, Norberto. A pós-graduação em Sociologia na UFRGS (1965-1995). Dissertação de Mestrado PPGS/IFCH/UFRGS, 1999.

LACOMBE, Américo J. **A obra histórica do padre Hoornaert.** Rio de Janeiro: Livraria AGIR editora, 1983.

LAMO de Espinosa et al. **La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia.** Madrid: Alianza Editorial, 1994.

LAMOUNIER, Bolívar. A Ciência Política no Brasil: roteiro para um balanço crítico. In: LAMOUNIER, Bolívar (Org.). **A Ciência Política nos anos 80.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. p. 407-433.

LAMPERS-WALLNER, Lydia. The Religious Roots of North American Sociology: in the Footsteps of Tocqueville. **Social Compass** 38(3), 1991, p. 285-300.

LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação:** como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Ed. UNESP, 2000. [1998].

LEVINE, Donald. **Visões da tradição sociológica.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 [1995].

LEWGOY, Bernardo. A Antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 87-113, junho 1998.

LIEDKE FILHO, Enno, D. Sociologia Brasileira: tendências institucionais e epistemológico-teóricas contemporâneas. **Sociologias**, ano 5, n. 9, jan/jun 2003, Porto Alegre, PPG Sociologia da UFRGS.

LIEDKE FILHO, Enno, D. A Sociologia no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq 1993-1997. In: BAUGARTEN, M. (Org.) **A Era do Conhecimento:** Matrix ou Ágora. Porto Alegre, Brasília: Editora da Universidade UFRGS, UnB, 2001 p. 231-244.

LIEDKE FILHO, Enno D. Sociologia Brasileira: tendências institucionais e epistemológico-teóricas contemporâneas. Texto apresentado no XXII Encontro da ANPOCS, Caxambú (MG), 1998.

LIEDKE FILHO, Enno, D. **Sociology and Society in Brazil and Argentina 1954-1985**. Ph.D Thesis, Department of Sociology at Brown University, 1991.

LIEDKE FILHO, Enno, D. Sociologia e Sociedade no Brasil e na Argentina 1954-1984. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, n. 2, p. 5-50, 1990.

LOWI, Theodore J. O Estado e a Ciência Política ou como nos convertemos naquilo que estudamos. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 3-14, 2º semestre 1994.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política em América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAGGIE, Yvonne. Cultos afro-brasileiros: consenso e diversidade. **Cadernos do ISER**, n.21, **Sinais dos tempos. Igrejas e Seitas no Brasil**. ISER, Rio de Janeiro, 1989, p. 77-82.

MAGNANI, José, Guilherme. O Neo-esoterismo na cidade. **Revista USP Dossiê Magia**, São Paulo, n. 31, p. 6-15, setembro/novembro 1996.

MALLIMACI, Fortunato. Los estudios sobre la relación catolicismo, estado y sociedad en la Argentina: conflictos y tendencias actuales. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 46-60.

MANNHEIM, Karl. O problema de uma Sociologia do Conhecimento. In: BERTELLI, Antônio et al. **Sociologia do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 13-80.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia** (3ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976

MANNHEIM, Karl. **Sociologia do Conhecimento II**. Porto, RÉ S Ed. Ltda. (s/d). [Título original *Essays on the sociology of knowledge*] Cap. VII O Problema das Gerações. p. 115-174.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 44, p. 24-44, março, 1996.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 25-39, 2001.

MARIZ, Cecília. A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1º semestre de 1999.

MARIZ, Cecília. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 204-224.

MARIZ, Cecília. La enseñanza y la investigación en la sociología de la religión en Brasil. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

MARIZ, Cecília. Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais. **Comunicações do ISER**, ano 7, n. 30, p. 10-19, 1988.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e Secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista UNESP, 1995 [1983].

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995 [1990].

MARTINS, Carlos, B.; VILLAS BOAS, G. et. al. Mestres e doutores em Sociologia. **BIB**, São Paulo, n. 53, 1o. semestre de 2002, p. 119-144.

MARTINS de Souza, José. **Caminhada no chão da noite**: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Editora HUCITEC, 1989.

MAUÉS, Raymundo. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. **Ciencias Sociales y Religión**. Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 119-151, set. 2000.

MENEZES, B. de, Eduardo, D. Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 15/2-3, 1990, p. 80-93.

MERTON, Robert. **Sociologia. Teoria e Estrutura**. São Paulo: Ed. Mestre JOU, 1970 [1949] (Tradução Miguel Maillat).

MERTON, Robert. **La Sociologia de la Ciência**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

MICELI, Sergio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, IDESP, 1989, v.1.

MICELI, Sergio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995, v. 2.

MICELI, Sergio. Intelectuais brasileiros. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes). v. 1, p. 109-145.

MICELI, Sergio. Norbert Elias e a questão da determinação. In: WAIZBORT, Leopoldo (Org.). **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1999.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica** (4ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975 [1959].

MINISTÉRIO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA-MCT. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil versão 3.0. Manual do Usuário/Sistema Pesquisador. Brasília, 1997.

MONTEIRO, T. Duglas. Roger Bastide: religião e ideologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 3, 1978, p. 11-24.

MONTEIRO, T., Duglas. **Os errantes do novo século**: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

MONTERO, Paula. Dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 65, 2003.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes).v. 1 Antropologia. p. 327-367.

MONTERO, Paula. Letras católicas na sociedade de massas. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. **E o verbo se faz imagem**: Igreja católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991. (Cap. 3).

MOREIRA, Alberto & ZICMANN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**: pontos de partida para uma revisão histórica (6 ed.). São Paulo: Ed. Ática, 1990.

MUNIZ de SOUZA, Beatriz et al (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: PUC-SP; UESP, 1998.

NEGRÃO, Lísias. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 18/2, p. 63-74, 1997.

NEGRÃO, Lísias. Revistando o messianismo no Brasil e profetizando o seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 16, n.46, 2001, p.119-129.

NEGRÃO, Lísias. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto & ZICMANN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994.

NOGUEIRA, Oracy. A Sociologia no Brasil. In: MOTOYAMA, Shozo e FERRI, Mário. **História das Ciências no Brasil**. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979-1981 (Capítulo 6).

NOVAES, Regina. Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 20 (1): 65-92, 1999.

NOVAES, Regina. **De corpo e alma**: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

NOVAES, Regina. Nada será como antes, entre urubus e papagaios. In: TEIXEIRA, L. C. et al. **CEBs, cidadania e modernidade**: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993

(Perspectivas Pastorais; 4). p. 89-153.

NOVAES, Regina. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania**. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.

O'DEA, Thomas. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Livraria Pioneira Ed., 1969 [1966].

OLABUENAGA, José; ISPIZUA, Maria. **La descodificación de la vida cotidiana: métodos de investigación cualitativa**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.

OLIVEIRA de, Lúcia L. Interpretações sobre o Brasil. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes), v. 2, p. 147-181.

OLIVEIRA de, Lúcia L. As Ciências Sociais no Rio de Janeiro. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995a, v. 2, p. 235-307.

OLIVEIRA de, Lúcia L. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995b.

OLIVEIRA, Pedro de R. Estudos da Religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: MUNIZ de SOUZA, Beatriz et al. (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo, PUC-SP; UMESP, 1998. p. 13-24.

OLIVEIRA, Pedro de R. Adeus à Sociologia da Religião Popular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18 (2), p. 43-62, 1997a.

OLIVEIRA, Pedro de R. Teologia e Ciências da Religião: uma área acadêmica. In: DOS ANJOS, Márcio Fabri (Org.) **Teologia: Profissão**. SOTER, Edições Loyola, 1997b, p. 95-109.

OLIVEIRA, Pedro de R. Notícias. **Comunicações do ISER**, ano 5, n.18, março de 1986.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORO, Ari, Pedro. Religiões populares e modernidade no Brasil. In: **Brasil&França. Ensaios de Antropologia Social**. ALVES, Sergio & ORO, Ari, P. (Orgs.). Porto Alegre: Ed. da Universidade, UFRGS, 1992, p. 95-102.

ORO, Ari Pedro. El estudio de la religión desde las ciencias sociales en el Brasil. In: **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari, P; SEMÁN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do Cone Sul: Panorama e estudos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18(2): 127-155, 1997.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre Religião e Globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, outubro, 2001.

ORTIZ, Renato. Intervenção. MOREIRA, Alberto & ZICMANN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994, p. 135-138.

ORTIZ, Renato. Notas sobre as Ciências Sociais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 27, p. 163-175, julho de 1990.

ORTIZ, Renato. **Apresentação** Formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ORTIZ, Renato. Iluminismo e Religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.13/1, p. 24-29, 1986.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**: ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25-42.

PACE, Enzo. Tendencias y corrientes de la Sociología de las Religiones. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 13, p. 3-19, 1995.

PAIVA, Geraldo José. **A religião dos cientistas**: uma leitura psicológica. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

PARKER, Cristián. *Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili*. **Social Compass** 43(3), p. 391-410, 1996.

PARKER, Cristián. Sociologia de la Religión en América Latina: Sociologia o Religión? In: FRIGERIO, A. e CAROZZI, M. **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, p. 167-191.

PARKER, Cristián. **Otra lógica en América Latina**: religión popular y modernización capitalista. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993a.

PARKER, Cristián. Perspectiva crítica sobre la Sociologia de la Religión en América Latina. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993b.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990 [1989].

PEIRANO, Mariza. Max Weber e Antropologia. micro-etnografia & macro-sociologia: religião e política nas histórias teóricas das Ciências Sociais. In: SOUZA, Jessé (Org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000, p. 91-104.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes), v. 1 Antropologia p. 225-266.

PEIRANO, Mariza. **Uma Antropologia no Plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1992.

PEIXOTO, Fernanda. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP, 2000.

PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura. Desenvolvimento das Ciências Sociais na América Latina e contribuição européia: o caso brasileiro. **Ciência e Cultura - Revista da SBPC**, 41 (4), p. 378-388, abril 1989.

PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: VIOLA, Sachs et al. **Brasil&EUA**: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-83.

PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura. Desenvolvimento, no Brasil, das pesquisas empíricas de sociologia: ontem e hoje. **Ciência e Cultura** 24 (6), p. 511-525, s/d [recebido para publicação em 25/4/1972].

PEREIRA de QUEIROZ, Maria Isaura. **O messianismo**: no Brasil e no Mundo. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

PETRINI, Giancarlo. **Religião e Modernidade através da obra de Cândido Procopio Ferreira de Camargo**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

PIERUCCI, Antônio, F. Sociologia da Religião – Área impuramente acadêmica, v. 2 Sociologia. p. 237-286. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes).

PIERUCCI, Antônio, F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.13, n.37, p. 44-73, junho, 1998.

PIERUCCI, Antônio, F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p. 99-117, nov., 1997a.

PIERUCCI, Antônio, F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 249-262.

PIERUCCI, Antônio, F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio, F. e PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.17, p. 29-35, maio de 1987.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da Religião no Cone Sul: o caso de Uruguai. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 201-218.

PI HUGARTE, Renzo. Los estudios sobre religión en el Uruguay. In: **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993. p. 93-122.

PIZZUTI, Domenico. A Sociologia da Religião na Itália. In: FERRAROTI, Franco et al.

Sociologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 325-369.

PONTES, Heloisa. **Destinos Mistos:** os críticos do Grupo Clima em São Paulo 1940-1968. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PONTES, Heloisa. Círculos de intelectuais e experiência social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 34, junho de 1997, p. 57-69.

PONTES, Heloisa. Brasil com Z. A produção estrangeira sobre o país, editada aqui, sob a forma de livro, entre 1930 e 1988. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil.** São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995 (v. 2), p. 441-477.

PONTES, Heloisa. Inventário sob forma de fichário. Paixão e compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 36, p. 123-135, 1993.

PRANDI, Reginaldo; ARRUDA, M. H., FLAMARION, C. (editores). **O livro dos nomes da ANPOCS:** Jubileu de Prata 1977-2002. São Paulo, ANPOCS, 2003 (2a. ed. revista).

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, junho 1998.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião.** Petrópolis: Vozes, 1997a, p. 63-70.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito:** a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1997b.

PRANDI, Reginaldo. **As herdeiras do Axé.** Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 34, p. 81-91, nov., 1992.

PROGRAMA DE APOIO A NÚCLEOS DE EXCELÊNCIA – PRONEX. **Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo.** Ministério da Ciência e Tecnologia – MCT; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq; Financiadora de Estudos e Projetos – FINEP; Ministério da Educação e do Desporto – MEC; Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, 1998.

REIS, Elisa; REIS, Fabio W.; VELHO, Gilberto. As Ciências Sociais nos últimos 20 anos: três perspectivas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 7-28, outubro 1997.

REYES HERRERA, Sonia. Os estudos da religião no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. 1997. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 20 (1), p. 109-128, 1999.

REYES HERRERA, Sonia. O estudo das religiões através das Jornadas sobre Alternativas religiosas em América Latina. **Estudios sobre Religión.** Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosul, n.12, p. 1-5, diciembre de 2001.

REYNOLDS&REYNOLDS. **The Sociology of Sociology**. New York/David Mckay Company, INC, 1970.

ROBBINS, Thomas. "Quo Vadis" the Scientific Study of New Religious Movements? **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 39, n. 4, p. 515-524, december 2000.

ROBBINS, Thomas. Cults, Converts and charisma. The Sociology of New Religious Movements. **Current Sociology**, v. 36, n. 1, spring, 1988.

ROBERTSON, Roland. *Community, Society, Globality, and the Category of religion*. In: BERKER, E., BECKFORD, J. and DOBBELAERE, K. (Eds.). **Secularization, Rationalism and Sectarism: essays in honour of Bryan R. Wilson**. Clarendon Press, Oxford, 1993. p. 1-17.

ROBERTSON, Roland. **Social Theory and Global Culture**. SAGE Publications, 1992.

ROBERTSON, Roland (Org.). **Sociologia de la Religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1ª ed. em inglês 1969].

RODRIGUES, Solange. Trabalhos apresentados no GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18/2, p. 157-179, 1997.

RODRIGUES, Solange. **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção de conhecimento**. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCS-UFRJ, 1997.

ROLIM, Cartaxo, Francisco. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Ciencias Sociales de la Religión /Ciências Sociais da Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, out., 2001.

SANCHIS, Pierre. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: MUNIZ de SOUZA, Beatriz et al. (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo, PUC-SP; UMESP, 1998.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, p. 123-138, 1995a.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**. O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995b (CEHILA), p. 81-131.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, n.

45, ano 13, p. 4-11, 1994a.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica-brasileira. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994b, p. 34-63.

SANTOS, Wanderley G. dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCHWARCZ, Lilia K. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes).v. 1 Antropologia. p. 267-325.

SCHWARTZMAN, Simon. A política da Igreja e da educação: o sentido de um pacto. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 13/1, p. 108-127, março, 1986.

SCHWARTZMAN, Simon. **Formação da comunidade científica no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, FINEP, 1979.

SEGATO, Rita L. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 16/1-2, p. 114-135, 1992.

SHAULL, Richard. Entre Jesus e Marx (Reflexões sobre os anos que passei no Brasil). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro n. 9, p. 47-58, jun., 1983.

SIGAUD, Lygia. Para que serve conhecer o campo. In: MICELI, Sergio (Org.). **Temas e problemas da pesquisa em Ciências Sociais**. Série Seminários e Debates. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP; Rio de Janeiro: Fundação Ford, 1992. p. 30-42.

SINGER, Paul. Candido Procopio, o gentil combatente. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 17, maio, 1987.

SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SOARES, Luiz Eduardo. Homens, deuses e labirintos teóricos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro 11/3, p. 93-103, dezembro, 1984 (Resenha).

SOCIOLOGIA DA CIÊNCIA. Tradução de Newton T. Gonçalves. Rio de Janeiro. Ed. Fundação Getulio Vargas, 1975 [UNESCO, 1970].

SONEIRA, Jorge. Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur de América Latina: diez años después (1991-2000). **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 143-149, oct. 2001.

SONEIRA, Jorge. Sociologia y Pastoral en el catolicismo argentino. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 31-45.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo: da resistência à ditadura ao governo FHC**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

SORJ, Bernardo. **A nova sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SORJ, Bernardo. Estratégias, crises e desafios das Ciências Sociais no Brasil. In: MICELI, Sérgio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995. p. 309-339.

SOUZA, Celina. “Estado do campo” da pesquisa em políticas públicas no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n.51, p. 15-20, fevereiro, 2003.

SOUZA, Jessé. A sociologia dual de Roberto da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 45, fevereiro, 2001, p. 48-67.

SOUZA, Jessé (Org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999.

SOUZA, Luis Alberto G. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 13/2, p. 2-16, julho, 1986.

SOUZA, Luis Alberto, G. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

STARK, Rodney; BAINBRIGE, William. **The future of religion: Secularization, Revival and Cult Formation**. University of California Press, 1985.

STEIL, C., ALVES, D. e HERRERA, S. Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil. **DEBATES DO NER**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 9-35, agosto de 2001.

STEIL, Carlos Alberto. A Igreja dos pobres: da secularização à mística. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76, outubro, 1998.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-BA**. Petrópolis: Vozes/CID, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 16/3, p. 24-49, 1994.

SWATOS, William. *Continuities and Changes in the Review of Religious Research*. **Journal for the Scientific Study of Religion**. v. 39, n. 4, p. 475-480, december 2000.

TAVARES, dos Santos, José. A aventura sociológica na contemporaneidade. ADORNO, Sérgio (Org.). A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade. **Cadernos de Sociologia**, número especial, p. 73-84, PPGS/UFRGS, 1995.

TEIXEIRA, Luiz C. (Org.) **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, Luiz C. et al. **CEBs, cidadania e modernidade**: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993 (Perspectivas Pastorais; 4).

TEIXEIRA, Faustino Luiz. As CEBs no Brasil: cidadania em processo. In: TEIXEIRA, L C. et al. **CEBs, cidadania e modernidade**: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993 (Perspectivas Pastorais; 4). p.7-40.

TURNER, Bryan. **La religión y la teoría social**: una perspectiva materialista. México: Fondo de Cultura Económica, 1988 [1983].

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. **Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião**: Mestrado e Doutorado. Catálogo 2001/2002.

USARSKI, Frank. Interações entre Ciência e Religião (Entrevista). **Espaço Acadêmico**. Maringá, ano 2, n.17, outubro de 2002.

VARELA, Julia (Org.). **Norbert Elias**: conocimiento y poder. Madrid: Ediciones Endymión, 1994.

VAZ LIMA, Henrique. Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese**, n. 42, p. 27-47, 1988.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, junho de 1998a.

VELHO, Otávio O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 19 (1), p. 9-17, 1998b.

VELHO, Otávio. A orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 18/1, p. 23-29, agosto, 1997a.

VELHO, Otávio. Globalização: Antropologia e Religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 43-61.

VELHO, Otávio. **Besta-Fera: recriação do mundo**. Ensaaios críticos de Antropologia. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.

VELHO, Otávio. Religião e Modernidade: roteiro para uma discussão. **Anuário Antropológico '92**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994, p. 75-87.

VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 14/1, março 1987, p. 4-27.

VELHO, Otávio. Religiosidade e Antropologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 13/1, março 1986, p. 47-70.

VELHO, Otávio. Processos sociais no Brasil pós-64: as Ciências Sociais. In: VELASCO e CRUZ, Sebastião et al. **Sociedade e Política no Brasil pós-64**. Ed. Brasiliense, 1983. p. 240-261.

VIANNA, Luiz, W. et al. Doutores e Teses em Ciências Sociais. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 453-516, 1998.

VIANNA, Luiz, W. Cientistas Sociais e Vida Pública: o estudante de graduação em Ciências Sociais. Introdução. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.37, n. 3, 1994, p. 357-403.

VILHENA, Luis Rodolfo. **Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlio Vargas, 1997.

VILLAS-BÔAS, Gláucia. A tradição renovada: reflexões sobre os temas das Ciências Sociais no Brasil, 1945-1964. In: BOMENY, Helena; BIRMAN, Patrícia. **As assim chamadas Ciências Sociais: formação do cientista social no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, Relume-Dumará, 1991, p. 21-41.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1975.

WAIZBORT, Leopoldo (Org.). **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1999.

WALLACE, Ruth. *Women and Religion: The Transformation of Leadership Roles*. **Journal for the Scientific Study of Religion**. v. 39, n. 4, p. 498-508, december 2000.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. Estudos de religião no Brasil: buscando o equilíbrio entre adaptação e criatividade. In: MUNIZ de SOUZA, Beatriz et al. (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo, PUC-SP; UESP, 1998.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1944 México].

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pionera, 1967. [1905].

WILLEMS, Emílio. Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile. In: ROBERTSON, Roland (Org.). **Sociologia de la Religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1ª ed. em inglês 1969], p.177-196.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WILSON, Bryan. **Religion in Sociological Perspective**. Oxford University Press, 1982.

WILSON, Bryan. **La Religión en la Sociedad Secular**. Barcelona: LABOR, 1969.

WILSON, Bryan. Una tipología de las sectas. In: ROBERTSON, Roland (Org.). **Sociologia de la Religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1ª ed. em inglês 1969], p. 329-348.

WYNARCZYK, Hilario. Las aproximaciones a la sociología del campo evangélico en la Argentina. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 61-71.

YOUNG, A, Lawrence (Ed.). **Rational Choice Theory and Religion**. New York, NY, Routledge, 1997.

ZABLUDOVSKY, Gina. La propuesta metateórica y su validez para el estudio de la sociología en México. **Estudios de Teoría e Historia de la Sociología en México**. Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco, 1995, p. 227-268.

ZALUAR, Alba. Violência e Crime. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999 (3 volumes).v. 1 Antropologia. p. 13-107.

ZALUAR, Alba. Os santos e suas festas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro n. 8, p. 53-60, julho de 1982.

APÊNDICE

Apêndice 1: Roteiro de Entrevista**ROTEIRO DE ENTREVISTA PESQUISADOR**

Nome do Entrevistado: _____

Data e local da entrevista: _____

I. ORIGEM SOCIAL

- Local de nascimento
- Formação dos pais
- Filiação religiosa (familiar)

II. FORMAÇÃO

- Graduação: onde fez, qual curso, período?
- Pós-Graduação: Mestrado, Doutorado, Pós-Doutorado (ano, instituição)
- Dissertação e Tese: objetos de estudo, escolhas teóricas, orientadores

III. ATIVIDADE ACADÊMICA

- Universidades, Centros de Pesquisa, outras
- Departamentos, disciplinas, orientação de Teses e Dissertações (quantas? Quais as temáticas de pesquisa?)

IV. PRODUÇÃO-PUBLICAÇÕES

- Primeiras publicações (artigos, livros, anos, editoras)
- Publica em revistas nacionais e internacionais? Número de artigos e livros publicados
- Publicações em co-autoria com outros pesquisadores
- Poderia indicar quais das suas publicações considera de maior relevância e por quê?
- Participa (ou) no Conselho Editorial de alguma revista, de qual ou quais?
- Participa em alguma instância que reúne os pesquisadores da religião? Quais? Desde quando participa? Tem algum cargo ?

V. RELIGIÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS

- Na sua trajetória intelectual, quais os Autores e as Teorias que influenciaram na sua produção e de que forma se deu essa influência ?
- Dos teóricos contemporâneos há algum (ou alguns) em particular com o qual o Senhor/a se identifique mais?
- Por que se interessou pelo estudo da religião ou das religiões?
- Qual é a sua interpretação sobre o fenômeno religioso neste final de século?
- Na sua opinião, quais seriam as grandes temáticas que estão sendo pesquisadas no campo de estudos da religião no Brasil e em nível internacional?
- Quais seriam as questões que precisariam ser pesquisadas?
- Na sua opinião, há algumas tendências teóricas/interpretativas que predominem nos estudos sobre religião no país? Quais seriam essas tendências e que as caracterizaria?
- Como o Senhor/a pensa a questão da Secularização e do Reencantamento do mundo?
- Considera que os estudos sobre religião mantêm alguma relação com a Teoria Social Contemporânea?
- O quê precisaria hoje um pesquisador para estudar o fenômeno religioso?
- Como se dá (como pensa, como se constrói) a relação dos pesquisadores da religião com o objeto de pesquisa?
- Qual é a relevância de se estudar hoje a religião nas Ciências Sociais brasileiras? Ou então, para que servem os estudos sobre a religião?
- Qual é o lugar que ocupa hoje a religião na sociedade? Qual é o futuro para a religião? A relação com o campo cultural?

VI. Há outras questões que o Senhor/a gostaria de acrescentar?

Apêndice 2: Sumários da revista *Religião e Sociedade*

SUMÁRIOS DA REVISTA **RELIGIÃO E SOCIEDADE**
Nos.1 – 22/2 (1977-2001)

N. 1, maio, 1977

APRESENTAÇÃO

ENSAIOS:

- Carnavais, Paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. **Roberto DaMatta**
- Umbanda e Classes sociais. **Diana Brown**
- A morte branca do feiticeiro negro. **Renato Ortiz**
- Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos, no século XIX. **Manuela Carneiro da Cunha**
- A cura por correspondência. **Duglas Teixeira Monteiro**
- Penetração religiosa e nacionalismo em Cuba: atividades metodistas norte-americanas, 1898-1958. **Margaret E. Crahan**
- Mediunidade e sexualidade. **Peter Fry**
- Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Riolando Azzi**

DEBATE

- Leszek Kolakowski. A revanche do sagrado na cultura profana
- Otávio Ianni. O reino deste mundo
- Henrique De Lima Vaz. O sagrado e a história
- Roberto da Matta. O sagrado e a sociologia

BIBLIOGRAFIA

- Etienne Samain, Religiosidade popular, ensaio bibliográfico.

RESENHAS: 16

N. 2, novembro, 1977

ENSAIOS

- O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Emile Durkheim**
- Três movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro. **Carlos Nelson F. Santos**
- A religiosidade do "culto à personalidade". **Rubem César Fernandes**

PESQUISA

- Riolando Azzi A Igreja católica no Brasil de 1950-1975
- Pedro A Ribeiro de Oliveira. Presença da Igreja Católica na sociedade Brasileira
- Leonardo Boff A Igreja e a paixão do povo
- Francisco Weffort E porque não a Igreja na política

DEBATE

José Oscar Beozzo. História da Igreja na América Latina

José Roberto do Amaral Lapa. As sendas do paraíso

Nelson Weneck Sodré Uma nova história da Igreja Brasileira

Manuela Carneiro da Cunha. A palavra de Deus: inspirados exegetas

DOCUMENTO

"Pousando para o retrato"

BIBLIOGRAFIA

Teologia da Libertação

RESENHAS: 4

N. 3, outubro, 1978

INTRODUÇÃO

ENSAIOS

- Roger Bastide: religião e ideologia. **Douglas T. Monteiro**
- Manchester e São Paulo: industrialização e religiosidade popular. **Peter Fry**
- O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no Estado de São Paulo. **Carlos R. Brandão**
- Igreja e sociedade no Brasil: 1950-64/ 1964-75. **Luis Eduardo Wanderley**
- A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. **Rubem Alves**
- Religião e política em Gramsci. **Carlos Alberto Dória**
- Notas sobre a cosmologia Yawalapity. **E. B. Viveiros de Castro**

DEBATE: O CIMI e os Antropólogos

A importância das assembléias indígenas para os estudos brasileiros. Pe. Eduardo Hoonart

COMENTARIOS: Carmen Junqueira, E B Viveiros de Castro, Marcio Pereira Gomes, Pedro Agostino, Roque de Barros Laraia, Silvio Coelho dos Santos

DOCUMENTOS

- Memorando de teólogos da República Federal da Alemanha a respeito da campanha contra a Teologia da Libertação. **Vários autores**
- Uma estratégia protestante para a evangelização do Brasil. **Edward R. Dayton**

BIBLIOGRAFIA

A obra de Roger Bastide (Organização Charles Beylier)

RESENHAS: 3

N. 4, outubro, 1979

EDITORIAL: As marcas de Religião e Sociedade

Em memória de Duglas Teixeira Monteiro

- Juntos, ainda que errantes. **José Murilio de Carvalho**
- Meu amigo Duglas. **Aziz Simão**
- De “errantes” a “Errados”? **Carlos Rodrigues Brandão**
- A paixão pelo povo: um traço da obra de Duglas Monteiro. **Edênio Valle**
- A crítica de Duglas Monteiro à sociologia da religião de Roger Bastide. **Lísias Nogueira Negrão**
- Duglas Teixeira Monteiro e a Sociologia do Conhecimento. **Maria Isaura Pereira de Queiroz**
- O escritor e o sociólogo. **Walnice Nogueira Galvão**

ENSAIOS

- A Missão da Igreja e da teologia na Cuba de hoje. **Adolfo Ham Reyes**
- A ESQUERDA, A Igreja e o Estado na Polônia. **Adam Michnik**
- A influência política das Comunidades Eclesiais de Base. **Clodovis Boff**
- O autor e seu duplo – A psicografia e as proezas do Simulacro. **Luiz Eduardo Soares**

PESQUISA: Religiões afro-brasileiras

- Mãe de todo mundo – modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahía. **Leni S. Silverstein**
- A umbanda como expressão de religiosidade popular. **Lísias Nogueira Negrão**.
- A organização econômica de um terreiro Xangô. **Beatriz Gois Dantas**

DOCUMENTO: João Paulo II no México

- João Paulo II em Puebla: chaves de leitura. **J. B. Libânio**
- Audácia de profetas e prudência evangélica de pastores. **João Paulo II**

BIBLIOGRAFIA

Os escritos de Duglas Teixeira Monteiro

RESENHAS: 6

N. 5, junho, 1980

ENSAIOS

- A Igreja na Polônia um santuário da oposição. **Rubem César Fernandes**
- João Paulo II: Que conservadorismo?. Edênio Valle
- Estado e Religião no Irã: os antecedentes históricos da revolução. **George A Bournaintian**
- Religiões populares e indústria cultural. **Renato Ortiz**
- Os pentecostais e a organização dos trabalhadores. **Regina Reyes Novaes**
- O discurso de Antônio Conselheiro. **José Luis Fiorim**

PESQUISA: Doença e cura

- Feitiço, Mau-olhado, susto: seus tratamentos e prevenções Aldeia de Icapara. Marcos de Sousa Queiroz
- Milagre e Castigo Divino. Alba Zaluar

ENCONTROS DO ISER

Debate sobre Igreja e Movimentos Populares

- A Igreja católica e os movimentos populares urbanos. Ivo Lesbaupin
- Comentários ao artigo de Ivo Lesbaupin. José Sérgio Leite Lopes
- Comentários ao artigo de Ivo Lesbaupin. Heloísa Helena T. de Souza Martins

DOCUMENTO

Fontes para o estudo de catolicismo e sociedade no Brasil. Ralph Della Cava

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Estudos sobre medicina popular no Brasil. Marcos de Souza Queiroz

RESENHAS: 3

NOTAS DE LIVROS: Maria da Graça Floriano (Org.)

N. 6, novembro, 1980 - A Igreja no ABC

DEBATE: A Igreja na greve dos metalúrgicos – São Bernardo, 1980

ENSAIOS

- A “religião civil”: introdução ao caso brasileiro. **Thales de Azevedo**
- A dessacralização do sexo e o sacrifício de mulheres. **Luiz Tarlei de Aragão.**
- A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Robert Hertz**
- Um exército de anjos. As razões da missão Novas Tribos. **Rubem César Fernandes**
- Religião e dominação de classe: o caso da “romanização”. **Pedro Ribeiro de Oliveira**

DOCUMENTO

Igreja e Estado no Brasil, 1971–1974. Arquivo Charles Antoine

RESENHAS: 4

NOTAS DE LIVROS: Márcia Contins (Org.)

N. 7, julho, 1981

EDITORIAL

Curt Nimuendaju. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipái. Apresentação de Eduardo Viveiros de Castro

ENSAIOS

- O marxismo e as tradições indígenas. **Russel Means**
- Creio na Ressurreição da carne. **Paulo Cezar L. Botas**

DEBATE

Os missionários da linguagem: O Instituto de Lingüística de Verão. Histórico Internacional do Instituto de Lingüística de Verão. Comentários de Ivonne Leite, Antônio Seeger, Roberto Cardoso de Oliveira

NOTAS DE LIVROS: Patrícia Monte-Mór (Org.)

N. 8, julho, 1982 - Debate da Tradição Nagô

DEBATE

- Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. **Pierre Verger**
- Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado. **Juana Elbein dos Santos**
- Repensando a pureza nagô. **Beatriz Gois Dantas**

ENSAIOS

- Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. **Patrícia Birman**
- Exu reinterpretções individualizadas de um mito. **Liana Trindade**
- Umbanda e política no Rio de Janeiro. **Tema Pechman**
- A "descoberta" do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. **Carlos Vogt e Peter Fry**
- Os Santos e suas festas. **Alba Zaluar**
- A festa do Espírito Santo na casa de São José. **Carlos Rodrigues Brandão**

RESENHAS: 5

NOTAS de LIVROS

N. 9, julho, 1983 - Deuses, rituais e instituições do marxismo

EDITORIAL

ARTIGOS

- Política e ritual, festa comunista na Itália. **David Kertzer**
- A festa libertária no Brasil. **Jorge Cláudio Ribeiro**
- Stalin: a fabricação de um carisma. **B. Backzo**
- As bibliotecas marxistas e as escolas do partido. **Alfredo Wagner de Almeida**
- A caminhada ritual. **Pierre Sanchis**
- Entre Jesus e Marx (reflexões sobre os anos que passei no Brasil) **Richard Shaul**
- Conservador ou progressista: uma questão de conjuntura. **Rubem César Fernandes**
- Democracia de base e política. **Luis E. Wanderley**

ENTREVISTA Jean Pierre Vernant (05/05/80) Para que servem as religiões

COMENTÁRIO à entrevista. Paisagens mentais e a Grécia das contraculturas. Manuela Carneiro da Cunha

ENTREVISTA Czeslaw Milosz, escritor polonês, 1981.

Poesia (coordenada por Grazyna Drebik)

RESENHAS: 3

NOTAS de LIVROS Patrícia Monte-Mor (Org.)

N. 10, novembro, 1983 - Religiões da Amazônia

ARTIGOS

- Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Eduardo Galvão**
- Ideologias da prática missionária católica numa era pós-colonial. **Judith Shapiro**
- A Reforma católica na Amazônia 1850–1870. **Riolando Azzi**
- Sete teses equivocadas sobre a Amazônia. **Otávio Velho**
- Cultura do terror espaço da morte na Amazônia. **Michael Taussing**
- As Américas negras e a história da Igreja: questões metodológicas. **José Oscar Beozzo**
- **Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil.** Maria Isaura Pereira de Queiroz

POESIA

Sousândrade

Raul Bopp

Pedro Casaldáliga

João de Jesus Paes Loureiro

Grazyna Drebik

RESENHAS: 2

NOTAS DE LIVROS: Patrícia Monte-Mór (Org.)

N. 11/1, abril, 1984

ARTIGOS

- Variações da fé: a religião na Nicarágua hoje. **Margaret Crahan**
- Imã Khomeini: quatro níveis de compreensão (biografia, imagem, política, gnose). **Michael Fischer**
- Cristãos e socialismo na Polônia. **Andrzej Wielowieyski**
- O cântico católico e o "nacional popular". O caso do Brasil e o caso de Portugal. **Pierre Sanchis**
- Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil. **Vanilda Paiva**
- Marx e Engels morreram. **Bronislaw Baczko**
- "O caso da pomba-gira": religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e sociedade. **Márcia Contins e Marcio Goldman**

POESIA - Grazyna Drabik

Com a taça na mão

Seleção de poemas do Irã, Nicarágua e Polônia

RESENHAS: 3

NOTAS de LIVROS: Patrícia Monte-Mór (Org.)

N. 11/2, outubro, 1984

EDITORIAL

A crença na psicanálise. Entrevista com Carlos A. Nicéas, Joel Birman e Jurandir Freire

ARTIGOS

- Sobre a correspondência de Freud com o Pastor Pfister. **Joel Birman**
- Bosques escuros e lanternas claras. **Rubem Alves**
- Freud e a mística. **Paul Laurent Assoun**
- Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico. **Jacques Maître**
- Grupo e singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud. **Luiz Fernando Dias Duarte**

DOCUMENTO

Com minhas melhores lembranças, cordialmente (seleção da correspondência entre Freud e Jung). Grazyna Drabik

Relação entre a psicoterapia e a direção espiritual. C.G. Jung

RESENHA: 1

NOTAS DE LIVROS, Patrícia Monte-Mor (Org.)

N. 11/3, dezembro, 1984

ARTIGOS

- Os pirilâmpagos da perplexidade e a aurora boreal. **Nancy Mangabeira**
- "Deus *non eget meo mendacio*", ou Maritain, filósofo dos matizes. **Roberto Romano**
- Afirmações pessoais. A presença individual nas histórias de Padre Cícero. **Candace Slater**
- Ética, poder e política: umbanda um mito-ideologia. **Renato Ortiz**
- A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. **Donald Warren**

DOCUMENTO

Reynaldo Alves Ávila, Frases (março-junho 1975): reflexões sobre Franz Kafka

RESENHAS: 1

NOTAS DE LIVROS: Patrícia Monte-Mór (Org.)

N. 12/1, agosto, 1985

ARTIGOS

- Identidade Social e homossexualismo no candomblé. **Patrícia Birman**
- A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Marcio Goldman**
- O juramento de lealdade e fidelidade: a militância no PCB. **Berenice Oliveira Cavalcanti**
- Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica. **Sérvulo A Figueira**
- A gestão diocesana na República Velha. **Sergio Miceli**
- Funções organizacionais do culto numa Igreja anarquista. **Reed Elliot Nelson**

POESIA

Grazyna Drabik. Nota introdutória

Escritos de Santa Tereza e São João da Cruz

Poemas de José Hierro, Juan Ramón Jimenez e William Blake

RESENHAS: 4

NOTAS de LIVROS: Patrícia Monte-Mór (Org.)

N. 12/2, outubro, 1985 - O Diabo

EDITORIAL

ARTIGOS

- O Diabo. **Leszek Kolakowski**
- O sexo bruxo. **Jaqueline Pitanguy**
- A fobia às bruxas na Europa. **H. R. Trevor-Roper**
- Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). **Luis Mott**
- A quotidianidade do demônio na cultura popular. **Eduardo Diatahy B. de Menezes**
- O diabo em Belíndia. **Alba Zaluar**
- O diabo na sala de visitas. **Yvonne Maggie**

POESIA

Grazyna Drabik. Nota introdutória.

A serpente, Satanás e Mefistófeles: livro de Jó, Jung, Goethe, Jorge de Lima, Paul Veléry, Sharon Olds., Z. Herbert (fragmentos e poemas)

RESENHA: 1

N. 12/3, dezembro, 1985

ARTIGOS

- Meios e mitos: a morte e as mortes de Tancredo Neves. **Maria Beatriz Bretas, Maria Ceres Castro, Vanessa Padrão Paiva, Vera Regina França**
- À espera do Salvador. **Josildeth Consorte**
- A ofensiva Vaticana. **Ralph Della Cava**
- A Igreja católica, Reforma agrária e Nova República. **Regina R. Novaes**
- O estatuto do liberal e a reforma da terra. **Eni Orlandi**
- A Igreja católica e o movimento popular em Nova Iguaçu: 1974-1985. **Scott Maiwaring**
- Os crentes nas eleições. **Mariza Soares**

O caso Boff: o sentido da obediência. Entrevista com Maria Clara Bingemer, Pierre Sanchis e padre Ivern

DOCUMENTO

A alma bendita de Tancredo, em mãos

N. 13/1, março, 1986 - Ciência e Crença

DEBATE: Os antropólogos e a religião

- A religião e os antropólogos. **Evans-Pritchard**
- O encantamento do mundo. **Octavio Ianni**
- Iluminismo e Religião. **Renato Ortiz**
- Evans-Pritchard e a religião. **Roberto da Matta**
- Pritchard contra Pritchard: com boas razões. **Rubem César Fernandes**
- Implicações metafísicas do estudo científico da religião. **Thales de Azevedo.**

ARTIGOS

- Religiosidade e Antropologia. **Otávio Velho**
- O medo do feitiço. **Yvonne Maggie**
- A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX. **Donald Warren**
- A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto. **Simon Schwartzman**

RESENHAS: 4

N. 13/2, julho, 1986

ARTIGOS

- Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Luis Alberto Gómez de Souza**
- A nova consciência religiosa e a crise na modernidade **Robert N. Bellah**
- A cruz e o barrete - Tempo e história no conflito de Canudos. **Marcos Guedes Veneu**
- Max Weber - Da tese à crítica da religião. **Francisco Cartaxo Rolim**
- Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. **Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti**
- O dono da casa - Notas sobre a imagem do poder no "mito Vargas" **Ricardo Benzaquen de Araujo**

DOCUMENTO: Péret no Brasil

N. 13/3, 1986

ARTIGOS

- Escatologia pessoal e poder entre os Araweté. **Eduardo B. Viveiros de Castro**
- Uma topologia cruel: religiosidade, hermenêutica e finitude. **Luiz Eduardo Soares**
- Comunidade, Igreja e poder – em busca de um conceito sociológico de “Igreja”. **Pedro Ribeiro de Oliveira.**
- A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. **Paula Montero e Ralph Della Cava**
- A Igreja no Regime Republicano – a atuação de D. João Batista Neri, primeiro bispo do Espírito Santo. **Riolando Azzi**
- A serviço de nós mesmos: relacionamento entre agentes e camponeses. **Hugo R. Lovisolo**
- Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829. **João José Reis**
- O festim dos bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curanderismo no Brasil. **Carlos Rodrigues Brandão**
- RESENHA: 1

N. 14/1, março, 1987

ARTIGOS

- O Cativo da Besta-Fera. **Otávio Velho**
- Do monólogo à Arte Dialógica. Considerações sobre textos de José de Souza Martins. **Carlos Fausto**
- Imagens da Paixão – a Igreja no Brasil e na Polônia. **Rubem César Fernandes**
- Rumos do pensamento Etnológico na França: a atualidade de Maurice Leenhardt. **Maria Isaura Pereira de Queiroz**
- O mito. **Maurice Leenhardt**
- A história do CELAM ou o Esquecimento das Origens. **François Houtart**
- Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Filósofo-Pesquisador. **Fernando Altenfelder Silva**

RESENHAS : 2

N. 14/2, março 1987 - Dinheiro

ARTIGOS

- A Moeda dos Orixás. **Arno Vogel; Marco Antônio da Silva Mello; José Flavio Pessoa de Barros**
- O Batismo do Dinheiro e o Segredo do Capital. **Michael Taussig**
- Um Ouro Nefasto. **Octavio Paz**
- A Força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros. **José Jorge de Carvalho**
- A Religiosidade Mínima Brasileira. **André Droogers**
- Silêncio e Orações: as relações Estado, Igreja e Classe Trabalhadora no pós-34. **Angela de Castro Gomes**

DOCUMENTO

Riqueza e Pobreza na Bíblia. **Waldo Cesar**

RESENHAS : 5

N. 14/3, 1987

ARTIGOS

- À procura de um Cristo Soviético. **Harvey Cox**
- A Perda de Autoridade do Discurso Científico. **Tullio Maranhão**
- O Espiritismo e as Ciências. **David Hess**
- A Semana Santa nos Terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. **Anaíza Vergolino Henry**
- A fonte da juventude – Observações sobre Europa de hoje de Alceu de Amoroso Lima. **Ricardo Benzaquen de Araújo**
- Inquisição e Sociedade: as feiticeiras de Castela. **Carlos Roberto Figueiredo Nogueira**
- Movimentos Étnicos Sócio-religiosos na América Latina. **Alicia M. Barabas**
- O canto da agonia: elementos de Cosmologia Bororo. **Renate B. Viertel**
- Igrejas e Seitas. **Ernst Troeltsch**

RESENHAS: 2

N. 15/1, 1990 - Violência

APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

- Violência e caos na experiência religiosa. **José Jorge de Carvalho**
- A mística da violência. **Maria Elisabeth Torres Queiroz**
- Teleguiados e chefes: Juventude e Crime. **Alba Zaluar**
- A violência urbana e a sociologia. Sobre crenças e fatos e mitos e teorias e políticas e linguagens. **Antônio Luiz Paixão**
- A Ciência e Doutrina da identificação no Brasil: ou do controle do Eu no Templo da técnica. **Sérgio Carrara**
- Consenso e Violência na Formação da lei. **Chaim Samuel Katz** (Entrevista)

CLÁSSICOS

- Sigmund Freud. O mal-estar na Civilização
- Jean Genet. Diário de um Ladrão.
- Walter Benjamin. Crítica da Violência: critica do Poder
- Hanna Arendt. Da Violência

N. 15/2-3, 1990**ARTIGOS**

- Avisos Fúnebres e Ritos Funerários: uma leitura sócio-antropológica. **Thales de Azevedo**
- O Indivíduo-Cidadão no Cristianismo Ocidental. **Guy Hermet**
- A Igreja dos meus Filhos, ou ser Criança na Polônia. **Marcin Kula**
- Carnaval, Quaresma e Vida Cotidiana na Tradição Hispânica. **Manuel Gutierrez Estévez**
- Novas Formas de Religiosidade: A Crença nas Paraciências. **Eduardo Diatahy B. de Menezes**
- O Peso da Cruz – Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular. **Rubem César Fernandes**
- O Assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé. **Monique Augras e Marco Antônio Guimarães**
- Um Atalho até Deus: um Estudo do Catolicismo Popular no Rio Grande do Sul. **Claudia Fonseca e Jurema Brites**
- Redescobrimo a nossa dignidade: uma Avaliação da Utopia da Libertação na América latina. **Ilse Scherer-Warren**
- O Trabalho da Inércia: História e Teologia na Formação da Subjetividade moderna. **Luiz Eduardo Soares**

RESENHAS: 4

N. 16/1-2, novembro, 1992

ARTIGOS

- Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do "sistema mundial". **Marshall Sahlins**
- Evangélicos na Política Brasileira. **Paul Freston**
- Sobrevivência e Transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo. **Waldo César**
- Vale do Amanhecer: um caso de milenarismo no Distrito Federal. **Ana Lúcia Galinkin**
- A Sedução do Sagrado. **Maria Clara Lucchetti Bingemer**
- Tradição inquisitorial no Brasil, da Colônia à República : da devassa ao inquérito policial. **Roberto Kant de Lima**
- Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado. **Rita Laura Segato**
- O orpo como uma casca descartável: as cirurgias do doutor Fritz e o futuro das curas espirituais. **Sidney M. Greenfield**
- O Brasil é paciente: Cura política num grupo espírita. **André Droogers**
- Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. **Rita de Cassia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva**

RESENHA: 1

N. 16/3, maio, 1994

EDITORIAL

ARTIGOS

- Droga e êxtase. **Nestor Perlongher**
- Para ler Gauchet. **Carlos Alberto Steil**
- A tradição afro-brasileira frente à televisão ou duas mortes entre a ficção e a realidade. **Rita Laura Segato**
- Apocalíptica Popular: uma dimensão da visão escatológica de Antônio Conselheiro. **Alexandre Otten**
- Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Cecília L. Mariz**
- Ética e crises sociais na sociedade contemporânea. **André Paradis**.
- Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. **Paul Freston**
- Dilema do intelectualismo na Antropologia da Religião. **Paulo A G. de Sousa**

NOTAS DE LIVROS: José Marinho dos Santos Neto (Org.)

N. 17/1-2, [1994] agosto 1996 - Pentecostes e nova era: fronteiras, passagens

ARTIGOS

- Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política. **Rubem César Fernandes**
- A nova Era no contexto cultural. **Paul Heelas**
- O atual campo evangélico gaúcho. **Ari Pedro Oro**
- As implicações éticas dos sentidos Nova Era de Comunidade. **Leila Amaral**
- Tempo, História e nação. **Marion Aubrée**
- Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Patrícia Birman**
- Linguagem, Espaço e Tempo no cotidiano pentecostal. **Waldo Cesar**
- Umbanda e Santo Daime "Lua Branca" de lumiar. **Maria Beatriz Lisboa Guimarães**
- Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado**
- As Igrejas Protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994, **Paul Freston**.

RESENHAS: 4

N. 18/1, 1997

ARTIGOS

- A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Colin Campbell**
- A Orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell. **Otávio Velho**
- Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?. **Danièle Herveiu-Léger**
- O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo. **David Nixon e Sérgio Pereira**
- Não se nasce batuqueiro - a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. **Maria Julia Carozzi e Alejandro Frigerio**
- Entre o Espiritismo e as Paraciências: o caso da Projeciologia e a experiência fora do corpo. **Anthony D'Andrea**

RESENHAS: 3

N. 18/2, dezembro, 1997 - 20 Anos

Religião e Sociedade, vinte anos: entrevista com Rubem César Fernandes por Regina Novaes
ARTIGOS

- Uma carta de Moçambique. **Peter Fry**
- Adeus à Sociologia da Religião Popular. **Pedro Ribeiro de Oliveira**
- Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. **Lísias Negrão**
- O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: Temas e Dilemas dos Estudos Afro-brasileiros. **Patrícia Birman**
- A Tradição Mística Afro-brasileira. **José Jorge de Carvalho**
- Pentecostalismo e Cultura Brasileira. **Pierre Sanchis**
- Os Pentecostalismos nos Países do Cone-sul: panorama e estudos. **Ari Pedro Oro e Pablo Semán**

DOCUMENTO

Trabalhos apresentados no "GT Religião e Sociedade" da ANPOCS (1980-1997). **Solange Rodrigues**

RESENHA: 1

N. 19/1, junho, 1998

APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

- O Que a Religião Pode Fazer Pelas Ciências Sociais?. **Otávio Velho**
- O Futuro das Religiões na Europa. **Enzo Pace**
- Imaginário, Símbolos e Rituais nos Movimentos e Organizações Comunistas: por uma Antropologia Interpretativa da Esquerda. **Marcelo Ayres Camurça**
- A Dialética da Perseguição. **Clara Mafra**
- Lideranças Evangélicas na Mídia: Trajetórias na Política e na Sociedade Civil. **Alexandre Brasil Fonseca**
- Fronteiras e Margens: a História não Contada da Expansão Religiosa Afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. **Rita Laura Segato**

RESENHAS: 3

N. 19/2, outubro, 1998

EDITORIAL

ARTIGOS

- A experiência de Liendhardt: uma teoria etnográfica da religião. **Marcio Goldman**
- Práticas e movimentos de supressão da feitiçaria: processos públicos e a lógica de purificação. **Maia Green**
- A Igreja dos pobres: da secularização à mística. **Carlos Steil**
- Memória e "consciência" em uma religião afro-brasileira: o Tambor de Mina do Maranhão. **Daniel Halperin**

DOCUMENTO

Apresentação às notas de Wittgenstein. Emerson Giumbelli

Notas sobre O ramo de Ouro, de Fazer. Ludwig Wittgenstein

RESENHAS: 2

N. 20/1, abril, 1999

EDITORIAL

ARTIGOS

- Globalización, diversidade religiosa y democracia multicultural. **Cristian Parker Gumucio**
- Neopentecostalismo e conflitos éticos. **Ari Pedro Oro e Pablo Semán**
- Tortura e Redenção. **John Burdick**
- Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. **Regina Novaes**
- Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana. **Sérgio Carrara**

DOCUMENTO

Os Estudos de Religião no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq., 1997. Sonia Reyes Herrera

RESENHAS: 2

N. 20/2, 1999

EDITORIAL

ARTIGOS

- O poder do adeus na Central do Brasil. **Carlos Alberto Afonso**
- Os "homens sem Deus" e o cristianismo Para um estudo dos fracassos missionários. **Oscar Calavia Saez**
- Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. **Pierre Sanchis**
- Rio Zona Sul: percursos de crença e identidade. **Marc Piault**
- O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **José Guilherme Magnani**

RESENHAS:

N. 21/1, abril, 2001

(correspondia a 2000, explicação em carta do número seguinte).

EDITORIAL

ARTIGOS

- A dessecularização do mundo: uma visão global. **Peter Berger**
- Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Cecília Mariz**
- Novos Paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. **Joanildo Burity**
- Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. **Marcelo Camurça**
- A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Emerson Giumbelli**

RESENHAS: 2

N. 21/2, novembro, 2001

EDITORIAL

ARTIGOS

- O risco de cada um. **Jurandir Freire Costa**
- Constituição e transformação da aliança ciência e religião na nebulosa místico-esotérica. **Françoise Champion**
- Despertando os demônios do Eu dividido. **Sherill Mulhern**
- Breves reflexões sobre uma crise de passagem. **Vitória Peres de Oliveira**
- Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. **Flávio César Conrado**

RESENHAS: 3

Volume 22/1

ARTIGOS

- O que é um corpo?. **Tânia Stolze Lima**
- Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes. **Daniel Miguez**
- O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas. **Clara Mafra e Robson de Paula**
- Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. **María Julia Carozzi**
- Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. **Miriam C. M. Rabelo, Sueli Ribeiro Motta e Juliana Rocha Nunes**
- Los cuerpos del poder: un analisis de las performances religiosas toba. **Silvia Citro**
- A islamização do corpo. **Silvia Montenegro**

Ensaio bibliográfico

Punto de maturación. Pablo Séman

RESENHA: 1

Volume 22/2

ARTIGOS

- Provações dos Jovens Navajos. **Thomas Csordas e Christopher Dole**
- "Mudando de Vida": A Conversão ao Pentecostalismo Católico. **Raymundo Heraldo Maués**
- Migração, Religião e Transnacionalismo: O caso dos brasileiros no Sul da Flórida. **Lúcia Ribeiro e José Claudio Souza Alves**
- A Festa vai à Cidade: uma Etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. **Silvana de Souza Nascimento**
- Religião e Esoterismo entre Estudantes: um estudo comparado internacional. **Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger**
- A Metáfora do Mercado e a Abordagem Sociológica da Religião. **Lemuel Guerra**

RESENHAS: 2

Apêndice 3: **Linhas e Projetos de Pesquisa no projeto *Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo (PRONEX)***

1. Formas contemporâneas de expansão e de conversão nos Novos Movimentos Religiosos

Coordenadores: Otávio Velho (UFRJ/MN) e Ari Pedro Oro (UFRGS)

Projetos de Pesquisa: 9

- Globalização e Religião. Articulações em torno dos Novos Movimentos Religiosos (O. Velho)
- A expansão das religiões brasileiras no Cone Sul (Ari Pedro Oro)
- Peregrinação e turismo religioso no Estado do Rio Grande do Sul (Carlos A. Steil)
- Movimentos Nova Era: Comunidades, Trânsitos e Vivências (Doutoranda UFRJ/MN)
- Um estudo antropológico da Teologia da Prosperidade (Doutorando PPGAS/UFRGS)
- O (Neo) Pentecostalismo em contextos Lusófonos (Doutoranda UFRJ/MN)
- A expressão pública da religião: Filantropia, mito e política no campo da religiosidade popular (Doutorando PPGAS/UFRGS)
- La religiosidad de raíz africana en el horizonte de la singular secularización uruguaya (Mestrando UnB)
- O sentido de Renovação no catolicismo carismático (mestrando PPGAS/UFRGS)

2. Valores Religiosos e suas repercussões políticas

Coordenadoras: Regina Reyes Novaes (UFRJ) e Rita Laura Segato (UnB)

Projetos de Pesquisa: 10

- Religião, Política e Juventude (Regina Novaes UFRJ e Patrícia Birman UERJ)
- As religiões no Cárcere Rita Laura Segato (UnB)
- Religião, Violência, Cidadania: Trânsitos pelo espaço público na cidade partida (Doutoranda IFCS/UFRJ)
- Trajetórias espirituais no Rio de Janeiro (Doutoranda IFCS/UFRJ)
- Valores transcendentais e políticas da memória. Um estudo comparativo sobre a construção de rituais comemorativos e homenagens aos mortos e desaparecidos políticos em La Plata (Argentina) e Rio de Janeiro (Brasil) (Doutoranda IFCS/UFRJ)
- A religião questionada: controvérsias sociais e situações nacionais (Doutorando UFRJ/MN)

- Interfaces entre as bioéticas nacionais e os sistemas de valores religiosos dominantes (Doutoranda UnB)
- Discursos religiosos sobre a nação (Doutoranda UnB)
- Grupos religiosos na penitenciária de Brasília (Mestranda UnB)
- El ascetismo intramundano en la vida social de los “creyentes pentecostales” (Mestranda UnB)

3. A experiência religiosa em uma perspectiva comparada

Coordenador: José Jorge de Carvalho (UnB)

Projetos de Pesquisa: 16

- A tradição mística afro-brasileira (José Jorge de Carvalho UnB)
- Cosmologia Xamânica e suas manifestações contemporâneas (Esther Jean Langdon UFSC)
- A tradição religiosa do complexo da Ayahuasca: um estudo comparativo (Luis Eduardo Luna UFSC)
- Religiões afro-brasileiras: da história das cosmologias às cosmologias da história (Vagner Gonçalves da Silva USP)
- Mítica e religiosidade em comunidades remanescentes de Quilombo: a outra presença de um outro presente (Doutoranda UnB)
- La Experiencia religiosa en los sectores populares del Gran Buenos Aires (Doutorando PPGAS/UFRGS)
- O mundo do feitiço e suas relações com o catolicismo popular: sobre as formas de religiosidade em Chapada do Norte/MG (Doutoranda UnB)
- Manifestações da religiosidade entre os Xokleng na atualidade (Doutoranda UFSC)
- Sincretismo, Diálogo e Incomunicação religiosa (Doutorando UnB)
- Para um roteiro da religiosidade no Rio São Francisco (Doutorando UnB)
- Cultos ancestrales y tradiciones cristianas en la sociedade Saramaka: dos horizontes en conflicto (Doutorando UnB)
- Arte, Religião e Corpo: um estudo da tradição taoísta no Brasil (Doutorando UnB)
- O Budismo no Brasil (Mestranda UnB)
- Sufismo, Antropologia e Estudo do Homem (Mestranda UnB)
- As representações visuais da Pomba Gira (Mestranda UnB)
- El horizonte mítico y la construcción de la experiencia religiosa subjetiva: un modelo de análisis a partir de las culturas meso-americanas (Mestranda UnB)

Apêndice 4: Temas das mesas-redondas das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina (1991-1999)

Ano, local de realização e tema	Mesas-Redondas, Panéis ou Sessões plenárias
1991 – Buenos Aires <i>Alternativas religiosas en los sectores populares de Latino América</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ El catolicismo popular en latino-américa ▪ Las religiones mediúnicas en latino-américa ▪ Alternativas religiosas en latino-américa
1993 – Buenos Aires <i>Alternativas religiosas en los sectores populares de Latino América</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Pentecostalismo, identidad y biografía ▪ La Nueva Era ▪ Nuevos Movimientos Religiosos ▪ Conocimiento y religión: etnografías de la construcción de creencias ▪ Religiosidad Popular ▪ Catolicismo: nuevos desarrollos ▪ Fragmentaciones y disputas en el campo religioso ▪ Nuevos Movimientos Religiosos en el Cono Sur II ▪ Estudios sobre religión en América Latina
1995 – Santiago <i>Sociedad Pluralista y Diversidad Religiosa</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Diversidad religiosa en las sociedades latino-americanas ▪ Religión y creencia en la sociedad contemporánea ▪ Las formas del catolicismo ▪ Religiones de minorías ▪ Religiones populares, andinas e indígenas ▪ Las Ciencias Sociales de la Religión en el Cono Sur
1996 – Porto Alegre <i>Religião e Globalização</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ A situação religiosa nos países do Cone Sul ▪ Transnacionalização religiosa nos países do Cone Sul
1997 – Buenos Aires <i>Religión e Identidad</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Reevaluando los estudios sobre Religión e Identidad I ▪ El estudio de la religión a fines del milenio: evaluaciones y perspectivas ▪ Reevaluando los estudios sobre Religión e Identidad II
1998 – São Paulo <i>O futuro da religiosidade latino-americana</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ O futuro da religião ▪ Transnacionalização de religiosidades brasileiras ▪ Religião, sociedade e Ciências Sociais ▪ Religião, direitos humanos e cidadania: dilemas atuais ▪ Reaccessando Max Weber: desencantamento ou reencantamento? ▪ Dilemas do protestantismo latino-americano ▪ Religiões de armar, <i>do-it-yourself religions</i> ▪ Catolicismo e Neoliberalismo ▪ Rumos da igreja dos pobres no catolicismo latino-americano ▪ Os caminhos da religião na passagem do milênio ▪ Mulher, gênero e poder religioso
1999 – Rio de Janeiro <i>Sociedades & Religiões</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Estado e religião ▪ Mitos de criação ▪ Identidade étnica e Religião ▪ Debate sobre o livro <i>Outra lógica em América Latina</i> (C. Parker) ▪ Minorias religiosas em contexto: processos de conversão e suas relações sociais e políticas ▪ Movimentos sociais e religião ▪ Multiculturalismo e diversidade religiosa ▪ O lugar da religião, o futuro das religiões: dinâmicas sócio-culturais ▪ Tradição e tradicionalismo

Fonte: elaborado com base nos Programas de 1993 a 1999.