



Ciência da Religião, Academia e Secularização¹

Religious studies, Academy and Secularization

Humberto Araujo Quaglio de Souza²

Esta ocasião, em que comemoramos os 25 anos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e em que homenageamos dois dos mais importantes pensadores brasileiros em nosso campo de pesquisas, o Prof. Faustino Teixeira e o Prof. Marcelo Camurça, parece-me das mais oportunas para se fazer uma reflexão sobre a atividade acadêmica dos que se dedicam aos estudos da religião. Mais especificamente, proponho uma autorreflexão, pois me dirijo especialmente aos meus colegas, sejam eles estudantes de graduação em licenciatura ou bacharelado, mestrandos, doutorandos, professores, pesquisadores, enfim, todos nós que dedicamos nossos esforços para compreender este fenômeno tão complexo e desafiador a que chamamos religião.

Quanto à complexidade do nosso objeto de estudo, estamos certamente todos de acordo. Aliás, há entre nós aqueles que afirmam até a impossibilidade de se falar em um fenômeno religioso no singular, preferindo usar sempre termos no plural, tais como tradições religiosas ou religiões, tão plúrimas são as formas com que a religião se reveste histórica e geograficamente, em uma diversidade espantosa e fascinante que se revela em todas as épocas, lugares e culturas. Mas a autorreflexão que aqui se propõe procura explorar uma diversidade e pluralidade que está presente não só em nosso objeto de estudo, mas também nas variadíssimas perspectivas metodológicas e abordagens desse nosso objeto. Se não podemos falar do fenômeno religioso sem pensar em sua pluralidade, nossa própria área de pesquisa expressa, dentre todas as grandes áreas acadêmicas, uma pluralidade incomparável, a que poderíamos perfeitamente chamar, em relação ao nosso objeto de estudos, de uma “metapluralidade” acadêmica. Sim, pois ainda que todos nós sejamos cientistas que se dedicam um mesmo objeto, a inigualável pluralidade deste objeto enseja naturalmente que ele seja investigado a partir das mais diferentes abordagens.

¹ Aula Magna do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – PPCIR, proferida em 05 de abril de 2018 no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. A aula foi gentilmente cedida pelo professor Humberto Quaglio para essa edição da Revista Discente do programa.

² Professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da UFJF.

Entre cientistas da religião há pessoas advindas das mais variadas formações, como sociólogos, historiadores, antropólogos, teólogos, filósofos, psicólogos, dentre muitas outras especialidades. A maioria de nós aqui hoje ainda veio para a Ciência da Religião a partir de uma formação geral em nível de graduação em alguma dessas áreas. Há aqueles que, desde seu ingresso na academia, em um curso de graduação, já cursaram ou estão cursando ciência da religião, e este é um dado muito positivo, pois estes colegas, diante da pluralidade de métodos de nossa área, já são como “falantes nativos” de um idioma, pelo contato com essa “metapluralidade” desde cedo. Ainda assim, é natural que mesmo estes, que desde o início lidam com a pluralidade de métodos, acabem por escolher, caso decidam se dedicar a pesquisas em nossa área, uma das muitas abordagens metodológicas para suas investigações, principalmente se decidirem dar continuidade à sua formação no âmbito da pós-graduação.

Esta pluralidade de formações e de perspectivas é possivelmente o traço mais distintivo e singular do nosso campo de investigações dentro da comunidade acadêmica. É uma característica inafastável da ciência da religião; afinal, tratando-se de um fenômeno cuja diversidade não deixa de nos impressionar, não é possível a uma única perspectiva metodológica pleitear exclusividade ou mesmo proeminência sobre as outras. E é este ponto que parece ser um dos mais significativos quando nos propomos uma autorreflexão. Afinal, se cada um de nós acaba por se inclinar mais fortemente para uma das várias perspectivas metodológicas que se apresentam diante de nós quando escolhemos algum tema para investigação, isto não nos permite afastar completamente do nosso horizonte as demais perspectivas metodológicas que se voltam para esse mesmo tema por nós escolhido. É bastante conhecida entre nós a analogia que Mircea Eliade fez, no prefácio de sua obra *Tratado de História das Religiões*, entre a religião e o elefante. Eliade cita a desafiadora pergunta que o matemático francês Henri Poincaré fazia a si próprio: “um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal”³. Eliade faz essa citação de Poincaré justamente no contexto de um discurso em que ataca qualquer pretensão de exclusivismo na compreensão da religião. Tentar delimitar o religioso por uma única perspectiva metodológica é, nas palavras de Eliade, “traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irreduzível, ou seja, seu caráter sagrado”. Pois bem, desde a época em que Eliade escreveu estas palavras, em 1940, até nosso tempo, a complexidade da religião

³ Mircea ELIADE. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 1.

possibilitou até mesmo posições que negam a possibilidade de afirmação de um elemento “único e irreduzível”, ainda tão caro a muitos dentre nós que escolheram a fenomenologia como via de pesquisa. Contudo, a afirmação que Eliade faz logo após escrever aquelas palavras parece ser aceitável para todos nós: “É verdade não existirem fenômenos religiosos ‘puros’, assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso”.⁴ O religioso é também social, lingüístico, antropológico, psicológico, filosófico, pedagógico, literário, artístico, biológico, enfim, permeia tudo aquilo que o ser humano escolhe como objeto de investigação.

Isto nos permite afirmar seguramente que a ciência da religião tem algo a dizer e algo a ouvir de todas as outras áreas. Para o cientista da religião, é importante ouvir o antropólogo em sua descrição do modo de vida de um povo, o sociólogo em sua pesquisa de campo sobre determinada comunidade, o historiador em suas considerações sobre registros de eventos passados, o neurocientista em seu estudo do funcionamento do cérebro, e assim por diante. Se todo conhecimento humano se relaciona, de algum modo, com a religião, o cientista da religião é aquele que deve manter-se em diálogo com todas as áreas do conhecimento, com todos os campos de investigação. E assim, um termo que nos é muito caro se mostra ainda mais relevante: o diálogo. O diálogo interreligioso é um dos mais visíveis campos de atuação do cientista da religião. O Prof. Faustino Teixeira, em sua obra *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A Arte do Possível*, escrita em co-autoria com o Prof. Zwinglio Dias, faz a seguinte observação:

O diálogo inter-religioso instaura uma comunicação e um, relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimentos. Essa comunicação propicia um clima de abertura, empatia, simpatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando compreensão, enriquecimento e comprometimento mútuos e partilha da experiência religiosa.⁵

Essa compreensão das possibilidades do diálogo inter-religioso pode ser estendida para um diálogo que poderia ser chamado de “diálogo intermetodológico”. Parafraseando o Prof. Faustino Teixeira, é possível dizer que a ciência da religião, compreendida como diálogo intermetodológico, instaura uma comunicação e um relacionamento entre pesquisadores de áreas acadêmicas diferentes, envolvendo também partilha de vida, experiência e conhecimentos, em uma comunicação que, do mesmo modo, tem o potencial para propiciar um clima de abertura, empatia,

⁴ Ibidem.

⁵ Faustino TEIXEIRA; Zwinglio DIAS. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A Arte do Possível*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 126.

simpatia e acolhimento, para remover preconceitos e suscitar compreensão, enriquecimento e comprometimento mútuos e partilha da experiência intelectual própria do âmbito universitário.

É fato que há más compreensões em todos os setores da academia em relação ao trabalho e aos métodos dos outros. De modo análogo à má compreensão que, lamentavelmente, vemos existir entre fiéis de várias tradições religiosas, há também desconfiança, depreciação, desconsideração, e preconceitos diversos no mundo acadêmico. A universidade, considerada como ideal de produção e difusão do conhecimento, não está imune a sectarismos e exclusivismos diversos, bem semelhantes àqueles que encontramos entre adeptos de tradições religiosas. Mas a presença desses fatores não é razão para abandonar a esperança no fortalecimento dos valores de pluralidade, tolerância, diálogo e respeito que são tão importantes para as religiões quanto para a ciência que se ocupa delas, e igualmente importantes para a sociedade em geral e para a comunidade acadêmica em geral. Ainda citando o Prof. Faustino Teixeira: “

O diálogo inter-religioso implica o exercício de reciprocidade. Assim como um dado interlocutor exige respeito às suas convicções, o outro com o qual entra em relação exige igual direito e respeito às suas posições, que reclamam para si o mesmo reconhecimento de autenticidade e verdade.”⁶

Consideremos essas palavras. Elas se dirigem ao diálogo interreligioso, mas podem perfeitamente dirigir-se também ao diálogo intermetodológico. E não se trata aqui de relativizar a verdade. Assim como cada interlocutor exige para si reconhecimento da autenticidade e verdade de suas crenças religiosas, as diversas perspectivas metodológicas que confluem para a investigação do fenômeno religioso também merecem reconhecimento, por parte do outro, de sua autenticidade e verdade na medida em que todas se revelam imprescindíveis para a compreensão desse objeto cuja complexidade não podemos deixar de afirmar. Voltemos à imagem do elefante de Poincaré, citado por Eliade. Se a religião pode ser vista alegoricamente como aquele elefante que não pode ser compreendido tão somente com o exame de suas partes em um microscópio, é preciso reconhecer que o cientista ao microscópio, que pode ser um geneticista, tem algo a dizer sobre o elefante, assim como o etólogo tem algo a dizer observando o comportamento do animal em seu habitat natural, e o anatomista tem algo a dizer observando as partes macroscópicas do animal, e por aí vai. O mesmo se dá com a própria ciência de religião. A alegoria do elefante em

⁶ Idem, p. 127.

relação à religião pode perfeitamente nos remeter a uma meta-alegoria: a da ciência da religião também como um elefante, ou um meta-elefante. Não será possível fazer uma autorreflexão sobre a ciência da religião se qualquer das perspectivas teórico-metodológicas arrogar para a si a primazia sobre nosso objeto de estudo. Tal atitude nos conduziria a um tipo de postura exclusivista muito semelhante àqueles exclusivismos que, na teologia das religiões, são considerados contraproducentes para o estabelecimento de um diálogo interreligioso.

Se observarmos o desenvolvimento histórico do nosso próprio campo de investigação, podemos constatar que o diálogo acaba por revelar-se uma necessidade que vai se impondo ao longo da história da ciência da religião. A ciência da religião, reconhecida como área acadêmica autônoma, é ainda jovem. Klaus Hock data a emancipação da ciência da religião “nas últimas três décadas do século XIX”⁷. Esse mesmo autor nos lembra que dentre aqueles que podem ser considerados fundadores da ciência da religião destaca-se o nome de Friedrich Max Müller, filólogo alemão. Podemos mesmo indicar algumas datas como marcos dessa autonomia, como o ano de 1873, em que foi estabelecida a primeira e a segunda cátedra de ciência da religião, respectivamente em Genebra, na Suíça, e na Universidade de Boston nos Estados Unidos da América, ou talvez o ano de 1879, em que se iniciou a publicação, promovida pela Universidade de Oxford e organizada por Max Müller, dos *Sacred Books of the East*, série de traduções para a língua inglesa de importantes textos de tradições religiosas asiáticas como o hinduísmo, o budismo, o islamismo, ou o taoísmo.

Pensem nessa época de início da autonomia do nosso campo acadêmico. O século XIX é marcado pela expansão imperialista européia diante dos povos da África, da Ásia e da Oceania. No início do século XIX, as expedições militares de Napoleão no Norte da África causaram um impacto forte nos estudos da linguística, da história, e também no estudo acadêmico da religião. Investidas britânicas e francesas no Oriente Médio também impactaram de igual modo esses campos do conhecimento. Línguas antigas, como a dos coptas, dos assírios ou dos hititas foram decifradas, abrindo ao Ocidente um vasto conjunto de conhecimentos que se pensava estarem esquecidos. Mitos, narrativas, ritos, grande quantidade de informação sobre tradições religiosas de povos antigos veio a lume. Décadas depois, e mais especificamente na década de 1870, o domínio militar, econômico e político da

⁷ Klaus HOCK. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 13.

Europa sobre aquelas regiões do mundo ainda estava em curso. Não há como negar a natureza violenta e opressiva desse domínio. No campo da religião, os esforços missionários de diversas denominações e instituições ligadas à cristandade europeia expressavam fortemente uma postura que conhecemos hoje como exclusivismo ou restritivismo: as religiões dos povos colonizados eram percebidas como expressão da mentira e do erro em face da verdade cuja única portadora seria a tradição cristã. As crenças e ideias do outro eram vilipendiadas e combatidas sistematicamente. Tal era o espírito da época (para usar uma expressão cara aos filósofos, principalmente os ligados à tradição idealista), da mesma época em que nossa área de investigação acadêmica começou a firmar-se e a obter sua autonomia diante da teologia. Tal era a mentalidade da época, para usarmos uma expressão mais familiar entre historiadores, principalmente entre os ligados ao movimento historiográfico francês dos *Annales*.

Ainda assim, o diálogo se impunha. Não ousou dizer que os eruditos europeus de então abriram seus olhos e se sensibilizaram diante daquilo que hoje percebemos como uma atitude violenta, que enxerga na cultura do outro o erro, o engano e a ignorância. Mas o diálogo inevitavelmente acaba se impondo quando alguém pretende empreender um esforço genuíno de compreensão de algum objeto de estudo. A busca pelo conhecimento, empreendida de modo sério, não pode permitir que aquilo que se quer conhecer pereça. Ainda que eruditos europeus representantes da cristandade propugnassem a verdade exclusiva de sua tradição, eles teriam necessariamente que preservar o conhecimento e a sabedoria encontrados no discurso do outro para compreender a cultura do outro. O esforço por traduzir textos fundamentais de outras culturas leva inevitavelmente o estudioso a um esforço de compreensão. E aquilo que compreendemos nos causa menos medo e aversão do que aquilo que não compreendemos ou do que aquilo que julgamos erroneamente compreender (juízo este que pode ser precisamente definido pelo termo “preconceito”). Não é de se admirar que, mesmo naquele contexto, mesmo no espírito daquela época, Max Müller tenha afirmado que “quem conhece uma religião não conhece nenhuma”⁸. Para que alguém profira tal sentença, é preciso que reconheça um grande valor nas tradições religiosas diferentes daquela a que pertence originariamente. O diálogo se impõe quando há uma busca sincera pelo conhecimento, quando há uma inclinação genuína para a vida intelectual.

⁸ Apud Idem, p.89.

Mas o século XIX, ainda que tenha sido caracterizado pela consolidação do poder político, econômico e militar da Europa sobre a Ásia e a África, caracterizou-se também por eventos no campo da cultura que impactaram tremendamente a cristandade. O historiador judeu francês March Bloch, em sua obra *Apologia da História ou o ofício do historiador*, faz a seguinte afirmação:

Os fatos históricos são, por essência, fatos psicológicos. É portanto em outros fatos históricos que encontram geralmente seus antecedentes. Sem dúvida, os destinos humanos inserem-se no mundo físico e sofrem sua influência. Aí mesmo, porém, onde a intrusão dessas forças exteriores parece mais brutal, sua ação não é exercida senão orientada pelo homem e seu espírito.⁹

Aquele mesmo conhecimento que o ocidente obteve por meio da invasão e do saque de territórios de outros povos contribui para abalar o próprio modo como a cristandade ocidental se compreendia. A decifração de escritos antigos mesopotâmicos e egípcios permitiu que eruditos ocidentais contrastassem as narrativas neles presentes com seu próprio texto sagrado, a Bíblia cristã, então considerada comumente como fonte historiográfica confiável. Foi a partir de estudos daquela época que intelectuais como Julius Welhausen puderam colocar em dúvida a historicidade de narrativas bíblicas; passou-se a considerar como plausível a compreensão de tais narrativas como mitos, em nada diferentes de outros mitos políticos e religiosos de outros povos, igualmente significativos em seu valor simbólico. De igual modo, a expansão imperialista européia permitiu que naturalistas como Charles Darwin percorressem o mundo, formulando ideias sobre a natureza que escandalizaram as pessoas que consideravam seus próprios textos sagrados como descrição exata do mundo natural. Assim, a cristandade européia, que enviava missões a outros povos para dizer que sua tradição representava a verdade e uma verdadeira descrição do mundo e da história, enfrentava internamente o crescimento desse “fato psicológico” (para usarmos a terminologia de Marc Bloch citada acima). A ele podemos chamar de secularização.

A secularização não é um “fato psicológico” surgido repentinamente no século XIX a partir de alguns eventos determinados. Nas palavras de Marcos Sandrini, “a secularização tem uma longa ligação com a modernidade”¹⁰. Se pensarmos nas discussões travadas no momento em que nascia aquilo que se convencionou chamar de “ciência moderna”, há já um esforço de subtrair diversos campos do conhecimento

⁹ Marc BLOCH. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 157.

¹⁰ Marcos SANDRINI. *Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 53.

do crivo da teologia e da autoridade acadêmica eclesiástica. O caso de Galileu e de sua defesa do sistema copernicano, apesar de ser frequentemente mal compreendido, é um exemplo de tendência secularizante três séculos antes do estabelecimento da ciência da religião como campo autônomo. Os próprios termos “secularização” e “secularismo”, conquanto remetam quase sempre a uma diminuição da influência da religião sobre a vida dos indivíduos, foi usado em contextos diferentes para definir situações diferentes. Peter Berger, em seu livro *O dossel sagrado*, fala de uma “história um tanto aventureira”¹¹ do termo: ele foi usado para designar situações bem específicas, como a perda de propriedades por parte da igreja, ou o retorno à vida secular de um religioso que abdica de seus votos. Berger aponta também o uso ideológico do termo, no qual instituições religiosas o usam como sinônimo de “descristianização”, e grupos antirreligiosos ou anticlericais o usam para indicar o avanço da liberdade humana sobre a tutela religiosa da vida. Mas tendo em mente o que já foi mencionado brevemente acima sobre mentalidade ou sobre o espírito de uma época, interessa-nos aqui uma das possíveis abordagens da ideia de secularização feita também por Peter Berger. Citando esse mesmo autor: “Não é difícil esboçar uma definição simples de secularização. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”¹². Falemos, portanto, da subtração específica da cultura ao domínio das instituições e símbolos religiosos. Ainda seguindo a exposição de Berger, consideremos suas palavras:

Quando falamos de cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais do que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização da sociedade e da cultura, também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas¹³.

Ainda que consideremos que o progresso da secularização não é uniforme, ainda que possamos (especialmente nós cientistas da religião) perceber uma alternância entre momentos mais ou menos secularizados na história das últimas décadas do século XX e neste início de século XXI, não há como negar que nossa

¹¹ Peter BERGER, *O dossel sagrado*: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p. 117.

¹² Idem, p. 119.

¹³ Idem, p. 119-120.

mentalidade não elege a religião como centro de todas as considerações sobre a vida e sobre o mundo como faziam as pessoas no início da modernidade. A percepção de que a religião ou de que ideias especificamente religiosas, como convicções ou crenças, não devem guiar nossos esforços de pesquisa acadêmica é um daqueles princípios que seguimos muitas vezes sem sequer nos darmos conta dele. Afinal, mesmo nós, cientistas da religião, embora cientes da força que ideias religiosas têm sobre nossa cultura, permeando-a ainda nestes tempos, não invocamos a intervenção divina como explicação imediata para os fenômenos que observamos e estudamos. Dificilmente encontraremos em uma revista qualificada pela Capes algum artigo defendendo, por exemplo, que o crescimento do número de adeptos de alguma tradição religiosa se deve à vontade divina.

Mas essa secularização da cultura ou das mentalidades, bem percebida por Berger em uma escala que chega a cada indivíduo e à sua interioridade, nos afeta. Voltemos à década de 1870. O historiador das relações entre ciência e religião David Lindberg, em um texto recentemente publicado em um volume dedicado à ciência e religião da famosa série *Cambridge Companion*, mostra como autores que se dedicavam a esse tema naquela época, como John Willians Draper em 1874, ou Andrew Dickson White em 1896, contribuíram para estabelecer a ideia de que a religião atrasou ou impediu o progresso do conhecimento científico¹⁴. Na mesma época em que nascia a ciência da religião nos meios acadêmicos, curiosamente difundia-se a ideia de que a religião estava fadada ao desaparecimento diante do avanço da ciência. Isso é um exemplo de ideia que se gestou em um ambiente de crescente secularização, e que se liga justamente à secularização da cultura e das subjetividades tão bem analisada por Peter Berger. Mais de um século depois de seu nascimento como campo autônomo de investigações acadêmicas, a ciência da religião é afetada pela secularização da cultura e das mentalidades justamente porque, para muitas pessoas, especialmente dentro da academia, a religião não representa algo de significativo para suas vidas. Não é absurdo constatar que, para muitos de nossos colegas que se dedicam à vida acadêmica, mas que não se dedicam ao estudo dos mesmos objetos, a própria existência de uma ciência da religião não é bem compreendida, e isto se faz sentir mais fortemente quanto mais distante de nós, eles se situam de nós em termos de objetos de estudo. Por exemplo, pessoas ligadas à

¹⁴ David LINDBERG, O destino da ciência na cristandade patrística e medieval, in Peter HARRISON (org.), *Ciência e religião*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014, p. 40.

filosofia ou à sociologia compreendem mais nitidamente o que fazemos, mas pessoas fora do campo das humanidades podem com mais frequência não nos compreender bem. Para quê estudar isso? Para que estudar religião? O que vocês estudam é teologia (ainda que muitos de nós sejam teólogos e ainda que a teologia seja um daqueles ramos do conhecimento que são indispensáveis para a ciência da religião)?

Um dos maiores enganos que pode haver sobre a ciência da religião vem justamente de uma atitude pessoal de alguns indivíduos perante a religião, algo típico da secularização das subjetividades de que fala Peter Berger. Há sujeitos que confundem a ciência da religião com a própria religião. Confundem, para usarmos termos mencionados anteriormente, o elefante com o meta-elefante. Se essas pessoas não possuem crenças religiosas, ou se até possuem uma postura ativamente antirreligiosa, e se elas confundem religião e ciência da religião, então acabam por expressar a opinião de que, assim como a religião não deveria existir, também não deveria existir uma teologia ou uma ciência da religião. Esse tipo de atitude, presente infelizmente também na academia, é o que leva à necessidade de nos afirmarmos e de afirmarmos nossa relevância para a cultura e para a produção do conhecimento. Afinal, como bem explicou Rubem Alves em um texto no qual discute o pensamento de Durkheim, a religião existe, é um fato, uma realidade que não pode ser negada e que, portanto, merece ser estudada. Tal afirmação não poderia ser negada nem mesmo pelo antirreligioso mais empedernido, desde que sua atitude seja a de honestidade intelectual e de abertura para o conhecimento.

E é assim que devemos encarar nossa posição no mundo acadêmico. Tenho a convicção de que a relevância acadêmica de nossa produção, nossas pesquisas, nossa atividade intelectual, acabará por se tornar cada vez mais visível, especialmente em uma época como a presente e em um país como o Brasil, no qual não se pode ignorar o protagonismo que temas religiosos têm obtido no cenário político e cultural nacional. No diálogo de saberes, de métodos, de perspectivas, nossa relevância vai se tornando mais evidente para todos aqueles que se dedicam à vida intelectual e que, em algum momento, se voltam para a ciência da religião como via de compreensão de aspectos da realidade que não podem ser ignorados.

Seria, então, a secularização o nosso grande obstáculo como campo do conhecimento? Seria a secularização algo que por nós deveria ser combatido? Penso que não. Como já exposto, a secularização é um fato histórico, é um daqueles “fatos psicológicos” de que falava Marc Bloch. Ela é um fenômeno, algo que está também na

esfera dos nossos objetos de estudo. A secularização é um sinal de nossa historicidade, um fato psicológico que não deve ser propriamente combatido, mas compreendido, típico do espírito do nosso tempo, da mentalidade da era presente.

Qual seria, então nosso grande problema, nosso grande obstáculo tanto na academia quanto fora dela, nos demais domínios da sociedade? Lembremo-nos do que afirmei anteriormente: a ciência da religião se caracteriza por um diálogo intermetodológico. Diálogo é um dos nossos termos centrais, um dos nossos eixos, parte da essência do que fazemos. O nosso grande obstáculo, aquilo que devemos de fato combater, deve ser, portanto, algo que impeça o diálogo. Nosso grande obstáculo poderia ser chamado de “antidiálogo”. Mas como nos deparamos com esse antidiálogo em nossa vida acadêmica? Em 14 de setembro de 2015, o periódico *Times Higher Education* publicou uma matéria que eu traduzi e que gostaria de ler para vocês aqui:

Faculdades de Ciências Sociais e de Humanidades “a ponto de fechar” no Japão após intervenção ministerial

Universidades devem diminuir cursos de artes liberais e ciências sociais

Muitas faculdades de ciências sociais e de humanidades no Japão estão a ponto de fechar após universidades receberem ordens de “servir a áreas que atendam melhor as necessidades da sociedade”, como foi relatado.

Das 60 universidades nacionais que oferecem cursos nessas disciplinas, 26 confirmaram que irão fechar ou reduzir suas importantes faculdades por ordem do governo japonês, segundo uma pesquisa feita entre reitores de universidades pelo jornal Yomiuri Shimbun.

A situação decorre de uma carta do ministro da educação, Hakubun Shimomura, enviada a todas as 86 universidades nacionais do Japão, que as convoca a tomar “medidas ativas para abolir organizações [de ciências sociais e humanidades] ou para convertê-las de modo a servir a áreas que melhor atendam as necessidades da sociedade”.

A intervenção ministerial foi denunciada por um reitor como “anti-intelectual”, e as universidades de Tóquio e de Quioto, consideradas as mais prestigiosas do país, declararam que não vão acatar o pedido do ministério.

Porém, 17 universidades nacionais restringirão o ingresso de estudantes nos cursos de humanidades e de ciências sociais – inclusive direito e economia, segundo a pesquisa que foi divulgada pelo blog Social Science Space.

Esse blog relata que o Conselho de Ciência do Japão divulgou uma declaração no final do mês passado expressando sua “profunda preocupação sobre o impacto potencialmente grave que uma diretiva administrativa como essa acarreta para o futuro das humanidades e das ciências sociais no Japão”.

Acredita-se que a convocação para o fechamento de Faculdades de humanidades e de ciências sociais seja parte de esforços mais amplos do primeiro ministro Shinzo Abe para promover o que ele chamou de “educação vocacional mais prática que melhor antecipa as necessidades da sociedade”.

Contudo, é provável que isto esteja relacionado com as atuais pressões financeiras sobre as universidades japonesas ligadas à baixa taxa de natalidade e ao decrescente número de estudantes, o que tem levado muitas instituições a funcionar com menos de cinquenta por cento de suas capacidades¹⁵.

¹⁵ Jack GROVE. Social sciences and humanities faculties 'to close' in Japan after ministerial intervention. *Times Higher Education*, 14 set. 2015. Disponível em:

Atentemos para a expressão que um reitor japonês usou para descrever essa situação: anti-intelectual. É perfeitamente possível que chamemos o antidiálogo, mencionado acima, de anti-intelectualismo. Se a ciência da religião é, por excelência, o campo promotor de um diálogo intermetodológico, nosso grande obstáculo é, sem dúvida, a mentalidade que propugna precisamente a supressão do diálogo, a supressão dos discursos plúrimos, a supressão de ideias.

O anti-intelectualismo, infelizmente, é também algo ainda bastante presente em nosso tempo. Ele é diferente da secularização. Há discursos anti-intelectuais tanto no campo secular quanto no campo religioso. No campo religioso, o anti-intelectualismo se manifesta sempre por posturas exclusivistas. No Brasil, essa postura tem se manifestado com muita frequência nos discursos que expressam intolerância com a religião do outro e que, por via de consequência, será também intolerante com aqueles que, como nós, tentam promover o diálogo e a compreensão do outro. Na violência praticada, por exemplo, contra adeptos de religiões afro-brasileiras, está certamente presente o anti-intelectualismo, o antidiálogo, a tentativa de suprimir o outro e suas cosmovisões.

O anti-intelectualismo é autoritário. Ele enxerga no uso da força uma panacéia, uma solução para todos os problemas ou para tudo aquilo que ele identifica irrefletidamente como problema. O anti-intelectualismo volta-se com muito mais frequência para a grande área das humanidades, das ciências do espírito. A pura técnica pode conviver com o anti-intelectualismo em certa medida, mas não totalmente. A técnica não deixou de aprimorar-se em estados totalitários como a Alemanha nazista ou a União Soviética. Mas não pode conviver total e indefinidamente com o anti-intelectualismo, pois o próprio florescimento da técnica depende da civilização, e a civilização e especialmente a democracia, compreendida como oposição à barbárie, depende do florescimento das humanidades.

Esse autoritarismo, essa perspectiva de que a força, e não o diálogo, devem pautar a vida, é, portanto, indiscernível do anti-intelectualismo. As humanidades são o alvo por excelência dessa postura anti-intelectual, como se vê na reportagem citada. São percebidas como inúteis, sem contribuição a dar à vida humana, algo que deve dar lugar ao conhecimento técnico. Mas o anti-intelectualismo, violento e autoritário, é, reiterar-se, o antidiálogo, a supressão de discursos, ideias, cosmovisões,

<<https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>> Acesso em 30 nov. 2017.



perspectivas, e essa supressão do diálogo manifesta-se muito frequentemente como horror, como aquilo que deveria causar repugnância em qualquer ser humano. Desde as grandes queimas de livros pelos nazistas, os exílios de intelectuais para os gulag pelo regime soviético, passando pelos assassinatos de intelectuais como o do teólogo Martin Luther King (que ontem completou cinquenta anos), ou o da socióloga Marielle Franco cometido há menos de um mês, e chegando à realidade presente do abjeto combate à própria ideia de direitos humanos, o anti-intelectualismo mostra-se pleno e feroz em sua pretensão de silenciar vozes e de suprimir ideias. Esse talvez seja o maior desafio que encontramos como cientistas da religião: combater o anti-intelectualismo, pois ele, em sua especial hostilidade para com as humanidades, para com as ciências humanas ou ciências do espírito (como dizia Wilhelm Dilthey), certamente terá uma postura especialmente hostil e agressiva para conosco, os principais representantes do ideal de diálogo no meio acadêmico.

Recebido em: 08/05/2019
Aceito em: 08/05/2019