

EMERSON SENA DA SILVEIRA  
WALDNEY DE SOUZA RODRIGUES COSTA

**A POLISSEMIA DO SAGRADO**  
OS DESAFIOS DA PESQUISA SOBRE RELIGIÃO NO BRASIL

3ª Semana de Ciência da Religião  
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

2015



**Editores Responsáveis:**

Eduardo de Proença  
Alessandra Santos Oliveira de Proença

**Revisão:**

Bruno Amaral

**Capa:**

Eduardo de Proença

**Preparação e Projeto gráfico:**

Alessandra S. O. de Proença

**Conselho Editorial Acadêmico:**

Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza  
*Universidade Metodista*  
Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi  
*PUC-PR*  
Profa. Dra. Elaine Sartorelli  
*Universidade de São Paulo - USP*  
Prof. Dr. Frederico Pieper  
*Universidade Federal de Juiz de Fora*  
Prof. Dr. Andrés Torres Queiruga  
*Universidade de Santiago de Compostela*  
Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa  
*Universidade Presbiteriana Mackenzie*  
Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante  
*Faculdade Unida*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

Andrea de Oliveira Alves CRB 8ª Região 8963

C74a SILVEIRA, Emerson Sena da

A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil, 6 a 9 de outubro de 2014./ 3ª Semana de Ciência da Religião: A polissemia do sagrado. Emerson Sena da Silveira / Waldney de Souza Rodrigues Costa (3.: 2014: Juiz de Fora, MG), Universidade Federal de Juiz de Fora – São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

162 p.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-68252-75-8

1. Religião no Brasil. 2. Fenomenologia. 3. Ciências da Religião I. COSTA, Waldney de Souza Rodrigues I. Título

CDD 291

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra,  
de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico,  
inclusive por meio de processos xerográficos,  
sem permissão expressa da editora.  
(Lei nº 9.610 de 19.2.1998)

Todos os direitos reservados à  
FONTE EDITORIAL LTDA.  
Rua Barão de Itapetininga, 140 loja 4  
01042-000 São Paulo - SP  
Tel.: 11 3151-4252  
www.fonteeditorial.com.br  
e-mail: contato@fonteeditorial.com.br



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião  
da Universidade Federal de Juiz de Fora  
Instituto de Ciências Humanas – Campus UFJF  
Bairro Martelos – Juiz de Fora - MG CEP 36.036-330  
E-mail: ppgcir.ich@ufjf.edu.br  
Coordenação: (32) 2102-3130  
Secretaria: (32) 2102-3116

## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO:

Os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil | 7  
*Emerson Sena da Silveira*  
*Waldney de Souza Rodrigues Costa*

1. Problematicando o Conceito de Religião:  
considerações hermenêuticas | 31  
*Frederico Pieper*
2. Religião, Linguagem e Existência: proposta de  
uma articulação | 55  
*Jonas Roos*
3. Religião, Espaço Público e Política no Brasil:  
questões contemporâneas | 71  
*Wellington Teodoro da Silva*
4. Ciência da Religião, Teoria Social e Desessencialização | 85  
*Arnaldo Érico Huff Júnior*
5. O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião?  
Reflexões em curso | 105  
*Elisa Rodrigues*
6. A Respeito da Dimensão Soteriológica da Racionalidade no  
Abhidharma e no Budismo da Terra Pura | 121  
*Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro*
7. Apropriações das orientalidades no contexto brasileiro:  
da Índia de Gilberto Freyre ao yoga das revistas | 131  
*Maria Lucia Abaurre Gnerre*

MINICURRÍCULO DE AUTORES E AUTORAS | 159

\_\_\_\_\_. *Worldviews, crosscultural explorations of human beliefs*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

\_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ZILLES, Urbano. *A modernidade e a igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

## CAPÍTULO 5

### O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião? Reflexões em curso

*Elisa Rodrigues*

A meu ver, a tarefa desta mesa, intitulada “Ciência da religião e teoria social”, é discutir possíveis pontos de contato entre a Ciência da Religião e os *insights* da Teoria Social que, aqui, estou entendendo serem oriundos, predominantemente, das Ciências Sociais (Antropologia e Sociologia) e da História. Pois bem, entre discentes, pesquisadores e professores de Ciência da Religião, é quase unânime o entendimento de que nosso método é o fenomenológico. Na verdade, mais do que entre acadêmicos, já se pode ouvir entre professores e educadores ligados ao Ensino Religioso (na rede pública ou privada), por exemplo, que a fenomenologia constitui um caminho de ensino sobre o fenômeno religioso na escola porque fornece aportes teóricos e metodológicos adequados para o ensino da religião, sem comprometimento ideológico, catequético ou proselitista.

Pode-se dizer que os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER), formulados pelo FONAPER (Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso), contribuíram para que a relação entre Ciência da Religião (CRE), fenomenologia e ensino religioso fosse estreitada, ao empregarem nas orientações para o ensino da religião nas escolas o termo fenomenologia. Mesmo que se perceba no uso certa inconsistência, assim como na apropriação de categorias como transcendência/transcendente e sagrado, esse do-

cumento que circula pelo território nacional desde 1996 parece ter cooperado para a popularização desse conceito.

Mas, se esse quadro, por um lado, explicita o alcance e a “simpatia” que o termo tem obtido, por outro, não parece ajudar muito no que diz respeito à elucidação do que seja isso que dizemos ser fenomenologia da religião; e o que aparece ser inconsistência interfere diretamente no julgamento de alguns acadêmicos das humanidades, orientados por uma impressão equivocada de fenomenologia. Cria-se, então, um falso problema. Não raro, deparamo-nos com julgamentos que afirmam ser a fenomenologia uma forma de aproximação da religião que a essencializa, que enfatiza o aspecto subjetivo da religião – portanto, é subjetivista e não procede uma compreensão da religião segundo o rigor de um método positivo. Nesse julgamento, reconhece-se uma crítica à fenomenologia que, nesse sentido, se importaria mais com a dimensão ontológica do fenômeno religioso do que com sua função social. A resistência, pois, se apoiaria no entendimento de que tal método veria a religião, o sentimento religioso e a experiência religiosa como dimensões do humano que atravessariam a história enquanto estrutura atemporal. Isso seria um problema.

### 1. Da delimitação do objeto e das definições

O problema que esboçamos brevemente acima está ilustrado em uma espécie de dica de Marcel Mauss (2009, p.253) para se entender os fatos religiosos, cuja orientação seria: “afastar, de uma vez por todas, estas prenoções subjetivas para alcançar a própria instituição”. Por “prenoções subjetivas” entende-se a atenção para o que dizem os religiosos a respeito de si mesmos e de suas práticas. Tais prenoções é que impediriam o analista de se chegar à religião, entendida por Mauss como instituição. Isso posto, não caberia dizer sobre a prece que se trata de um ato religioso, porque tivemos essa impressão ou porque assim nos disseram os fiéis; ou, dito de outro modo, não importaria nem a impressão dos fiéis, tampouco a maneira como nomeariam essa prática, visto que tal entendimento corresponderia, antes, a uma prenoção, para Mauss, não qualificada suficientemente para seu entendimento.

A crítica de Mauss (2009, p. 252) recaía, nessa medida, sobre os teóricos que atribuíam relevância ao discurso interno da religião (feito pelos religiosos), eximindo-se de definições mais precisas. Dessas pesquisas, somente se poderia esperar “deploráveis flutuações” que levariam diferentes autores, que falam sobre o mesmo assunto, a não falarem “das mesmas coisas”. Ainda no ensaio, Mauss se referiu à relevância atribuída à introspecção como supervalorização de experiências religiosas, “tão em moda hoje em dia” (Mauss, 2009, p. 244). O detalhe é que, para ele, historiadores ou cientistas da religião, tanto quanto os teólogos e filósofos, seriam todos generalistas. Para ele, a definição do objeto deve constar:

[...] no começo da pesquisa, isto é, no momento e que os fatos só são conhecidos por fora, ela só pode ser enunciada a partir dos sinais exteriores. Trata-se exclusivamente de delimitar o objeto do estudo, e por conseguinte de lhe demarcar os contornos [...] estes mesmos caracteres devem ser objetivos. Cumpra que não nos fiemos em nossas impressões nem em nossas prenoções, nem nos meios observados. Não diremos de um ato religioso que é uma prece porque nós assim o sentimos, nem porque os fiéis de tal ou tal religião assim o nomeiam (MAUSS, 2009, p. 252).

Se há algum elogio no texto sobre a prece elaborado por Mauss, este pode ser identificado nas linhas em que fala a respeito do seu próprio método: “Se há um ponto que a ciência das religiões pôs em evidência, é que uma mesma noção ou uma mesma ação religiosa pode ter os sentidos mais diferentes, os mais contraditórios” (MAUSS, 2009, p. 256). Ora, isso Mauss não poderia ter concluído se em alguma dimensão não tivesse dispensado atenção a isso que os pós-colonialistas hoje em dia chamam de antropologia simétrica e que recupera nada mais nada menos do que: a relevância do discurso nativo, ele mesmo, nos seus próprios termos.

Nesse sentido, o que podemos depreender dessa visada é que existem distintas concepções de como delimitar o objeto e, obviamente, a crítica formulada por Mauss à(s) Ciência(s) da Religião deve ser interpretada, também, em um contexto em que a antropologia buscava ser conhecida como disciplina legítima, cujo método e

a abordagem teórica eram robustos e estavam alinhados à concepção de ciência que se tinha na época: o entendimento de ciência baseado no binarismo sujeito-objeto, em que o segundo estaria submetido à ação do primeiro. Munido de ferramentas e instrumentos adequados, o pesquisador seria capaz de esquadrihá-lo, conhecê-lo e, então, formular conclusões a seu respeito. Daí que o movimento do sujeito da pesquisa é sempre externo, não preocupado com o olhar, a percepção ou o que o objeto tem a dizer de si. Como sabemos, isso pode funcionar bem com uma molécula, mas não totalmente com um ser humano, com um coletivo social ou, ainda, com fatos que envolvem pessoas com subjetividades. Mauss admitiu que, em se tratando de religião, a polissemia de sentidos era algo notório; mas, àquela altura, isso não constituía para ele um problema legítimo. Decorre dessa distinção metodológica a crítica aos cientistas da religião, desde então considerados subjetivistas em suas abordagens do fato religioso. Foi somente com o interpretativismo que a antropologia, principalmente a partir da década de 1960, pôde reaver-se com a ideia de sentido. Geertz, com sua *Interpretação das culturas* (publicado em 1973), é, certamente, uma das referências que preconizam essa escola de pensamento, que retoma o diálogo com as ciências hermenêuticas (ou da interpretação)<sup>1</sup>, privilegiando o entendimento sobre a relevância do trabalho etnográfico e uma observação em/do campo que procura partilhar, traduzir e compreender, tanto quanto possível, o horizonte de sentidos do nativo.

A despeito das contribuições do interpretativismo e da existência de um diálogo em curso que se abre à noção de sentido e busca desestabilizar o binarismo da relação sujeito-objeto nos estudos de religião, há ainda certa desconfiança quanto ao seu método e, não raro, pululam ainda indagações sobre o que confere a especificidade da Ciência da Religião no trato do tema religioso. É sobre esse arrazoado que quero me debruçar nesta ocasião, guiada pela pergunta: o que é isso que chamamos de fenomenologia da religião? Mais precisamente,

<sup>1</sup> Escrevo a esse respeito no artigo publicado sob o título “As ciências sociais da religião como ciências da interpretação”, de 2014, quando retomei o tema de outro artigo, “Ciência da religião e ciências sociais: aproximações e distanciamentos”, essa publicada em 2011.

o que é isso que na interface entre Ciência da Religião e Ciências Sociais, estamos afirmando ser fenomenologia da religião?

## 2. Recortes epistemológicos e o ponto de vista do crente

Inicialmente, gostaria de declarar que suspeito que isso que os antropólogos interpretativistas inspirados em Geertz chamam de “atenção às piscadelas” do nativo, desde a virada do século XIX para o XX, já se constituía como prática metodológica daqueles que faziam *Religious Studies*, *Ciência(s) da Religião* ou *Ciências das Religiões* (dependendo da escola). Talvez, é de se dizer que esses últimos estavam mais preocupados com a experiência religiosa e, por isso mesmo, estavam mais atentos ao que dizia quem havia experimentado, de fato, o êxtase, o transe, a ascensão e outros estados alterados de consciência. Então, já que havia quem fadava a religião à esfera da vida privada, por que não estudá-la nesses termos, sem reduzi-la à coisa social, determinada pelo sistema econômico ou como ideologia?

Essa parece ter sido a motivação e o viés que marcaram a produção sobre religião de William Brede Kristensen (1867-1953), titular da Universidade de Leiden, entre 1901 e 1937, na cadeira de História da Fenomenologia Religiosa. No mesmo período em que Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), autor de *Elements of the Science of Religion* – de quem foi aluno entre 1892-93 –, e Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), autor de *Manual of the Science of Religion*, estavam comprometidos com uma fenomenologia interessada na essência e na origem da religião, Kristensen ensinou na Universidade de Leiden uma fenomenologia entendida como clara alternativa à pesquisa pelas origens e pela essência da religião, preocupada, ainda, com uma perspectiva diferente da evolucionista<sup>2</sup>. Assim, tomou a refinada forma da *epoché* como instru-

<sup>2</sup> Retomando a crítica de Mauss à Ciência da Religião, em *A prece*, o autor desfere duros golpes a Cornelius Petrus Tiele, que também tratou o tema da oração. Mauss (2009, p. 242) salientou que Tiele entendeu a oração como “um movimento em direção a divindade”, e essa seria uma conclusão derivada de um *a priori* cristão, uma noção subjetiva dele e de seus “correligionários”. Mauss afirmou que nenhum método presidiria a pesquisa de Tiele; em nota, atribuiu essa deficiência ao fato de

mento metodológico – a suspensão do juízo, o ato de colocar entre parênteses –, a fim de se chegar às “coisas em si mesmas”, de modo a atribuir ao dado investigado uma espécie de autonomia.

Nessa medida, Kristensen propôs que o historiador e o estudante de fenomenologia deveriam ser capazes de esquecerem de si mesmos em favor do outro. Kristensen entendeu que, quando o pesquisador carrega consigo suas ideias, o outro se fecha para ele. Se o historiador tenta entender o dado religioso de um ponto de vista diferente daquela visão do crente, ele nega a realidade religiosa, pois, para o crente de qualquer religião, não há outra realidade além da sua realidade, que é mediada pela fé. É um critério metodológico fundante que o cientista tente penetrar as visões e avaliações dos crentes<sup>3</sup>. Se é do interesse do estudioso entender certa religião, é necessário ater-se, então, aos testemunhos dos crentes<sup>4</sup>.

Tiele ter vinculação ao protestantismo, especificamente, à Igreja Remonstrante, cuja principal referência foi Jacobus Arminius (1560-1609). O interessante de se notar esse embate é que, aparentemente, a mesma indisposição para com cientistas da religião (ou outros estudiosos que admitam vínculo ou pertença religiosa) motiva alguns pesquisadores contemporâneos a desqualificar estudos de religião realizados por pesquisadores cuja trajetória biográfica indique algum envolvimento pessoal com religião. Essa visão estreita, que só se pode compreender à luz da necessidade de legitimação das Ciências Humanas do início do século XX, acaba por resultar em outro tipo de abordagem deficiente da religião que lhe enquadra apenas como coisa social, constituída na base do histórico, separada da subjetividade. Uma compreensão que, no mínimo, despreza a possibilidade de autonomia individual, dos processos de bricolagens e das sínteses pessoais.

<sup>3</sup> Sobre isso, alguns comentaristas têm dito que, ao dar ênfase ao ponto de vista do crente, o objeto de estudo não seria mais a adoração mesma e sim o praticante da religião (SEGAL, 1992, p. 23). Entretanto, o que se pretende com isso é evitar uma profanação reducionista da adoração. Nesse sentido, a antropologia social também se vale do estudo de seu objeto a partir dos termos usados pelos que praticam a religião, o que se entende por *micro-método* no estudo da religião. Kristensen é apontado, nessa medida, como o mais consistente em sua visão sobre a relevância do dado particular da religião sobre o qual, acredita ele, tanto a fenomenologia quanto a filosofia devem servir (SHARMA, 2001, p. 111).

<sup>4</sup> “This is a fundamental principle that the scientist must try to penetrate the views and the evaluations of the believers of any religion. If we wish to understand a certain religion we must refer to the testimony of the believers” (*Religionshistorisk stadium*, Oslo, 1954, p. 27, *Apud* PETTERSON, 1981, p. 18).

Assim, “if the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believer” (KRISTENSEN, 1960, p. 13). Isso significa que o dado singular da religião deve ser entendido como o crente o entende, mesmo que isso signifique, de fato, uma aproximação assintótica, isto é, um exercício constante em direção à aproximação que, no limite, nunca permite o toque ou o encontro de horizontes (KRISTENSEN, 1960, p. 6 e 12).

Conceder atenção ao dado particular da religião instrumentalizaria o pesquisador para que, comparativamente, reunisse condições de compreender isso que é religião, nas diferentes formas como aparece, mas que supõe recorrências e similaridades elementares ao fenômeno religioso. Isso tudo, não para que se encontre uma origem, tampouco uma essência, mas para que o religioso possa ser visto para além de algo determinado pelo social, pelo econômico ou por paradigmas de quem constrói a análise. Tendo isso em vista, o que deveria estar em jogo seriam os termos usados por aqueles diretamente afetados pelo conhecimento religioso.

Quando esse tipo de investigação e análise é empreendido, o produto é geralmente reconhecido por aqueles envolvidos com ele: “os crentes eles-mesmos”. Alguém poderia perguntar: e o que isso importa para a pesquisa? De que vale o julgamento do nativo? Ora, de nada, se o suposto for que o nativo é objeto, coisa que se pode manipular, que é passiva, que não está em relação com outros seres, que se pode fragmentar em partes como se dissecar uma rã. Mas, o que se está a analisar quando lidamos com religião e com religiosos é que são objetos dinâmicos, aliás, sujeitos com opiniões. Então, trata-se de perceber essa relação entre pesquisador e pesquisado em termos de *sujeito-sujeito*, em vez de *sujeito-objeto*, tal qual proposto por Otávio Velho, ao afirmar: “Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós” (VELHO, 2001, p. 238). Isso implicaria trocar a oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático pela noção de proximidade, sem, no entanto, abater-nos por uma possível fragilização da áurea de intocável que pousa sobre

o pesquisador: “ao invés de manter-se como simples observador é preciso correr o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível” (VELHO, 2001, p. 241). Tal mudança ainda desconstruiria a hierarquia entre “nós” e “outros” ao admitir que ambos, pesquisador e pesquisado, movem-se no tempo e no espaço.

Assim, pode-se dizer que a intenção de Kristensen foi libertar o dado religioso, a fim de que pudesse ser apreciado ao seu modo; com isso, abordando a religião por meio de um método acadêmico que protegeria o fenômeno das “garras imperialistas” dos esquemas teóricos pré-formados. Exemplo de um esquema dessa natureza seria aquele constituído na base das impressões judaico-cristãs, centradas no homem, heterossexual, anglo-saxão.

Conforme a visão de Kristensen, existe uma dimensão sintética do retrato fenomenológico, que não diz respeito apenas à descrição das “coisas em si mesmas”, mas que providenciaria um tipo de conhecimento excedente.

### 3. Um modelo de fenomenologia

Ao procurar pelo dado singular da religião, a fenomenologia tal qual entendida por Kristensen diferencia categorias conforme as coisas em si mesmas podem ser classificadas. Ao descrever o dado religioso, essa perspectiva concede tratamento sistemático para a história da religião. Sua tarefa é classificar e agrupar os diferentes e divergentes dados das religiões de forma que uma visão completa de seu conteúdo e de seus valores possa ser obtida; um *survey* completo do dado religioso e não apenas uma história da religião condensada.

Esse ponto da fenomenologia não foi bem entendido por muitos estudiosos, como se vê, por exemplo, na crítica de Mauss que, como seu tio Durkheim, examinou os ritos religiosos e destacou-lhes a característica de prática determinada pelo social que se realizaria sempre e conforme uma finalidade, isto é, com uma função. No seu célebre texto sobre *A prece* (que seria uma tese inacabada, retirada da gráfica, em 1909), Mauss deixou claro um conjunto de restrições aos estudos de religião realizados por teólogos, filólogos e cientistas da religião, que, segundo ele, não atinavam para a eficácia

dos ritos. As descrições, portanto, seriam exercícios hermenêuticos que buscavam o sentido das palavras, mas não informariam sobre “a prática em si mesma” – antes, seriam algo próximo às representações forjadas por eles mesmos (MAUSS, 2009, p. 241).

Kristensen, entretanto, é mais cuidadoso e distingue a fenomenologia da religião da história da religião. A primeira, de ênfase comparativa; a segunda, mais sistemática. A primeira, aliás, está aparentada com a religião comparada, como uma forma específica que se caracterizaria por conduzir sua investigação por intermédio de linhas culturais. Não apenas comparando as religiões umas com as outras, como unidades gerais, mas refletindo com base no seu lugar histórico, tomando as similaridades e fenômenos identificáveis em diferentes regiões e, assim, trazendo-os para estudá-los em grupos (CAPPS, 1995, p. 126).

Uma definição possível para isso que chamamos fenomenologia da religião, conforme as indicações de Kristensen, seria a de disciplina cuja tarefa caracterizar-se-ia por ser descritiva e sintética; busca colecionar para identificar os componentes da religião, classificando-os conforme diferentes modelos de similaridade. Contudo, essas classificações não existem apenas para e por elas mesmas. Está pressuposto que o conhecimento do tipo ou categoria pode iluminar os fenômenos religiosos em outros lugares. Em outras palavras, ao desenvolver tipos ou categorias, eventualmente, o fenomenólogo falaria sobre religião, no singular, mas não só sobre essa ou aquela tradição/cultura – e isso sem desconsiderar o que o crente entende por religião. Vale lembrar que a referência que temos de religião nem sempre está disponível em alguns grupos sociais. Portanto, o que afirmamos ser religião é mais uma forma que tem implicações para a vida no nível individual e no nível social.

A comparação entre grupos, como estratégia metodológica, lança luz sobre o que seria um conceito possível de religião, mas mantendo a autonomia de cada uma. Estaríamos falando, então, de uma referência de religião, um ponto de partida, que se constrói na medida em que se comparam e classificam dados, mas que não recobriria todo o campo, que não afirmaria uma concepção apenas de religião. Seria

mais uma forma de se chegar a um quadro de traços a partir dos quais se pode intuir que estamos diante um fenômeno religioso.

Kristensen sugere, assim, um sistema de classificação, com base em três parâmetros.

1. *Cosmológico*: trata o *cosmos*, o céu, os corpos celestiais, o trânsito dos deuses entre céus e terra.
2. *Orientação antropológica*: concerne às origens humanas, incluindo o lugar da humanidade no universo, propósito, destino, atributos, capacidades, o status religioso de sociedade e cultura, bem como as relações entre seres humanos e divindade.
3. *Culto*: o lugar sagrado, o tempo sagrado, imagens sagradas que podem conduzir à prática de adoração.

As concepções ou doutrinas sobre o mundo que encontramos nas várias religiões, os conteúdos sobre a humanidade e as práticas rituais, em outras palavras, seriam subdivididas em *cosmologia religiosa*, *antropologia religiosa* e *culto* (ou prática) (CAPPS, 1995, p. 127). Por fim, o modelo fenomenológico, pensado com base na perspectiva de Kristensen, nos conduz a dois tipos dominantes de religião, ou duas formas de disposição na orientação das religiões. Trata-se de uma classificação baseada na ideia de estágios progressivos da história, de pré-moderna à moderna, de irracional à racional, de misteriosa à crítica. Isso posto, um tipo refletiria a influência da orientação racionalista; o outro faria referência ao sentido da vida, pela qual a crítica e o juízo da racionalidade não têm ainda afecção, um tipo mais misterioso ou místico. Aqui, nos deparamos com um limite desse modelo, visto que tal compreensão reifica certa dualidade muito enviesada pelo positivismo, típico desse tempo, e que coloca em lados opostos a lógica da pré-modernidade e a lógica da modernidade, a irracionalidade e a racionalidade, o mistério e as luzes. Diferente do entendimento de Otto, esse “irracional” estaria na base do que é primitivo (no sentido de não desenvolvido, de inferior), como se lê em *O Sagrado*:

Por “racional” na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional” (OTTO, 2007, p. 97-98).

Disso se conclui que as religiões de orientação racional teriam perdido o caráter primordial de espontaneidade, figurado pela comparação entre religiões de antigas civilizações e religiões modernas (do Ocidente moderno). A(s) Ciência(s) da Religião, bem como a teoria da antropologia e da sociologia, já operaram uma mudança de paradigma ao reconhecerem que a modernidade não extinguiu o pensamento mágico – tampouco essa lógica seria menos desenvolvida que a lógica da racionalidade moderna. Como se sabe, são lógicas diferentes, mas igualmente úteis para os crentes, seja do ponto de vista do sentido, seja da ordenação das relações sociais. Assim, o fato de apresentarem eficácia é o que, como pesquisadores, deveria nos mobilizar a estudá-la, pensando mais as continuidades dos que as rupturas.

A despeito dessa distinção, o alvo de Kristensen estaria demonstrado claramente: que o sentido da “santidade” poderia ser capturado mesmo por pessoas orientadas pela lógica do mundo moderno. Ora, isso também não nos é desconhecido na medida em que pensadores contemporâneos, como Charles Taylor (2010) e José Casanova (1994), em suas discussões acerca do paradigma da secularização, do secularismo e do lugar reservado aos crentes na esfera pública liberal e nos modernos Estados democráticos, entendem que existiria uma “forma” de ação e relação social (para usar as expressões de Weber) implícitas nas condutas modernas, que pauta os debates políticos e públicos e que é debutaria do “espírito” protestante. Embora não seja esse o nosso ponto a ser explorado, vale dizer que esse “espírito”, entre aspas, é o que Weber (1904-1905/1920) considerou um modo ou espécie de conduta religiosa, que subsidiou o desenvolvimento do capitalismo fornecendo-lhe as condições objetivas para que triunfasse na América do Norte.



Assim, por forma religiosa ou conduta religiosa ou, nos termos de Kristensen, por santidade, o que está em relevo aqui é que a religião e, predominantemente, a cristã, fornece espécie de molde de conduta e de comportamento que pode ser observado nas sociedades modernas e nos seus cidadãos mesmo quando não se professa credo algum. Podemos chamar isso de gramática, de linguagem modelada pela religião, mas esvaziada de seu sentido religioso, isto é, secularizada.

Essa percepção agudizada por Weber, Casanova e Taylor já teria sido, em alguma medida, percebida pela fenomenologia da religião e por sociólogos acusados de essencialistas ou subjetivistas demais, como Georg Simmel (*Religião*, 1912), os quais também já teriam vislumbrado esse potencial da linguagem religiosa. Mas, afinal, de quê isso nos interessa?

### Concluindo

Honestamente, o que nos interessa é reabilitar a fenomenologia como ferramenta de análise da teoria social que serve à(s) Ciência(s) da Religião. Primeiro, porque apesar de multidisciplinar, o objeto que nos interessa é a religião, o fenômeno religioso propriamente dito. Como já mencionado, propomos que esse objeto seria mais bem compreendido se nos aproximássemos dele, considerando sua propriedade de sujeito dinâmico e não monológico. Segundo, porque a(s) Ciência(s) da Religião se serve(m) do diálogo com outras áreas de conhecimento e tal relação pressupõe a incorporação dos aportes teóricos e metodológicos que, positivamente, contribuem para nossa aproximação do fenômeno religioso.

Essa aproximação é fenomenológica justamente porque observa, cataloga, classifica, escuta, traduz e analisa, por intermédio de um movimento que necessita de idas e vindas ao tema estudado e que não tece julgamentos antes de procurar conhecer o entendimento do fenômeno religioso em seus próprios termos – o que, nas palavras de Geertz, significa operar a “transferência de sentidos”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Nos termos de Clifford Geertz (2006, p. 20), a *tradução* consistiria em “mostrar a lógica das formas de expressão deles [os nativos], com nossa fraseologia”, semelhantemente ao processo segundo o qual um crítico explicitaria um poema.

Terceiro, porque a fenomenologia é um caminho de estudo da religião que se caracteriza por privilegiar a simetria entre pesquisador e pesquisado, na medida em que reconhece a relevância de seu tema para a compreensão das sociedades e das culturas.

Por fim, mas não menos importante, é o fato de que a(s) Ciência(s) da Religião constituírem-se como ciência interpretativa, conforme tenho dito em outras ocasiões (RODRIGUES, 2011; 2014), e isso lhe confere a dignidade de não se colocar acima de nenhuma outra ciência, tampouco acima do tema que lhe move: o fenômeno religioso. Isso, ao meu ver, não é pouco. Na verdade, é um horizonte que se abre como possível resposta para a provocação de Sanchis, com a qual encaminho esse texto para o fim:

Por um lado, como sustentar [...] a relação de um cientista, por definição relativizador e “descrente”, com o regime de verdade dominado pelo absoluto da convicção que está sendo vivido por aqueles com quem conversa, convivem, troca figurinhas, num discurso que [...] constrói-se necessariamente em termos de: “É” (do ser, e não de “representações”). Por outro lado, [...] que fizemos nós, modernos cientistas sociais, da dimensão iniciática que tendeu a acompanhar a “experiência” do antropólogo em momentos fecundos da trajetória de nossa “ciência”? Tradicionalmente, a “participação” integra o nosso método. Em que consistiria hoje, a “participação” nas experiências religiosas contemporâneas prenhas de emoção, de efervescência induzida, de experimentação polivalente? (SANCHIS, 1998, p. 40).

### Referências

CAMURÇA, Marcelo. Les Sciences Religieuses. Um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das ciências da religião na França. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 12-28, jul./dez. 2011. Disponível em: [www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2809/2775](http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2809/2775). Acesso em: 10 fev. 2015.

CAPPS, Walter H. *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress, 1995.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

GEERTZ, Clifford. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2006.

GROSS, Eduardo. "A ciência da religião no Brasil. Teses sobre sua constituição e seus desafios". In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Org.) *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. Disponível em: [www.est.edu.br/downloads/pdfs/biblioteca/livros-digitais/LV-RPPC\\_na\\_ALC.pdf](http://www.est.edu.br/downloads/pdfs/biblioteca/livros-digitais/LV-RPPC_na_ALC.pdf). Acesso em: 10 fev. 2015.

HUFF JR., Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião. Uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456. Disponível em: [numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1659/1454](http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1659/1454). Acesso em: 10 fev. 2015.

KRISTENSEN, William Brede. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trad. John. B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

MAUSS, Marcel. "A prece". In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

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

PETTERSON, Olaf. "The Dilemma of the Phenomenology of Religion. Some Methodological Notes on a Great Problem". In: PETTERSON, Olaf; AKERBERG, Hans. *Interpreting Religious Phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

RODRIGUES, Elisa. Ciências da Religião e Ciências Sociais. Aproximações e distanciamentos. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, n. 1, 2011, p. 65-79. Disponível em: [www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/44/pdf\\_13](http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/44/pdf_13). Acesso em: 10 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, vol. 28, n. 1, 2014, p. 186-203. Disponível em: [www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/4645/4234](http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/4645/4234). Acesso em: 10 fev. 2015.

SANCHIS, Pierre. "Estudos de religião, academia e instituições religiosas, um diálogo em construção". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Orgs.) *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998.

SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie de la. *Manual of the Science of Religion*. London/New York: Longmans, Green, And Co., 1891. Disponível em: <https://ia601407.us.archive.org/17/items/manualofscience00chan/manualofscience00chan.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2015.

SEGAL, Robert A. *Explaining and Interpreting Religion: Essays in the Issue*. New York: Peter Lang, 1992.

SHARMA, Arvind. "Towards a Phenomenological Hierarchy of Methods in the Study of Religion". In: *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of Phenomenology of Religion*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: ed. UNISINOS, 2010.

TIELE, Cornelius Petrus. *Elements of the Science of Religion*. 2 vols. New York: AMS Press, 1979. Disponível em: [archive.org/details/elementsofscienc01tieliala](http://archive.org/details/elementsofscienc01tieliala). Acesso em: 23 fev. 2015.

VELHO, Otávio. "O que a religião pode fazer pelas ciências sociais". In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *A (s) ciência (s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.