

Ensino religioso reflexivo

*uma proposta a partir
da Ciência da Religião*

ELISA RODRIGUES

2^a Edição



São Paulo, 2024

CAPÍTULO 3. POR UMA EPISTEMOLOGIA PARA O ENSINO RELIGIOSO. FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA A DOCÊNCIA

A secularização da prática docente

A controvérsia relativa à retirada ou permanência do ensino religioso nos currículos das escolas públicas brasileiras, em parte, pode ser explicada pela lacuna quanto à definição de seu objeto e abordagem metodológica iniciais. Além disso, problemas ligados à formação dos(as) educadores(as) responsáveis pela condução desse componente curricular podem ser também apontados, na medida que o deixam à mercê das disposições religiosas de educadores e educadoras que, como vimos, nem sempre podem ser qualificadas como resultado de um conhecimento *sobre* o religioso, mas ligadas à experiência religiosa de cada professor/a.

Não é segredo que essas deficiências estão ligadas à gênese do ensino religioso no Brasil e à concepção limitada de que somente um(uma) religioso(a) teria condições de falar a respeito do tema religião. Soma-se a essa controvérsia, ainda, o fato de o ER ter sido originariamente ligado à instituição católica e servido aos seus propósitos civilizatórios. Algo que pesa sobre esse componente curricular na forma de certa desconfiança quanto aos seus propósitos. Um desagrado que se pode identificar tanto do lado dos que defendem a laicidade restritiva, quanto do lado de outros grupos religiosos que se consideram ameaçados pelo regresso do monopólio católico e consequente fragilização da pluralidade.

O pano de fundo dessa controvérsia tem relação com as seguintes cenas: o Estado brasileiro conquistou a laicidade e secularizou-se gradual-

mente. Mas a oferta de ensino religioso manteve-se ainda sob os auspícios das religiões, pois desde o início não se soube regulá-lo. Em princípio porque havia falta de profissionais que pudessem fazê-lo, o que deu ocasião para que o conteúdo voltasse para as mãos de religiosos, os quais sempre estiveram atentos em seus postos com a finalidade de retomar o protagonismo na condução desse componente. Não à toa reconhecem o ensino religioso como instrumento poderoso de manutenção de um curral da fé cristã.⁵⁶

Na medida em que educadores e educadoras agenciados pelo Estado certificaram-se de seu compromisso com a educação pública, resguardados pela legislação que inclinara-se para a manutenção dos princípios da *separação*, da *igualdade* e da *liberdade de consciência* tomou corpo a pergunta pelo lugar e pela função do ensino religioso no âmbito dos currículos da educação pública.

Com esse quadro em vista não seria incorreto sugerir que o ensino religioso foi se secularizando na medida em que a prática docente do ensino religioso buscou afinar-se com os ideais e princípios do Estado secular. Disto resulta que antes do embasamento teórico e epistemológico para um ensino religioso escolar veio a prática do ensino religioso escolar. Essa desenvolvida no cotidiano das relações sociais, políticas e pedagógicas de docentes e discentes no interior dos ambientes escolares.

56. Os golpes que recebe o ensino religioso não confessional estão ligados estritamente à concepção religiosa que vê nessa disciplina o meio de manter sua clientela de fieis. Portanto, pretendem fazer dela instrumento de catequização, em nome dos ideais de humanização, moralização e ética que supõem ser tarefa da religião e, especialmente, do cristianismo católico. Ao estabelecer esse projeto, os religiosos contrários ao ensino religioso não confessional lançam mão de argumentos que desqualificam o estudo da religião em perspectiva compreensiva, afirmando que tal abordagem seria prejudicial à formação humana dos educandos e educandas, na medida em que os tornaria insensíveis às questões da fé, inerentes a humanidade. O problema de tal argumentação é que sua motivação é mais política do que epistemológica. Daí que supõe que tal ensino religioso não contribuiria para a formação humana dos jovens educandos, desconsiderando que o estudo das religiões em perspectiva histórica e comparada, contrariamente a este suposto, serve para o alargamento do entendimento sobre como as religiões, ao longo do desenvolvimento humano, tem participado da vida social e cultural de diferentes povos. Por certo, tal abordagem disciplinar da religião caracteriza-se pelo criticismo e abertura para a reflexão, cuja finalidade é munir educandos e educandas de recursos que lhes assegurem condições para formulação de opiniões autônomas e, consequentes tomadas de decisões. Razão pela qual, entende-se que o ensino religioso deve manter-se distante dos auspícios e propósitos de quaisquer religiões.

A especificidade desse novo cenário exigia agora uma área de referência para o ensino religioso. Se não mais a teologia, se mesmo o ecumenismo e a perspectiva interconfessional não davam mais conta de atender aos ideais de uma sociedade que se abriu ao pluralismo, qual seria o conjunto de pressupostos teóricos e epistemológicos que melhor atenderia ao enquadramento moderno do ensino religioso na escola pública?

A proposta que desenhar-se-á a seguir baseia-se na concepção que o componente curricular ensino religioso deve inscrever-se nos marcos teóricos e metodológicos cunhados pela Ciência da Religião.

Essa tese desdobra-se em duas outras subteses:

1) No Brasil, a Ciência da Religião é uma área “jovem” cuja ênfase recai sobre abordagens empíricas da religião (advindas, principalmente, da teologia da libertação e das ciências sociais como espectro disciplinar privilegiado para leitura da “realidade”);

2) o campo de pesquisa da Ciência da Religião, ou dos Estudos de Religião, servem-se de marcos teóricos-metodológicos que prestigiam a religião descritiva e comparativamente.

Por fim, propomos que o estudo da religião deve comprometer-se um tipo de investigação que busque a compreensão de seu objeto, conjugando complementarmente a análise dos aspectos objetivo e subjetivo do fenômeno religioso. Defende-se aqui uma abordagem fenomenológica da religião que reconhece o valor histórico-social e cultural da religião, assim como o traço simbólico que confere aos sujeitos religiosos dispositivos para a vivência da religião, pragmática e ontologicamente.

Como veremos adiante, o sentido em que usamos o termo fenomenologia, bem como o entendimento que pressupomos a respeito do que seja essa perspectiva de abordagem da religião é aquele formulado pelo holandês Breden Kristensen, para quem basicamente interessa “o olhar” para a religião a partir dos seus próprios termos.⁵⁷

57. Brede Kristensen (1867-1953), autor do livro *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, desdobramento de Gerardus Van Der Leeuw (1890-1950) que publicou *Phenomenologie der Religion*, em 1933, que recebeu o título *Religion in Essence and Manifestation*, em Londres, 1938.

Isto é, um olhar atento ao discurso interno da religião e daqueles que a elaboram. Trata-se antes de mais nada de uma postura diante do fenômeno, que busca investigar-lhe tendo em vista a sua linguagem estruturante, pregnante de imagens, de símbolos e de representações. Por agora, basta esclarecer que essa perspectiva de abordagem entende a religião como arcabouço de sentidos fluídos e cambiantes, que colocam à disposição dos sujeitos religiosos formas de ver e interpretar o mundo ao seu redor. Esse conjunto de sentidos fornece explicações e entendimentos que organizam a vida das pessoas interna (ou seja, ontologicamente) e externamente (isto é, socialmente). Portanto, esse arcabouço é referencial e dispõe elementos para que aqueles que nele se fiam construam discursos que orientarão opiniões, posturas e práticas individuais e coletivas em sociedade.

Daí que uma ciência cuja abordagem presta-se à construção desse conhecimento sobre religião, segundo entendemos, contribui tanto para o contexto acadêmico, quanto para o contexto social. Afinal, compreender o potencial da linguagem e do discurso religioso no âmbito das relações que mantém com Estados, sociedades, economias, projetos políticos, culturas, mídias, comportamentos e outras dimensões da vida humana é certamente um precioso meio de compreender, também, em que medida as religiões alcançam as pessoas e interferem em suas vidas interpelando-as, criando consensos e dissensos, abrindo ou fechando horizontes, limitando decisões, modelando vidas e, por assim dizer, expressando algo de nós mesmos.

Ciência da Religião, o que é?

Com a proliferação dos relatos de missionários e viajantes que desde os séculos XVI-XVII davam conta de diversas realidades socioculturais existentes para além do universo anglo-saxão e contribuíam para os planos europeus de colonização desses diferentes povos, o século XIX testemunhou mudanças quanto às noções de civilização, cultura, organização social, religião e economia.

Uma das consequências da problematização das noções de civilização e cultura até então predominantes foi a fragmentação das disciplinas das ciências naturais e humanas. O testemunho a respeito de variadas civilizações e culturas impulsionou o estudo das formas como tais grupos

sociais desenvolveram suas tecnologias e sistemas de organização, levando à especialização dos campos de estudo e seus interesses específicos de investigação. Daí, por exemplo, a distinção entre sociologia e antropologia.

Com base na hipótese de haver formas elementares ou primitivas das faculdades humanas, estudiosos do século XIX perguntaram-se se poderiam ser identificadas nesses grupos sociais (diferentes dos chamados civilizados europeus), estruturas de pensamento em estágio inicial que lhes propiciasse explicar o estágio moderno de pensamento e desenvolvimento humano. O interesse por tais formas elementares conduziu alguns estudiosos ao estudo comparativo de grupos sociais considerados primitivos baseando-se no pressuposto de que mesmos os mais grosseiros poderiam ostentar elementos comuns, aos quais se poderia chegar decompondo cada um desses grupos.

De Comte (1798-1857), Morgan (1818-1881), Fraser (1854-1941) e Tyler (1832-1917), passando por Durkheim (1858-1917) e Mauss (1872-1950), as descobertas favorecidas pelos estudos de civilizações antigas e os chamados povos primitivos colocaram em evidência a permanência da crença como um fato social nos diferentes povos investigados. Noutros termos, um processo que contribuiu para a emergência de disciplinas como a história das religiões, a sociologia da religião e a antropologia (social) inicialmente voltadas para a busca quanto às formas elementares ou elementos originários que estariam na base do sentimento religioso e que, progressivamente, tomariam a forma de religiões mais complexas. Esses autores, no entanto, chegaram à religião como estrutura recorrente ou dimensão recorrente da vida humana, mas não se debruçaram sobre ela ou conferiram-lhe *status* de centralidade em suas abordagens das sociedades e das culturas. Cada qual pensou a religião a partir de perguntas externas a ela, do tipo: Como a religião espelha os estágios do desenvolvimento cognitivo humano, de crenças mais infantis (míticas) às estruturas simbólicas (construtos abstratos)? Como a religião se insere na ordenação das relações sociais? Qual a função da religião dentro de um organismo social? Como a religião sistematiza a vida cognitiva dos crentes e projeta suas intencionalidades, pulsões e paixões? Como a religião determina as formas econômicas de certas sociedades?

Se por um lado essas importantes perguntas supunham a relação direta da religião com diversas esferas e dimensões da vida humana, por outro, em cada uma dessas questões e abordagens da religião, o fenômeno religioso em si nem sempre era vislumbrado, mas, ao que parece, pensava-se a religião como fenômeno derivado ou da história, ou da economia, ou de qualquer outra esfera da vida social. Contudo, não se pode pensar a religião como domínio completamente independente da história, da sociedade e da economia. Mas pensá-la apenas como sombra de quaisquer uma dessas instituições significaria ignorar outra de suas faces constitutivas: a do sentido.

Esse limite foi identificado por Mircea Eliade, o qual entendeu que era necessário buscar no fato religioso aquilo que lhe era peculiar:

De que se trata quando se fala em fato religioso, perguntam-se aqueles que são levados, pelas suas próprias disciplinas, a negar qualquer autonomia às experiências religiosas. Para um sociólogo, a religião é antes de tudo um fato social; ela é mesmo, para certos sociólogos, o fato social por excelência. Para um historiador, a religião é um fato histórico, e para o psicólogo, um fato psíquico. Tudo isto é em parte verdadeiro: pois não há fato humano que não seja ao mesmo tempo fato social, psíquico, histórico (e, evidentemente, também linguístico, econômico, biológico, sexual etc). Mas trata-se de se surpreender justamente o que um fato religioso nos mostra enquanto fato religioso.⁵⁸

Ao afirmar isso Eliade não quis tirar da religião seu traço histórico, tampouco, como se pode notar na citação acima, negar os atravessamentos a que a religião está em relação. O que Eliade entende ser necessário é pensar a religião em “escala religiosa”:

A ciência moderna reabilitou um princípio que certas confusões do século XIX comprometeram gravemente: é a escala que cria o fenômeno. Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: ‘um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal?’. O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e mecanismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que

58. Cf. ELIADE, 1986, p. 273-274 *apud* ROHDEN, 1998, p. 21.

o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? À escala microscópica podemos conhecer uma resposta hesitante. À escala visual humana, que tem pelo menos o mérito de nos apresentar o elefante como fenômeno zoológico, não há hesitação possível. Da mesma maneira, um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc... é trai-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado. É verdade que não há fenômenos religiosos puros, assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso.⁵⁹

Tendo como fundo uma perspectiva positivista da história engajada no projeto iluminista da razão suprema, foi desenhado o quadro de exigências que conduziu ao surgimento da ciência da religião, sob a motivação de autonomia da teologia confessional, mas fortemente marcada por uma teologia filosófica e uma filosofia da religião.

Ainda que a palavra religião tenha sua origem ligada ao pensamento cristão e ocidental, o que se ilustra nas discussões sobre a etimologia do termo (se oriundo de *releger* ou *religare*), a ciência da religião consagra-se pela possibilidade de abordar a religião sob diferentes eixos temáticos, os quais representariam as perguntas que a área teria dirigido ao assunto desde seus inícios, como a pergunta pela essência da religião, pela origem da religião, pela descrição da religião, pela função da religião, pela linguagem da religião e pela comparação das religiões. Tais perguntas resultam em distintivas respostas, bem como a composição de diferentes quadros de referências e linhas de interpretação.

Para esse texto, escolhemos centralizar a apresentação em duas formas de interpretação: a *essencialista* e a *funcionalista*. Diferentemente das preocupações primeiras consagradas pela teologia, a ciência da religião, por meio das tradições interpretativas *explicar* e *compreender*, buscava analisar o quadro de diversidade de crenças que se apresentava desde o século XIX e com o alvorecer do século XX. Assim, de um lado, estariam pensadores como o alemão F. Schleiermacher que definiu a religião como sentimento de dependência absoluto, substantivando a essência da religião e, por outro

59. ELIADE, 2002, p. 1.

lado, os enciclopedistas e autores de origem francesa como E. Durkheim, que atribuíram maior relevância à *função* da religião, a fim de enquadrá-la e explicar o novo tipo de sociedade que se formava na modernidade. Tanto o viés essencialista quanto o funcionalista, portanto, cresceram no ambiente do eixo europeu Atlântico-norte.

Por vezes, preocupada em demonstrar a superioridade do cristianismo, outras, engajada numa concepção não-essencialista da religião, as contradições entre ciência e religião expressaram-se no âmbito da, então, jovem ciência da religião que, não descolada do processo histórico, oscilou entre as tendências de subjetivação e dessubjetivação da experiência religiosa, uma que destacava-lhe o aspecto psicológico – como estratégia de legitimá-la pelo menos no âmbito da vida privada contra os ataques da razão iluminista – e outra, que destacou-lhe o sentido sistêmico e societário.

Possivelmente, o primeiro uso da expressão Ciência da Religião tenha sido feito por **Max Müller (1823-1900)**, orientalista alemão da Universidade de Oxford que publicou, entre outros títulos, *Four Introductory on the Science of Religion* (1870-1871). Para ele, essa ciência deveria caracterizar-se pela abordagem comparativa. Depois disso, **Joachim Wach (1898-1955)** falou sobre uma Ciência Sistemática da Religião (*systematische Religionswissenschaft*). Outros nomes importantes ainda seriam **Cornelius Petrus Tiele (1830-1902)** para quem devia-se abordar a religião a partir das suas características manifestas (*Elements of the Science of Religion*, Gifford Lectures, 1896-1898) e, **Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920)**, conhecido por conceder particular atenção às questões relacionadas à origem da religião e sua essência, as quais não corresponderiam a mesma coisa, bem como “primitivo” não seria sinônimo de essencial (*Manual of the Science of Religion*).⁶⁰

Mais recentemente, mas ainda na qualidade de referência para a área de estudos da religião, merece destaque **G. Van Der Leeuw** que elaborou a *Phenomenologie der Religion* em 1933 (em inglês *Religion in Essence and Manifestation*, publicada em Londres em 1938)⁶¹ e adquiriu status seme-

60. Para um quadro mais completo, ver Capps (1995, p. 105-156).

61. *Religion in Essence and Manifestation* é um exemplo claro da fenomenologia da religião, considerado uma performance fenomenológica mais do que uma discussão de fenomenologia, em razão de seus insights metodológicos (CAPPs, 1995, p. 129).

lhante ao de **Rudolf Otto (1869-1937)**, *The Idea of the Holy* (1917), de quem teve forte influência na compreensão de Sagrado e dos elementos irracionais que o compõem.⁶² Ambos são reconhecidamente importantes para a ciência da religião, assim como o romeno **Mircea Eliade (1907-1986)**, historiador das religiões conhecido pela obra o *Sagrado e o Profano* (1957) entre outros títulos.

A primeira cátedra de ciência da religião foi instalada em 1873, mas o modelo normativo foi composto em 1924, quando Wach publicou na Universidade de Leipzig uma obra falando a respeito da complementaridade entre o empírico-histórico e o sistemático dentro da estrutura do curso.⁶³ Para ele, a ciência da religião assentava-se na ideia de diferentes abordagens associadas tanto à natureza da religião, quanto à experiência religiosa e expressões objetivadas. Portanto, uma abordagem do fenômeno religioso articulada entre as ciências humanas que, atualmente, tem sido chamada interdisciplinar.

Sobre a área de pesquisa, merece destaque a discussão que gira em torno da definição do método (ciência ou ciências) e do objeto (religião ou religiões). A área pode ser designada basicamente sob três nomenclaturas: ciência da religião, ciências da religião e ciências das religiões. A diversidade de títulos aponta para um debate sem consenso na atualidade que pode ser compreendido segundo diferentes posicionamentos.⁶⁴

62. OTTO, 2007.

63. Uma breve cronologia pode ser consultada em Soares (2010, p. 104-105):
1873: Primeira cátedra de História das Religiões fora da Teologia (*Faculté des Lettres* da Universidade de Genebra).

1877: fundação de equivalentes nas universidades holandesas de Utrecht, Groningen, Leyden e Amsterdã, que abrigam outras duas importantes referências: Cornelius Peter Tiele (Leyden) e Daniel Chantepie de la Saussaye (Amsterdã).

1879: Inauguração da cátedra em História Geral da Religião no *Collège de France*.

1886: A Faculdade de Teologia na Sorbonne foi substituída pela *section des Sciences Religieuses* da *École des Hautes Études*.

Outras cátedras dessa disciplina: Bélgica (1884), Itália (1886 e após 1924, com status independente da teologia), Suécia (1893), Inglaterra (1904), Alemanha (1910), Dinamarca (1914) e Noruega (1925).

64. SOARES, 2010, p. 80-81; 110.

Ciência da Religião explicitaria o suposto de que se trata de uma ciência autônoma dedicada ao estudo da religião como objeto.⁶⁵ Esta nomenclatura é a adotada em grande parte dos países de fala germânica e mesmo nos países baixos.

Ciências da Religião supõe o estudo do objeto religião a partir de um conjunto de disciplinas (filosofia, ciências sociais da religião, psicologia, história etc.), configurando a área como de enfoque multidisciplinar.⁶⁶

Ciências das religiões designaria uma área multidisciplinar cujo objeto seriam as diferentes religiões.⁶⁷ Não se admite que há um fenômeno singular (denominado de religião), mas diversas religiões particulares que devem ser consideradas em sua peculiaridade.

Em certa medida, as diferenças relacionadas aos nomes acima tem relação com as escolas traditivas: a escola francesa novecentista das *sciences religieuses*, cujo *background* histórico é marcado pelo conflito com o catolicismo e a instauração de um laicismo que se pretendia neutro quanto às diversas religiões, a escola alemã *da ciência da(s) religiõ(es)* em que a autonomia da área é suposto para o estudo científico da religião, na qual a presença da teologia não confessional é admitida principalmente em função das contribuições legadas do início do século XX e, por fim, a escola reconhecida pelo nome de *Religious Studies*, marcada pela influência norte-americana assentada sobre o reconhecimento da pluralidade religiosa.

A Ciência da religião no Brasil

Com relação ao surgimento da Ciência da religião no Brasil, Dreher ressalta a tendência aos estudos empíricos da religião destacando-lhes o espectro de uma cultura militante de engajamento com causas sociais e grupos minoritários, que forjou-se no âmbito de uma teologia latino-americana afinada com os discursos formulados pelas ciências sociais, comprometida com o viés marxista.⁶⁸ O autor lamenta a ausência de discussões

65. GRESCHAT, 2005.

66. TERRIN, 2003.

67. FILORAMO; PRANDI, 1999.

68. DREHER, 2012.

sões de fundo epistemológico mais sofisticadas que para além do aspecto prático da religião poderiam ir em direção de uma abordagem da religião enquanto fenômeno que polissemicamente concede aos sujeitos religiosos horizontes de compreensão que excedem o universo da imanência.

Gross, igualmente, destaca a forte influência da teologia nos inícios da ciência da religião no Brasil, quanto, reconhecendo-lhe certo caráter de bandeirantismo na cooperação em abrir espaço na academia para estudos de religião externos ao clero, principalmente, católico, e conquistar a atenção da intelectualidade brasileira que, até 1970, não atribuía à religião o status de objeto de investigação científica.⁶⁹ Gross ressalta os méritos da teologia da libertação e em recolocar a teologia no âmbito da discussão pública, mesmo que pela ênfase à “prática”: “*ela conseguiu despertar interesse num segmento da academia que a percebeu seja como uma novidade no mundo religioso brasileiro, seja como aliada num projeto emancipatório, seja como uma renovação na atitude da religião em relação à academia*”⁷⁰.

Assim como intelectuais de outras áreas, alguns cientistas da religião brasileiros têm uma tendência auto-justificadora de analisar a gênese dos estudos da religião no Brasil ressaltando-lhe a falta, o caráter negativo e ou as lacunas. Nesse sentido, mais como *desvio* de um processo de formação da área, ideal-típico, cujo modelo é o europeu, do que reconhecendo-lhe as peculiaridades e idiossincrasias culturais de contingência histórica, política e cultural. Parece difícil, por vezes, reconhecer a positividade da contribuição da teologia engajada-militante e de viés materialista que, como ressaltou Gross, contribuiu à formação da área no Brasil; o que não significaria abster-se da crítica com vistas ao refinamento de seus marcos teóricos. Mas, talvez, a fim de pensar essa área no Brasil, a partir do reconhecimento de sua fragilidade conceitual, fosse mais profícua a discussão teórica não-ressentida.

Ao reconhecer a especificidade do processo de formação da área no contexto brasileiro, penso eu, torna-se possível a compreensão mesma

69. Aparentemente, há aqui uma crítica aos estudos sobre religiões afro que desde Nina Rodrigues no início do século XX até Pierre Verger já se debruçavam sobre o tema da religião, mas o teriam feito secundariamente visto que o foco dos estudos recairia na cultura.

70. GROSS, 2012, p. 14.

de como o objeto religião foi construído, isto é, não em decorrência de uma separação conflitiva entre religião e academia, ou religião e Estado (como nos casos europeus, francês e alemão); mas como, possivelmente, uma estratégia de legitimação da própria religião que pretendia não ser excluída da esfera pública e sepultada na esfera da vida privada. A religião vai para academia pensadamente dessubjetivando-se porque necessitava sobreviver, primeiramente, aos processos de secularização e desencantamento (no sentido de Schiller, desdivinização) do mundo. Trata-se de uma manobra estratégica e não o desvio de um modelo ideal de área: ao fixar a pertinência material do objeto religião, pelo enquadramento funcionalista, estudar o fenômeno torna-se um projeto complementar aos estudos da realidade brasileira e assim justifica-se a pertinência de sua entrada na academia como objeto de investigação. O fenômeno, de fato, não é observado em sua especificidade, mas a lacuna tem sua razão em vista da própria jovialidade da área.

Gross lembra que a tomada acrítica dos marcos teóricos de abordagem da religião que enfatizavam apenas a “realidade concreta” subestimou outras disciplinas das ciências humanas como a psicologia. Isso, em razão de a história da teologia na modernidade ter encontrado na subjetivação da religião, a saída para justificar a relevância dos estudos de religião em face do positivismo acadêmico. A religião na condição de experiência religiosa se situaria num lugar inacessível ao empirismo que marca o cientificismo a partir do século XVIII.⁷¹ Portanto, o recurso à materialidade da religião emerge também como um processo de dessubjetivação da religião, uma volta que visava recolocar a teologia ou os estudos de religião no âmbito do debate público e em relação com a política. Mas essa manobra, segundo Gross, leva à perda de “*algo da sua possibilidade de compreensão da relação entre a dinâmica emocional e as experiências sociais*”⁷².

Esse “salto” que a ciência da religião no Brasil teria dado em relação ao seu procedimento de abordagem da religião teria contribuído para a formação de uma área internamente confusa quanto ao elemento que lhe confere unidade. Seria o “objeto” ou o “método”?

71. SHARF, 1998, p. 96.

72. GROSS, 2012, p. 18.

As respostas que têm sido formuladas basicamente refletem uma polarização de opiniões: de um lado, pensa-se a ciência da religião como área cuja unidade seria garantida pela religião enquanto objeto de interesse para investigação e, nessa perspectiva, a peculiaridade da área seria a proposta metodológica multidisciplinar (ou polimetodologia) e, do outro lado, propõe-se uma área cujo interesse primordial seria o fenômeno religioso, abordado segundo a peculiaridade do método fenomenológico. Neste último caso, seriam também disciplinas auxiliares a filosofia e a teologia que integrariam o projeto da área por caracteristicamente pensarem a religião do ponto de vista interno e ontológico. Aqui vale lembrar a crítica de Frank Usarski quanto a uma linhagem da fenomenologia e sua pretensão de chegar a uma essência da religião. Basicamente, para ele as religiões são diferentes entre si e caberia a análise comparativa delas, conquanto, respeitando a singularidade de cada uma.⁷³

A partir desse quadro de controvérsias, parece-me interessante pensar como, tendo em vista a polaridade de perspectivas teóricas e metodológicas na gênese das Ciências da Religião no Brasil (oriunda das disciplinas teologia e ciências sociais)⁷⁴, pode-se fortalecer conceitualmente a área a partir da investigação da religião na condição de fenômeno que excede perspectivas de natureza estritamente subjetivistas ou objetivistas?

Os marcos desse debate epistemológico interessam aqui tanto pelo esclarecimento quanto ao objeto mesmo da Ciência da Religião, quanto pela sua abordagem no sentido de destacar qual seria a metodologia para orientar, também, a disciplina ensino religioso no contexto da escola pública. Cabe lembrar que no Brasil a Ciência da Religião teve início com Programas de pós-graduação e o paradigma epistemológico que emerge do debate nesse âmbito. Uma vez que as licenciaturas ainda são muito recentes, o debate não sinaliza com clareza as tendências existentes. Mas, até então, parece haver forte ênfase no estudo de tradições religiosas.

73. Ver especialmente o capítulo “Os enganos do Sagrado”, em que Usarski (2006, p. 31-54) delinea sua crítica.

74. Isso pode ser comprovado pelo último número de 2012 da revista *Numen*, no qual os diversos programas de pós-graduação em Ciência da religião são apresentados.

O ensino religioso e a abordagem da religião como fenômeno

A controvérsia epistemológica que salienta o debate sobre o perfil teórico-metodológico da área aponta perguntas como “a disciplina consiste num campo de estudos interdisciplinar ou é uma disciplina unitária? Trata-se de uma ciência ou são ciências da religião? Deve a religião ser considerada como um fenômeno de originalidade irredutível ou como derivação de outras instâncias da realidade, como a sociedade, a psiquê e a cultura?”⁷⁵.

Tais perguntas são relevantes na medida em que expressam supostos anteriores à abordagem do objeto religião. Com isso, quero dizer que a abordagem do objeto, em alguma medida, estará condicionada tanto pelos pressupostos do cientista-pesquisador, quanto pelo seu olhar acadêmico, isto é, a ênfase de sua formação. Como discutido em outras ocasiões⁷⁶, essa *afecção* não torna a pesquisa mais ou menos legítima, conquanto, sinaliza para a historicidade em que se inscreve o próprio pesquisador e para o processo mesmo de construção do objeto. Assim, não se trata de defender um ou outro horizonte interpretativo, mas reconhecer que quaisquer que forem as abordagens empregadas sempre se evidenciará uma perspectiva em detrimento de outras. Nesse sentido, tanto a visão essencialista quanto a funcionalista abordam o objeto religioso com deficiência por tomarem-no de um lado, exclusivamente como dimensão ligada à subjetividade e, do outro, como sistema classificatório por meio do qual o crente medeia sua relação com o mundo.

Abordar a religião sob a condição de fenômeno significa conferir-lhe status de singularidade. Isto é, tratar a religião enquanto fenômeno autônomo de determinações histórico-sociais e ou exclusivo do reino dos sentidos. Diferente disso, subjetividade significa uma faculdade humana de conhecimento. A capacidade de se apreender algo por meio de uma faculdade que extrapola a razão. Antes disso, interessa reconhecer que a religião se singulariza na experiência do crente, razão pela qual compreendê-la re-

75. SOARES, 2010, p. 107.

76. Com relação ao tema da afecção pelo objeto de pesquisa, elaborei um artigo publicado sob o título “Ciência da religião e ciências sociais: aproximações e distanciamentos”, 2011.

quer imergir no universo das ideias e das práticas religiosas, a fim de que pelo conhecimento dos termos dos religiosos se faça uma aproximação, mesmo que assintótica, do que ela significa em termos de experiência do ser-no-mundo.

Considero que esse exercício nos autoriza a dizer da religião, especialmente, da experiência religiosa, que tem dupla dimensão: subjetiva (que se expressa no nível ontológico, da possibilidade de conferir sentido à existência do ser no-mundo) e outra objetiva (que se expressa no nível sociopolítico, concedendo ao indivíduo o *elâ* capaz de mobilizar-lhe pragmaticamente na vivência das relações sociais). É disso que trata a fenomenologia da religião, ilustrada aqui por Kristensen: da possibilidade de abordar a religião pela via da descrição, da comparação e da sistematização. Antes do chamado *perspectivismo*, proposto pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, Kristensen falava da importância de tentar compreender a experiência do crente a partir de seus próprios termos, ou seja, por uma via interna ao discurso e não apenas externa e descriptiva ao crente.⁷⁷ Já em seu livro *The Meaning of Religion* não dispensou a elaboração e o uso das categorias, mas pensou-as como fruto dessa imersão no universo do sujeito religioso. Como resultado, as categorias *da* e *sobre* a religião adquiririam o status de singulares e não normativas, daí a autonomia da religião.

A grandeza da abordagem fenomenológica, entendida no sentido acima, reside no fato de que não prescinde do trabalho etnográfico. A relação entre fenomenologia e antropologia se contempla justamente na relevância dada à perspectiva de quem vive a religião, uma perspectiva interna à religião, representada pelos diferentes pontos de vista dos religiosos⁷⁸. É disso que na escola pública deve tratar uma disciplina como o ensino religioso: do conhecimento sobre a diversidade religiosa e da promoção do respeito

77. KRISTENSEN, 1960, p. 13. "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".

78. 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 (ou experiência religiosa) e sim o praticante da religião (SEGAL, 1992, p. 23). Entretanto, o que se pretende com a valorização dos termos do sujeito religioso é evitar a profanação reducionista da dimensão subjetiva da experiência religiosa.

ao direito de escolha do outro em viver ou não, uma religião. Tanto para aquele que confessa uma crença, quanto para aquele que não atribuiu à religião valor fundamental, é preciso sinalizar que a substância da experiência religiosa – sob diferentes modos de religiosidade, isto é, institucionalizada ou não – traduz-se na possibilidade de atribuir sentido à existência, espiritual e moralmente.

Ao definir como eixos organizadores da disciplina ensino religioso, os blocos temáticos “Culturas e tradições religiosas”, “Escrituras sagradas”, “Teologias”, “Ritos” e “Ethos”, os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER) formulados pelo Fonaper⁷⁹, querem contemplar: a) a diversidade das tradições religiosas presentes no campo religioso brasileiro, no que diz respeito aos sistemas de doutrinas, princípios teológicos e éticos que formularam, b) o conjunto de textos autoritativos com base no qual seus sistemas teológicos e de crenças se apoiam, c) a hermenêutica desses textos e, como resultado desses fundamentos, d) os ritos religiosos (práticas) e modelos de comportamento que derivam da compreensão dessa literatura e teologia fundante. Nesse sentido, os conteúdos foram organizados segundo uma perspectiva metodológica que lhes reconhece a singularidade de metafísica, estrutura, função e projeção. Todas, porém, segundo certa operacionalidade que é complementar.

Com base nessa estratégia multidisciplinar, acredita-se ser possível “o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso” sem qualquer finalidade proselitista e, salvaguardando a liberdade de expressão religiosa (ou ideológica) do educando.⁸⁰ O que se recomenda fazer com tratamento adequado às etapas do desenvolvimento cognitivo do educando e atenção à “bagagem cultural religiosa do educando, seus conhecimentos anteriores; a complexidade dos assuntos religiosos, principalmente devido à pluralidade; a possibilidade de aprofundamento”⁸¹.

Isto posto, supomos que a ciência da religião na condição de área que concede especial atenção ao fenômeno religioso tem os instrumentos teóricos e metodológicos adequados para munir a disciplina ensino reli-

79. FONAPER, 2009, p. 50-51.

80. Ibidem, p. 57.

81. Ibidem, p. 58.

gioso dos objetivos, conteúdos, estratégias e procedimentos necessários para a abordagem das religiões, ressaltando-lhes a relevância pragmática e ontológica e contribuindo para a formação de cidadãos críticos quanto à qualidade e aos limites das religiões no âmbito social. A formação oferecida pela ciência da religião tem condições de superar o proselitismo historicamente atribuído ao ensino religioso, pela superação do comprometimento com instituições religiosas, pelo compromisso de rigor teórico-metodológico e pelo avanço dos reducionismos forjados no âmbito de outras disciplinas cujo objeto central é outro que não a religião.

Resumindo...

Neste capítulo, procurei traçar um quadro sobre a origem e a história das Ciências da Religião. O panorama apresentado é limitado. A história da área é muito mais ampla e certamente muitos textos clássicos que compõem o campo dos estudos de religião não foram aqui abordados. Mas a finalidade estrita desse capítulo foi sinalizar como no Brasil, a constituição inicial da área, o percurso realizado e a consolidação de seu campo de estudos têm sido construídos com particularidades. Trata-se de uma área porosa, que inicialmente teria tido mais influências das Ciências Sociais e de Teologias Libertárias, que em parte podem ser explicadas pela ausência de quadros de profissionais e pesquisadores das Ciências da Religião. Ausências que foram preenchidas por cientistas sociais e teólogos, em certa medida orientados por uma perspectiva de estudos da religião mais empírica, por exemplo, etnografias, estudos de casos e aproximação de autores da sociologia da religião. Esse traço revela pouca ênfase em disciplinas fundamentantes das Ciências da Religião em outros países, como a fenomenologia da religião, o estudo comparado das religiões e o estudo de textos clássicos dessa área.

Todavia, como uma área dinâmica, as Ciências da Religião no Brasil têm formado quadros de cientistas da religião que, gradualmente, têm elaborado críticas aos estudos de religião voltados apenas para as formas como as religiões determinam social e economicamente a vida das pessoas. Nessa perspectiva, têm ganho mais espaço estudos e pesquisas que pensam as religiões como fenômenos mais amplos, complexos e constitutivos de

sentidos. É essa forma de se fazer Ciências da Religião no Brasil que proponho como ponto de partida para subsidiarmos o Ensino Religioso com subsídios teóricos e pedagógicos para a superação de visões reducionistas da religião em nosso cotidiano escolar e social.