

FUNDAMENTOS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AUTOR:

Geraldo Antônio da Rosa



LICENCIATURA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FUNDAMENTOS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AUTOR

Geraldo Antônio da Rosa

1ª Edição
UAB/NTE/UFMS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

Santa Maria | RS
2018

©Núcleo de Tecnologia Educacional – NTE.

Este caderno foi elaborado pelo Núcleo de Tecnologia Educacional da Universidade Federal de Santa Maria para os cursos da UAB.

PRESIDENTE DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Michel Temer

MINISTRO DA EDUCAÇÃO

Mendonça Filho

PRESIDENTE DA CAPES

Abilio A. Baeta Neves

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

REITOR

Paulo Afonso Burmann

VICE-REITOR

Luciano Schuch

PRÓ-REITOR DE PLANEJAMENTO

Frank Leonardo Casado

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Martha Bohrer Adaime

COORDENADOR DE PLANEJAMENTO ACADÊMICO E DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA

Jerônimo Siqueira Tybusch

COORDENADOR DO CURSO DE EDUCAÇÃO ESPECIAL

José Luiz Padilha Damilano

NÚCLEO DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL

DIRETOR DO NTE

Paulo Roberto Colusso

COORDENADOR UAB

Reisoli Bender Filho

COORDENADOR ADJUNTO UAB

Paulo Roberto Colusso

NÚCLEO DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL

DIRETOR DO NTE

Paulo Roberto Colusso

ELABORAÇÃO DO CONTEÚDO

Geraldo Antônio da Rosa

REVISÃO LINGUÍSTICA

Camila Marchesan Cargnelutti

Maurício Sena

APOIO PEDAGÓGICO

Carmen Eloísa Berlote Brenner

Caroline da Silva dos Santos

Keila de Oliveira Urrutia

EQUIPE DE DESIGN

Carlo Pozzobon de Moraes – Ilustrações

Juliana Facco Segalla – Diagramação

Matheus Tanuri Pascotini – Capa e Ilustrações

Raquel Bottino Pivetta – Diagramação

PROJETO GRÁFICO

Ana Letícia Oliveira do Amaral



R788f Rosa, Geraldo Antônio da
Fundamentos das ciências da religião [recurso eletrônico] / Geraldo
Antônio da Rosa. – 1. ed. – Santa Maria, RS : UFSM, NTE, 2018.
1 e-book

Este caderno foi elaborado pelo Núcleo de Tecnologia Educacional
da Universidade Federal de Santa Maria para os cursos da UAB
Acima do título: Licenciatura em ciências da religião
ISBN 978-85-8341-213-7

1. Religião I. Universidade Federal de Santa Maria. Núcleo de
Tecnologia Educacional II. Universidade Aberta do Brasil III. Título.

CDU 21

Ficha catalográfica elaborada por Alenir Goularte - CRB-10/990
Biblioteca Central da UFSM



Ministério da
Educação



PROGRAD



APRESENTAÇÃO

A disciplina *Fundamentos das Ciências da Religião* visa inserir o aluno no campo conceitual das Ciências da Religião, bem como facilitar a utilização dos conceitos para análise do fenômeno religioso nos diferentes contextos em que se encontra inserido. Sendo disciplina específica do Curso de *Licenciatura em Ciências da Religião*, da UAB-UFSM, objetiva proporcionar aos acadêmicos fundamentos de Ciências da Religião, buscando o estabelecimento de diálogo com a diversidade religiosa.

Por ser uma das áreas recentes na comunidade científica brasileira, grande parte dos estudantes que ingressam no Curso de Ciências da Religião trazem elementos conceituais e doutrinários teológicos confessionais. Portanto, esta disciplina se torna importante no primeiro semestre letivo, uma vez que procura ampliar esta reflexão a partir dos fundamentos teóricos das Ciências da Religião.

A disciplina objetiva elucidar as diferenças entre fé e racionalidade no contexto ocidental, bem como investigar as diversas representações de Deus na história ocidental. Neste caderno didático estão apresentados os conteúdos básicos para o desenvolvimento das atividades propostas. São apresentadas também, a bibliografia referenciada, a qual serve para ampliação e aprofundamento dos estudos.

ENTENDA OS ÍCONES



ATENÇÃO: faz uma chamada ao leitor sobre um assunto, abordado no texto, que merece destaque pela relevância.



INTERATIVIDADE: aponta recursos disponíveis na internet (sites, vídeos, jogos, artigos, objetos de aprendizagem) que auxiliam na compreensão do conteúdo da disciplina.



SAIBA MAIS: traz sugestões de conhecimentos relacionados ao tema abordado, facilitando a aprendizagem do aluno.



TERMO DO GLOSSÁRIO: indica definição mais detalhada de um termo, palavra ou expressão utilizada no texto.

SUMÁRIO

▷ APRESENTAÇÃO ·5

▷ UNIDADE 1 – CONCEITOS ·9

Introdução ·11

1.1 Fundamentos iniciais de Ciências da Religião: iniciando um diálogo na perspectiva da diversidade religiosa ·12

1.2 A humanidade e a elaboração do mundo profano ·18

▷ UNIDADE 2 - ASPECTOS HISTÓRICOS E PEDAGÓGICOS DA SURDEZ ·23

Introdução ·25

2.1 O sacrifício, a festa e os princípios do mundo sagrado ·26

2.2 Símbolos na perspectiva do fenômeno Religioso ·32

▷ UNIDADE 3 - RITOS ·39

Introdução ·41

3.1 Mito e Rito: considerações gerais ·42

3.2 Rituais de Iniciação e Morte ·48

▷ UNIDADE 4 - COMUNIDADE E MIMESIS ·56

Introdução ·58

4.1 A dimensão comunitária da Religião ·59

4.2 Elementos para se refletir em Ciências da Religião a partir da Teoria Mimética ·63

▷ UNIDADE 5 - CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E CONHECIMENTO ·68

Introdução ·68

5.1 Horizontes epistemológicos das Ciências da Religião ·71

5.2 Ciências da Religião e os Parâmetros Nacionais para o Ensino Religioso ·76

5.3 O processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo ocidental ·80

▷ UNIDADE 6 - RELIGIÃO ·86

Introdução ·87

6.1 Religião e Globalização ·89

6.2	Religião, Etnicidade e Violência	·96
6.3	Fundamentalismo Religioso e Violência	·102
6.4	Síntese do processo da disciplina Fundamentos de Ciências da Religião	·106

CONSIDERAÇÕES FINAIS ·109

REFERÊNCIAS ·110

APRESENTAÇÃO DOS PROFESSORES ·112

1

CONCEITOS

INTRODUÇÃO

Este trabalho de Fundamentos das Ciências da Religião foi elaborado voltado a iniciar o (a) acadêmico (a) de Ciências da Religião, aos conceitos basilares do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião. Esta preocupação, tem por base, que as Ciências da Religião enquanto área do conhecimento, dentro da realidade educacional brasileira, conquistou seu espaço e reconhecimento recentemente. Por isto, grande parte dos conhecimentos e das práticas relacionadas ao ensino religioso encontravam-se, de certa forma, ligadas a um certo proselitismo de cunho catequético, evoluindo para discussões calcadas em referenciais teológicos e culminando com os pressupostos das Ciências da Religião.

Didaticamente o mesmo foi estruturado da seguinte forma. Na unidade 1 há uma preocupação com os aspectos conceituais da referida área do conhecimento. Esta, nas subunidades buscou trazer alguns elementos voltados aos fundamentos das Ciências da Religião, objetivando iniciar o licenciando nos conceitos básicos concernentes à diversidade religiosa. Neste subitem foi abordado aspectos que diferenciam os modelos de ensino religioso, ou seja: o catequético, o teológico – ecumênico e o modelo baseado nos pressupostos das ciências da Religião. Nesta direção, houve uma preocupação em trazer reflexões a respeito dos elementos explicativos relacionados às categorias sagrado e profano, tendo por objetivo oferecer ao estudante elementos conceituais voltados à análise do fenômeno religioso. Para uma inserção do acadêmico no campo da Licenciatura em Ciências da Religião, foi apresentado os objetivos do referido curso da Universidade Regional de Blumenau – FURB. Ressalta-se que esta Instituição de Ensino Superior foi uma das pioneiras em termos de Brasil, no sentido de oferecer um curso superior de graduação voltado à formação de docentes para o ensino religioso na educação básica.

1.1

FUNDAMENTOS INICIAIS DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: INICIANDO UM DIÁLOGO NA PERSPECTIVA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

Ingressar no [Curso de Ciências da Religião](#) é uma tarefa ousada diante da complexidade que se apresenta na contemporaneidade. Por outro lado, neste final da segunda década do terceiro milênio, estudar o fenômeno religioso é de fundamental importância diante da necessidade de discutir aspectos relacionados à diversidade religiosa no espaço acadêmico numa perspectiva científica.



INTERATIVIDADE: assista ao vídeo “Curso de Ciências da Religião” no site

<https://www.youtube.com/watch?v=BFJ9oSso5q4>

e discuta em grupo.

O Ensino Religioso, apesar de fazer parte do currículo escolar do ensino fundamental, tem sido uma disciplina marginalizada nas escolas públicas de modo geral. E em grande parte não se consegue avançar para um Ensino Religioso sendo ministrado nas perspectivas das Ciências da Religião. Portanto, torna-se de grande importância refletir em que [modelos](#) o Ensino Religioso foi concebido e ministrado no universo educacional: Modelo catequético de ensino religioso; Modelo Teológico de Ensino Religioso; e Modelo de Ciências da Religião, enquanto ensino religioso. A seguir, apresentamos esses modelos.



SAIBA MAIS: Para um estudo aprofundado dos modelos de ensino religioso aqui abordados, leia os apontamentos de Francine de Oliveira Kerkhoff em sua dissertação de Mestrado: KERKOFF, F. de O. **ENSINO RELIGIOSO NO PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DO MUNICÍPIO DE VIDEIRA: TENSÕES E DESAFIOS**. Dissertação (Mestrado). 92f. Universidade do Planalto Catarinense, Lages – SC, 2016.

1.1.1 Modelo catequético de ensino religioso

A educação catequética teve a presença marcante da Igreja Católica e, durante a Reforma, fez parte do pensamento luterano. Lutero (2000) coloca a educação como dever das autoridades, tendo em vista a expansão das cidades e as mudanças sociais

advindas dessa evolução. Aponta a falta de educação como um veneno para a sociedade, sendo dever das autoridades educar as crianças que, de outra maneira, não mais são educadas. Afirmo ser inadmissível, tanto para a razão quanto para o amor cristão, deixar que crianças cresçam sem educação, sendo assim um veneno para outras crianças e potencialmente arruinando comunidades.

Lutero (2000) enfatiza três razões que fazem necessária a manutenção de educadores comunitários, especializados em educação para as crianças: 1) pais inconscientes de seu dever para com a educação dos filhos; 2) a incapacidade de pessoas mais velhas de educar e ensinar crianças, visto que essas pessoas mais velhas “não aprenderam nada a não ser encher a barriga” (LUTERO, 2000, p. 15); e 3) pais que, por conta de outras atividades e serviços domésticos, não têm tempo nem espaço para educar seus filhos.

Portanto, a necessidade nos obriga a manter educadores comunitários para as crianças. Ou cada um terá que sustentar um educador particular. [...] Por isso certamente caberá ao conselho e às autoridades dedicarem o maior esforço à juventude. Sendo curadores, foram confiados a eles os bens, a honra, o corpo e a vida de toda cidade. Portanto, eles não agiriam responsabilmente perante Deus e o mundo se não buscassem, com todos os meios, dia e noite, o progresso e a melhoria da cidade [...] Muito antes, o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando ela tem muitas pessoas bem instruídas, muitos cidadãos sensatos, honestos e bem-educados. Estes então, também podem ajuntar, preservar e usar corretamente riquezas e todo tipo de bens (LUTERO, 2000, p. 15).

Como podemos interpretar por esse fragmento do texto original, Lutero (2000) enfatiza o lugar de Deus e, por consequência, da Igreja, na educação das crianças para que sejam cidadãos honestos e bem-educados. Esta é a base do modelo catequético de Ensino Religioso, que parte de uma Cosmovisão Unirreligiosa, em um contexto político de aliança entre Igreja e Estado. Sua fonte são conteúdos doutrinários, seu método de doutrinação e sua afinidade é com a escola tradicional. O modelo tem por objetivo a expansão das igrejas, sua responsabilidade são as confissões religiosas e seus riscos o **proselitismo** e a intolerância.



TERMO DO GLOSSÁRIO:

Proselitismo: “Tentativa persistente de persuadir ou convencer outras pessoas a aceitar suas crenças, em geral relativas à religião ou à política.” (Dicionário Maicelis online, acesso em 20 de outubro de 2017).

Passos (2007) sistematiza, de modo resumido, a Educação Catequética, como podemos ver no Quadro 1 abaixo.

QUADRO 1: Sistematização do modelo catequético de Ensino Religioso.

MODELO CATEQUÉTICO DE ENSINO RELIGIOSO	
Cosmovisão	Unirreligiosa
Contexto político	Aliança igreja-estado
Fonte	Conteúdos doutrinários
Método	Doutrinação
Afinidade	Escola tradicional
Objetivo	Expansão das igrejas
Responsabilidade	Confissões religiosas
Riscos	Proselitismo e intolerância

FONTE: Produzido pelo autor, baseado em Passos (2007, p. 59), adaptado por NTE, 2018.

Segundo Passos (2007) o modelo de catequese confessional foi trazido do universo das igrejas para as escolas confessionais e públicas. Portanto, seria ministrado dentro de uma metodologia ligada às instituições religiosas, assumindo um caráter de certa forma proselitista. Esta concepção vai dificultar um ensino laico e criar uma certa promiscuidade entre o político e o religioso, embora esteja ligado a uma concepção humanista de religião.

1.1.2 Modelo Teológico de Ensino Religioso

Esta perspectiva do ensino religioso procura oferecer avanços em relação ao modelo catequético, uma vez que assume uma concepção de formação do ser humano numa perspectiva integral. Porém, não consegue obter os avanços pretendidos, uma vez que não conseguiu se distanciar da confessionalidade religiosa, embora proponha um ensino religioso calcado na dimensão do transcendente. Este modelo provoca avanços no sentido de buscar uma abertura do diálogo dentro do horizonte de uma pluralidade religiosa.

Sobre esse modelo, Kerkhoff (2016) faz o seguinte comentário: “não é o melhor caminho pois mantém uma visão com dimensão religiosa. Ainda assim, é uma das possibilidades pois ela vai trabalhar a religiosidade humana dando valores éticos ao ser humano ao longo de sua história” (KERKHOFF, 2016, p. 70). O Quadro 2, abaixo, traz uma sistematização do modelo teológico de Ensino Religioso, como proposto por Prado (2007).

MODELO CATEQUÉTICO DE ENSINO TEOLÓGICO	
Cosmovisão	Plurirreligiosa
Contexto político	Sociedade secularizada
Fonte	Antropologia, teologia do pluralismo
Método	Indução
Afinidade	Escola nova
Objetivo	Formação religiosa dos cidadãos
Responsabilidade	Confissões religiosas
Riscos	Catequese disfarçada

FONTE: Produzido pelo autor, baseado em Passos (2007, p. 62), adaptado por NTE, 2018.

1.1.3 Modelo de Ciências da Religião, enquanto ensino religioso

Este modelo foi construído a partir de discussões e pesquisas efetuadas a respeito do ensino religioso. No Brasil, se constituiu o Fórum Nacional de Ensino Religioso – FONAPER. Esta concepção expressa uma autonomia epistemológica do ensino religioso, sendo projetado na perspectiva de independência científica adequando-se à realidade escolar. Nesta perspectiva, Geertz (1989) apresenta as seguintes características do estudo da religião:

- a) é um campo de estudo composto;
- b) está fundamentado no pluralismo metodológico;
- c) é influenciado por um pluralismo metodológico;
- d) é influenciado por especializações e tradições locais e institucionais;
- e) está enredado por uma teia de tensões epistemológicas (GEERTZ, 1989, p. 15).

Dada a sua complexidade, estudar a religião numa perspectiva científica constitui-se um grande desafio na contemporaneidade. No que se refere ao pluralismo metodológico, Geertz (1989) faz a seguinte observação a respeito da ciência comparativa da religião:



ATENÇÃO: buscaremos agora entender as características do estudo das religiões, a partir do pensamento de Armin W. Geertz.

(...) utilizam-se de métodos históricos, arqueológicos, linguísticos, textuais (filológicos, estruturais e semióticos), filosóficos, sociológicos, psicológicos, etnográficos, antropológicos e da história da arte. Esses métodos foram desenvolvidos por dis-

ciplinas separadas o que é comparativo da Religião (GEERTZ, 1989 p. 15.)

No que se refere às especializações e tradições culturais e institucionais locais, salientamos que o estudo da Religião se adéqua às peculiaridades de cada localidade, sendo que a história e a cultura locais são fundamentais nas pesquisas, além de outros fatores. Ex. Estudar uma Religião nos Estados Unidos é diferente do Brasil e do Japão.

No que se refere às tensões epistemológicas, podemos concluir que são os horizontes das perspectivas teóricas que auxiliam a produção do conhecimento em relação às ciências da religião. Quanto à sua Cosmovisão, o modelo é transreligioso, existindo no contexto político de uma sociedade secularizada. Segue, como fonte, as Ciências da Religião, de acordo com o método da Indução. Sua afinidade é com a epistemologia atual, tendo por objetivo a educação do cidadão, sob responsabilidade tanto da comunidade científica quanto do Estado. Como maior risco, apresenta a neutralidade científica. O Quadro 3 abaixo mostra sistematização do modelo de acordo com Prado (2007, *apud* KENKOFF, 2016).

QUADRO III: Sistematização do modelo de Ciências da Religião enquanto ensino religioso.

MODELO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ENQUANTO ENSINO RELIGIOSO	
Cosmovisão	Transreligiosa
Contexto político	Sociedade secularizada
Fonte	Ciências da Religião
Método	Indução
Afinidade	Epistemologia atual
Objetivo	Educação do cidadão
Responsabilidade	Comunidade científica e Estado
Riscos	Neutralidade científica

FONTE: Produzido pelo autor, baseado em Passos (2007, p. 66), adaptado por NTE, 2018.

Kerkhoff (2016), em seu trabalho de dissertação, apresenta os objetivos do Ensino Religioso, com base no site do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da FURB. De acordo com a autora, o Ensino Religioso busca valorizar o pluralismo e a diversidade cultural presentes na sociedade brasileira. Procura facilitar a compreensão das formas que exprimem o transcendente na superação da finitude humana e que determinam, de forma subjacente, o processo histórico da humanidade. Por isso o curso **objetiva** (FURB, 2014):



ATENÇÃO: leia com atenção os objetivos do Ensino Religioso dentro do modelo das Ciências da Religião.

- Proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando;
- Subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informada;
- Analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;
- Facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- Refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
- Possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável.

1.2

A HUMANIDADE E A ELABORAÇÃO DO MUNDO PROFANO

Nesta sessão, buscaremos avançar em nossas reflexões a respeito de elementos conceituais relacionados às Ciências da Religião. O texto base desta aula está fundamentado em um dos capítulos do livro **Teoria da Religião**, de Georges Bataille (2016). A partir desse capítulo, procuraremos trazer reflexões sobre a humanidade e a elaboração do mundo **profano** a partir de sua divisão, por objetivos estritamente didáticos.



INTERATIVIDADE:

Vídeo: Prof. Dr. Mac Dowell "Eliade – O sagrado e o profano"

<http://www.youtube.com/watch?v=ooIfV1F45XQ>

Buscamos na Bíblia um dos exemplos de espaço sagrado. O livro do Êxodo 3, 4-5 trata da temática: **Deus fala com Moisés do meio da Sarça Ardente.**

Vendo o Senhor que ele voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui! Deus continuou. Não te chegues para cá, tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que pisas é Terra Santa (BÍBLIA, ÊXODO c. 3, vers. 4-5).

Ao visitarmos uma Mesquita Islâmica, um dos comportamentos exigidos é tirar os calçados neste espaço religioso. Uma taça da ceia, nas Religiões Evangélicas, mesmo não possuindo o sentido de transubstanciação, como no catolicismo, é considerada sagrada. Espaços específicos e rituais em Religiões Afro são considerados sagrados. A vaca, para os Hindus, também apresenta o caráter da sacralidade. Por outro lado, determinadas atitudes, como ouvir determinadas músicas, em certas confissões religiosas são consideradas profanas.

1.2.1 A posição do objeto: ferramenta e a posição das coisas como sujeito

Neste capítulo o autor analisa a posição dos objetos no mundo, e uma das primeiras reflexões que Bataille (2016) nos afirma que o ser humano se relaciona com o objeto ferramenta diferente dos animais, sendo a ferramenta uma forma elaborada e nascente do não-eu. A ferramenta adquire sua importância pelo seu caráter de utilidade. Segundo Bataille (2016):

O tempo gasto em fabricá-la postula diretamente sua utilida-

de, sua subordinação àquele que a emprega visando um fim, sua subordinação a esse fim, postula a sua distinção clara entre fim e o meio e a postula no próprio plano que a sua aparição definiu. Infelizmente, o fim dado no plano do meio, no plano da utilidade (BATAILLE, 2016, p. 29-30).

A partir desta reflexão, torna-se importante estabelecer uma ligação para atuação do Licenciado em Ciências da Religião, num mundo onde se torna marcante a colocação do ser humano enquanto objeto. Objeto a serviço de um mercado, objeto enquanto algo a ser consumido.

Entretanto, o autor evidencia que, em determinados momentos, o objeto considerado ferramenta se transforma em sujeito-objeto:

no momento que lhe convém, um homem pode tomar esse objeto como uma flecha, por seu semelhante, sem por isso lhe retirar o poder de operar e a transcendência da flecha. No limite, um objeto assim transposto não difere na imaginação de quem o concebe na imaginação de quem o concebe daquilo que ele próprio é: essa flecha, seus olhos, é capaz de pensar e falar como ele (BATAILLE, 2016, p. 32).

Esta questão apresentada por Bataille (2016), vai ao encontro do que refletimos anteriormente, que nos processos de concepção das ferramentas, as mesmas, deixam de ser um mero artefato para utilização do ser humano. Por meio da imaginação, o objeto, pode assumir, de certa forma um caráter transcendente, vindo a operar enquanto sujeito-objeto.

1.2.2 Ser Supremo

De acordo com Bataille (2016), refletindo sobre a categoria Ser Supremo, este, parte do princípio da imaginação da concepção de um mundo de existência contínua. Nesta realidade, existe a necessidade de uma coisa capaz de pensar, falar e agir exatamente como fazem os homens.

Sendo assim, o mundo se torna uma individualidade isolada da potência criadora. O autor adverte que a distinção no mundo de um “Ser Supremo” limitado a uma coisa é de início um empobrecimento.

Acompanhemos agora uma reflexão literal de Bataille (2016), sobre o Ser Supremo:

Há decerto, na invenção de um Ser Supremo, vontade de definir um valor como qualquer outro. Mas o desejo de aumentar tem por consequência uma diminuição. A personalidade objetiva do “Ser Supremo” o situa lado *a lado* de outros seres da mesma natureza, como ele é ao mesmo tempo sujeito e objetos, mas de ele é claramente distinto. Os homens, os animais, as plantas, os astros e os meteoros...se são por sua vez coisas e seres íntimos, podem ser considerados *ao lado* de um “Ser Su-

premo” desse gênero, que como os outros, está no mundo, que é como os outros descontínuo. Não há entre eles igualdade última. Por definição o “Ser Supremo” tem a dignidade dominante. Mas todos são da mesma espécie, em que a **imanência** e a personalidade se misturam, todos podem ser *divinos* e dotados de uma potência operatória, todos podem falar a linguagem do homem. Assim, alinham-se essencialmente, apesar de tudo em pé de igualdade (BATAILLE, 2016, p. 33).

Quando tentamos conceber o Ser Supremo, nos torna muito comum buscar como referencial, não algo superior, uma vez que nossos horizontes se pautam em grande parte nos demais seres da natureza. Entretanto, compete-nos refletir que ao buscarmos elementos que nos aproxime de uma definição é que Ser Supremo pertence a uma dignidade dominante.



ATENÇÃO: Significado de i.ma.nên.cia.

s.f. Característica do que é imanente.

[Filosofia] Característica do que faz parte da essência (real, imaginária ou fictícia).

[Filosofia] Característica ou particularidade daquilo que é intrínseco ao mundo material e concreto.

[Filosofia] Aquilo que existe materialmente; o que é real.)

Etm. Do latim: immanentia. ae).

Antônimos de Imanência

Imanência é o contrário de: transcendência (Dicio, 2017)

1.2.3 O Sagrado e o Profano

Bataille (2016) também faz a análise da categoria *sagrado*, inicialmente argumentando que todos os povos conceberam o “Ser Supremo” e que este é fracassado em toda parte. Destaca que o “Ser Supremo” dos primitivos não adquiriu o mesmo prestígio do “Ser Supremo” dos judeus e, mais tarde, dos cristãos.

De acordo com Bataille (2016), o sentimento do sagrado do homem não é aquele do animal, que aceitava a imanência na qual estava imerso sem protesto aparente. Já o homem, ao sentir o sagrado, experimenta, de acordo com o autor, um horror impotente e ambíguo. Diz que o sagrado, para o homem, tem valor incomparável e, ao mesmo tempo, perigoso neste “mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado” (BATAILLE, 2016, p. 36). E o autor prossegue, dizendo que:

Na medida em que é espírito a realidade humana é santa, mas ela é profana na medida em que é real. Os animais, as plantas, as ferramentas e as outras coisas manejáveis formam com os corpos que os manejam em um mundo real, submetidos e atravessados por forças divinas, mas decaídos (BATAILLE, 2016, p. 36).

Objetivando um maior entendimento das categorias sagrado e profano, conceitos fundamentais para o processo de formação dos licenciados em ciências da Religião, compilamos partes da obra de Micea Eliade: *O Sagrado e o Profano*. Eliade é um dos autores clássicos das Ciências da Religião.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 13).

A partir da reflexão de Eliade, observa-se que nos diferentes momentos e espaços da história da humanidade os seres humanos se deparam com a manifestação das realidades sagradas, o que objetivamente as diferem do profano. O sagrado se manifesta por diferentes realidades, simples ou complexas chamadas hierofonias.

ATIVIDADES – UNIDADE 1

Com base na seção 1.1, Fundamentos iniciais de Ciências da Religião: iniciando um diálogo na perspectiva da diversidade religiosa:

1. Faça uma entrevista com professores que ministram diferentes disciplinas nas escolas, que não seja Ensino Religioso, a partir do seguinte roteiro:

2. A partir dos objetivos o ensino religioso formulado pela FURB, elabore um conceito do ensino religioso na perspectiva da Ciência da Religião.

a. Como foi ministrada a disciplina de ensino religioso quando você era estudante?

b. Diante da complexidade do mundo na atualidade, no currículo escolar será importante o ensino religioso?

c. Na sua opinião, em caso de afirmação positiva, como poderia ser ministrado o ensino religioso?

Com base na seção 1.2, A humanidade e a elaboração do mundo profano:

1. Elabore um conceito de sagrado e de profano.

2. Pesquise uma letra de música profana e outra música sagrada. A partir do conceito justifique a sua escolha.

3. O que pode ser considerado sagrado e profano no cotidiano de sua cidade? Faça uma lista.

2

SÍMBOLOS

INTRODUÇÃO

Ao refletirmos sobre nosso cotidiano, verificamos que nossa vida é marcada por inúmeros símbolos que possuem diferentes significados. Podemos ir de situações mais simples até situações bem mais complexas. No mundo do esporte, podemos tomar como exemplo o futebol. Determinados símbolos de times de futebol vão além do significado de uma mera logomarca. Ao observarmos uma aliança dourada na mão esquerda, normalmente esta joia, tem um significado de que as pessoas que a usam são casadas. Por outro lado, no mundo atual, esse uso é muito comum entre os jovens que estão namorando de maneira séria, ou seja, existe um compromisso na linguagem juvenil.

Podemos verificar que, de certa forma, a simbologia faz parte de muitos espaços, principalmente no que concerne ao espaço do mercado. Os meios de comunicação, a linguagem, os signos e os símbolos encontram-se ligados de forma bastante direta a esta temática. Voltando-se ao espaço religioso, é mister destacarmos a simbologia nas diferentes confissões religiosas, bem como, em relação ao fenômeno religioso.

Muitos dos símbolos presentes nas diferentes confissões religiosas trazem, em sua essência, profundos elementos relativos à espiritualidade e aos aspectos morais. Os símbolos não são exclusividade dos espaços religiosos. Mesmo as culturas pagãs traziam no seu cotidiano elementos simbólicos.

Nesta unidade buscaremos refletir, inicialmente, sobre o sacrifício enquanto elemento fundante para a análise dos fenômenos religiosos. Diferentes manifestações religiosas tratam do sacrifício dentro das especificidades de cada contexto. Também, abordaremos nesta unidade as festas enquanto elemento de grande importância. As mesmas fazem parte de momentos ritualisticamente importantes no universo religioso, bem como, os significados dos símbolos em relação ao fenômeno religioso.

A segunda unidade tem por objetivos:

- I) refletir sobre o sacrifício e a festa enquanto elementos fundantes dos fenômenos religiosos e os princípios do mundo sagrado;
- II) analisar o símbolo na perspectiva do fenômeno religioso referente às religiões monoteístas e politeístas. A unidade será trabalhada a partir de textos base e atividades complementares. Tais reflexões serão realizadas a partir do texto base apresentado aqui, das atividades propostas ao final da unidade, e de reflexões realizadas de maneira individual e em grupo.

2.1

O SACRIFÍCIO, A FESTA E OS PRINCÍPIOS DO MUNDO SAGRADO

Estamos dando mais um passo, em nosso processo de formação, enquanto futuros licenciados em Ciências da Religião. Observamos que, na contemporaneidade, há uma lacuna muito grande e a necessidade por profissionais que possam atuar como docentes de ensino religioso e em outras áreas. Certamente, a cada aula que passa você estará mais fascinado em conhecer esta área do conhecimento, uma vez que, além de possibilitar sua formação profissional, a mesma oferecerá lentes para o conhecimento do espaço religioso e de olhar de outra maneira o mundo. Neste encontro, convido a fazer uma reflexão e aprofundamento ao entorno da temática que abordará o **sacrifício e a festa** enquanto elementos fundantes do fenômeno religioso, bem como os princípios do mundo sagrado. É importante ressaltar que o sacrifício e a festa encontram-se de forma transversal em diferentes momentos das confissões religiosas. Nos auxiliarão neste percurso: George Bataille (Teoria da Religião) e Mircea Eliade (O sagrado e o Profano).



INTERATIVIDADE:

Assista ao vídeo “Entendendo o Sacrifício de Yeshua e a Natureza do Pecado”, do Prof. Matheus Zandona Guimarães, e discuta em grupo.

www.youtube.com/watch?v=4QiFzNXneFk

Inicialmente, quando pensamos na categoria sacrifício, uma primeira reflexão que vem em nossa mente é a de destruição. Essa reflexão é confirmada por Bataille (2016): “O princípio do sacrifício é a destruição, mas ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento” (BATAILLE, 2016, p. 39). Prosseguindo este pensamento, o autor adverte que a coisa que somente o sacrifício quer destruir na vítima, ou seja, busca arrancar na vítima a utilidade e faz e devolução daquilo que ele classifica como capricho ininteligível. O sacrificador, portanto, necessita do sacrifício para separar o mundo da coisa e a vítima.

O sacrificador enuncia: Eu, *intimamente*, pertencço ao mundo soberano dos deuses, e dos mitos, ao mundo da generosidade violenta e sem cálculo, como minha mulher pertence aos meus desejos. Eu te retiro, vítima, do mundo onde estavas e onde só podia estar reduzida ao estado de uma coisa, tendo um sentido exterior à tua natureza íntima. Eu te chamo de volta à intimidade do mundo divino, da imanência profunda de tudo aquilo que é (BATAILLE, 2016, p. 39-40).

Outra reflexão que Bataille efetua volta-se à irrealidade do mudo divino: este não nos é inteligível, ou seja, percebido a partir das perspectivas do real. O autor adverte:

O retorno à intimidade imanente implica uma consciência obnubilada: a consciência está ligada à posição dos objetos como tais, diretamente aprendidos, fora de uma percepção confusa, para além de imagens sempre irreais de um pensamento fundado na participação (BATAILLE, 2016, p. 40).

Quando o autor se refere a uma consciência obnubilada quer referir-se a uma diminuição das percepções sensoriais, uma vez que a consciência sempre se situa dentro das dimensões de apreensão da realidade, entretanto este retorno à entidade nos leva para além destas imagens reais.

2.1.1 A festa e os princípios do mundo sagrado

Quando se refere aos princípios do mundo sagrado, Bataille (2016) traz importantes elementos para nossa reflexão. Inicialmente destaca o sagrado enquanto efervescência pródiga da vida. Outra metáfora utilizada pelo autor refere-se a uma comparação a uma chama que destrói a madeira ao consumi-la. Outra figura de linguagem utilizada pelo autor contempla o sagrado enquanto incêndio ilimitado que irradia a luz e calor, queima e cega. Segundo Bataille (2016), o sacrifício “abrsa como o sol que lentamente morre da irradiação pródiga cujo brilho nossos olhos podem suportar, mas ele nunca está isolado e, num mundo de indivíduos, convida à negação geral dos indivíduos” (BATAILLE, 2016, p.40).

Dando continuidade à reflexão, Bataille (2016), salienta que o movimento da festa, que é dado fundamentalmente à humanidade, atinge sua plenitude por meio do jorrar angustiado de um sacrifício que a desencadeia. Outra figura utilizada prende-se ao fato de ser a festa uma fusão da vida humana.

Quando nos propomos, nesta subunidade, em estabelecer uma reflexão sobre festas, se faz presente aspectos relacionados ao perdão, à iniciação, a momentos de passagem, festas religiosas, enfim podemos observar que as festas encontram-se relacionadas a diferentes fenômenos, bem como diferentes momentos e contextos. O que se pode verificar é que as festas podem se constituir em momentos de sociabilidade de respeito e de fé. Segundo Mircea Eliade, o tempo da festa é um período original que transcende ao que se vivencia no cotidiano, classificando-o como tempo mítico. Portanto, é um tempo de determinadas peculiaridades, vivências, proibições, ou seja, é um tempo de reatualização do tempo divino.

O Tempo de origem de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por reatualizá-lo periodicamente mediante rituais apropriados. Mas a “primeira manifestação” de uma realidade equivale à sua “criação” pelos Seres divinos ou semidivinos: reencontrar o Tempo de origem implica, portanto, a repetição

ritual In ato criador dos deuses. A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos *in illo tempore* constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas. Uma festa desenrola-se sempre no Tempo original. É justamente a reintegração desse Tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois. Em muitos casos, realizam-se durante a festa os mesmos atos dos intervalos não festivos, mas o homem religioso crê que vive então num outro tempo, que conseguiu reencontrar o *illud tempus* mítico. Durante a cerimônia totêmica anual (intichiuma), os australianos arunta retomam o itinerário seguido pelo Antepassado divino do clã nos Tempos míticos (al-tcheringa, literalmente “Tempo do sonho”). Param em todos os inúmeros lugares onde parou o Antepassado e repetem os mesmos gestos que ele fez *in illo tempore*. Jejuam durante toda a cerimônia, não portam armas e abstêm-se de todo contato com suas mulheres ou com os membros dos outros clãs. Estão completamente mergulhados no “Tempo do sonho”. As festas celebradas anualmente na ilha polinésia de Tikopia reproduzem as “obras dos deuses”, quer dizer, os atos pelos quais, nos Tempos míticos, os deuses fizeram o mundo tal qual é hoje. O Tempo festivo no qual se vive durante as cerimônias é caracterizado por certas proibições (tabu): nada de ruído, de jogos, de danças. A passagem do Tempo profano ao Tempo sagrado é indicada pelo corte ritual de um pedaço de madeira em dois. As múltiplas cerimônias que constituem as festas periódicas e que, repetimos, não são mais do que a reiteração dos gestos exemplares dos deuses, não se distinguem, aparentemente, das atividades normais: trata-se, em suma, de reparos rituais das barcas, de ritos relativos ao cultivo de plantas alimentares (yam, taro etc.), da restauração de santuários. Na realidade, porém, todas essas atividades cerimoniais se diferenciam dos trabalhos similares executados no tempo comum pelo fato de só incidirem sobre alguns objetos – que constituem, de certo modo, os arquétipos de suas respectivas classes – e também porque as cerimônias são realizadas numa atmosfera impregnada de sagrado. Com efeito, os indígenas têm consciência de que reproduzem, nos mais ínfimos pormenores, os atos exemplares dos deuses, tais como foram executados *in illo tempore*. Assim, periodicamente, o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo trans humano; portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos Antepassados míticos. Mas essa imitação corre o

risco de tornar-se cada vez menos correta. O modelo corre o risco de ser desfigurado ou até esquecido. São as reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos. O concerto ritual das barcas ou a cultura ritual do yam já não se assemelham às operações similares efetuadas fora dos intervalos sagrados. Por um lado, são mais exatas, mais próximas dos modelos divinos, e por outro lado são rituais, quer dizer, sua intencionalidade é religiosa. Conserta se cerimonialmente uma barca não porque ela necessite de concerto, mas porque, *in illo tempore*, os deuses mostravam aos homens como se deve reparar as barcas. Já não se trata de uma operação empírica, mas de um ato religioso, de uma *imitatio dei*. O objeto da reparação já não é um dos múltiplos objetos que constituem a classe das “barcas”, mas sim um arquétipo mítico: a própria barca que os deuses manipularam *in illo tempore*. Por consequência, o Tempo em que se efetua a reparação ritual das barcas reúne-se ao Tempo primordial: é o próprio Tempo em que os deuses operavam. Evidentemente, não podemos reduzir todos os tipos de festas periódicas ao exemplo que acabamos de examinar. Mas não é a morfologia da festa que nos interessa, e sim a estrutura do Tempo sagrado atualizado nas festas. Ora, a respeito do tempo sagrado pode-se dizer que é sempre o mesmo, que é uma “sucessão de eternidades” (Hubert e Mauss). Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata-se sempre de um acontecimento sagrado que teve lugar ab origine e que é, ritualmente, tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem-se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade. O homem religioso desemboca periodicamente no Tempo mítico e sagrado e reencontra o Tempo de origem, aquele que “não decorre” – pois não participa da duração temporal profana e é constituído por um eterno presente indefinidamente recuperável. O homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse Tempo sagrado e indestrutível. Para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos. Para dar um só exemplo: é a hierogamia divina, que teve lugar *in illo tempore*, que tornou possível a união sexual humana. A união entre o deus e a deusa passa-se num instante atemporal, num eterno presente: as uniões sexuais entre os humanos – quando

não rituais – desenrolam-se na duração, no tempo profano. O Tempo sagrado, mítico, funda igualmente o Tempo existencial, histórico, pois é o seu modelo exemplar. Em suma, graças aos seres divinos ou semidivinos é que tudo veio à existência. A “origem” das realidades e da própria Vida é religiosa. Pode se cultivar e consumir ordinariamente o yam porque, periodicamente, se cultiva e consome o yam de uma maneira ritual. E esses rituais podem efetuar-se porque os deuses os revelaram *in illo tempore*, criando o homem e o yam e mostrando aos homens como se deve cultivar e consumir essa planta alimentar. Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é “dada” por aquilo que os modernos chamam de “Natureza”, mas é uma criação dos Outros, os deuses ou os Seres semidivinos. Nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos. De certo ponto de vista, essa “saída” periódica do Tempo histórico – e sobretudo as consequências que ela acarreta para a existência global do homem religioso pode parecer uma recusa da história, portanto uma recusa da liberdade criadora. Trata-se, em suma, do eterno retorno *in illo tempore*, num passado que é “mítico”, que nada tem de histórico. Pode se concluir então que a eterna repetição dos gestos exemplares revelados pelos deuses ab origine opõe-se a todo o progresso humano e paralisa toda a espontaneidade criadora. Certamente esta conclusão é, em parte, justificada. Em parte, somente, porque o homem religioso, mesmo o mais “primitivo”, não rejeita, em princípio, o “progresso”: aceita-o, mas confere-lhe uma origem e uma dimensão divinas. Tudo o que, na perspectiva moderna, nos parece ter marcado “progressos” (seja qual for sua natureza: social, cultural, técnica etc.) em relação a uma situação anterior – tudo isto foi assumido pelas diversas sociedades primitivas, no decurso de sua longa história, como outras tantas novas revelações divinas. Mas, no momento, deixaremos de lado esse aspecto do problema. O que nos importa em primeiro lugar é compreender o significado religioso da repetição dos gestos divinos. Ora, parece evidente que, se o homem religioso sente necessidade de reproduzir indefinidamente os mesmos gestos exemplares, é porque deseja e se esforça por viver muito perto de seus deuses (ELIADE, 1992, p. 45-48).

A partir do texto apresentado por Mircea Eliade (1992), pode-se destacar que as

festas religiosas encontram-se de certa forma articuladas ao tempo sagrado, este momento é um diferencial na vida das comunidades, uma vez que o momento das festas pressupõe-se um retorno ao tempo original. Segundo Mircea Eliade o processo das festas é um retorno ao tempo original. Destaca também o autor que o homem religioso sente a necessidade e imergir no tempo sagrado, sendo que este é indestrutível no decorrer da história.

Outro aspecto de fundamental importância, apresentado pelo autor, é que o tempo sagrado é uma possibilidade, uma vez que nos defrontamos em nosso cotidiano com a vivência do tempo profano. Evidencia também que o homem religioso busca reproduzir através dos tempos através de rituais e gestos que o aproximam da vivência de seus deuses.

2.2

SÍMBOLOS NA PERSPECTIVA DO FENÔMENO RELIGIOSO

Em nosso cotidiano, nem sempre refletimos sobre a importância dos símbolos que fazem parte de nossas vidas. É muito provável que grande parte das pessoas identifique o símbolo do nazismo quase que dentro de uma **visão diabólica**. Este acontecimento, dentre muitos outros da história da humanidade, deixou profundas marcas de um processo que eliminou de forma catastrófica muitas pessoas.



INTERATIVIDADE:

Assista ao vídeo “Símbolos ‘satânicos’ e seus significados!”, sobre símbolos que pessoas usam e não sabem o significado.

www.youtube.com/watch?v=FtkMWHjAW5c

Ao final de 2016, quando do trágico acontecimento da queda de um avião no qual viajava a delegação da equipe da Associação Chapecoense de Futebol, com os jornalistas e convidados do time de futebol de Santa Catarina que se dirigia à Colômbia, a fim de disputar jogo da Copa Sulamericana, nas redes sociais divulgou-se a logomarca da Associação com o slogan “Força Chape”.

Este exemplo mostra que, após este desastre aéreo, muitas pessoas que entravam em contato com esta divulgação, tinham a imagem como um valor simbólico que marcou este evento extremo. O símbolo marcava que a instituição precisava de recuperação, e divulgá-la se tornou emblemático no sentido de que todos compartilhavam da dor.

Determinados clubes de futebol mundial, nacional e regional, tem um alcance e se tornam conhecidos por meio de suas logomarcas e de suas cores, as quais apresentam valor simbólico. Determinadas marcas e determinados produtos são conhecidos e consumidos, uma vez que elas se tornam símbolo no cotidiano da vida de muitas pessoas. Se você compra uma camisa de tal marca, ou consome tal produto, pode ser um sinal de *status* dentro de um universo de uma sociedade onde se eu consumo, logo existo. Esta mesma sociedade valoriza o ser humano pelo Ter em detrimento do Ser. Dentro do cenário das diferentes concepções religiosas, nos deparamos com um espectro riquíssimo de símbolos, sinais importantes de ligação mística com o transcendente, superando uma visão de governabilidade a qual muitas pessoas encontram-se submetidas.

2.2.1 Aspectos conceituais

Diante das reflexões que fizemos sobre a importância dos símbolos em nossas vidas, podemos dizer que, ao longo da história da humanidade, os seres humanos foram marcados por uma vasta gama de símbolos, sejam eles sagrados ou profanos. Tudo isso, nos leva a fazer a seguinte interrogação: O que é um símbolo?

Geertz (1989) define símbolo como “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (GEERTZ, 1989, p. 67-68). Sobre essa colocação, Asad (2010) reflete que

esta armação clara e simples – na qual *símbolo* (qualquer objeto, etc.) é diferenciado de, mas conectado à concepção (seu significado) –, é posteriormente suplementada por outras que não são inteiramente consistentes com ela, pois o símbolo não é um objeto que serve como veículo para uma concepção: *ele é a própria concepção* (ASAD, 2010, p. 26).

Segundo Asad (2010), em alguns momentos o símbolo tem uma conexão intrínseca com os elementos empíricos. Ele afirma que, nestes acontecimentos, existe uma separação meramente teórica. Aponta para a dimensão simbólica dos acontecimentos sociais comparando com a psicológica, constando que são abstraíveis da realidade empírica. Segundo o autor (2010), Geertz (1989) enfatiza a importância da separação entre símbolos e objetos empíricos, sendo que o “símbolo” pode ser tanto um aspecto da realidade quanto sua representação. Asad (2010), parafraseando Geertz, destaca que os símbolos são fontes para o conhecimento dos padrões culturais, vindo a se constituir uma realidade social, cultural e psicológica.

2.2.2 Símbolos religiosos

Agora que já possuímos uma noção conceitual de símbolos e que o mesmo tem profunda influência cultural e psicológica, surge a seguinte questão: o que são símbolos religiosos?

Geertz (1989) aponta que símbolos religiosos produzem dois tipos de atitudes: disposições e motivações.

As motivações são ‘tornadas significativas’ no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam (Geertz, 1989, p. 72).

Sobre essa reflexão, Asad (2010) coloca que são:

os símbolos que implantam disposições verdadeiramente cristãs, mas o poder – que vai das leis (imperial e eclesiástica) e outras sanções (o fogo do inferno, a morte, a salvação, a boa reputação, a paz) às atividades disciplinares das instituições sociais (família, escola, cidade, igreja) e dos corpos humanos (jejum, prece, obediência, penitência). Para Agostinho era bastante claro que o poder, efeito de toda uma rede de práticas motivadas, assume uma forma religiosa em razão do fim a que se dirige, pois os eventos humanos são instrumentos de Deus.

Não foi a mente que se moveu espontaneamente em direção à verdade religiosa; foi o poder que criou as condições para que esta verdade fosse experimentada. Os discursos e práticas particulares deveriam ser sistematicamente excluídos, proibidos, denunciados – tornados, tanto quanto possível, impensáveis; outros deveriam ser incluídos, permitidos, celebrados e inseridos na narrativa da verdade sagrada (ASAD, 2010, p. 266-268).

Importante momento em nosso encontro: compilamos o texto do trabalho “A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO: UMA ATUALIZAÇÃO TEÓRICA”, de José Jorge Carvalho (2000, p. 7-9), acerca da temática: Religiões Monoteístas e Politeístas:

As teorias antropológicas, sociológicas e filosóficas sobre o campo religioso foram basicamente formuladas por pensadores do Primeiro Mundo, os quais se inspiraram em alguma experiência religiosa oriunda de alguma região do planeta. É possível assim vincular Marcel Mauss e Émile Durkheim às religiões da Austrália; Marcel Granet, às religiões da China; Bronislaw Malinowski, às religiões da Oceania; Evans-Pritchard e Victor Turner, às religiões da África; Clifford Geertz, às religiões da Indonésia e do Islã em geral; Gershom Scholem, à mística judaica; Henry Corbin, à mística persa. Ou seja, por um lado, se faz teoria; por outro, essa teoria é uma tentativa de compreender algum movimento religioso específico de algum lugar do mundo. Eis porque julgo importante partir da experiência brasileira no momento de refletir sobre o campo religioso. Devemos utilizar, para a teoria, a produção etnográfica do Brasil e introduzir a diversidade religiosa própria do país, ou do Novo Mundo como um espaço que nos toca existencial e historicamente. A temática do símbolo religioso como estável e unificador conduz a uma outra questão importante, ligada à construção do campo de estudos de História das Religiões. Formulou-se uma oposição, num determinado momento, entre o monoteísmo e o politeísmo, parâmetro usado inclusive para se interpretar a diversidade religiosa brasileira. Temos no Brasil exemplos das religiões chamadas monoteístas – a religião cristã, o judaísmo, o islamismo – e as religiões ditas politeístas – as religiões de origem africana, o espiritismo, as religiões dos índios. Seriam politeístas aquelas religiões que cultuam deuses da natureza – da água, da montanha, da floresta. Essa oposição entre monoteísmo e politeísmo é um reflexo metafísico dessa crença na estabilidade, na unicidade hierarquizada do campo simbólico, sobretudo segundo a perspectiva cristã. Contudo, é preciso ressaltar que essa oposição é uma oposição interessada, nativa, específica, que foi construída pelas religiões que se autodenominam monoteísmos. São apenas essas religiões

que dividem as religiões do mundo entre monoteísmos e politeísmos. Quando perguntadas sobre essa oposição, muitas das religiões denominadas externamente de politeístas nada têm a dizer sobre o assunto pois, para elas, essa distinção não faz sentido, porque provavelmente não escolheriam esse recorte para estabelecer comparações e conexões entre religiões diversas. Recebemos automaticamente esse recorte entre monoteísmo e politeísmo como se ele fosse de alguma forma constitutivo do campo religioso. Insistamos, porém: esta oposição é uma visão que têm as religiões monoteístas de quão diferentes elas se sentem das outras religiões – “primitivas”, “populares”, “animistas”, etc. Elas marcam esta diferença utilizando a ideia de um deus uno, absoluto, transcendente, como parâmetro para comparar religiões. Todavia, se lançarmos mão de outros parâmetros, retirados de outras dimensões da experiência religiosa, provavelmente a distinção poderá até se inverter. Por exemplo, se pensarmos no campo do ritual como o campo privilegiado do símbolo religioso para comparar as religiões, quem sabe a missa possa parecer muito mais concreta, mais “politeísta” do que alguns outros rituais mais abstratos de algumas religiões chamadas nativas, ou indígenas, que pareceriam, surpreendentemente, mais “monoteístas”. Dou um pequeno exemplo da religião dos índios Kogi, que habitam a Serra de Santa Marta da Colômbia, na fronteira com a Venezuela. Um dos rituais mais importantes dos Kogis consiste numa caminhada coletiva que culmina na subida à montanha sagrada. O grupo todo vai subindo por um campo cheio de flores, até que num certo ponto da encosta todos se detêm e o sacerdote se distancia da comunidade e continua sozinho a escalada. Mais adiante ele retira do chão verde uma pequena flor silvestre e chega finalmente até o topo da montanha, lá onde sopram os ventos, de onde se veem as nuvens, contempla-se o azul do céu e o esplendor da natureza ao redor. Ele deposita a florzinha no alto da montanha, desce até onde o aguardavam os outros Kogis e regressam todos juntos para casa. Sempre me impressionou a sutileza e a abstração simbólica desse ritual, sobre o qual pode-se construir toda uma metafísica. Quantas hermenêuticas poderíamos fazer dessa separação entre o sacerdote e a comunidade, entre o dom mínimo entregue ao poder maior, entre a existência frágil e a existência inabalável, entre a flor nascida no sopé da montanha e que renascerá no seu topo...Fazendo uma simulação de Teologias Comparadas, disciplina que invoquei no início, poderíamos imaginar que se a abstração ritual fosse um parâmetro, a religião Kogi seria equivalente às abraâmicas, e algumas das abraâmicas estariam mais parecidas com as pagãs. Isso apenas para insistir como é importante lembrar

a possibilidade desse campo se tornar mais complexo quando nos distanciamos da ideia do símbolo religioso estável e unificado. Avançando no tema, as hierarquias dos seres aparecem praticamente em todos os movimentos religiosos. A diferença é que muitas vezes o que estamos colocando em um lugar como expressões simbólicas, por nós definidas como de aparência, de externalidade, ou de mera função emblemática, simulacral ou alegórica ganham, em outros lugares, um estatuto de transcendência, de metafísica, que não teriam no lugar cuja autodefinição de transcendência foi por nós acatado. Eis porque me parece mais estimulante teoricamente formular uma pergunta geral sobre a simbólica das hierarquias nas diferentes religiões, ao invés de garantir, a priori, a proeminência de algumas que advogam possuir uma concepção ética no campo metafísico que supostamente conduz à transcendência que as outras (segundo as primeiras) não possuem. Novamente, não se pode esquecer que somos nós que estamos atribuindo essa carência de profundidade ou abstração metafísica a algumas religiões e estamos outorgando essa abundância ou esse excesso à nossa. E isso é bastante claro, sobretudo se tomarmos em conta que os símbolos, na verdade, são apreendidos diferenciadamente. Não é a palavra “deus”, ou a existência de um rito a deus, que garante a transcendência absoluta do Deus. E o inverso é igualmente possível: onde essa abstração pareceria menor, porque mais material e mais concreta, essa abstração, essa transcendência pode comparecer simbolizada. Dou um exemplo do otá, a pedra de Xangô. No mundo dos orixás, Xangô é o deus do trovão e o corisco não é um símbolo nem uma representação de Xangô, mas o deus Xangô propriamente dito. Xangô é literalmente o corisco, o meteorito. Contudo, há um subtexto sutil e profundo na aparente trivialidade da simbólica do corisco: ele vem do céu com a energia poderosa de um raio, penetra na terra, passa um longo tempo debaixo do chão, incandescente, até que um dia esfria, adquire a forma esférica (ainda com aquela marca do duplo machado na sua origem) e num certo momento ele aflora, transformado em uma pedra, que é apanhada pelos seus adeptos: esta pedra é o deus Xangô. Neste processo de mutação simbólica e material, onde está o abstrato, onde o concreto? Ele, Xangô, é a concretude da máxima abstração: é uma metáfora da abóboda celeste, lugar de onde veio. No seu simbolismo de origem, o concreto se transformou na expressão mais clara do abstrato. A especulação metafísica ficou em potencial, porém ela está garantida pela presença encantadora da pedra. Ela não está isenta, nem está fora da pedra. Seguindo a sensibilidade bachelardiana de ativar a imaginação material, quem se refere à pedra de raio,

de alguma forma está aberto à especulação metafísica que ela carrega. Prefiro este tipo de abordagem do que admitir, a priori, a existência de um transcendente em um determinado lugar e a sua carência em outros lugares.

O texto de Carvalho (2000) nos esclarece que grande parte das teorias, acerca do campo religioso, advieram de pensadores das ciências humanas do primeiro mundo. Esta teoria, dentre outras, assume um caráter universalista no sentido de servir para explicar o campo religioso em outras partes do mundo. Do ponto de vista etnográfico cumpre-nos assinalar, em termos do Brasil, que temos uma forte presença e influência no campo religioso das religiões monoteístas e, por um outro lado, também temos as religiões politeístas, salientando a religiões indígenas, bem como, as religiões de matriz africana. Neste sentido, recebemos este recorte em relação ao campo religioso.

A partir do texto, dentro desta realidade podemos afirmar que em relação a matriz judaico-cristã, temos de certa forma um excesso de informações, ficando de certa forma uma lacuna em relação ao fenômeno religioso ligado a matriz africana.

ATIVIDADES – UNIDADE 2

A partir da seção 2.1, O sacrifício, a festa e os princípios do mundo sagrado:

1. Faça uma pesquisa de campo com lideranças de três confissões religiosas diferentes, perguntando que elementos do sacrifício e das festas se faz presente no cotidiano. Elabore um Relatório, porém por questões éticas, não especifique o nome da confissão religiosa, nem da liderança entrevistada. Utilize outros identificadores, como Religião A, Liderança Religiosa A.

Refletindo sobre a seção 2.2, Símbolos na perspectiva do fenômeno Religioso,

- 2 - Construa conceitos de símbolo e símbolo e símbolo religioso;
- 3 – Elabore uma síntese das religiões monoteístas e politeístas;
- 4 - Através de uma pesquisa, relacione símbolos de três confissões religiosas e do mundo profano.

3

RITOS

INTRODUÇÃO

Esta unidade tem por objetivo compreender aspectos gerais do mito e do rito em espaços religiosos, duas categorias de fundamental importância para um maior aprofundamento do fenômeno religioso. Analisaremos também rituais de iniciação e morte, a partir de referenciais da filosofia, teologia, da antropologia e da história. Tais reflexões serão realizadas a partir do texto base apresentado aqui, das atividades propostas ao final da unidade, e de reflexões realizadas de maneira individual e em grupo.

Primeiramente, cabe ressaltar que quando nos referimos ao mito, colocamos esta categoria relacionada aos primórdios da história civilizacional. Entretanto, evidencia-se que o mesmo perpassa as diferentes etapas da história da humanidade. Na contemporaneidade, o mesmo se eleva acima da classificação que se faz peculiar aos mortais. Mas, voltando as raízes remonta-se aos primórdios, quando estes, vem assumir o papel de heróis ou deuses civilizadores, destacando-se pela exemplaridade vindo fazer parte da esfera do sagrado.

Por sua vez, apresentaremos reflexões acerca da categoria ritos, presentes em diferentes contextos, espaços e tempos, que compartilham das mais diversas culturas e fazem parte do nosso cotidiano. Os ritos, compostos por uma complexidade de elementos, são primordiais para analisarmos aspectos mais diversos da vida de diferentes povos, e de maneira especiais no que diz respeito às diferentes manifestações religiosas. Os mais diversos rituais têm uma estreita ligação que vão além dos textos religiosos ligando-se, na perspectiva do fenômeno religioso, aos gestos. Os gestos estão ligados ao terreno das práticas religiosas. No mundo profano, temos alguns rituais que fazem parte do cotidiano, como o noivado, baile de debutantes, não mais tão comum na contemporaneidade. No que se refere ao sagrado nos diferentes contextos religiosos, das confissões de diferentes matrizes religiosas, torna-se importante destacar a forte presença e o caráter místico dos ritos.

3.1

MITO E RITO: CONSIDERAÇÕES GERAIS



INTERATIVIDADE: assista ao vídeo: Êxtase e Rito.

www.youtube.com/watch?v=Z7EyAsi-BHM&list=PL-1ANFciQowQrnWUoyqZpamPKEgJl3d9&index=2

Buscamos, aqui, analisar duas categorias de fundamental importância para um maior aprofundamento do fenômeno religioso: o Mito e o Rito. Muitas vezes, quando falamos em mito, normalmente nos deslocamos aos primórdios da humanidade e nos esquecemos que o mesmo assume diferentes posicionamentos e conotações na história da humanidade. Quando nos referimos ao rito, podemos conceber que desde o nascimento nos deparamos com diferentes ritos. Evidencia-se que dentro do espaço religioso os ritos exercem fundamental importância no relacionamento dos fiéis com o transcendental. Os mitos e ritos carregam elementos históricos e culturais.

A respeito do mito, Mircea Eliade (1992), faz a seguinte observação:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas gestas constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo (*sic*) (ELIADE, 1992, p. 50).

Esta reflexão de Eliade nos remete, quando falamos em mito, à gênese. Evidencia o autor que consiste no conto de uma história que assume o caráter sagrado e que seus personagens não são os humanos comuns, ou seja, são deuses ou heróis civilizadores. Prosseguindo, o autor se reporta ao mito como proclamação da aparição de uma nova “situação” cósmica, ou um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. mental – compreendida como um problema de desenvolvimento – e aquilo que caracterizaria a idiotia (hoje deficiência mental) – compreendida pela ausência de desenvolvimento.

O autor explica ainda que o mito pertence à esfera do sagrado, sendo o real

sagrado por excelência. Por outro lado, o mito não pode ser considerado profano, uma vez que carrega em sua essência elementos de exemplaridade. O que os deuses e os Heróis civilizadores fazem pertence à esfera do sagrado. E, o que os homens realizam, por iniciativa própria, não seguindo aos modelos míticos, não pertence à categoria do sagrado, mas do profano. Nesta perspectiva o homem, quanto mais religioso for, busca nos modelos exemplares diretrizes para suas ações. O mito relata à sacralidade dos deuses e sua obra eminentemente criadora.

A respeito do homem, como ser humano plenamente responsável, Eliade diz que este “imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer atividade social, econômica, cultural, militar etc.” (ELIADE, 1992, p. 50-51). Esta menção de Eliade, nos mostra o papel do mito enquanto elemento educacional, atingindo as dimensões social, econômica, cultural, militar.

Prosseguindo sua reflexão a respeito dos mitos, Eliade (1992), nos apresenta importantes exemplos para um maior entendimento desta temática.

Na Nova Guiné, numerosos mitos falam de longas viagens pelo mar, fornecendo assim “modelos aos navegadores atuais”, bem como modelos para todas as outras atividades, “quer se trate de amor, de guerra, de pesca, de produção de chuva, ou do que for... A narração fornece precedentes para os diferentes momentos da construção de um barco, para os tabus sexuais que ela implica etc.” Um capitão, quando sai para o mar, personifica o herói mítico Aori. “Veste os trajes que Aori usava, segundo o mito; tem como ele o rosto enegrecido e, nos cabelos, um love semelhante àquele que Aori retirou da cabeça de Iviri. Dança sobre a plataforma e abre os braços como Aori abria suas asas... Disse-me um pescador que quando ia apanhar peixes (com seu arco) se tomava por Kivavia em pessoa. Não implorava o favor e a ajuda desse herói mítico: identificava-se com ele.” [...] A repetição fiel dos modelos divinos tem um resultado duplo: (1) por um lado, ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade; (2) por outro lado, graças à reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo. (*sic*) (ELIADE, 1992, p.52).

Estes exemplos de mitos, apresentados por Mircea Eliade (1992), nos fazem refletir a respeito da importância do mito nos diferentes contextos, em situações mais diversas, quer se trate de modelos, no caso de Nova Guiné, para os navegadores ele se faz presente na guerra, no amor, ou seja, nos mais diversos momentos e circunstâncias vivenciadas pelos diferentes povos. Destaca-se, que os mesmos fazem parte do comportamento religioso, vindo ao encontro do desejo humano de santificação do mundo.

3.1.1 Religião e Ritos

Nossa vida se faz acompanhar por diferentes ritos. Quando ingressamos em um clube existe, em alguns momentos, rituais de nossa apresentação. Um funcionário que passa em um concurso público, a sua assinatura de um termo de posse faz parte de um ritual, que marca o seu ingresso na carreira pública. No dia 1º de janeiro, em todos os municípios de norte ao sul de nosso país, presenciamos a sessão solene de posse dos poderes executivos e legislativo. Jacques Leenhard (2010) nos introduz no cenário dos rituais no espaço das diferentes confissões religiosas:

A etnologia das sociedades ditas primitivas ocupa-se então da religião, da magia dos cultos esotéricos e de todas as formas de religiosidade onde o elemento discursivo, a tradição escrita, não desempenha um papel maior. Por essa razão, o estudo dos ritos e das práticas divinatórias, assim como o dos objetos cultuais, dos fetiches, dos cantos e das danças cerimoniais servem de fundamento ao estudo dessas religiões (LEENHARD, 2012, p.1-2).

Por outro lado, Leenhard (2012), adverte que as religiões monoteístas partem dos textos sagrados para explicar os rituais, não podendo ser questionados e sendo colocadas em um primeiro plano para explicar a realidade. O autor procura analisar a primazia dos rituais nas religiões, enfatizando a importância do estudo dos gestos e atos que constituem esta religiosidade. Coloca ainda que essa observação implica:

(...) em uma mudança de nossos hábitos: o estudo da religião não deve começar pelo estudo dos textos que pretendem fundá-la, textos qualificados como sagrados, porém pelos estudos dos gestos que pertencem à prática religiosa, que chamamos de ritual (LEENHARDT, 2010, p. 6).

Uma das questões levantadas pelo autor refere-se que, no estudo das religiões, é prudente que, este seja efetuado não a partir das diferenças, o que de certa forma resultaria em fragmentações. Ao invés, se buscarmos um estudo das religiões e da religiosidade em geral, devemos nos atentar para os elementos comuns.

Leenhardt coloca que o lugar de importância alcançado pelo discurso teológico, no que diz respeito à sua relação com rituais religiosos, assemelha-se à lógica da evolução da humanidade. Esta, através da linguagem, sofisticou seus modos de comunicação enquanto, concomitantemente, se baseia na razão os gestos espontâneos produzidos pelos humanos inseridos em seu universo gestual religioso.

Este caminho que vai do gesto ao discurso consiste em fazer prova do sagrado, do poder divino, uma prova sempre reiniciada que se caracteriza pela preocupação de reexaminar os sinais, de relê-los e, claro, dentro da nossa tradição religiosa, de reler não somente o texto da Bíblia, mas reler também a própria tradição que registra as práticas tais como elas evoluem no tempo e são

constitutivas das comunidades que as praticam. Nas religiões de livro, essa prática é particularmente desenvolvida, como no Talmude e no *midrash* judeu, mas também na crítica aos textos sagrados do Islã (LEENHARDT, 2010, p. 6).

Para finalizar esse momento de reflexão, transcrevemos recortes do texto “Fundamentos do Ritual” (LEENHARDT, 2010, p. 9-13).

Ao longo da história, a humanidade terá tendência a separar rituais e mitos um do outro, porém eles são, juntos, o que une a sociedade em torno de suas crenças e de seus valores. O ritual é já um modo de comunicação, porém anterior ao discurso, seja do ponto de vista da filogênese, seja do ponto de vista das questões que poderiam e são aliás tratadas na linguagem. Entretanto, esse tratamento verbal não esgota de modo satisfatório essas interrogações, na medida em que se trata de experiências muito originais, de sensações e de emoções dificilmente transportáveis para a linguagem. Por exemplo: o que fazer com a morte de um ser querido ou a sua própria? Como fazer para que a equipe de futebol seja um grupo e não uma série de indivíduos desligados? Nessas questões mais ou menos tingidas de argumentação que são os rituais anuncia-se a abertura para um abismo: a transcendência, imagem daquilo que escapa ao nosso alcance. Essa abertura é espera, espera que uma resposta poderosa seja trazida à questão aberta. Se o ritual visa, no seu discurso dos homens, fazer chegar a chuva necessária às colheitas, há a espera de que do céu, uma força bondosa faça efetivamente cair a chuva. O ritual implica em uma divindade que responda a isso, bem ao contrário da crença habitual segundo a qual o ritual é uma resposta humana a uma prescrição divina. É então preciso partir da situação difícil e incerta do homem para compreender que ele construa rituais visando solicitar uma intervenção transcendente que suprimiria suas angústias. É por isso que o exemplo da vida aventureira dos cangaceiros é mais do que qualquer outra de natureza a suscitar a produção de numerosos rituais, em proporção ao caráter perigoso, da iminência da morte, da incerteza de cada combate. Rituais e tradição fazem funcionar um mundo, nosso mundo humano feito de interrogações e de mistérios desde o momento em que a humanidade deixou o imediatismo da experiência sensível. Assim como o ancestral é um personagem divino que nasce dos gestos de seus funerais, igualmente a divindade se forma lentamente a partir dos gestos e das palavras que conjuram o mistério do mundo. O que a ação prática não pode fazer, a ação simbólica pode ao menos tentar, senão efetivamente, ao menos em uma tentativa de de-

senhar o contorno do que seria o poder de fazer, buscando um suporte além de nossa fraqueza. Nenhuma sociedade humana seria concebível sem essas forças transcendentais através das quais nos damos uma ideia da ordem do mundo e como nele domina o poder. A obrigação da atividade simbólica, ela própria produzindo a necessidade de transcendência, é um dos instintos mais fundamentais da humanidade. “Os deuses são seres que a tradição nos ajuda a conhecer para que possamos, graças a eles, pensar nossa vida real e sobretudo as forças no trabalho, na natureza e na sociedade” (HATZFELD, 1933, p. 37). Esse instinto da produção simbólica não é, entretanto, comparável ao que chamamos comumente de instinto animal. Se ele tem sua origem em uma pulsão vital, distingue-se dos instintos dos animais naquilo que não existe fora de uma retomada simbólica: é um instinto falado, expresso, meditado, refletido. O desejo de sobrevivência e de força, esse apetite de força, é a origem permanente, jamais cessada nem definitiva, da religião e da cultura. Entretanto, a modalidade sob a qual o desejo de sobrevivência se expressa na espécie humana é a frustração que decorre da impossibilidade de satisfazê-lo, em relação aos nossos meios limitados. O ritual leva em conta esse desejo infeliz e insatisfeito. Ao contrário, o tratamento simbólico que ele sofre permanece, de alguma maneira, cego, não consciente, de tal modo que não se torna jamais um valor humano reivindicado como tal. Aliás, bem longe disso. Ele é tratado de tal maneira que o verdadeiro objeto de nosso desejo, o poder, e em particular o poder de sobreviver, nos é dado fora do nosso alcance, concentrado em outras mãos: as mãos dos deuses. É a experiência de nossa impotência confrontada a esse desejo que nos obriga a lançar sobre os deuses aquilo que sabemos não poder atribuir a nós mesmos, sem que para tanto renunciemos. O ritual atesta que o poder está aí, porém estranho a nós, concentrado na divindade. ao termo de um trabalho simbólico que nos permite assumir ao mesmo tempo nosso desejo de força e nossa impotência. Mas se a impotência está junto da divindade, os homens têm uma parte e um papel a desempenhar na medida em que os deuses não são nada sem os sacrifícios e as oferendas que lhes são consagradas. O poder dos deuses e poder do homem estão então ligados, de tal sorte que os homens parecem ter criado para si uma transcendência a fim de a explorarem em seu proveito, mas sem que esse dispositivo chegue à sua consciência, mantendo-se o respeito da divindade que garante a eficácia do dispositivo. Concluindo, eu diria então que essa produção humana da transcendência, com esses rituais e seus mitos, não é absolutamente uma alienação como se pretendeu muitas vezes. Ao contrário, ela é uma con-

dição do devenir humano, do domínio crescente pelo homem das condições de sua existência, enquanto um ser fraco que aspira ao poder nesse mundo (LEENHARDT, 2010, p. 9-13).

Estas reflexões de Leenhadt (2010), nos trazem elementos que enquanto acadêmicos de Ciências da Religião devemos ter em mente. Inicialmente, em nível de senso comum há uma forte tendência de separação dos mitos e ritos. Destaca-se, uma certa aproximação ou junção, enquanto pressupostos de uma comunidade em relação aos valores e crenças. Outra questão, em relação aos rituais, prende-se ao fato de que os mesmos não se efetivam dentro de um processo vazio, mas acontecem na perspectiva de uma intervenção do transcendente nos mais diversos contextos de nossa vida, dentre os quais, nos momentos de aflição, sendo que o mesmo nos apresenta duas facetas, ou seja, a nossa força e a nossa impotência.

3.2

RITUAIS DE INICIAÇÃO E MORTE

Do ponto de vista do senso comum, muitas pessoas podem dizer que o aprofundamento em Ciências da Religião pode ser um fator de perda de fé. Pelo contrário, muito pelo contrário, o conhecimento, ou seja, as novas lentes, possibilitam um amadurecimento em termos de fé, cuja discussão se fará presente em outros momentos de nosso curso. Faremos a teorização dessa seção mediante a compilação de texto da obra de Mircea Eliade (1992), que abordará os Ritos de Passagem e a Fenomenologia dos [Ritos de Iniciação](#).



INTERATIVIDADE: assista ao vídeo: Assista o vídeo “Rituais Maçônicos - O Iniciado” e discuta em grupo <https://www.youtube.com/watch?v=UUOEsegSIRk>
Acessado em 18/11/2017, 14:00.

Como já observamos, os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso. É certo que o rito de passagem por excelência é representado pelo início da puberdade, a passagem de uma faixa de idade a outra (da infância ou adolescência à juventude). Mas há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social. Quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida pela comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de “vivo” propriamente dito; é somente graças a esses ritos que ele se integra à comunidade dos vivos. Por ocasião do casamento, tem lugar também uma passagem de um grupo sócio religioso a outro. O recém-casado abandona o grupo dos celibatários para participar, então, do grupo dos chefes de família. Todo casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando, portanto, uma crise; por isso o casamento se efetua por um rito de passagem. Os gregos chamavam o casamento de *télos*, consagração, e o ritual nupcial assemelhava-se ao dos mistérios. No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino *post mortem*, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos

mortos e aceito entre eles. Para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos. Para o homem a religioso, o nascimento, o casamento, a morte, não passam de acontecimentos que dizem respeito ao indivíduo e sua família; raramente – no caso de chefes de Estado ou políticos – esses acontecimentos têm repercussões políticas. Numa perspectiva a religiosa da existência, todas as “passagens” perderam seu caráter ritual, quer dizer, nada mais significam além do que mostra o ato concreto de um nascimento, de um óbito ou de uma união sexual oficialmente reconhecida. Acrescentemos, porém, que raramente se encontra uma experiência completamente a religiosa da vida total em estado puro, mesmo nas sociedades mais secularizadas. É possível que uma tal experiência completamente a religiosa se torne mais corrente num futuro mais ou menos longínquo; mas por ora é ainda rara. O que se encontra no mundo profano é uma secularização radical da morte, do casamento e do nascimento, mas, como não tardaremos a ver, subsistem apesar de tudo vagas recordações e nostalgias de comportamentos religiosos abolidos. Quanto aos rituais iniciáticos propriamente ditos, convém fazer uma distinção entre as iniciações da puberdade (faixa de idade) e as cerimônias de admissão numa sociedade secreta: a diferença mais importante reside no fato de que todos os adolescentes são obrigados a enfrentar a iniciação da idade, ao passo que as sociedades secretas são reservadas a um determinado número de adultos. Parece certo que a instituição da iniciação da puberdade é mais antiga do que a da sociedade secreta; encontra-se mais espalhada e é atestada desde os níveis mais arcaicos de cultura, como, por exemplo, entre os australianos e os fueguinos. Não nos cabe expor aqui as cerimônias iniciáticas em toda sua complexidade. Nosso objetivo é mostrar que, já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Ora, este fato parece nos muito importante para a compreensão do homem religioso: mostra nos que o homem das sociedades primitivas não se considera “acabado” tal como se encontra ao nível natural da existência: para ‘se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural. Em outras palavras, o primitivo coloca seu ideal de humanidade num plano sobre humano.

Isto quer dizer que: (1) só se torna um homem completo depois de ter ultrapassado, e em certo sentido abolido, a humanidade “natural”, pois a iniciação se reduz, em suma, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento; (2) os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos: esses ritos têm, portanto, uma origem sobre humana, e, ao realizá-los, o neófito imita um comportamento sobre humano, divino.

É importante reter este fato, pois nos mostra mais uma vez que o homem religioso se quer diferente do que se encontra ao nível “natural”, esforçando-se por fazer-se segundo a imagem ideal que lhe foi revelada pelos mitos. O homem primitivo esforça-se por atingir um ideal religioso de humanidade, e nesse esforço encontram-se já os germes de todas as éticas elaboradas mais tarde nas sociedades evoluídas. Evidentemente, nas sociedades a religiosas modernas, a iniciação já não existe como ato religioso. Veremos mais adiante, contudo, que, embora fortemente dessacralizados, os padrões de iniciação ainda sobrevivem no mundo moderno. A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essas experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentemos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a ciência. O iniciado não é apenas um “recém-nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. Durante seu treinamento na selva, aprende os segredos sagrados: os mitos relativos aos deuses e à origem do mundo, os verdadeiros nomes dos deuses, o papel e a origem dos instrumentos rituais utilizados durante as cerimônias de iniciação (os buli roarers, as lâminas de sílex para a circuncisão etc.). A iniciação equivale ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontramos sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe. A cerimônia começa sempre com a separação do neófito de sua família e um retiro na selva. já há ali um símbolo da morte: a floresta, a selva, as trevas simbolizam o além, os “Infernos”. Em alguns lugares acredita-se que um tigre vem e transporta no dorso os candidatos: a fera encarna o Antepassado Mítico, o Senhor da iniciação, que conduz os adolescentes aos Infernos. Além disso, considera-se que o neófito é engolido por um monstro, em cujo ventre reina a Noite cósmica; é o mundo embrionário da existência,

tanto no plano cósmico como no plano da vida humana. Em inúmeras regiões, existe na selva uma cabana iniciática. É aí que os jovens candidatos sofrem uma parte de suas provas e são instruídos nas tradições secretas da tribo. Ora, a cabana iniciática simboliza o ventre materno. A morte do neófito significa uma regressão ao estado embrionário, mas isto não deve ser compreendido unicamente em termos de fisiologia humana, mas também em termos cosmológicos: o estado fetal equivale a uma regressão provisória ao mundo virtual, pré-cósmico. Outros rituais trazem à luz o simbolismo da morte iniciática. Entre alguns povos, os candidatos são enterrados ou deitados em túmulos recém cavados, ou então são cobertos de folhagens e permanecem imóveis, como mortos. Ou esfregam-nos com um pó branco a fim de que se assemelhem aos espectros. Os neófitos imitam, aliás, o comportamento dos espectros: não se servem dos dedos para comer, pegando o alimento diretamente com os dentes, como se acreditava que faziam as almas dos mortos. Por fim, as torturas a que são submetidos têm inúmeros significados, entre os quais o seguinte: o neófito torturado e mutilado é considerado torturado, esquartejado, cozido ou queimado pelos demônios senhores da iniciação, quer dizer, pelos Antepassados míticos. Os sofrimentos físicos correspondem à situação daquele que é “comido” pelo demônio fera, cortado em pedaços nas goelas do monstro iniciático, digerido em seu ventre. As mutilações (arrancar dentes, amputar dedos etc.) são carregadas, também, de um simbolismo da morte. A maior parte das mutilações relacionam-se com as divindades lunares. Ora, a Lua desaparece periodicamente, morre, para renascer três noites mais tarde. O simbolismo lunar enfatiza que a morte é a condição primeira de toda regeneração mística. Além das operações específicas – como a circuncisão e a subincisão –, fora as mutilações iniciáticas, outros sinais exteriores marcam a morte e a ressurreição: tatuagem, escarificações. Quanto ao simbolismo do renascimento místico, apresenta-se sob múltiplas formas. Os candidatos recebem outros nomes, que serão daí para frente seus verdadeiros nomes. Entre algumas tribos, considera-se que os jovens iniciados esqueceram tudo de sua vida anterior; imediatamente após a iniciação são alimentados como crianças, conduzidos pela mão e ensinados de novo a como se comportar. Geralmente aprendem na selva uma língua nova, ou pelo menos um vocabulário secreto, acessível somente aos iniciados. Como se vê, com a iniciação, tudo recomeça. Por vezes, o simbolismo do segundo nascimento exprime-se por gestos concretos. Entre certos povos bantos, antes de ser circuncidado o jovem é objeto de uma cerimônia conhecida como “nascer de novo”. O pai sacrifica um carneiro e, três dias

depois, envolve a criança na membrana do estômago e na pele do animal. Antes de ser envolvida, a criança deve subir para a cama e chorar como um recém-nascido. Ela fica na pele de carneiro durante três dias. Entre o mesmo povo, os mortos são enterrados na pele dos carneiros e em posição embrionária. O simbolismo do renascimento mítico pelo revestimento ritual de uma pele de animal é encontrado, aliás, em culturas altamente evoluídas (Índia, Egito antigo). Nos quadros iniciáticos, o simbolismo do nascimento acompanha quase sempre o da Morte. Nos contextos iniciáticos, a morte significa a superação da condição profana, não santificada, a condição do “homem natural”, ignorante do sagrado, cego para o espírito. O mistério da iniciação revela pouco a pouco ao neófito as verdadeiras dimensões da existência: ao introduzi-lo no sagrado, a iniciação o obriga a assumir a responsabilidade de homem. É importante ter este fato em mente: o acesso à espiritualidade traduz se, em todas as sociedades arcaicas, por um simbolismo da Morte e de um novo nascimento (ELIADE, 1992, p. 89-92).

De acordo com Eliade (1992), os ritos de passagem proporcionam aos indivíduos uma mudança radical em termos ontológicos (em relação ao ser) e ao social. Antes do rito, o ser, era de uma maneira, bem como, era reconhecido socialmente de outra forma. Quanto ao ritual de morte estes são considerados complexos, uma vez que tem fortes elementos culturais no que tange uma análise mais apurada. Quanto às iniciações, são fortemente marcadas por um simbolismo, tendo em muitos contextos o significado de um novo nascimento.

3.2.1 Concepção de Morte

Culturalmente, para nós ocidentais, mesmo dentro das religiões cristãs que concebem a morte enquanto passagem para a vida eterna, as reações diante da morte são as mais diversas. Um primeiro pressuposto a esta temática é o da morte numa perspectiva de significação da vida. De acordo com Euler Renato Westphal e Eduardo Silva (2009), normalmente quando tratamos deste assunto perpassa uma situação lúgubre, ou seja, funesta. Os autores comentam que já Platão (ou Sócrates) na obra Fédon, efetua a defesa que mesmo o filósofo desejando à morte, não poderia efetuar tal intento, uma vez que sua vida pertence aos deuses. Observa-se que este paradigma da antiguidade perdura até a modernidade e do ponto de vista ético não está superado.

De modo especial em Platão, corpo e alma, nos é apresentado de forma dualista, ou seja, a perspectiva do corpo possui o sentido de tumba ou cárcere de alma. A alma, por sua vez é eterna e entra em processo de degradação ao entrar em contato com o corpo. Neste sentido, a morte adquire o sentido de libertação, uma vez que ao morremos nos libertamos do corpo que é a tumba. Segundo os autores, Platão concebe a transmigração da alma que ocorria nos corpos de vários

seres vivos. Platão concebia que as almas, que viveram as paixões e os prazeres, não efetuam separação do corpo, sendo este o túmulo e estas passam a vagar em meios aos sepulcros.

Segundo Westphal e Silva (2009):

Com o cristianismo temos uma nova fórmula para essa concepção, na qual nossa vida material não só pertence a Deus como também ele a defende e salva. Diferentemente da concepção grega, na qual a morte pertence a um ciclo reencarnacional, embora Sócrates já visse nela a libertação da alma quase num sentido definitivo, os hebreus viam na morte um juízo. Nisso percebemos uma compreensão de morte diferente. Nessa linha de compreensão hebraica de morte, o Messias é aquele que vem salvar (sotér) da morte, a promessa de salvação além de política é, portanto, escatológica. É essa relação de morte e escatologia que abordaremos como dimensão ética (WESTPHAL; SILVA, 2009, p. 44).

Dentro da tradição hebraica, de acordo com Wolf, citada pelos autores, no Antigo Testamento a morte é concebida como um horror, ou seja, ela decorre do pecado que tem sua origem em Adão e Eva, nossos primeiros viventes. Dentre as raras menções a respeito do mundo dos mortos (*She'ol*), é apresentado como local impuro e de não contato com o mundo dos vivos.

O cristianismo vai buscar em duas fontes para apresentar a promessa de salvação. Ele apresenta diferenças do ciclo reencarnacional grego, o qual pressupõe um eterno retorno, o que difere do pensamento hebreu, para o qual a morte é um adormecer à espera, ou seja, não é um fim.

No cristianismo, a morte passou a ser uma passagem, um recomeço; ou mesmo na visão cristã oriental, um adormecer à espera do juízo final. Essa visão predominou até o começo da modernidade e servia de consolo para boa parte dos infortúnios da vida (WESTPHAL; SILVA, 2009, p. 45).

Na modernidade, estas verdades teológicas começam a ser questionadas. A racionalidade instrumental, movida pelo antropocentrismo, coloca o ser humano em cena. O ser humano que começa a se governar dentro desta realidade começa a se sentir sozinho; com isto, começa a aparecer neste universo a perda dos valores morais, gerando uma crise decorrente do rompimento com a religiosidade medieval. Para Westphal e Silva (2009):

O maior expoente na secularização da moral é Kant, embora conservasse valores cristãos e universalistas. O imperativo categórico não fala diretamente em vida ou morte, mas coloca a moral nos termos da igualdade entre os humanos, sob uma relação de alteridade. Nessa relação, ele coloca como paradigma

ético a isonomia entre as pessoas, mas por que as pessoas devem ser entendidas como iguais? O que as torna iguais? Nessa discussão moderna, aparece o “ser mortal” como paradigma isonômico. De fato, na tradição protestante secularizada, que é a tradição iluminista, eliminou-se a dimensão do religioso como possibilidade de explicação das coisas terrenas. A expressão histórica do protestantismo deu os fundamentos para a construção das sociedades secularizadas. A secularização caracteriza-se pela manutenção de alguns princípios cristãos protestantes. Paradoxalmente, nega-se a religião protestante, que fundamentou a ética que a modernidade quer manter. Para o Iluminismo, enquanto expressão secularizada do protestantismo, o ser humano autônomo deve experimentar heroicamente e sozinho a sua finitude e a sua morte (WESTPHAL; SILVA, 2009, p. 45).

Um primeiro aspecto, a refletir, a respeito da morte é que a mesma é uma grande resposta de igualdade entre os homens, ou seja, todos somos mortais. Vivemos em uma sociedade capitalista, onde o consumo se faz presente desde o momento do nascimento até a morte. Nesta direção, segundo os autores, a morte diante da perda de referenciais, numa perspectiva cristã, mormente no mundo ocidental, a morte deixa de ser vista na perspectiva de ressurreição, passa a ser banalizada e a representar mais um espetáculo a ser consumido.

ATIVIDADES – UNIDADE 3

A partir da seção 3.1 Mito e Rito: considerações gerais, realize as seguintes atividades:

1. Pesquise o histórico de um dos deuses da mitologia.
2. Conceitue rito e explique de forma resumida seus fundamentos.
3. Pesquisa de campo: Assista um culto religioso e descreva o ritual do mesmo.

Agora, a partir do conteúdo desenvolvido na seção 3.2

Rituais de Iniciação e Morte:

1. Escreva um texto de aproximadamente 15 linhas sobre o rito de iniciação.
2. Elabore cinco perguntas sobre a temática morte e **entreviste** quatro pessoas de diferentes faixas etárias. Anote as respostas e faça um relatório.



ATENÇÃO: Por questões éticas preserve a identificação das pessoas entrevistada.

Por exemplo, utilize: O entrevistado 1 tem 65 anos.

4

COMUNIDADE E MIMESIS

INTRODUÇÃO

Esta unidade tem por objetivos: 1) Abordar a importância da dimensão comunitária em relação ao fenômeno religioso; 2) trazer elementos voltados à ampliação de conhecimentos do fenômeno religioso a partir da teoria do desejo mimético. Tais reflexões serão realizadas a partir do texto base apresentado aqui, das atividades propostas ao final da unidade, e de reflexões realizadas de maneira individual e em grupo.

No que concerne à dimensão comunitária das religiões, na primeira subunidade, apresentaremos uma reflexão em relação à importância do respeito à diversidade religiosa, sendo que, todos, por caminhos muitas vezes diferentes, miramos um mesmo objetivo, ou seja, talvez estaremos, um dia, nos braços de um mesmo Deus ou de um mesmo Pai. Nesta perspectiva, imbuídos da análise, realçaremos a perda do espírito comunitário, como uma das características marcantes na contemporaneidade. Tal constatação, de certa forma, nos leva a refletir sobre a importância da comunidade em relação ao fenômeno religioso.

Em outra abordagem, a segunda subunidade buscará, na teoria do desejo mimético, elementos que possam servir de horizonte para análise do fenômeno religioso. A teoria do desejo mimético é um referencial contemporâneo e pouco tem sido utilizado, no sentido de uma busca de maior entendimento, em relação às diferentes manifestações e contextos religiosos. O Professor Trevisan (2000, p. 2-4), faz o seguinte comentário: “o conceito de mimesis é instituído enquanto possibilidade de um “conhecimento” sem dominação e sem violência, situado exatamente como antítese do modo de pensar racionalista e dominador que funciona como alicerce teórico do pensamento moderno.

4.1

A DIMENSÃO COMUNITÁRIA DA RELIGIÃO

Música: Iguais

Autor: Pe. Zezinho

Tenho irmãos, tenho irmãs aos milhões, em outras religiões
Pensamos diferente, louvamos diferente, oramos diferentes
Mas numa coisa nós somos iguais, buscamos o mesmo deus
Amamos o mesmo pai, queremos o mesmo céu, choramos os
mesmos ais

Tenho irmãos, tenho irmãs aos milhões, em outras religiões
Falamos diferentes, cantamos diferente, pregamos diferente
Mas numa coisa nós somos iguais, buscamos o mesmo amor
Queremos a mesma luz, sofremos a mesma dor, levamos a
mesma cruz. uou, uou, uou

Um dia talvez quem sabe, um dia talvez quem sabe, um dia talvez quem sabe

Descobriremos que somos iguais, irmão vai ouvir irmão

E todos se abraçarão, nos braços do mesmo deus, nos ombros do mesmo pai

Irmão vai ouvir irmão, e todos se abraçarão, nos braços do mesmo deus, nos ombros do mesmo uou, uou, uou... pai



INTERATIVIDADE: Ouça a música em

www.youtube.com/watch?v=2VMmMh40BBQ

Uma das marcas da sociedade na contemporaneidade é a fragmentação, o isolamento, a individualidade e uma carência muito grande do espírito comunitário. As cidades cresceram vertiginosamente, os meios de comunicação avançaram, as redes sociais criaram aproximação dos seres humanos, entretanto, existe uma lacuna muito grande em relação ao convívio comunitário. O ser humano convive com milhares de pessoas em uma metrópole, porém, do ponto de vista subjetivo, sente-se muitas vezes sozinho numa verdadeira “selva de pedra”. Nesta seção procuraremos estabelecer uma reflexão a respeito da dimensão comunitária das confissões religiosas.

De Botton (2012) reflete que “uma das perdas que a sociedade moderna sente de forma mais aguda é a do sentimento de comunidade” (DE BOTTON, 2012, p.21). E o autor nos leva ao passado, trazendo-nos em nossas recordações a boa vizinhança que foi substituída pelo anonimato, e as relações entre as pessoas que se restringiram, por meio de interesses individualistas: a obtenção de ganhos financeiros, status social ou amor romântico, ainda em fase de extinção. Uma das questões, na tentativa de explicação do autor, a respeito da erosão do espírito co-

munitário é exposta da seguinte forma: “[...] um importante papel tem sido tradicionalmente dado à privatização da crença religiosa ocorrida na Europa e nos Estados Unidos” (DE BOTTON, 2012, p.21). Segundo o autor, houve uma negligência no sentido em que foi deixado de celebrar ao entorno do religioso, que era um elo de congregação do comunitário. A partir deste contexto, o autor lança a seguinte questão: Seria possível reconquistar um senso de comunidade sem baseá-lo em fundações religiosas?

Na tentativa de estabelecer reflexões sobre esta importante questão, De Botton (2012) destaca que umas das causas da alienação que o ser humano vivencia na contemporaneidade prende-se ao fato que esta sensação de solidão se encontra ligada aos números. Vivemos em um planeta onde vivem bilhões de pessoas e o contato com desconhecidos parece uma ameaça, ou seja, o crescimento populacional cria uma relação inversa no quesito sociabilidade. Os espaços públicos, em que nos encontramos com as pessoas, não são favoráveis no sentido de projetar nossa identidade, bem como os nossos relacionamentos. Nossa casa virou um local anônimo em que chegamos tarde e saímos cedo. Esta situação é muito comum em prédios e condomínios, onde nossos relacionamentos são estritamente necessários e marcadamente superficiais.

Trancados em nossos casulos privados, a mídia passa a ser a principal maneira de imaginar como são outras pessoas, e, como consequência, esperamos que todos os estranhos sejam assassinos, golpistas ou pedófilos – o que reforça o impulso de confiar apenas nos poucos indivíduos que já foram selecionadas por redes familiares e de classe (DE BOTTON, 2012, p. 24-25).

Dentro deste universo, de relações superficiais, a sociedade na contemporaneidade busca oferecer o acesso ao comunitário, porém na maioria das vezes centrado no sucesso e *status* profissional. O autor destaca que, em uma festa, muitas, senão a maioria das vezes, nossa recepção encontra-se condicionada à resposta da seguinte pergunta: O que você faz? Segundo De Botton (2012).

Nessas reuniões competitivas e pseudocomunais, pouco dos nossos atributos valem como moeda para comparar a boa vontade de estranhos. [...] As religiões parecem ter um bom conhecimento de nossa solidão. Mesmo que acreditemos muito pouco no que elas dizem a respeito da vida e da morte ou das origens sobrenaturais de suas doutrinas, podemos admirar sua compreensão do que nos separa de estranhos e suas tentativas de eliminar um ou dois preconceitos que normalmente nos impedem formar vínculos com outras pessoas. [...] A composição da congregação parece importante. As pessoas reunidas tendem a ser uniformemente da mesma idade, raça, profissão, educação ou nível de renda; são uma amostra aleatória de almas unidas por compartilharem o compromisso com certos valores (DE BOTTON, 2012, p. 26-27).

Um dos aspectos, salientados por De Botton (2012), refere-se ao fato de que as confissões religiosas trazem elementos comunais, pedindo que não priorizemos os valores terrenos, uma vez que a vida terrena é passageira. E os valores propostos visam a superação dos atributos externos, poder e dinheiro venerados pelo homem que vive na sociedade capitalista na contemporaneidade, priorizando o amor e a caridade.

No entanto, a igreja faz mais do que declarar que o sucesso terreno não importa: de várias maneiras, permite-nos imaginar que poderíamos ser felizes sem ele. Antes de mais nada, examinando as razões por que tentamos adquirir status, a Igreja estabelece condições sob as quais podemos abdicar de nossa ligação à classe e a títulos. Ela parece saber que nos empenhamos para ser poderosos sobretudo porque tememos o que nos acontecerá se não ocuparmos um alto nível: corremos o risco de nos tirarem a dignidade, de sermos tratado com condescendência, de não termos amigos e de passarmos a vida em um ambiente rude e desalentador (DE BOTTON, 2012, p. 29).

Uma das abordagens do autor no sentido da ausência do espírito comunitário se prende à maneira como comemos. As cidades procuram ostentar a quantidade e qualidade de bons restaurantes, entretanto as mesmas não apresentam espaços voltados à transformação de estranhos em amigos.

Cristianismo, judaísmo e budismo deram contribuições significativas à política convencional, mas sua relevância para os problemas da comunidade possivelmente nunca é maior do que quando se afastam do roteiro político moderno e nos lembram também que existe um valor em ficar em um salão com uma centena de conhecidos cantando um hino em uma só voz, ou em cerimoniosamente lavar os pés de um estranho, ou sentar-se à mesa com vizinhos e comer um cozido de carneiro – os tipos rituais que, tanto quanto as deliberações dentro dos parlamentos e tribunais de justiça, ajudam a manter unidas nossas sociedades frágeis e desordenadas (DE BOTTON, 2012, p.42).

Finalizando esta reflexão, apresentamos uma última abordagem de De Botton (2011), destacando o dinamismo e a importância entre religião e a comunidade:

Aprendemos com a religião mais que os encantos da comunidade. Aprendemos também que uma boa comunidade aceita o que há em nós que não deseja a comunidade – ou, ao menos, não pode tolerá-la o tempo todo em sua forma ordenada (DE BOTTON, 2012, p. 55-56).

Neste sentido, podemos destacar que as religiões históricas tiveram contribuição extremamente importante, no que tange a harmonização e a sustentação do espírito comunitário, diante da fragilidade de determinadas sociedades.

4.2

ELEMENTOS PARA SE REFLETIR EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO A PARTIR DA TEORIA MIMÉTICA

Nesta seção vamos trabalhar reflexões conceituais sobre a **mimese**, a partir do artigo do Prof. Dr. Amarildo Luís Trevisan “O potencial metafórico da mimesis para a educação na Teoria da Ação Comunicativa”, apresentado na 23ª Reunião anual da Associação Nacional de Pesquisadores em Educação, e algumas reflexões a partir do livro de Michael Kirwan “Teoria Mimética”. A seguir, **transcrevemos parte do texto** apresentado pelo Prof. Dr. Amarildo Luís Trevisan na 23ª Reunião Anual da ANPED realizada em Caxambu – MG, Trevisan (2000):



INTERATIVIDADE: Assista o vídeo “A Poética de Aristóteles: mimese, verossimilhança e representação”

www.youtube.com/watch?v=Mk1M0ShpxeA

Acesse o artigo completo

<http://23reuniao.anped.org.br/textos/1715t.PDF>

A trajetória conceitual da mimesis e seus impasses na modernidade A discussão sobre a mimesis emerge, na esteira das transformações de época, como uma ocorrência crescente no mundo da cultura, confirmando o prognóstico enunciado por José Guilherme Merquior ainda no início da década de 70. Em seu livro *A Astúcia da Mimese* afirma que, perante a situação de fim do pensamento metafísico, o qual propugna imagens obliteradas do mundo, a mimesis, como espelho que tudo reproduz, ou seja, um conceito estético que traz a abertura inscrita em sua constituição, só poderia aumentar sua importância no decorrer do tempo. (1997, p. 27). No entanto, a ampliação do debate no Brasil em torno dessa questão tem ocorrido normalmente em duas direções específicas, a saber: no campo artístico-literário de expressão e no âmbito do pensar filosófico. Entre outras iniciativas, no campo de investigação da Literatura enquadram-se as reflexões de Lima (1980; 1995), Costa (1986) e Merquior (1997), enquanto as pretensões de Duarte (1993), Tiburi (1995), Ghiraldelli Jr. (1996), Knoll (1996), Barbosa (1996) e Gagnebin (1997) estão restritas ao domínio filosófico da questão. Apesar de pertencer ao universo do saber acumulado já na tradição clássica da antiga Grécia, ainda é pouco expressivo no Brasil, atualmente, o número de referências teóricas que

se preocupam em vincular a interpretação do termo à questão educacional, isto é, que se preocupam com a formação da competência estética do agir humano no âmbito escolar. Na trajetória clássica do conceito, mimesis não é entendida enquanto sinônimo de imitação. Inclusive há dificuldade em encontrar um termo equivalente ao grego na Língua Portuguesa. A mimesis é protagonista da produção de imagens, ludicidade, movimento e pesquisa, combinando isso com a agradável sensação despertada pelo conhecimento de algo em sua origem. Promove, nesse sentido, a aprendizagem lúdica, o prazer de aprender, o gosto pelas formas e cores. A mimesis da arte educa pela brincadeira, pela atratividade exercida no jogo livre das formas, justamente pela dimensão esquecida na escola, pois diz respeito à educação da sensibilidade para as questões de gosto. Nesse aspecto, desenvolve uma educação estética voltada para a aprendizagem da vida lúdica, criativa e transformadora. Na modernidade, o conceito de mimesis é instituído enquanto possibilidade de um “conhecimento” sem dominação e sem violência, situado exatamente como antítese do modo de pensar racionalista e dominador que funciona como alicerce teórico do pensamento moderno. Segundo o testemunho de Hannah Arendt, Kant teria encoberto as suas posições políticas sob o manto da estética, o que resultaria numa espécie de politização da esfera estética. Nas palavras de Vattimo, “o prazer estético não se define tanto como aquele que o sujeito experimenta pelo objeto, mas como aquele prazer que deriva da constatação de pertencer a um grupo – em Kant, a própria humanidade como ideal –, unido pela capacidade de apreciar o belo (TREVISAN, 2000, p. 2-4).

Agora que você entendeu o conceito de mimesis, vamos avançar, buscando trazer elementos desta teoria para compreendermos o fenômeno religioso. Vamos buscar no livro “Teoria Mimética”, de Michael Kirwan (2015) uma consideração importante para refletirmos a respeito do pensamento do autor, que faz todo um trabalho sobre a teoria mimética a partir de René Girard, crítico cultural franco-americano que escreveu sobre cultura, violência e sagrado. Kirwan (2015) lança o seguinte questionamento:

O que devemos fazer com a Religião? Isto significa questionar a função da religião, assim como enfrentar o curioso paradoxo. O paradoxo é o seguinte: nas sociedades pré-modernas, a religião era aceita como uma força que unia a sociedade e lhe conferia coesão (a palavra latina é *religare, unir*). Contudo, na era moderna a religião é tratada, em geral, com ansiedade, suspeita, uma vez que é fonte de divisão e conflito. Para a maioria das pessoas hoje, a religião é mais segura quando vista como

uma questão de interesse unicamente privado. Na contemporaneidade observa-se, analisando o fenômeno religioso, uma proliferação de religiões. Neste contexto, verifica-se muito a perda da dimensão comunitária, incentivando de certa forma um individualismo, ou seja, eu me torno responsável pela minha salvação, ou seja, cada qual seja responsável pela salvação (KIRWAN, 2015, p.28-29).

A respeito do desejo mimético Kirwan (2015) coloca que homens e mulheres aprendem uns com os outros o que desejar. A partir deste pressuposto o autor classifica que os seres humanos são miméticos, ou seja, copiam uns aos outros, gestos, linguagem e atributos externos. Também, o autor adverte que desejam. A televisão exerce uma influência muito grande em termos de linguagem, utilizando-se da constante repetição. Exemplos: Procura lá no Posto Ipiranga (Propaganda televisiva)... Vitória na Guerra (Telenovela). Dessa forma, a teoria mimética desafia e rejeita a ideia do eu desejante como autônomo e independente – A “mentira romântica”.

A mimesis leva a convergir interesses voltados ao mesmo objeto. O autor tece uma analogia que a humanidade vive como crianças disputando um mesmo brinquedo. De um conflito que poderia ser latente, esta realidade possibilita um conflito aberto.

O desejo de posse a objetos é designado de mimesis da apropriação. Quando o desejo é dirigido a algo menos específico, que vai além dos objetos, a um estado quase de transcendente de bem-estar ou satisfação é denominado desejo metafísico (KIRWAN, 2015, p 48).

Girard inspira os trabalhos de Kirwan. A partir de 1959, ao ter contraído um câncer, sua discussão passa a ser existencial. E durante a quaresma passou a especular sobre a experiência pascal de morte e ressurreição. Ele se descreve, diante desta realidade, como um cidadão comum. “Não é apenas as linguagens e os gestos externos, mas também os desejos que são condicionados pela nossa natureza humana imitativa” (KIRWAN, 2015, p. 53). Neste sentido, vemos que a natureza humana carrega na sua constituição este gene da imitação. Na contemporaneidade, observa-se que vivemos numa sociedade capitalista, cuja teologia saiu do âmbito eclesial e foi parar no campo econômico e político.

Os shoppings hoje se tornaram as grandes catedrais. Estes espaços são utilizados enquanto espaços de imitação e de satisfação de desejos. O autor se refere ao que Platão, em sua obra *A República*, considera de certa forma: a mimeses é perigosa, sendo este o mistério que Girard considera que parece ter desvendado. Antes de explicar o porquê desta situação, Kirwan (2015), cita a descrição de um psiquiatra, Jean-Michel Oughourlian, colaborador de Girard:

Assim como, no cosmo, os planetas, as estrelas e as galáxias, são a um só tempo, mantidas e separadas pela gravitação universal, assim a mimesis mantém os seres humanos a um só tempo, unidos e separados, e assim garante a coesão do tecido social e a relativa autonomia dos membros que a compõem (KIRWAN, 2015, p. 53).

Prosseguindo, o autor salienta que a mimesis mantém os seres humanos juntos e afastados. Como há atração, há repulsão.

Agostinho, doutor da Igreja e Filósofo medieval, expressa teologicamente: “Senhor, nossos corações estão inquietos até que descansem em vós”. A partir desta máxima, Kirwan comenta:

“O fato é que as pessoas não sabem o que querem – e, portanto, imitam o desejo dos outros. Basta refletir sobre os gastos e a criatividade dispendidos na publicidade área que, a propósito, está se tornando mais direta do que nunca em relação as próprias estratégias miméticas” (KIRWAN, 2015, p.56).

Prosseguindo, o autor traz o pensamento de Girard:

O mimetismo do desejo infantil é universalmente reconhecido. O desejo adulto não tem nada a ver de diferente, a não ser o fato de que o adulto, especialmente em nosso contexto cultural, tem muitas vezes vergonha de modelar-se a partir de outrem; ele tem medo de revelar a sua falta de ser. Declara-se altivamente satisfeito com ele mesmo apresenta-se como modelo aos outros. Todos dizem: imitem-me, a fim de dissimular a própria imitação (KIRWAN, 2015, p. 57-58).

A partir dos pressupostos sobre o desejo mimético de Kirwan, um dos aspectos relacionados ao desejo mimético, que une e separa, podemos destacar que na vivência comunitária dentro do espaço religioso, composto de doutrinas, preceitos e dogmas, possibilita-se ao ser-humano uma certa modelagem, uma certa imitação, o que dentro deste contexto, de forma alguma assume uma concepção do indivíduo desvelar-se do seu ser.

ATIVIDADES – UNIDADE 4

A partir do conteúdo desenvolvido na seção 4.1 A dimensão comunitária da Religião, realize as seguintes atividades:

1. Questione com educadores a respeito do espírito comunitário e como este pode ser articulado no cotidiano das escolas.
2. Faça entrevistas com quatro pessoas da sua comunidade buscando comparar o espírito comunitário em sua cidade no passado e na atualidade, focando à dimensão religiosa. O que mudou? Se mudou, foi para o melhor? O que permanece? E, o que poderia ser mudado?

Agora, a partir da seção 4.2 Elementos para se refletir em Ciências da Religião a partir da Teoria Mimética, complete as atividades a seguir.

1. A partir das considerações de Trevisan (2000) e Kirwan (2015), construa um texto de aproximadamente 15 linhas, respondendo à questão: o que é mimesis?
2. De posse do referencial teórico apresentado, a partir das diferentes concepções religiosas, faça uma análise crítica embasada na teoria mimética.

5

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
E CONHECIMENTO

INTRODUÇÃO

Esta unidade tem por objetivo 1) refletir sobre o fenômeno Religioso a partir de horizontes epistemológicos das Ciências da Religião; 2) analisar na contemporaneidade as Ciências da Religião enquanto fundamento para a construção dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso; e 3) entender o processo de exclusão da fé na construção do conhecimento na modernidade e contemporaneidade. Tais reflexões serão realizadas a partir do texto base apresentado aqui, das atividades propostas ao final da unidade, e de reflexões realizadas de maneira individual e em grupo.

No início deste caderno, torna-se importante recordar que, comentamos sobre o modelo catequético, o modelo teológico e os modelos de um ensino religioso fundamentado nos pressupostos epistemológicos das ciências da Religião. Em uma das subunidades desta unidade, abordaremos horizontes epistemológicos para as Ciências da Religião, que nos possibilitem refletir acerca do fenômeno religioso. Noutra subunidade verificaremos estes pressupostos enquanto referenciais para a construção dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso. Finalizaremos esta unidade, apresentando reflexão sobre a exclusão da fé na construção do conhecimento na modernidade e na contemporaneidade, o que de certa forma acarreta seres humanos desprovidos de espiritualidade e vivendo em profundo vazio existencial. Vivemos em um momento, em que a sociedade de controle, prima por uma linguagem, criatividade e todo arsenal da telemática sejam colocados a serviço dos intentos de dominação por parte do mercado.

5.1

HORIZONTES EPISTEMOLÓGICOS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Nesta seção, avançamos em nossas reflexões a partir de fundamentos teóricos das **Ciências da Religião**. Convém lembrar que, na primeira seção, estudamos classificação de modelos de ensino religioso nos mais de cinco séculos de nossa história, ou seja: modelo catequético, modelo teológico e modelo da Ciências da Religião. Convém lembrar também que, por ser uma área de conhecimento novo, torna-se importante que o futuro licenciado em Ciências da Religião tenha uma consistente formação sobre as discussões acadêmicas na atualidade a respeito do ensino religioso e não cometam equívocos. Sabemos que, historicamente, o que predominou na educação brasileira foi um ensino religioso ministrado dentro de uma perspectiva catequética. Mais tarde, avançou-se para uma perspectiva teológica e, na atualidade, das Ciências da Religião. Portanto, ministrá-lo dentro de uma perspectiva catequética ou teológica seria um posicionamento que não contempla o que se espera do ensino religioso hoje. As Diretrizes para o ensino Religioso, estabelecidas pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, determinam que o mesmo seja ministrado dentro dos horizontes epistemológicos das Ciências da Religião.



INTERATIVIDADE: Assista o vídeo “Ciência versus Religião”
www.youtube.com/watch?v=ZXgN5Cq6boc

Quando se fala em horizontes epistemológicos para Ciências da Religião, falamos em dar cientificidade, ou seja, conferir respeitabilidade à disciplina. De acordo com Cruz (2014)

Mircea Eliade (1907-1986) e seus críticos, mormente a partir da década de 1970. O próprio contexto do surgimento, em meados da década de 1980, do periódico mais relevante para o presente capítulo, *Method and Theory in the Study of Religion*, indica a importância desse confronto. Nossa narrativa dará ênfase à preocupação de Eliade e outros em considerar a religião como algo *sui generis* no âmbito dos assuntos estudados pelas Ciências Humanas e que, portanto, exigiria também uma metodologia própria. Em seguida, fala-se dos desenvolvimentos que surgiram reagindo a essas reivindicações, ou superando-as de diversos outros modos (CRUZ, 2014, p. 67).

Um dos primeiros horizontes epistemológicos em relação às Ciências da Religião não se encontra unicamente vinculado à epistemologia enquanto ciência do conhecimento, mas no sentido de como efetuar o trabalho do ensino religio-

so dentro de uma perspectiva adequada. Reflita sobre os questionamentos de Cruz (2014, p. 68):

Basicamente procura-se uma resposta para questões tais como: O que permite dizer-se que a Ciência da Religião é uma *ciência*? Trata-se de uma ciência, ou de várias ciências coligadas? Ela é uma disciplina autônoma, que merece seu lugar na academia? E, seu objeto, “religião”, também é único e original, ou é múltiplo e derivado? E como a Ciência da Religião se diferencia de outras disciplinas, principalmente a Antropologia da Religião e a Teologia? É parte das ‘humanidades’, ou é uma ciência em sentido mais estrito, seguindo alguns padrões das Ciências Naturais? (CRUZ, 2014, p. 68).

Na tentativa de possíveis diretrizes de reflexão sobre estas interrogantes, buscamos em Cruz o que o autor chama de “Programa elidiano de uma Ciência da Religião”, tendo como suporte teórico o pensamento de [Mircea Eliade](#). De acordo com Eliade (*apud* Cruz, 2014):



ATENÇÃO: Quem foi Mircea Eliade?

O pensador, mestre, historiador especialista em questões religiosas, mitólogo e escritor romeno Mircea Eliade nasceu em Bucareste, no dia 28 de fevereiro de 1907, e morreu em Chicago, no ano de 1986. Em 1970 ele conquistou a cidadania norte-americana; o intelectual falava e discursava fluentemente em pelo menos oito idiomas, embora grande parte de sua obra acadêmica tenha sido elaborada na sua própria língua. Ele se converteu em um dos mais importantes historiadores e filósofos das religiões do mundo moderno, integrando posteriormente o Círculo Eranos, devotado a pesquisas espirituais (INFOESCOLA, 2017).

Em resumo, enquanto a investigação sobre os símbolos em geral e o simbolismo religioso em particular, realizada por especialistas em outras disciplinas, merece a consideração do historiador das religiões, em última análise este deve examinar seu objeto de estudo com seus próprios meios de investigação e a partir de sua própria perspectiva. A perspectiva da ciência geral das religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões aceitarão às vezes uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Aí onde se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, a tarefa pertence por direito ao historiador das religiões, sempre que, por suposto, domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina (ELIADE *apud* CRUZ, 2014, p.119-120).

Cruz (2014) nos apresenta de forma sintética o que ele chama de sistema elidiano para a Ciências da Religião:

Primeiro, notemos a escolha do que caracterizaria mais esse objeto tão amplo que é “religião”: os elementos simbólicos, que remeteriam à categoria crucial do Sagrado (em maiúsculo, como o entende Eliade). Apesar de não ser fenomenólogo em senso estrito, sua “história das religiões” tinha como fito a busca de elementos essenciais por detrás das manifestações históricas, basicamente elementos do sagrado (arquétipos) por detrás de suas hierofanias. Em segundo lugar, note-se o lugar que ele reserva para disciplinas de caráter mais empírico (em outro momento, ele fornece listas, que incluem fisiologia, Psicologia, Sociologia, Ciências Econômicas, Linguística) ou nem tanto (por exemplo, a arte). Estas fornecem dados (principalmente) e interpretações que auxiliam a configurar o objeto, mas que por si só reduziriam e falseariam o caráter único da religião. Terceiro, o próprio título da disciplina, história (ou história comparada) da religião(ões). Esse permanece até hoje, por exemplo, na associação internacional que melhor representa a nossa disciplina, a “Associação Internacional para a História das Religiões” (IAHR). Aliás, o sucesso desse aspecto institucional fará com que falemos doravante de um “programa eliadiano”. Quarto, o destaque dado ao caráter sui generis da disciplina: “a partir de sua própria perspectiva”. A “história das religiões” não pode ser assemelhada a nenhuma outra das disciplinas de caráter mais empírico. Sem negar um caráter teórico a essas outras, é a ela que cabe a tarefa teórica por excelência (“considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem”). É também uma metadisciplina, de cunho mais interpretativo, o que certamente pergunta sobre se cabe no guarda-chuva de uma “Ciência da Religião”, ou se já se moveu para outra esfera do conhecimento (voltaremos a esse ponto mais adiante). Por fim, ressalte-se o caráter enciclopédico requerido do pesquisador nesse projeto: “domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina (CRUZ, 2014, p. 69-70).

Para finalizar vamos compilar parte do texto que fundamentou este trabalho. Cruz (2004) traz a discussão das Ciências da Religião no Brasil.

Não é nossa intenção aqui falar do desenvolvimento da Ciência da Religião no Brasil, nem tampouco sobre o estado atual da discussão epistemológica por aqui, ainda que vários pontos sejam levantados nos capítulos a seguir. É curioso contrastar-se com a situação na Alemanha: “Diante da contínua busca de identidade, a partir do abandono gradual da Fenomenologia, na formação dos estudantes considerações epistemológicas são tão importantes quanto o estudo de conteúdos específi-

cos”. Se é assim na Alemanha, lugar onde a Ciência da Religião surgiu, podemos imaginar por aqui, onde sequer a transição da Fenomenologia da Religião para outra coisa é claramente percebida. De qualquer forma, tais considerações epistemológicas têm sido feitas, com algumas peculiaridades. Em primeiro lugar, ainda que a relevância acadêmica do estudo da religião esteja razoavelmente bem estabelecida, o mesmo não se pode dizer de departamentos e programas de pós-graduação específicos de Ciência da Religião. Os que existem, desde meados da década de 1970, são objeto de críticas ocasionais, sendo que a principal delas foi levantada por Antônio Flávio Pierucci na década de 1990. Este apontava para o fato, de todos conhecido, de que uma boa parte dos pesquisadores pertencentes a esses programas eram (e são) oriundos do clero católico e protestante, ou vinculados a algum interesse religioso. Para ele, isso impediria uma abordagem mais propriamente científica para o estudo da religião, o que diz respeito tanto a interesses epistemológicos quanto políticos. Apesar de suas afirmações serem criticáveis, não há dúvida alguma de se estar diante de uma questão a ser enfrentada, para que a almejada relevância acadêmica possa ser assegurada.

Pode-se aplicar aqui a crítica feita a uma Teologia disfarçada de Ciência da Religião (criptoteologia), crítica essa que é feita há décadas em outros países, sendo que em nosso caso, nem é tão “cripto” assim. Entretanto, em vez de criticar a produção acadêmica de nossa área a esse respeito, falo mais aqui da dificuldade, em termos epistemológicos e por causas institucionais perfeitamente compreensíveis, de dialogar com dois grupos de disciplina: de um lado, a Teologia e a Filosofia da Religião (muitas vezes carregando um viés apologético), e de outro, as Ciências Sociais. Isso porque aqui falamos, não de diálogo entre diferentes departamentos e programas, mas mais de subdisciplinas que se inserem no mesmo locus institucional, alternando entre situações de convivência (quase) pacíficas e hostilidade envergonhada. Tal situação, é claro, decorre também de controvérsias epistemológicas mal apresentadas e conduzidas. Outra peculiaridade diz ao uso, entre nós, de correntes da Fenomenologia da Religião. Entre os que advogam o seu emprego como metadisciplina para a Ciência da Religião encontra-se um dos pioneiros de sua institucionalização no Brasil, Antônio Gouvêa Mendonça. Em um ensaio muito citado, ele reivindica que “o retorno à Filosofia, especificamente à Fenomenologia e seu método, está na base da reconstrução científica do estudo da religião”.¹⁸ Ele aqui se apoia em Husserl e em sua noção da Filosofia como ciência do rígor. Pode-se perguntar da adequação desse entendimento, pois os projetos

de uma Filosofia científica, ao longo do século XX, não foram muito bem-sucedidos. Não é a Filosofia que fundamenta a ciência, muito menos sua prática. Cientistas não necessitam dedicar-se à Filosofia, tarefa que cabe a filósofos profissionais, ainda que um diálogo entre ambos seja sempre indicado. As críticas tradicionais ao papel normativo que os neopositivistas emprestavam à Filosofia aplicam-se aqui também. A Filosofia de uma ciência está sempre próxima de sua história, operando assim como uma reflexão *a posteriori* de uma prática autônoma. Enfim, a relevância acadêmica da área de Ciência da Religião no Brasil também está ligada a um trabalho epistemológico ainda por se fazer, no esclarecimento da peculiaridade dessa disciplina em face da Teologia (principalmente a Teologia da Libertação, da qual muitos dos atuais componentes de programas de Ciência da Religião são oriundos), de uma Filosofia da Religião pós-eliadiana e das Ciências Sociais, tais como por aqui praticadas. A atenção ao que ocorre(u) em outros países é pré-condição para o sucesso desse trabalho, principalmente em face de novos desenvolvimentos teóricos (CRUZ, 2004, p. 76-77).

A partir das reflexões de Cruz (2004), podemos destacar a importância de horizontes epistemológicos para ampliarmos nossas discussões acerca das Ciências da Religião no Brasil. Esta necessidade vai ao encontro da consolidação desta nova área de conhecimento, proporcionando elementos que venham contribuir para sua inserção no universo científico.

Um outro aspecto a ser destacado, prende-se ao fato de que as Ciências da Religião não se podem fechar em si mesmas, portanto, devem estar abertas à outras ciências da área das humanidades que a auxiliarão na busca do entendimento em relação ao fenômeno religioso. Enquanto ciência, esta área do conhecimento, precisa caminhar em termo investigativos, buscando como referencial aspectos históricos em relação ao seu desenvolvimento teórico em outros países do mundo.

5.2

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E OS PARÂMETROS NACIONAIS PARA O ENSINO RELIGIOSO

No Brasil, na Educação Básica, existem documentos que oferecem diretrizes para o trabalho docente, centrando-se nas concepções e propostas de eixos a serem trabalhados na disciplina de **Ensino Religioso Escolar**. Por se tratar de uma área nova em termos de conhecimento da CAPES, sabemos que, muito embora o ensino religioso tenha uma larga trajetória dentro de outros modelos, como já foi explicitado, o ensino religioso, em termos de Modelo baseado nos pressupostos teóricos das Ciências da Religião, caminha também na busca de consolidação e oficialização de seus parâmetros curriculares.



INTERATIVIDADE:

Assista o vídeo “Ensino religioso nas escolas?”

www.youtube.com/watch?v=GiWxsqzIRkM

O PCNER – Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso – é um documento formulado para dar sustentação ao Art. 33 da LDB, que versa sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas, dentro de uma perspectiva que evite qualquer proselitismo. De acordo com Costa (2015), e tendo em vista seus dois primeiros pilares:

O ER deve ser uma disciplina escolar fundamentada no estudo científico do fato religioso humano realizado pela Ciência da Religião, devendo contemplar a diversidade cultural-religiosa brasileira sem qualquer proselitismo, em defesa do respeito e tolerância religiosa (COSTA, 2015, p. 2).

Um aspecto que o acadêmico deve ter bem claro em termos de proposta para o Ensino Religioso é o seu caráter científico, fundamento na Ciência da Religião, sem qualquer proselitismo, uma vez que a escola não é espaço de doutrina ou de disputa de espaço religioso entre diferentes concepções religiosas. Questões doutrinárias encontram-se ligadas aos pressupostos teológicos e devem ser abordadas com o maior respeito dentro das diferentes confissões religiosas. Outro aspecto é a defesa da tolerância religiosa: ninguém, nem qualquer aula de ensino religioso pode priorizar determinada religião em detrimento de outras. Acreditar nas doutrinas e nos fundamentos de uma religião é um ato de fé e faz parte do conhecimento teológico. Portanto, a opção religiosa é uma questão de foro pessoal e deve ser respeitada.

Trazemos agora certas ambiguidades em torno da nomenclatura, assim explicado por Costa (2015):

Antes de qualquer outra questão, acreditamos que a termino-

logia “ensino religioso” é, em si mesma, ambígua, e pode ter sentido confessional. Nesse sentido um termo mais apropriado para essa disciplina é justamente Ciência das Religiões ou Estudo sobre Religiões, enfatizando o plural “religiões” para o entendimento adequado do público leigo sobre o tema nas escolas. As várias concepções sobre ER já escritas no Brasil tendem a um viés ora classificados como interconfessionais (Diniz, *et al*, 2010) ou mais próximos de visões teológicas sobre religião (Giumbelli, 2010). Com uma postura de se afastar dessas propostas, é necessário elucidar questões relativas ao objeto, ao objetivo, e a metodologia do ER, buscando um modelo de fundamentos científicos para essa disciplina escolar”. Concor damos, com as observações efetuadas pelo autor. Entretanto, longe de levantar qualquer celeuma, é importante que o Professor de Ensino Religioso, tenha bem claro, que concepção ou que concepções serão as diretrizes para articulação de seu trabalho no cotidiano escolar (COSTA, 2015, p. 2).

Toda Ciência possui o seu objeto. Por exemplo, o objeto da história é o fato histórico, da sociologia o comportamento social, e das Ciências da Religião, toda produção cultural religiosa humana. Costa (2015), assim esclarece:

Ressaltamos a importância de que o docente trabalhe com noções sobre religião atualizadas, acadêmicas laicas (não teológicas), e não preconceituosas – assim, rejeitando qualquer noção etnocêntrica, cristianocêntrica, ou outras visões preconceituosas e superficiais de religião. Destarte, *o objetivo do ER é estudar toda produção cultural-religiosa humana numa perspectiva laica, escolarizada, e fundamentada em conhecimentos da Ciência da Religião e outras áreas acadêmicas* (COSTA, 2015, p. 2).

No que se refere à metodologia a ser utilizada em relação ao ensino religioso, Costa (2015) evidencia que a mesma deve ser ministrada com bases nos métodos das Ciências da Religião. Costa (2015) faz a seguinte observação:

- 1) *interdisciplinaridade* – essa interação deve ocorrer tanto pela complementação via outras formas de conhecimento, quanto pelo intercâmbio ativo de professores e educandos com outros profissionais;
- 2) *estudo não normativo* das religiões, evitando qualquer juízo de valor pessoal, hierarquizações das religiões ou opiniões de ‘verdades’ religiosas (COSTA, 2015, p. 2).

Aqui, transcrevemos **parte do texto** de autoria de Matheus Olivo da Costa (2015),

Diretrizes Curriculares para o Ensino Religioso: uma proposta fundamentada nas Ciências da Religião:



INTERATIVIDADE: O texto completo pode ser acessado em <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/download/54884/35802>

Eixos didáticos do Estudo sobre Religiões baseado na Ciência da Religião Entendemos o ER como a transposição didática da Ciência da Religião para a educação Básica. Dessa forma o ER seria dividido pelas duas subáreas da Ciência da Religião: a 1) *Ciência da Religião sistemática* ou Religiões Comparadas, e a 2) *Ciência da Religião empírica* ou História das Religiões, conforme a tradicional proposta de 1924 de Joaquim Wach (Greschat, 2005; Hock, 2010; Usarski, 2013). No seu aspecto sistemático, a Ciência da Religião busca entender temas mais gerais, abrangentes e transversais sobre o objeto religiões, como o próprio conceito de religião, cultura, ou temas como religião e gênero, religião e economia, etc. Já na dimensão empírica, a ideia seria descrever e analisar singularidades de casos específicos, como o desenvolvimento histórico de uma religião “x”, os ritos de uma tradição, ou os aspectos religiosos em textos ditos leigos ou seculares. Contudo, é importante lembrar que ambas as dimensões se nutrem mutuamente, formando uma dinâmica da Ciência da Religião como um todo: casos empíricos e concretos específicos fundamentam estudos gerais, e estudos mais abrangentes norteiam e sistematizam dados para estudos de caso. Mais recentemente foram escritas propostas no sentido de uma Ciência da Religião Prática ou Ciência da Religião Aplicada (Soares, 2013). Basicamente, se trata de um conjunto de estudos e ações que visam contribuições da Ciência da Religião ao exercício da cidadania próprio de uma sociedade plural. Busca-se, com isso, a construção de propostas à cultura de convivências pacíficas entre religiosos/as, mediações de conflitos cultural-religiosos, e contra qualquer discriminação. Situações concretas para contribuições da Ciência da Religião à sociedade são, por exemplo: acessória para políticas públicas sobre diversidades cultural-religiosas e patrimônios histórico-culturais, propostas de Diálogo inter-religioso, ou fornecendo bases a um Estudo das Religiões laico nas escolas públicas. Consideramos essa terceira “frente” da Ciência da Religião em consonância com as diretrizes nacionais e estaduais relativas à formação cidadã no sentido de construção da consciência para as responsabilidades e direitos de um cidadão de um Estado Democrático de Direito. Já a Ciência da Religião, com suas subdivisões tradicionais em empírica e sistemática, for-

nece subsídios para um ER que tem como bases estudos científicos *sobre* religiões, e não *para* religião, de forma que a dimensão cognitiva dos educandos seja trabalhada durante as aulas. Dessa forma, como já explicitada por vários especialistas em ER, essa disciplina escolar deve ter como base a Ciência da Religião (Sena, 2006; Junqueira, 2013; Passos, 2007; Soares 2010; entre outros). Como consequências, acreditamos que esse é um caminho seguro para que seja rompido com o histórico de confessionalismo e desamparo estatal para essa disciplina. Esse caminho proporciona espaço para o direito das minorias e o respeito às diferenças (Diniz, et al, 2010), e abre mais espaço para a implementação da Lei 11.645/2008 que versa sobre obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. Diante do exposto, propomos três Eixos didáticos ao ER: 1) Religiões Comparadas (Ciência da Religião Sistemática); 2) Estudo empírico das religiões (Ciência da Religião empírica); 3) Conflitos e Diálogo inter-religioso (Ciência da Religião Prática). Segue agora os Eixos didáticos em formato de forma sistematizada, apresentando sob cada Eixo diferentes unidades. E, sob cada unidade, temas em que os docentes podem instrumentalizar as aulas de ER. Apresentamos nossa proposta de Diretrizes Nacionais do ER para os anos finais do ensino fundamental, sendo que, posteriormente, esse parâmetro pode ser adaptado aos primeiros anos do ensino fundamental. Indicamos que este parâmetro seja atualizado periodicamente com novidades científicas e educacionais. Bem como, lembramos que esta é uma proposta aberta, sendo importante a sensibilidade do professor e toda equipe escolar para identificar quais temas devem ser trabalhados nos momentos mais específicos dependendo dos conhecimentos e habilidades prévias dos educandos/as (COSTA, 2015, p. 53-58).

A reflexão mostrada por Costa (2015), traz elementos em termos de demarcação de espaço das Ciências da Religião. Primeiramente, podemos destacar que a Ciências da Religião é o referencial teórico, base de fundamentação, para o Ensino Religioso na Educação básica, vindo contribuir para o exercício da cidadania e para uma sociedade plural.

De acordo com pesquisadores desta área, dentre os quais citamos Junqueira, Passos e Soares, apontam que este pode, de certa forma, ser um caminho seguro para o rompimento com o confessionalismo, historicamente presente em grande parte da história da educação brasileira.

5.3

O PROCESSO DE EXCLUSÃO DA FÉ DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NO MUNDO OCIDENTAL

Uma das características marcantes no pensamento na contemporaneidade foi uma ruptura com o pensamento metafísico, inaugurando uma nova fase em termos de pensamento. De um teocentrismo presente no pensamento medieval, a modernidade inaugura na fase do antropocentrismo, ou seja, ao invés de Deus ser centro, o homem passa a ser o centro. Descartes, na modernidade, sintetiza esta busca centralizada no ser humano, com o “*cogito ergo Sum*”. Esta racionalidade é analisada pelos teóricos da filosofia crítica como a racionalidade instrumental. Esta racionalidade fez promessa de dar aos homens, por meio do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, respostas às questões mais profundas da existência humana. Entretanto, o que se vê dentro desta realidade é que o processo de consolidação do capitalismo e das fases subsequentes deste modo de produção tornou o homem explorado, reificado, e não resolveu questões mais profundas do ser humano. Na contemporaneidade, especialmente na virada do terceiro milênio, o **homem contemporâneo volta-se para o fenômeno religioso**. E estudar a religião numa perspectiva dos fundamentos das Ciências da Religião se torna fundamental em termos da formação cultural no final desta segunda década do século XXI.



INTERATIVIDADE: Assista o vídeo “Fé – Luiz Felipe Pondé”
https://www.youtube.com/watch?v=q0qfnaIH_nY&t=1016s
Acessado em 18/11/17

No que se refere a fé e o conhecimento, Castelo Branco e Gomes (2014, p. 243) colocam que:

A despeito do grande incentivo à interdisciplinaridade dentro das academias, uma das marcas da cosmovisão ocidental contemporânea é a fragmentação do saber. Paralela a esse fato está a compreensão de que a teologia (entendida como expressão subjetivista de uma confissão de fé em particular) não pode ser considerada como fonte produtora de conhecimento ou, pelo menos, de conhecimento verificável e, portanto, respeitável, devendo restringir-se à esfera privada da vida de indivíduos confessantes, nada tendo a contribuir com o espaço público, entendido como “espaço da razão” (CASTELO BRANCO; GOMES, 2014, p. 243).

Podemos considerar que hoje existe uma busca muito forte na questão do conhecimento não fragmentado. Uma das questões fortemente debatidas gira ao redor das categorias multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Acreditamos que este é um espaço importante para Ciências da Religião, enquanto área do conhecimento, se fazer presente nos processos de construção do conhecimento.

Sobre esse [processo de fragmentação do conhecimento](#), Castelo Branco e Gomes (2014):



ATENÇÃO: Esta realidade da fragmentação, como pode ser entendida historicamente?

A primeira fase do processo aconteceu ainda no fim do período medieval, quando a sociedade ocidental veio a acolher um divórcio entre fé e razão no processo de compreensão da realidade e construção do conhecimento. Esse divórcio foi o resultado de uma longa batalha entre teologia (representando a fé) e filosofia (falando pelo lado da razão) pela posição mais elevada dentro da epistemologia ocidental. Uma figura-chave nesse primeiro momento foi o teólogo escolástico Tomás de Aquino. A segunda fase aconteceu quando a civilização ocidental trocou a “fé” pela “dúvida” como o ponto de partida para a construção do conhecimento humano, e a “confiança” pela “certeza” como o mais profundo ideal desse conhecimento. Como resultado dessa mudança a fé não foi somente removida de sua posição fundacional no processo de busca por conhecimento verdadeiro, mas excluída do processo como um todo (CASTELO BRANCO; GOMES, 2014, p. 244).

Prosseguindo, os autores apresentam uma segunda fase no processo de construção do conhecimento, mostrando especificamente os mecanismos desta fragmentação:

Nessa segunda fase do processo, destaca-se como representativa do espírito da época a produção filosófica do francês René Descartes.[...] À medida que o princípio cartesiano da dúvida foi popularizado pelo desenvolvimento da chamada ciência moderna, o dualismo entre os mundos material e mental foi traduzido como o abismo entre “teoria” *versus* “prática” e o dualismo entre os conhecimentos objetivo e subjetivo foi traduzido como o abismo entre “fatos” *versus* “crenças”. O que já existia no campo da filosofia foi assimilado por nossa cultura de tal forma que esses abismos se tornaram parte intrínseca da vida diária comum. Ambos os abismos se tornaram característicos da maneira como as pessoas passaram a interpretar

o mundo e a lidar com a realidade no Ocidente moderno (CASTELO BRANCO; GOMES, 2014, p. 252).

A terceira fase aconteceu quando, ao seguir o extremo caminho da dúvida generalizada na busca por certeza, a sociedade ocidental concluiu “racionalmente” que o conhecimento da realidade seria uma tarefa impossível. O ideal de conhecimento, então, mudou de “certeza” para “incerteza”, da “absoluta objetividade” para a “absoluta ausência de sentido”. Consequentemente, a sociedade ocidental testemunhou a consagração de um pluralismo agnóstico como a única postura razoável e desejável frente a vida.

[...] O passo da modernidade à pós-modernidade representou uma mudança de uma atitude de certeza para uma postura de incerteza acerca da vida e da possibilidade de conhecimento da realidade. A sociedade ocidental trocou uma falsa segurança por um desespero real. Entretanto, ao contrário do que possa parecer, isso não constituiu exatamente a introdução de um novo paradigma epistemológico. O que acontece contemporaneamente é apenas fruto do aprofundamento de uma vivência do paradigma epistemológico trazido pela chamada modernidade iluminista. Entendemos que a chamada pós-modernidade se aproxima mais de uma conclusão lógica da modernidade do que de uma ruptura com essa (CASTELO BRANCO; GOMES, 2014, p. 252).

Concluimos essa seção **com transcrição de parte do texto** “O processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo ocidental”, de autoria de Castelo Branco e Simões (2014):



INTERATIVIDADE: Acesse o texto na íntegra em http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1852/2248

Pós-modernidade e o processo de privatização da fé

Como já esclarecemos anteriormente, consideramos em nosso estudo que tanto o modernismo como o pós-modernismo compartilham, em termos de pressuposição, a mesma convicção epistemológica fundamental. A chamada “pós-modernidade”, ao invés de trazer um novo paradigma epistemológico para a estrutura de plausibilidade das sociedades secularizadas ocidentais, apenas chegou a uma conclusão diversa da que os filósofos modernos chegaram, mantendo, porém, o antigo paradigma. As palavras de Newbiggin esclarecem esse processo: Analisando novamente toda essa história, parece-nos ter um exemplo da ironia da história humana. A modernidade

nasceu de uma paixão pela busca da certeza absoluta. Ela testemunhou a ciência em contraste com a generalidade do conhecimento humano como um espaço de certeza. Entretanto, tal busca por certeza indubitável tem nos levado ao que parece ser um abandono de toda e qualquer reivindicação de sermos capazes de conhecer a verdade. Ao continuarem perseguindo o conhecimento a partir do mito da certeza, acabaram concluindo não ser possível conhecimento algum; presos a um “relativismo absoluto”. Enquanto na modernidade a fé fora relativizada, na “pós-modernidade” a totalidade do saber humano o foi. O que tem ocorrido nas últimas décadas é um descrédito quanto à possibilidade de qualquer conhecimento e de qualquer verdade. Tudo aquilo que o Ocidente acreditava “saber”, agora, acredita simplesmente “crer”. Newbigin anteviu tais consequências com as seguintes palavras: Esse desenvolvimento tem que ser reconhecido como um sinal de morte iminente. Até mesmo o mais simples dos animais sobrevive apenas se for capaz de explorar seu ambiente e descobrir onde o perigo reside e onde segurança pode ser encontrada. Existe um mundo real a ser explorado, podendo estar certos ou errados sobre ele. A sobrevivência depende de estarmos certos. Como, felizmente, seres humanos não são mentes sem um corpo, nós ainda temos que viver no mundo real que dividimos com o resto dos animais. Não podemos nos retirar à completa subjetividade. Se queremos sobreviver, somos compelidos a reconhecer que existe uma diferença entre verdade e falsidade nas declarações que fazemos acerca do mundo. Entretanto, nossos padrões de pensamento, a longo prazo, inevitavelmente afetam nossos padrões de comportamento, e esse relativismo e subjetivismo em que desembocamos deverão, ao final, nos desabilitar à sobrevivência. Não deveria nos surpreender o fato de estarmos testemunhando, sob a forma de fundamentalismo religioso, uma reação mundial contra o subjetivismo. Precisamente naqueles espaços onde foram feitos os mais vigorosos esforços para implantar ideias e práticas de uma sociedade secular iluminada, existem fortes movimentos de fundamentalismo religioso. Portanto, apesar de estarmos testemunhando o “ressurgimento” da fé no espaço público, não deveríamos concluir rapidamente que na “pós-modernidade” a fé esteja de volta como importante elemento na construção do conhecimento. Na verdade, “a religião nunca abandonou o espaço público [...] não há dúvida, porém, de que o tipo da presença pública delas mudou”. Embora inegavelmente estejamos vivenciando um ressurgimento da fé no espaço público, esta só é bem acolhida nesse espaço quando colocada como mera expressão da subjetividade, e nunca como elemento ca-

paz de nos conduzir a uma verdade pública. A fé está longe de ser aceita como relevante para o que os ocidentais consideram como “vida no mundo real”, apresentando-se muito mais como uma fuga deste mundo. Uma das consequências da aceitação da fé somente como expressão de subjetividades dentro do espaço público é que dentro deste espaço, nas sociedades secularizadas ocidentais, tidas como plurais e neutras em relação àquilo que chamamos de “religiões”, paradoxalmente, algumas teologias acabam tendo uma aceitabilidade maior do que outras, não por serem mais coerentes ou apresentarem uma explicação mais convincente da realidade, mas porque, em sua racionalidade intrínseca, se conformam em permanecer como meros caminhos de cultivo da “vida interior”, não lhes sendo necessário contribuir com a persecução da verdade nos grandes debates públicos da época. Assim, por estar ancorada em um evento histórico, a teologia cristã, por sua própria natureza, reclama o direito de contribuir com a marcha da história humana, e não estará sendo respeitada em sua inteireza, enquanto não puder assim se colocar e se provar. Mas parece que, dentro do ambiente da chamada “pós-modernidade”, esse espaço ainda lhe é negado, permitindo-se apenas que a mesma se apresente no espaço público como uma opinião religiosa dentre outras. Em outras palavras, pode manifestar-se no espaço público, desde que não seja ela mesma, mas algo parecido (CASTELO BRANCO; GOMES, 2014, p. 256-257).

De acordo com Castelo Branco e Gomes (2014), este cenário contemporâneo classificado por alguns pensadores como Pós-Modernidade, nos coloca diante da complexidade e de uma era marcada por incertezas. Se para o homem moderno a racionalidade instrumental pautou-se pelas certezas absolutas, o homem contemporâneo encontra-se envolto e um campo marcado pelas incógnitas peculiares deste momento histórico. Neste cenário tornam-se fortes as ações, por um lado, marcadas por um certo fundamentalismo e por outro, aposta-se num certo relativismo e subjetivismo. Acredita-se, portanto que o espaço público, numa perspectiva interreligiosa, seja o lócus de veiculação de possíveis respostas dentro dos diferentes cenários, para o ser humano, neste final de segunda década do século XXI.

ATIVIDADES – UNIDADE 5

Com base no conteúdo desenvolvido na seção 5.1 Horizontes epistemológicos das Ciências da Religião:

1. Produza um texto de aproximadamente 15 linhas destacando a importância de se ministrar na atualidade o Ensino Religioso a partir dos pressupostos teóricos das Ciências da Religião.

5. Escolha uma das atividades abaixo:

a. Faça uma entrevista como o líder religioso sobre o tema:

Ciência x Religião;

b. Monte um vídeo, com o celular, de forma criativa sobre o tema:

Ciência x Religião.

INTERATIVIDADE

Fundamentado na seção 5.2 Ciências da Religião e os Parâmetros Nacionais para o Ensino Religioso, desenvolva as seguintes atividades:

1. Visite uma escola de sua cidade e faça um levantamento das diferentes confissões religiosas dos alunos.

2. Escolha uma das confissões religiosas que você não conhece e pesquise na internet sobre a mesma. Monte um texto de no máximo 20 linhas.

Agora, baseado na seção 5.3 O processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo ocidental, realize as atividades abaixo.

1. Produza um texto de aproximadamente 20 linhas, sobre fé e conhecimento.

2. Entreviste 5 pessoas de várias faixas etárias sobre a importância da religião hoje e em suas vidas. Faça um relatório.

6

RELIGIÃO

INTRODUÇÃO

Esta unidade encerra nosso caderno didático, e está dividida em 4 sessões, que têm por objetivo 1) compreender a problemática religiosa no mundo contemporâneo; 2) fornecer elementos para reflexões acerca da religião, etnicidade e violência; 3) verificar as interfaces do fundamentalismo religioso e suas interfaces com o universo religioso e para além dele e 4) apresentar uma síntese da disciplina Fundamentos de Ciências da Religião. Tais reflexões serão realizadas a partir do texto base apresentado aqui, das atividades propostas ao final da unidade, e de reflexões realizadas de maneira individual e em grupo.

Nesta unidade buscaremos trazer aspectos importantes para entendermos o fenômeno religioso na contemporaneidade. Primeiramente, faremos uma reflexão do fenômeno religioso em um mundo globalizado. Diante das situações, paradoxais decorrentes do processo de globalização ou de globo-colonização, buscaremos apresentar, uma proposta de um outro fundamento para a globalização, com base no pensamento de Milton Santos.

Nesta unidade, traremos o pensamento de Ortiz (2001) a respeito do fenômeno religioso, ou seja, a Religião e Globalização. Neste cenário, procuraremos com base neste autor evidenciar qual o posicionamento e espaço para investigarmos o fenômeno religioso, num mundo em que o mercado exerce enormes influências normativas, em que as fronteiras foram de certa forma dinamitadas, como podemos buscar entendimento em relação à frente a preponderância de dois horizontes teológicos, ou seja, a Teologia da Libertação e a Teologia da Prosperidade.

Também, traremos nesta unidade duas temáticas de grande importância a respeito das religiões na contemporaneidade, ou seja, Religião, Etnicidade e Violência, e no último subitem deste caderno didático abordaremos uma temática de grande relevância pertinente ao Fundamentalismo Religioso e a Violência.

6.1

RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO

Na virada do século xx, período pós-guerra fria, o mundo passa vivenciar efeitos das políticas neoliberais e do processo de **globalização**. Se, no período pós-segunda guerra mundial, a bipolaridade capitalismo e socialismo era o carro chefe do mundo, a partir dos anos 80 do século xx, com a queda do muro de Berlim e com o fim do socialismo real, o mundo passa a ter forte influência das grandes potências econômicas. Este ideário, que ultrapassa fronteiras, passa a ditar políticas e comportamento no mundo contemporâneo. Neste cenário, torna-se importante como se situa a religião na contemporaneidade.



INTERATIVIDADE: Assista o vídeo “Documentário –Milton Santos por uma outra globalização”
www.youtube.com/watch?v=K6EIIQNsoJU

Ortiz (2001), busca fazer um contraponto sobre o que normalmente se define como religião universal na contemporaneidade “as crenças (judaísmo, confucionismo, bramanismo, budismo, cristianismo, islamismo) cuja compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua "salvação" (ORTIZ, 2001, p. 60). Prosseguindo sua análise, o autor explica que a universalização estaria associada

à ideia de ‘civilização’, isto é, uma cultura fixada numa territorialidade ampla, integradora, capaz de se expandir a partir de um núcleo comum, ‘descontextualizando’ os indivíduos e os grupos sociais de suas situações historicamente demarcadas (ORTIZ, 2001, p. 62).

Por outro lado, no seguinte tópico, Ortiz faz a seguinte análise da religião:

A relação entre religião e modernidade foi amplamente discutida pelos sociólogos. Desencantamento do mundo, secularização das instituições e das relações sociais, separação entre a Igreja e o Estado, emergência da ciência e da técnica enquanto saberes secularizados, enfim, perda da centralidade da religião como elemento de organização da sociedade como um todo. Muito desse debate, quando mal formulado, levou a certos impasses, como a discussão sobre o “fim da religião” no século XIX, e hoje, a meu ver, do “retorno” do sagrado. Não há dúvida de que uma leitura evolucionista do progresso levou inúmeros pensadores a imaginar a religião como um anacronismo. Diante do avanço da ciência, da técnica e da secularização,

ela teria os seus dias contados. É bem verdade que o século XIX produziu também alguns sincretismos entre a religião e o progresso, procurando mesclar polos aparentemente tão díspares, penso em Auguste Comte e seu culto da Humanidade, e nos “fazedores de deuses”, como dizia Lênin, de Lunacharsky e Gorki durante a revolução bolchevique (ORTIZ, 2001, p. 62).

Neste sentido, nossa discussão vai centrar-se na reflexão sobre se o processo de globalização do mundo vai interferir ou não em relação ao fenômeno religioso. Segundo Ortiz (2001).

Para isso é necessário ter claro pelo menos alguns aspectos do que se denomina por globalização: a) trata-se de um processo social que atravessa os lugares de maneira diferenciada e desigual; b) sua lógica não se explica através do Estado-nação, daí falarmos em “sociedade global”, “world system”, “modernidade mundo”; e c) a noção de espaço e de tempo é redefinida neste contexto (ORTIZ, 2001, p. 62).

A partir desta análise de Ortiz, o fenômeno da globalização acontece de forma diferenciada. Nos países classificados de primeiro mundo, a realidade do processo denominado globalização acontece de forma diferenciada dos países da América Latina. A lógica não se explica através do Estado-Nação, uma vez que suas fronteiras foram alargadas, ou até mesmo dinamitadas. Portanto, a noção de tempo e espaço encontra-se em um outro contexto. Um dos aspectos salientados pelo autor é que não existe uma cultura global, que, portanto, não admite uma religião global.

A respeito desta questão, Ortiz (2001) coloca que

Na diversidade interna ao processo de globalização, as religiões guardam suas especificidades e idiosincrasias (dizer que vivemos num mesmo mundo não significa que ele seja idêntico para todos). Segundo, o papel não estruturante da religião em relação às matrizes da modernidade-mundo e do capitalismo global também não se modifica. Racionalização das esferas de conhecimento, predomínio da técnica no processo produtivo, gestão empresarial, separação entre Igreja e Estado, desencantamento do mundo, são conquistas da modernidade (isto é, elementos válidos para o tipo de organização social que conhecemos, distinto das sociedades tradicionais, enquanto este “sistema” for vigente). Nesse sentido, não há “retorno do sagrado”. A modernidade-mundo não se organiza segundo princípios religiosos (o que não significa que não existam países, por exemplo, no mundo árabe, onde o predomínio da religião, enquanto “consciência coletiva”, não tenha um peso capital). Apesar do florescimento de novas crenças religiosas,

da intensificação de uma religiosidade individualizada, da vitalidade de religiões que pareciam extintas, uma constatação se impõe: o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões num mundo globalizado adquire uma outra configuração (ORTIZ, 2001, p. 64).

A partir deste pensamento, podemos inferir que a sociedade, na modernidade e na contemporaneidade, não se organiza segundo os parâmetros da religião. Um dos aspectos apontados pelo autor refere-se a uma das características relacionadas ao fenômeno religioso: apresenta o florescimento de novas crenças, individualização em contraposição ao aspecto comunitário e, por fim, a religião remodelada. Esta religião remodelada é assim descrita por Ortiz (2001):

A expansão da modernidade-mundo desloca esse privilégio. A identidade nacional torna-se uma “diferença” entre várias outras. Na medida em que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, criar laços sociais, ela adquire um poder maior. Linguagem, ideologia e concepção de mundo, uma grande área territorial, vincula os interesses e coordena as ações coletivas. Capacidade simbólica que se maximiza com os meios de comunicação. A era da informática coloca à disposição das organizações religiosas um conjunto de mecanismos de alcance transnacionais até então pouco usuais. Certamente elas sempre tiveram a preocupação de se organizar em escala ampliada (livros, catecismos, rádio, jornais), porém, a tecnologia de que dispunham conhecia várias restrições. Mesmo a televisão tinha um raio de difusão relativamente pequeno, predominantemente nacional, como o tele-evangelismo. Hoje, a transmissão a cabo e por satélite permite que programas religiosos circulem nos lugares mais diversos e mais distantes. O advento da Internet possibilita ainda a emergência de uma literatura religiosa online (que se contrapõe aos jornais de circulação limitada). Os meios de comunicação impulsionam a globalização da educação teológica e a coordenação de ações públicas (encontros, congressos, protestos etc.) com uma eficiência bem superior ao passado. A ambiguidade que o fundamentalismo islâmico alimenta em relação a essas tecnologias é significativa. Por um lado, são vistas como suportes de uma “cultura ocidental” indesejável, o inimigo a ser combatido; por outro, são instrumentos imprescindíveis para a propagação de suas mensagens. Televisão, cassetes, correio eletrônico, vídeos, possibilitam que toda uma cultura religiosa seja mundialmente difundida (ORTIZ, 2001, p. 66).

Para finalizar esta reflexão, compilamos um recorte do texto de Ortiz (2001), reflexões a respeito do contexto contemporâneo da religião.

É comum percebermos o consumo como algo exclusivo ao reino material, uma mera apropriação dos bens, escolhidos segundo o gosto e as inclinações de cada um. Na verdade, ele pressupõe uma ética, uma disposição alimentada pelo imaginário coletivo. A publicidade não é apenas uma técnica de venda, ela o foi no passado; nas sociedades contemporâneas, é fonte permanente de exemplaridade, estilos de vida, normas de conduta. Como as religiões, o consumo é um universo repleto de signos e de mitos, um “mundo” com particularidades e exigências próprias. Trata-se de um universo de abrangência planetária que constitui uma verdadeira cultura “internacional-popular”, graças aos meios de comunicação, à indústria cultural, às corporações transnacionais, aos ídolos da música pop e às estrelas de cinema. Como nos diz Baudrillard, o consumo é uma “moral”, requer uma forma de conduta, ao que eu acrescento, contrapondo-se a outras moralidades de envergadura mundial. Por isso a crítica e a denúncia do consumismo são uma constante no discurso das mais diversas religiões. Tanto nas pregações oficiais da Igreja católica, condenação do egocentrismo individualista pelo Papa, quanto no atual pensamento neo-confucionista, nos deparamos com argumentos semelhantes em relação ao avanço “materialista”, enfim “desumano”, do mercado (para evitar possíveis mal-entendidos sublinho que não tenho nenhuma predileção pela ideologia neoliberal celebrativa do mercado global). Um autor como Tu Weiming quer inclusive aproximar os pontos comuns entre o confucionismo e o islamismo, procurando revitalizá-los como fonte espiritual “alternativa” para a humanidade. A literatura produzida pelos teólogos católicos e protestantes é repleta de exemplos análogos. Eles nos explicam que a instituição mercado existe de longa data na história das sociedades humanas, e nada há de errado nisso. Porém, no passado, sua existência era “guiada” por outras forças: a tradição moral, as restrições legais e sobretudo as concepções religiosas. O mercado global seria, no entanto, o contrário disso tudo, funcionaria sem nenhum “freio” – Prometeu desacorrentado, “dissolvendo tudo que é sólido no ar”. Um desses autores acrescenta: “como teólogo cristão sugiro que a ‘religião do mercado’, que é a substância do mercado global, de uma perspectiva cristã é claramente uma idolatria – uma ‘falsa religião’ –, mas que em vez de combatê-la, como fizeram os primeiros cristãos em Éfeso, eles hoje, frequentemente, são coniventes com ela, e algumas vezes até

mesmo a sacralizam”. A passagem é sugestiva, mas antes de comentá-la cito ainda uma outra. Criticando a separação que os economistas fazem do mercado de outras instituições sociais, como se ele constituísse uma entidade autônoma, integrada, com leis e regras próprias, outro pensador religioso nos recorda, caso isso fosse verdadeiro, que “Deus estaria afastado das coisas dos homens”. E pondera: “o que separa a teologia moderna da teologia tradicional é a tendência de se pensar Deus de uma forma que deixem intactas as leis de mercado. Na verdade, falar de Deus, nas condições assumidas pela teoria da liberdade natural e pelas leis do mercado moderno, significa que Deus pode apenas ser aquilo que a ideologia moderna do mercado lhe permite ser”. Há nessas passagens um nítido contraponto entre a vontade divina e o mercado global. Elas surgem como disposições disjuntas e em tensão. Outra dimensão também importante é o fato de o mercado ser percebido como uma “religião”, tema recorrente entre os escritores religiosos. Do ponto de vista teológico existem boas razões para que esta aproximação, à primeira vista surpreendente, seja de alguma maneira convincente. O mercado global contém duas qualidades frequentemente associadas à herança religiosa: transcendência e onnipresença. Sua globalidade transcende os indivíduos, as classes sociais e as nações, envolvendo a todos no seio de uma mesma integralidade. Seu domínio não conhece fronteiras, abarca o planeta por inteiro; homens, povos, natureza, a ele são submetidos. A universalidade do mercado, ou seja, sua extensão confere-lhe a dimensão de totalidade (e muitas vezes de totalitarismo). A transcendência é, contudo, sempre abstrata, algo latente; para se realizar ela deve manifestar-se no mundo, afirmar sua onnipresença. A transcendência do mercado perpetua-se através do consumo, este é o ato que a situa, a singulariza, inserindo o indivíduo no seu ser. Metaforicamente eu diria que o consumo torna coetânea a presença na transcendência. Entretanto, tais virtudes nada têm de “verdadeiras”, falta-lhes um fundamento ontológico, sagrado, por isso o mercado se apresenta como uma “falsa religião”, e sua adoração, uma “idolatria”. Religião e mercado surgem assim como entidades morais mundiais, concorrentes e conflitantes. Cada um com seus deuses, suas exigências, sua ética. A condenação proferida pelo saber teológico não é, pois, um dado ocasional do confronto desta ou daquela crença com o “materialismo” do mundo. Ela é uma necessidade, exprimindo a presença de concepções de mundo em disputa no cenário mundial. A discussão sobre o universal é sempre difícil e controversa. Muitos filósofos e pensadores religiosos acreditam na existência de um “ser humano”, substrato transcendente ao

espaço e ao tempo, às culturas e à história. Uma vez aceito este postulado, pode-se evidentemente indagar sobre sua natureza e seu destino. Desconfio, porém, desta perspectiva, prefiro alinhar-me entre aqueles que pensam o “universal” como algo historicizado, imerso nas situações concretas das organizações sociais e das relações de poder. Nesse sentido, não há “o” ser humano, mas sociedades distintas nas quais homens e mulheres encontram-se inseridos. A temática do universal, enquanto sinônimo de democracia, igualdade e cidadania (valores que pessoalmente prezo muito) é, portanto, uma problemática “particular” do “universal” da modernidade. Dificilmente poderíamos projetá-la no passado (Moses Finley critica a impropriedade de certos estudos históricos quando aplicam à sociedade grega o conceito de democracia), e se o fazemos em relação ao futuro, de uma certa forma utopicamente, é porque o imaginamos relativamente próximo às formas que conhecemos. Porém, independentemente do partido que se toma, a reflexão sobre as religiões nos permite compreender como esse debate, longe de ser algo ultrapassado, como pensa uma certa literatura pós-moderna, é pertinente e atual. O advento da globalização reinsere a legitimidade dos “grandes relatos” no contexto contemporâneo, invertendo um pouco os prognósticos feitos por Lyotard. Um mundo global, para ser compreendido, e para se constituir num espaço de ação política, leva necessariamente à elaboração de um entendimento “universal”, abrangente, totalizador. A afirmação das “diferenças”, embora importante, não é suficiente para dar conta da situação presente. Certamente os “relatos” produzidos, por forças e interesses distintos, muitas vezes antagônicos, não são análogos nem coincidentes. Há diferenças substanciais entre a perspectiva neoliberal – uma apologia do mercado –, a proposta ecológica (talvez fosse mais correto dizer “as propostas”, no plural), as visões religiosas e um eventual neossocialismo. Entretanto, cada uma dessas narrativas se articula enquanto “universalidade”, isto é, sua amplitude é mundial. Utilizando uma expressão de Foucault eu diria: elas são “regimes de verdade” que planetariamente buscam afirmar sua validade. Seus universais historicizados coexistem, se complementam, e certamente competem entre si. O mundo é o cenário de sua materialização (ORTIZ, 2001, p. 71-73).

O autor trilha no pensamento voltado a uma reflexão que vivemos num mundo marcadamente consumista. Se para Descartes, na modernidade “penso, logo sou”, para o ser humano que vive numa sociedade capitalista em que os meios de comunicação, a linguagem, a telemática, nos levam a incorporar a lógica do consumo, logo sou, num universo da indústria cultural. Neste contexto, a teologia que

de certa forma foi deixada de lado pelo homem contemporâneo, abrindo espaço para uma teologia econômica, ou seja, do mercado aquilatada de certa forma a uma teologia política.

6.2

RELIGIÃO, ETNICIDADE E VIOLÊNCIA

Nesta seção, vamos voltar nossas lentes para a temática **religião, etnicidade e violência**. Dificilmente, esta reflexão aparece em nosso cotidiano. Esta temática se torna muito importante para entender determinados fundamentalismos que geram problemas relacionados a estas três categorias. Observamos que a violência esteve presente em vários momentos da humanidade, e que suas matrizes são bastante completas. Entretanto, verifica-se que a religião provou ações geradoras de violência. Ressalta-se que a religião faz parte do espaço público, se quisermos avançar em termos de sociedade, torna-se importante evidenciar que a religião deve sair do espaço privado.



INTERATIVIDADE: Assista o vídeo “Mesa de Debates 26 DE SETEMBRO DE 2016 RELIGIÃO E VIOLÊNCIA”

www.youtube.com/watch?v=Z2JkCsokRTQ

Oliveira (2012), que vai dirigir esta temática a partir do ponto teórico, evidencia:

Assistimos em nossos dias a um aumento dos conflitos étnicos e religiosos que assumem dimensões globais, colocando em risco a vida e o futuro das pessoas. O que esses conflitos têm a ver com religião? Pode a religião estar na origem da violência? O que têm a ver religião e etnicidade? Essas são as perguntas que muitas pessoas se fazem em nossos dias (OLIVEIRA, 2012, p. 8).

A autora evidencia a necessidade de buscar no dicionário uma definição do vocábulo **violência**. A partir dessa definição, coloca a ação violenta como



TERMO DO GLOSSÁRIO:

Ação ou efeito de violentar, de empregar força física ou intimidação moral contra alguém; ato violento ou crueldade, força, cerceamento; exercício injusto [...] ilegal de força ou de poder; cerceamento da justiça e do direito; coação, opressão, tirania (HOUAISS, 2001, acessado em 17/10/2017, 18:00)

a exteriorização de um ato, de uma ação que pode ou não ser violenta. Certamente, as ações se expressam e acontecem em uma determinada cultura e são impregnadas de valores morais, simbólicos, por isso o que pode ser violento em uma cul-

tura pode não ser em outra. Outra explicação é dada a partir da origem latina da palavra: violência, em latim, deriva de vis, que significa força, vigor, vida, vitalidade (Almeida apud Noé, 2004). A partir dessa compreensão, passar de um estado de vigor para o de violência é o mesmo que passar de um estado de agressividade sadia para uma agressividade destrutiva (Almeida apud Noé, 2004) (OLIVEIRA, 2012, p.10).

Segundo Young-Burel, citado por Oliveira (2012),

a violência expressa um preconceito no sentido mais literal da palavra, um pré-julgamento. Mesmo a violência que parece ser descrita com palavras como “impulsiva”, “reativa” ou “não premeditada”, o perpetrador sempre carrega consigo imagens pré-fabricadas dos inimigos odiados – de pessoas perigosas, que magoam, destrutivas ou desapontadoras, ou pessoas que são simplesmente diferentes – e aquele, ou aqueles, contra quem o perpetrador age ou fantasia é um deles, parte desse grupo. [...] nossos preconceitos são formados principalmente com base em experiências de frustração ou rejeição; são imagens negativas, composições, generalizações que antecipam frustrações futuras que se assemelham a frustrações passadas (YOUNG-BUREL apud OLIVEIRA, 2012, p. 8).

A partir desta explicação de violência, vamos refletir, objetivamente, sobre a temática proposta para este encontro: Oliveira (2012) evidencia que a etnicidade traz fortes elementos de pertencimento, ou seja, os elementos de um grupo que se reconhece nos outros. É um elemento de identificação, ou seja, de coesão e de solidariedade de um grupo. No que se refere à religião, a autora, assim explica: “[...] nela (religião) estão em jogo os elementos do imaginário simbólico que são fatores de identidade, devemos convir, então, que a religião pode contribuir para reforçar e legitimar os preconceitos dos grupos” (OLIVEIRA, 2012, p.12). Prosseguindo nesta linha de reflexão, a autora comenta que em todo mundo ocorre o fenômeno da violência, cuja gênese é marcada por questões econômicas, políticas, sociais, étnicas e religiosas, dentre outras.

De acordo com Oliveira (2012), temos assistido

as fragmentações sociais, recrudescimentos de antipatias grupais, repressivas, discriminações sociais e políticas fundamentadas, supostamente, em identidades étnicas, e religiosas. Em todos esses casos, percebe-se que há como pano de fundo uma desvalorização sistemática e a falta de respeito pela vida das vítimas alimentadas por um velado desprezo racista. Tais atitudes podem ser visíveis, como também mascaradas. As inimizades frequentemente são disfarçadas e passadas como

preocupação ambiental, conflitos econômicos e/ou sociais, segurança nacional, e outros. O racismo, o desprezo étnico e a intolerância religiosa são preconceitos (OLIVEIRA, 2012, p. 12).

No que se refere ao racismo, Oliveira (2012) evidencia que este é uma das práticas discriminatórias de nossa civilização, processo de desvalorização da identidade do indivíduo, sendo um oponente no sentido de que cada qual viva de acordo com sua cultura, crenças e valores.

Segundo a autora (2012), a discriminação

é uma ação, uma manifestação, um comportamento que visa a prejudicar o outro, constituindo, assim, um gesto violento. Já o preconceito é uma postura, uma concepção, segundo a qual algumas pessoas consideram sua cultura, suas crenças, seus símbolos, superiores e/ou melhores do que os de outros povos e outras culturas (etnocentrismo), servindo-se, assim, de avaliações negativas sobre as pessoas, suas culturas, seu imaginário simbólico, suas crenças e o seu ethos. Consequentemente, o racismo parte da suposição de que um grupo étnico é superior a outro e de que um determinado grupo possui defeitos de ordem moral e intelectual (OLIVEIRA, 2012, p. 13).

Agora, compilaremos para reflexão **fragmento do capítulo** de Oliveira (2012), Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações, o momento em que a autora reflete sobre “Religião e legitimação da violência”.



INTERATIVIDADE:

O livro está disponível para download na íntegra em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Religioaviolenciaesuasinterfaces1.pdf>

A partir do que foi dito acima, entendemos que, ao longo dos séculos, as diferenças percebidas como algo negativo deram origem aos preconceitos que geraram e legitimaram os mais variados tipos de violência, simbólica ou não. Sabemos que nem o fato de falarem uma língua comum, nem a contiguidade territorial, nem a semelhança dos costumes representam por si próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum. Na maioria das vezes a religião desempenha papel central, como no caso dos judeus, com o mito de eleição; no caso dos africanos, com a ancestralidade; e no caso dos muçulmanos, com o código de regras que orienta a vida de seus adeptos. Esses são recursos simbóli-

cos utilizados para demarcar uma oposição significativa entre nós e eles e podem ser distorcidos, reinterpretados e realçados pelos atores. Por isso a “crença” na origem comum constitui um dos traços característicos da etnicidade. É a crença na origem comum que justifica e corrobora as outras dimensões ou signos da identidade e, assim, o próprio sentido da unicidade do grupo. É a crença na origem comum que substancializa e naturaliza os atributos, tais como a cor, a língua, a religião, a ocupação territorial, e fazem-nos percebidas como traços essenciais e imutáveis de um grupo (Barth apud Poutignat, 1995). Tais mitos fundadores podem ser invocados e recriados para fundamentar a separação entre os vizinhos. Se a etnicidade encontra seu pressuposto também na “crença” de uma origem comum, logicamente o grupo vai se reconhecer enquanto membros de um determinado grupo. Essa crença também pode favorecer a construção de ideias que reclamem para si atitudes e posturas de superioridade em relação a outros grupos. Nesse sentido, na medida em que as crenças religiosas se colocam como suporte que justificam tal superioridade em relação a outros povos, etnias e grupos sociais, podemos aferir, então, que tais crenças podem promover preconceitos e atitudes discriminatórias, gerando violência. As religiões monoteístas, enquanto admitem um só Deus, podem colocar-se numa posição excludente e geradora de violência, pois não toleram as diferenças decorrentes de outras crenças. A crença de que as verdades em que se crê são reveladas por Deus é outro exemplo que pode ser usado como estopim para a violência na medida em que se acredita que a verdade revelada é a única e “deve” ser “imposta” e “aceita” por todos indiscriminadamente. A verdade revelada, que deveria, no fundo, ser objeto de aceitação livre e gratuita, é imposta não sob a supervisão da autoridade divina, mas de outras autoridades. Segundo Bingemer, podemos observar tais atitudes especialmente nas três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), onde Deus e as verdades reveladas nas histórias e culturas concretas e particulares de seus povos tornam-se vinculantes para todos os crentes independentemente de sua história, de sua cultura e de suas crenças (Bingemer, 2004). De acordo com essa teóloga, a violência ocorre quando às verdades reveladas se lhes dá um caráter único, universal e vinculante para todos (Bingemer, 2004). Usamos exemplos das religiões monoteístas, pois são as mais próximas a nós e convivemos com tais realidades. Isso não quer dizer que as religiões não monoteístas não possuam crenças e doutrinas que levem à violência. Tal ocorre porque as religiões, todas elas, são experiências de fé que possuem uma forte carga propositiva e emotiva, sejam elas monoteístas

ou não. Se a religião constitui um sistema simbólico e constrói uma rede de símbolos a partir dos quais a pessoa se acha interligada, cria, avalia, compreende e justifica sua realidade. É evidente que as pessoas que experienciam uma determinada fé tem uma lógica própria e acreditam que essa lógica é a mais importante, é a lógica que lhes fornece sentido e significado dentro daquele determinado contexto, portanto a pessoa e / ou o grupo vão defender essa lógica como a mais importante, a mais verdadeira e, talvez, como a única capaz de fornecer sentido. Concluindo, podemos afirmar que a análise dos símbolos sagrados sintetiza o ethos de um povo e que a religião é, sim, depositária de significados culturais a partir dos quais os indivíduos interpretam a realidade e a legitimam. As crenças, portanto, equivalem às representações cognitivas que caracterizam a consciência coletiva. São sistemas de classificação das coisas reais ou ideais em sagradas e profanas. Os conflitos muitas vezes são sustentados pela convicção de estarmos com a razão e de sermos justos. A justiça pode tornar-se um pretexto para a vingança. E quem se vinga geralmente o faz com a consciência de que precisa assegurar sua sobrevivência ameaçada pelo outro que pensa e age de modo diferente. Sempre que nos julgamos melhores do que os outros achamo-nos no direito de fazer-lhes mal sob o influxo de que estamos agindo em nome de Deus, do Sagrado ou da consciência. Em torno dessa certeza se aglomeram muitos preconceitos e mitos que se tornam sagrados e diante dos quais os meios são justificados e santificados. Estes ensaios, embora incipientes, mostram a relevância que as pesquisas sobre as religiões exercem no momento em que nossas sociedades passam por experiências de violência extrema. Tais estudos devem contribuir para desmistificar as religiões de seus preconceitos e das representações e símbolos que os geram e os justificam dividindo as pessoas em boas e ruins, santas e pecadoras, mostrando-nos como podemos desprender-nos dos múltiplos preconceitos que nos tornam intolerantes, fundamentalistas e violentos (OLIVEIRA, 2012, p.14-16).

A partir do fragmento, podemos conceber que no decorrer da história da humanidade determinados preconceitos em relação à diversidade dos fenômenos religiosos, possibilitaram o surgimento e a legitimação de preconceitos e por conseguinte da violência. A etnicidade e a crença por sua vez, tem forte influência na determinação de superioridade de determinados grupos em relação a outros grupos.

O autor (2012), aponta que as religiões monoteístas, pode assumir uma postura excludente e conseqüentemente de violência em relação as demais confissões no campo religioso. Porém, isto não quer dizer que as religiões não monoteístas, em suas práticas religiosas, não venham adotar posturas de violência. Entretanto,

o conflito decorre de uma perspectiva de preservação do *ethos* sagrado e de estarmos sendo justos.

Admite-se, portanto, que as Ciências da Religião, por meio da investigação podem contribuir no sentido de desmistificar esta diversidade religiosa, bem como, as posturas fundamentalistas e intolerantes da sociedade.

6.3

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E VIOLÊNCIA

Estamos nos encaminhando para conclusão de nossa disciplina. Acreditamos que esta caminhada foi extremamente profícua, apresentando novas lentes, novos horizontes para refletirmos o fenômeno religioso: Nesta seção vamos discutir o **fundamentalismo religioso** e a violência. Cumpre-nos destacar que o fundamentalismo não é algo presente em uma única religião. Posturas fundamentalistas podem se fazer presentes nos diferentes espaços religiosos. Porém, o fundamentalismo pode se fazer presente em outras dimensões da vida humana.



INTERATIVIDADE: Assista ao vídeo: “Leandro Karnal – Fundamentalismo Religioso

<https://www.youtube.com/watch?v=Wrydk7qsDCY>

Acessado em 17/11/2017, 16:00

Ecco (2012), parafraseando Leonardo Boff, faz a seguinte observação acerca do fundamentalismo:

Segundo o referido autor, o fundamentalismo não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. Além do mais, o fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Ou seja, todo absolutismo (intolerância) gera o desprezo do outro, e o desprezo gera a agressividade, e a agressividade gera a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado, na perspectiva fundamentalista (ECCO, 2012, p. 32).

A partir desta concepção, há que se destacar que o fundamentalismo não se constitui em uma doutrina, porém é umas formas de se viver a doutrina. Outra questão, esta atitude assume uma postura absolutizadora da realidade, gerando o não reconhecimento do outro, agressividade, guerra, enfim violência.

Com relação ao fundamentalismo, Ecco (2012), comenta:

Quando se fala do fundamentalismo, uma das primeiras ideias que se considera é que estamos tratando do universo religioso. Sendo assim, como se dá a relação entre tal posicionamento sociopolítico e a religião? De fato, é no universo religioso que o fundamentalismo se torna mais evidente? Entendemos que o conjunto de bens simbólicos religiosos produzidos no movimento fundamentalista não está desvinculado do contexto socioeconômico-político (Oro, 1996). Sendo assim, a relação en-

tre fundamentalismo e o contexto no qual este se dá pode estar mediado pelo religioso, uma vez que, como afirma Bourdieu (1998), a religião fornece justificativas para a existência humana por produzir um sentido para a vida. Mas esse sentido, necessariamente, precisa estar contextualizado e significado. Isto porque toda a produção operada na religião só é considerada pela sociedade porque desempenha um papel significativo e estruturante, que é aceito ou admitido pelo menos por determinado grupo ou parte significativa da sociedade em questão. Destacamos a importância da relação entre fundamentalismo e universo religioso, uma vez que a religião tem a capacidade de provocar uma transmutação, ou seja, uma transfiguração das instituições e das relações sociais, tornando-as irreconhecíveis (Bourdieu, 1998). Essas relações passam a ser consideradas pelas pessoas como naturalizadas, como se sempre tivesse sido assim, ou como algo divino que foi revelado ou exigido por um ser superior. A religião reveste o social de sagrado, faz a correspondência entre a ordem social e a ordem simbólica, isso lhe outorga uma função eminentemente estruturante (política). (Bourdieu, 1998, p. 33 e 46). Sendo assim, se o fundamentalismo encontra espaço no universo religioso, pode aumentar significativamente seu potencial destrutivo, uma vez que sua presença se faz de forma tão sutil, tão “natural”, que dificulta a percepção do mesmo nas relações sociais cotidianas (ECCO, 2012, p. 33).

Na atualidade, em termos religiosos verifica-se que dentro deste contexto há uma prevalência do fundamentalismo. Entretanto, concepções fundamentalistas, podem fazer parte de outros aspectos relacionados ao nosso cotidiano, sendo evidenciado também na política e na economia, embora teorizado de forma restrita. O fundamentalismo religioso possui um alcance no sentido de transformação das instituições sociais. Sendo assim pode potencializar ações de caráter destrutivo, nem sempre percebidas socialmente.

Finalizando a seção, trazemos [algumas reflexões compiladas de Ecco](#) (2012, p.33-34):



INTERATIVIDADE:

O livro está disponível para download na íntegra em

<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Religioviolenciaesuasinterfaces1.pdf>

Perante isso, a tese dos fundamentalistas protestantes dos Estados Unidos em meados do século XIX, no âmbito religioso, afirma que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra. Para os fundamentalistas protestantes, interpretar a Palavra de Deus de uma forma “liberal e aberta” é ofensa a Deus (Oro, 1996, p. 41 e 50). Nessa perspectiva rigorosa de interpretar a Bíblia é que surge o caráter militante e missionário de práticas fundamentalistas. Esse rigorismo protestante ganhou relevância social e reconhecimento nos Estados Unidos a partir da década de 1950, com as *Electronic Churches*. O objetivo dessa pregação de cunho conservador ganhou novo fôlego quando favoreceu a política do então presidente Ronald Reagan (Boff, 2002, p. 15-16). Contudo, é importante ressaltar que nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas. “A maioria não é biblicista (interpretar as Escrituras ao pé letra), pois, incorporou avanços na interpretação das Escrituras para torná-las contemporâneas” (Boff, 2002, p. 16). Já o fundamentalismo islâmico, de fato, nunca deixou de existir, ascendeu ao cenário político do Oriente Médio a partir da revolução xiita no Irã em 1979 (Oro, 1996). O movimento dos *aiatolás* foi visto como uma grande mobilização das energias islâmicas adormecidas pela presença da Modernidade. Boff chama a atenção ao afirmar que o fundamentalismo islâmico, na sua origem, “significa submissão total a Deus, não é guerreiro nem fundamentalista [...]. É tolerante com todos os povos, especialmente com os cristãos e os judeus” (2002, p. 29). No caso do Catolicismo, a origem do fundamentalismo visava a encontrar um meio de entrelaçar os poderes político e clerical. “Visa-se a uma integração de todos os elementos da sociedade e da história sob a hegemonia do espiritual representado, interpretado e proposto pela Igreja Católica” (Boff, 2002, p. 17). Há uma preocupação e um cuidado de manter a legitimidade hierárquica, tendo como o inimigo a combater a Modernidade e suas liberdades e seu processo de secularização. Há uma tese que sustenta que a Igreja Católica é a única, ou seja, fora dela não há salvação. As outras Igrejas exercem somente uma função eclesial (Boff, 2002). Em síntese, o fundamentalismo não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. Toda a atitude absoluta que confere caráter incondicional ao ponto de vista gera uma ação fundamentalista e uma postura fundamentalista (Boff, 2002) (ECCO, 2012, p. 34-35).

Vivemos na contemporaneidade em uma sociedade fortemente marcada por posturas fundamentalistas. Entretanto, segundo Ecco (2012), nos Estados Unidos, no século XIX, o campo religioso dos protestantes era o seguimento dos ensinamen-

tos bíblicos ao pé da letra, ou seja, de forma fundamentalista. Caso, fosse interpretado de forma aberta, seria considerado uma ofensa a Deus. O autor cita Boff, no sentido de que nem todos os conservadores podem ser classificados como fundamentalistas. O teólogo citado, evidencia que o fundamentalismo na sua gênese assume um caráter de submissão a Deus e não é guerrilheiro. Finalizando, Ecco deixa bem claro que, não podemos conceber o fundamentalismo enquanto uma doutrina, porém a forma de interpretar e viver uma doutrina.

6.4

SÍNTESE DO PROCESSO DA DISCIPLINA FUNDAMENTOS DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Neste caderno didático, abordamos um rol de temas importantes, que são debatidos academicamente na contemporaneidade. Agora lhe cabe responder, de forma independente, uma série de questões referentes ao conteúdo aqui abordado.

- 1) Descreva e estabeleça as diferenças entre os modelos catequético, teológico e das ciências da religião que permeou historicamente o ensino religioso.
- 2) Diferencie as categorias sagrado e profano destacando a importância destas categorias para o entendimento das ciências da religião.
- 3) Destaque a importância do sacrifício enquanto componente do cenário religioso.
- 4) Descreva as festas e sua importância no cenário das religiões.
- 5) Conceitue o que é um símbolo, a sua importância em relação ao profano e ao sagrado.
- 6) Relacione os símbolos no contexto das religiões monoteístas e politeístas.
- 7) Qual o papel do mito na história da humanidade?
- 8) O que são os ritos e o papel dos mesmos em nosso cotidiano e no contexto das religiões.
- 9) Explique o que são os ritos de passagem e os ritos de iniciação.
- 10) Apresente diferentes concepções de morte sob o ponto de vista filosófico e religioso e na contemporaneidade.
- 11) Comente sobre a sociedade contemporânea e o espírito comunitário e qual a importância da religião em relação a esta questão.
- 12) Conceitue mimesis.
- 13) Explique a teoria do desejo e mimético relacionando-a com o fenômeno religioso.

- 14) Qual a concepção de ensino religioso a partir do texto que fala das diretrizes para a área?
- 15) Descreva como a proposta de diretrizes para o ensino religioso.
- 16) Explique de que maneira ocorreu a exclusão da fé no processo de construção do conhecimento no mundo ocidental.
- 17) Como podemos analisar o fenômeno religioso no contexto da globalização.
- 18) Apresente uma síntese sobre o tema: Religião, Etnicidade e Violência
- 19) Qual o significado de fundamentalismo? Por que o fundamentalismo religioso pode ser gerador de violência.
- 20) O que esta disciplina contribuiu em seu processo de formação? Faça uma avaliação.

ATIVIDADES – UNIDADE 6

A partir do conteúdo exposto na seção 6.1 Religião e Globalização:

1. Tente estabelecer uma crítica ao fenômeno religioso, tendo por tema uma outra religião.

6. Assista um evento religioso pela televisão e faça uma análise sobre o discurso religioso e se o mesmo corresponde aos anseios do homem contemporâneo.

Com base na seção 6.2 Religião, Etnicidade e Violência:

1. Faça uma pesquisa sobre a temática desta seção e relacione se estas questões se fazem presentes em sua cidade.

Agora, embasado no conteúdo da seção 6.3 Fundamentalismo Religioso e Violência:

1. Assista ao [vídeo de Leandro Karnal](#) e produza um texto de aproximadamente 30 linhas sobre o tema abordado.



INTERATIVIDADE: Assista ao vídeo: Leandro Karnal – Fundamentalismo Religioso.

<https://www.youtube.com/watch?v=Wrydk7qsDCY> Acesso em 17/11/2017, 16:00

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em conta os propósitos e objetivos da disciplina *Fundamentos das Ciências da Religião*, esperamos que este caderno didático tenha contribuído para que os/as estudantes do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião formem uma forte base teórica sobre a discussão do Ensino Religioso na atualidade, fundamentando-o crítica e filosoficamente nos pressupostos históricos, filosóficos e sociológicos das Ciências da Religião.

Intencionamos que, tanto a análise quanto a problematização do campo das Ciências da Religião, sejam empreendidas não de maneira ingênua ou baseada em crenças e pensamentos considerados determinantes, mas sim de forma fundamentada em conhecimentos amplos e inclusivos. A compreensão da Religião em seu todo permite a compreensão de outras possibilidades educacionais.

Com a elucidação das diferenças entre fé e racionalidade no contexto ocidental, bem como a investigação das diversas representações de Deus na história ocidental, criamos condições para que as práticas educacionais em Ciências da Religião possam ser operacionalizadas de maneira elucidada e informada. Para tal fim, apresentamos os conteúdos básicos para o desenvolvimento das atividades propostas, bem como a bibliografia básica para aprofundamento dos estudos.

REFERÊNCIAS

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. Trad. Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. **Cadernos do Campo**, São Paulo, 2010. p. 363-284.

BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2.ed., Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, 1664 p.

CARVALHO, J. J. **A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica**. Brasília: Série Antropologia, 2000.

CASTELO BRANCO, G. L.; GOMES, E. S. L. O Processo de exclusão da fé da construção do conhecimento no mundo ocidental. **Estudos Teológicos (Online)**, v. 54, p. 35-48, 2014.

CPB. Círculo Psicanalítico da Bahia. **Sagrado e profano**. Disponível em <<http://www.circulopsibahia.org.br/sagradoeprofano.pdf>>. Acesso em 13.01.2017.

COSTA, M. O. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso: uma proposta baseada em Ciências da Religião. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 51-59, ago.-dez. 2015.

CRUZ, E. R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. **Revista CIBER TEOLOGIA**. São Paulo, Paulinas, ano X, n. 47, 2014, p. 67-81.

DE BOTTON, A. **Religião para ateus**. Editora Intrínseca, 2012.

DICIO. Dicionário Online de Português. **Definição de Imanência**. Disponível em <<http://www.dicio.com.br/imanencia/>>. Acesso em 13-01-2017.

ECCO, C. Fundamentalismo religioso e violência. *in*: OLIVEIRA, Irene dias de; ECCO, C. **Religião, violência e suas interfaces**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 32-42.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FURB. **Curso de Ciências da Religião**. Disponível em <<http://www.furb.br/web/1771/cursos/graduacao/cursos/ciencias-da-religiao/apresentacao>>. Acesso em 03 dez 2014.

PARAMETROS CURRICULARES NACIONAIS –ENSINO RELIGIOSO. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. Florianópolis: Ave Maria , 1997.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001. Acessado em 17/10-2017, 18.00

INFOESCOLA. **Quem foi Mircea Eliade?** Disponível em <<http://infoescola.com/filosofia/o-pensamento-de-mircea-eliade/>>. Acesso em 17-02-2017.

KERKOFF, F. DE O. **ENSINO RELIGIOSO NO PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DO MUNICÍPIO DE VIDEIRA: TENSÕES E DESAFIOS**. Dissertação (Mestrado). 92f. Universidade do Planalto Catarinense, Lages-SC, 2016.

KIRWAN, M. **Teoria Mimética**. Trad. Ana Lúcia Correia da Costa. São Paulo: É Realizações, 2015.

LEENHARDT, J. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano v, n. 14, Setembro 2012.

LUTERO, M. **Educação e reforma**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Editora Concórdia. 2000.

NOÉ, S. V. Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In: SANTOS, M. S. P.; SANTOS, L. (org.). **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004.

OLIVEIRA, I. D. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações. *in*: OLIVEIRA, I. D.; ECCO, C. **Religião, violência e suas interfaces**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 8-17.

ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, VOL. 16, Nº. 47, out. 2001. p. 59-74.

PASSOS, J. D. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SIEPIERSKI, P. D.; GIL, B. M. (orgs.). **Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003.

TREVISAN, A. L. O potencial metafórico da mimesis para a educação na teoria da ação comunicativa. **23. ANPED**. Caxambu-MG, 2000. p. 1-18.

WESTPHAL, E. R.; SILVA, E. A morte enquanto dimensão ética. **Estudos Teológicos**, v. 49, n. 1, p. 42-57, 2009.

APRESENTAÇÃO DOS PROFESSORES RESPONSÁVEIS PELA ORGANIZAÇÃO DO MATERIAL DIDÁTICO

O autor deste livro, Prof. Dr. Geraldo Antônio da Rosa, docente pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul – UCS e professor da *Licenciatura em Ciências da Religião* EAD da UFSM/UAB, Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia, é graduado em Estudos Sociais e Mestre em Educação. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação Básica GEPEB, e pesquisador do grupo de pesquisa Formação Cultural, Hermenêutica e Educação – GPFORMA/ UFSM. Faz parte do Comitê Científico Internacional da Revista Eletrônica Educare da Universidade Nacional de Costa Rica. É também autor dos livros *O Contestado: a práxis educativa de um movimento social e Educação Básica – Políticas e Práticas Pedagógicas*, esse último em coautoria com Marilaine Maria Paim, ambos livros publicados pelo Mercado de Letras.