

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ISAIAS DE ALMEIDA AGUIAR

UMA ANÁLISE DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS: O PROBLEMA DA  
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/03/2020

VITÓRIA

2020

ISAÍAS DE ALMEIDA AGUIAR

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/03/2020



UMA ANÁLISE DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS: O PROBLEMA DA  
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Análise do Discurso  
Religioso

Orientador: Dr. Francisco de Assis Souza Santos

Vitória - ES

2020

Aguiar, Isaías de Almeida

Uma análise das expressões religiosas / O problema da intolerância religiosa / Isaías de Almeida Aguiar-- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

viii, 76 f. ; 31 cm.

Orientador: Francisco de Assis Souza Santos

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

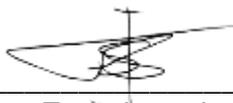
Referências bibliográficas: f. 73-76

1. Ciência da religião. 2. Análise do Discurso Religioso. 3. Expressão religiosa. 4. Fenômeno Religioso. 5. Conteúdo. 6. Intolerância religiosa. 7. Religiosidade. - Tese. I. Isaías de Almeida Aguiar. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

ISAIAS DE ALMEIDA AGUIAR

UMA ANÁLISE DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS: O PROBLEMA DA  
INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

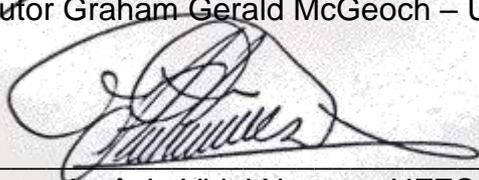
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA (presidente)



Doutor Graham Gerald McGeoch – UNIDA



Doutor Antônio Vidal Nunes – UFES

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, pois é Ele o que proporciona o sentido maior para a vida.

A minha esposa e filhos que renunciaram, juntamente comigo, do precioso tempo em família em prol deste projeto acadêmico.

Aos professores e funcionários da Faculdade Unida que, em cobrança carinhosa, souberam lidar com os limites e potenciais dos seus alunos.

Ao meu orientador, Francisco de Assis Souza Santos, que pacientemente norteou minha pesquisa.

Aos amigos de turma pelo intercâmbio de ideias e incentivo, em especial, Adiclécio Ferreira Dias.



"No esforço para compreender a realidade, somos como um homem tentando entender o mecanismo de um relógio fechado. Ele vê o mostrador e os ponteiros, ouve o seu tique taque, mas não tem meios para abrir a caixa. Se esse homem for habilidoso, poderá imaginar um mecanismo responsável pelos fatos que observa, mas nunca poderá ficar completamente seguro de que sua hipótese seja a única possível."

(Albert Einstein)



## RESUMO

Este trabalho dissertativo pretende repensar o processo subjetivo de formação das manifestações religiosas e questionar as razões das distâncias existentes entre elas, as quais, muitas vezes, produzem conflitos e geram guerras. Primeiramente, buscou-se conceituar “conteúdo” e “forma” como equivalente a causa e efeito ou essência e aparência do fenômeno religioso para, então, identificar as razões que levam à intolerância religiosa. Buscando questionar as ferramentas atuais de análise do fenômeno religioso e avançando para além da abordagem sociológica, desenhou-se uma reflexão sobre dois lados do fenômeno religioso – a experiência religiosa subjetiva e a prática desta mesma experiência. O problema que se propõe investigar é: o que causa tanta animosidade entre os vários fiéis? Para responder a tal pergunta fez-se uso da revisão da literatura, com destaque à filosofia da linguagem e à lingüística, como ferramentas esclarecedoras de conceitos. Posteriormente, indagou-se em que medida a experiência religiosa individual interfere na prática religiosa e vice-versa, para, a partir daí, apontar para a proposta comum entre as religiões, qual seja: construir maior sentido para a vida, desenvolver valores morais e alimentar a esperança de um futuro melhor. Um caminho encontrado para minimizar o problema estaria em um maior conhecimento das experiências e práticas religiosas do outro, e no diálogo, como ponte e ponto de interseção das várias práticas religiosas.

Palavras-chave: Expressão Religiosa. Fenômeno Religioso. Conteúdo. Forma. Intolerância.



## ABSTRACT

This dissertation work intends to rethink the subjective process of formation of religious manifestations and to question the reasons for the existing distances between them, which, many times, produce conflicts and generate wars. Firstly, we sought to conceptualize “content” and “form” as equivalent to cause and effect or essence and appearance of the religious phenomenon, then to identify the reasons that lead to religious intolerance. Seeking to question the current tools of analysis of the religious phenomenon and advancing, in addition to the sociological approach, a reflection was designed on two sides of the religious phenomenon - the subjective religious experience and the practice of this same experience. The problem that we intend to investigate is: what causes so much animosity among the various faithful? To answer this question, literature review was used, with emphasis on the philosophy of language and linguistics as clarifying tools for concepts. Subsequently, it was asked to what extent the individual religious experience interferes in religious practice and vice versa, to, from there, point to the common proposal among religions, namely: to build greater meaning for life, to develop moral values and nurture hope for a better future. One way found to minimize the problem would be a greater knowledge of the other's religious experiences and practices and, in dialogue as a bridge of intersection of the various religious practices.

**Keywords:** Religious Expression. Religious Phenomenon. Content. Form. Intolerance.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 ENTENDENDO O FENÔMENO RELIGIOSO.....	11
1.1 A necessidade da religiosidade.....	11
1.2 Religiosidade e Cultura .....	16
1.3 A comunicação simbólica da religião.....	19
1.4 Imanência e Transcendência.....	23
2 O TRAJETO SEGUIDO PELA RELIGIÃO.....	33
2.1 As religiões no mundo.....	33
2.2 A necessidade do rito.....	38
2.3 A secularização e o sagrado.....	43
2.4 Absolutização religiosa.....	48
3 A CLAREZA NA EXPRESSÃO RELIGIOSA .....	53
3.1 Análise filosófica da linguagem .....	53
3.2 A essência e a aparência .....	58
3.3 Tolerância na diversidade.....	62
3.4 Uma ponte através da compreensão .....	66
CONCLUSÃO.....	72
REFERÊNCIAS .....	73

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo descrever as dificuldades que uma compreensão somente teórica ou por demais prática da experiência religiosa, constitutiva do fenômeno religioso, produz nas expressões culturais que originam. Independentemente de afirmar que a experiência religiosa é inerente ao ser humano ou que é algo apreendido culturalmente, pretende-se analisar de que forma a realidade metafísica que conecta a pessoa a um ser superior, transcendente, se relaciona com as diversas expressões religiosas na sociedade na teoria e na prática; expressões essas que vão além da mera diversificação, mas que chegam a causar certa animosidade entre seus seguidores, apontando que é possível diminuir as intolerâncias existentes redefinindo melhor o objeto da experiência religiosa. A pesquisa analisará o seguinte problema: de um lado, a busca por uma divindade superior ou ser supremo a partir de si mesmo, ou seja, por meio da religião natural bem conceituada pelo filósofo David Hume<sup>1</sup>. De outro lado, a religião civil, sistematizada, com as suas multiformes expressões que buscam dar conta de atender as expectativas dos fiéis. O desafio a ser enfrentado será melhor compreender a cosmovisão religiosa, enfatizando os pontos comuns e ampliando o diálogo a partir do colocar-se no lugar do outro.

O tema deverá ser capaz de conceituar o “conteúdo” e a “forma” em que a religião surge e se manifesta, identificando, assim, o problema proveniente deste processo. Fazendo uso da filosofia da linguagem, da linguística e semiótica, os vocábulos “conteúdo” e “forma” serão utilizados na análise da religião como fenômeno e prática.

Quando se trata de religião, o “conteúdo” e a “forma”, apesar de inseparáveis, se completam reciprocamente, devendo ser analisados sempre juntos. Analisar um elemento sem considerar o outro, começa por criar lacunas de interpretações e distorções, que por sua vez geram conflitos entre fiéis e podem levar à absolutização das posições, desencadeando até mesmo guerras entre povos. As lacunas são derivadas das imprecisões do conceito de práxis, ou seja, da relação do conhecimento teórico e individual em relação à atividade prática. Assim é, porque a forma é a expressão exterior do conteúdo interior; o conteúdo que é subjetivo só se torna objetivado pela forma, através dos elementos que compõem os rituais e os símbolos religiosos.

Sendo as manifestações religiosas um aspecto importante na vida das pessoas desde os primórdios da humanidade, faz-se necessário redefinir o processo em que a essência religiosa

---

<sup>1</sup> HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, 2009. p. 64.

se transforma em prática. Um bom artista consegue usar a arte para externar seus sentimentos de maneira a dar forma e expressão a sua vivência interior. Por que ele o faz com tanta propriedade e aquele que não é artista não consegue? Seria a técnica utilizada? A sensibilidade? O “dom” em tornar o subjetivo e interior em algo concreto e coletivo? É possível comparar este exemplo com a experiência religiosa? Seria, então, possível a aproximação entre o fenômeno religioso inerente em o ser humano e as suas manifestações externas a fim de harmonizar melhor o indivíduo com a sua espiritualidade?

Não se trata de comparação sistemática entre as doutrinas e práticas religiosas, mas de uma rediscussão do processo subjetivo que gera a expressão religiosa, para daí propor uma ponte que aproxime e facilite a transposição entre eles. Trata-se de uma reflexão acurada, indispensável para desenvolver uma atitude que faça frente ao discurso intolerante das religiões instituídas, redimensionando assim o problema, e criando alternativas de diálogo. A declaração do secretário-geral da ONU, Antônio Guterres, feita no dia 29/04/2019, é um alerta sobre o avanço da intolerância religiosa no mundo:

Em todo o mundo, estamos vendo uma onda perturbadora de intolerância e de violência baseada em ódio atingindo fiéis de muitas fés. Apenas nos últimos dias, uma sinagoga nos Estados Unidos e uma igreja em Burkina Faso ficaram sob ataque [...] tais incidentes tornaram-se familiares demais: muçulmanos abatidos em mesquitas, com seus locais religiosos vandalizados; judeus assassinados em sinagogas, com suas lápides desfiguradas por suásticas; cristãos mortos em oração, com suas igrejas frequentemente incendiadas. Os locais de adoração, em vez de serem os abrigos seguros que deveriam ser, tornaram-se alvos.<sup>2</sup>

Desta forma, no primeiro capítulo, será buscado compreender melhor a questão da necessidade da religião dentro da cultura, sua comunicação e símbolos, bem como, de que maneira os conceitos de Imanência e Transcendência auxiliam na explicação do fenômeno religioso. Começando com David Hume e a proposta iluminista, busca-se entender de que maneira a sociedade constrói o ambiente religioso. Em seguida, discute-se sobre o sentido para a vida proposto pela religião e a oposição do movimento de secularização sobre o sagrado, com a consequente resposta vinda pela absolutização religiosa. Ao fim, propõe-se maior diálogo e compreensão entre os fiéis, por meio do uso de linguagem mais clara na vivência com o sagrado, distinguindo a essência da aparência.

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/chefe-da-onu-alerta-para-avanco-do-discurso-de-odio-e-da-intolerancia-religiosa-no-mundo/>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

## 1 ENTENDENDO O FENÔMENO RELIGIOSO

Neste capítulo serão apresentadas as questões referentes ao fenômeno religioso na cultura, no tempo e nos ambientes mais específicos das religiões, enfatizando a importância da comunicação simbólica no ambiente religioso. A religião é um dos fenômenos mais significativos envolvendo o ser humano. As culturas e as civilizações antigas e modernas desenvolveram sistemas religiosos, alguns deles, simples, outros, complexos, com crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, crenças que reúnem numa mesma comunidade pessoas que são produto e produtoras de seus valores. Muitos investigadores vêm tentando explicar o fenômeno religioso, definindo o que é religião e buscando respostas para problemas surgidos no cotidiano das pessoas que ocupam os espaços sagrados. É fundamental analisar, compreendendo melhor o fenômeno religioso, para dimensionar os fatores que interferem e propiciam uma melhor convivência, tanto nos espaços ditos sagrados, como entre estes e o mundo profano.

### 1.1 A necessidade da religiosidade

O conceito de Religião Natural serve de fundamento para várias e complexas discussões no campo da filosofia. David Hume é um dos grandes nomes da filosofia iluminista que argumenta sobre o assunto e afirma que apenas podemos conhecer aquilo que entra em contato com nossos sentidos através da experiência. Para ele, as conclusões deveriam vir das observações cotidianas, tentando afastar as incertezas, que geram a superstição. Aliás, superstição e fanatismo, segundo ele, encontrados na religião, interferindo diretamente na vida humana, ditando condutas. A crítica que David Hume faz à religião baseia-se na demonstração de sua origem na própria natureza humana muito mais que em algo sobrenatural divino. Não entende ser possível ser a religião detentora de verdades absolutas, mas sim se constitui um ato de fé pessoal, uma escolha do indivíduo. Assim, sua crítica a religião tem um escopo prático. Argumenta ele:

Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do Homem, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades (...) Tais melhoramentos seriam sobretudo bem-vindos no caso da religião natural, que não se contenta em nos instruir sobre a natureza dos poderes superiores, mas vai além, considerando ainda as disposições desses poderes em relação a nós, assim como nossos deveres para com

eles. Em consequência disso, nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos.<sup>3</sup>

Desta forma, é o ser humano o principal objeto de estudo, já que é construtor e depositário do conhecimento, e não deve deter-se apenas nas possibilidades teóricas deste pensamento, mas naquilo de útil e prático que possa acrescentar ao cotidiano. David Hume propõe um caminho natural para a teologia, questionando o caminho da revelação. Está preocupado em reconciliar a lógica e a ética com a experiência religiosa de seu tempo.

É pertinente acrescentar que o “renascimento” e o “iluminismo” surgidos na Europa provocaram profundas mudanças no pensamento humano moderno. “A própria ciência da religião, tendo Max Müller (1823-1900) como precursor é filha do iluminismo”<sup>4</sup>. Daí para cá, os estudos na área da ciência da religião têm passado por inúmeros debates envolvendo visões sociológicas e filosóficas das mais diversas. O cientificismo e o racionalismo literário produziram uma enormidade de questionamentos à fé religiosa, causando mudanças profundas no campo teórico e prático das religiões. A ideia era ir além dos limites da experiência, buscando um conhecimento puro ou *a priori*.

Desde que Immanuel Kant escreveu sua *Crítica da Razão Pura*<sup>5</sup> e a *Crítica da Razão Prática*<sup>6</sup>, tem sido cada vez mais difícil sustentar a existência do transcendental e conseguir provar a existência de um Ser criador e sustentador de toda ordem conhecida. Na primeira obra, busca demonstrar que nada se pode deduzir de plausível acerca da divindade por meio da razão, ou seja, a metafísica não se assenta na razão. Na segunda, a moral pode se assentar na razão, sendo viga mestra da religião, porém, a “religião moral”, não a religião instituída. Todavia, o transcendental não deve ser visto como irracionalidade. O aforismo “*a ausência de evidências não implica na evidência da ausência das tais evidências*” poderia servir para deixar a porta aberta à possibilidade de que um universo humanamente significativo torna-se plausível, sem apelar para a afirmação categórica de que todo sentido é construção humana, produto de certo modo, da sua imaginação.

A pesquisa, contudo, fundamenta-se, não na crença em tal Ser, o que convidaria a um diálogo com a teologia, mas usando da abordagem sociológica da ciência da religião, procura demonstrar que é possível, numa perspectiva “horizontal”, sem desacreditar em nenhum

<sup>3</sup> HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 21.

<sup>4</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 5-9.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 421.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 628.

momento na existência deste Ser inexplicável, sagrado, construir uma visão prática de convivência saudável entre as religiões e suas múltiplas confissões.

A perspectiva Sociológica da Religião como disciplina científica tem se mostrado digna de pesquisas e debates, já que as questões sociais tem tido relevância na sociedade atual. É certo que as relações existentes entre religião e formas de organização social, organização política e família são indispensáveis para o bem estar de qualquer grupo social. Então, mesmo reconhecendo o valor, por exemplo, da Etnologia da Religião, Geografia da Religião, Economia da Religião, Psicologia da Religião, entre outras, a ênfase social da religião, como um dos fenômenos basilares da vida social, visto por clássicos da sociologia, como Émile Durkheim e Max Weber, tomará maior destaque neste aqui. Assim, no momento em que se consegue perceber que a experiência religiosa é antes de tudo, uma sincera e constante busca de significação humana do universo, algo que não se dá conta de explicar, frustram-se os projetos de vida, levando muitos à perda de sentido para a vida. Na tentativa de ampliar o sentido de pertença religiosa acaba-se sobrecarregando o sistema religioso como um todo. Na supervalorização dos ritos criados nas instituições e das expressões religiosas, perde-se o sentido de busca comum das religiões.

Identificar o que é comum aos conteúdos de religiões como o Judaísmo, Cristianismo, Islã, Budismo e Taoísmo, buscando a “natureza” do fenômeno nos conduziria a algo comum a todos os seres humanos. Tal perspectiva, inevitavelmente, conduz a uma característica bastante particular e individualizante do fenômeno, como base para equacionar o problema causado, não pelas diferenças das religiões, mas sim, pela exagerada valorização das “formas”, pela divinização das práticas em detrimento do equilíbrio e harmonia interior, da moralidade e paz entre os religiosos.

O surgimento da religião confunde-se com os primeiros relatos existentes de vida no planeta terra. Culturas e reinos foram erguidos sob a bandeira religiosa e é claro, guerras aconteceram e ainda surgem em nome de uma forma específica de crer em um ser divino e sobrenatural. Neste ponto, vale ressaltar que talvez, a pirâmide da Teoria das Necessidades de Maslow<sup>7</sup>, devesse ter especificado melhor a religião como um nível das necessidades do ser humano, destacado dos demais, já que se constata que é inerente da natureza humana vivenciar valores como esperança e fé.

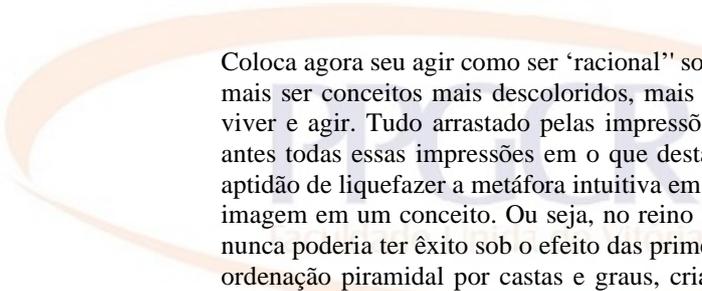
O fenômeno religioso varia de tempos em tempos; de cultura a cultura. Varia de intensidade e formas, porém, transpassa tudo e todos numa força natural e incontrolável,

---

<sup>7</sup> MASLOW, Abraham H. *Introdução à Psicologia do Ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1962. p. 105-107.

produzindo e sendo produzido pelo ambiente social em que está presente. Resistente ao tempo vai, recebendo com o tempo, contornos que o adaptam a novas realidades, porém, segue firme e constante, necessitando de reavaliação para não se tornar objeto de distanciamento e atrito entre as pessoas.

Na tentativa de tornar o tema abordado algo mais claro e condensado sem, contudo, torná-lo demasiadamente simplista, foi introduzida no corpo desta dissertação uma metáfora a que o leitor será remetido, quando necessário for enquadrá-lo aos limites propostos. Trata-se da *Metáfora do Metrô Religioso*. “Metáfora” aqui traz, em si, sentido de transporte, de comparação abreviada que facilite a assimilação de uma verdade que se queira enunciar. O fenômeno religioso é complexo e extenso em termos de conceitos e vivência e sabe-se que grandes sábios utilizaram deste expediente para tornarem seus ensinamentos mais didáticos, como foi o caso de Sócrates, Aristóteles e Jesus Cristo, dentre muitos outros. Há grande propriedade, sobre o uso de metáfora, nos dizeres de Friedrich Nietzsche:



Coloca agora seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; não suporta mais ser conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir. Tudo arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o regulador e imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática.<sup>8</sup>

Columbário era o cemitério antigo, onde túmulos se sobrepunham em gavetas. Desta forma Nietzsche entendia a dificuldade e frieza que os conceitos produzem, sendo, a metáfora o que promove um esquema capaz de ordenar, limitar conceitos, tornando mais sólido determinado conhecimento. O uso de metáfora reproduz por analogia realidades que de outra maneira seriam inalcançáveis. Os fatos do cotidiano, as vivências humanas e os conceitos tornam-se mais simples e atraentes com o uso da metáfora. Assim, metáfora é muito mais que mera figura de linguagem. É um lugar onde a verdade conceitual se dilui, sendo derramada em recipientes adequados para expressar com mais nitidez o que se pretende. Ainda, neste caminho, é pertinente a frase de George Lakoff em sua *Teoria Cognitiva da Metáfora*:

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Curso de retórica*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 57.

O que constitui a metáfora não é nenhuma palavra ou expressão em particular. É, sim, o mapeamento ontológico que atravessa domínios conceptuais, de um domínio fonte [...] para um domínio alvo [...]. A metáfora não é apenas uma questão de linguagem, mas de pensamento e de razão. A língua é secundária. O mapeamento é primário. O mapeamento é convencional, isso quer dizer que ele é uma parte fixa do nosso sistema conceptual [...] Se metáforas fossem meramente expressões linguísticas, nós esperaríamos que as expressões linguísticas diferentes fossem metáforas diferentes.<sup>9</sup>

Então, caminhando para além de expressões linguísticas, sem substituí-las, tão somente clareando conceitos, o termo metáfora é aqui empregado. Mapeando melhor os conceitos e as experiências cotidianas presentes no “universo religioso” tornando o conteúdo aqui exposto mais didático, foi criada pelo autor da presente dissertação, de forma ilustrativa, com índice explicativo, a *metáfora do metrô religioso*:

Figura 1 - A metáfora do metrô religioso:



Fonte: O autor.

O *trem*: refere-se ao “Sagrado” (conforme conceituado por Mircea Eliade)<sup>10</sup>, a qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do ser humano e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Trata-se de instância sobrenatural capaz de “deslizar” sobre “trilhos” construídos pelo ser humano e poderoso para realizar aquilo

<sup>9</sup> LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: Mercado das Letras, 2002. p. 45.

<sup>10</sup> ELIADE, 1992, p. 18.

que muitos julgam impossível e capaz também de interferir ou, até mesmo, comandar os acontecimentos naturais. Ora apresenta-se “oculto” (subterrâneo), ora “revelado” (superfície). As *estações*: ilustram as religiões com suas cobranças e promessas de destino; com seus ritos e símbolos, tentativas por vezes, inócua de conferir sentido aos que se agregam a elas; tendente à dominação e competitividade. Os *passageiros*: são os “fiéis” que protagonizam o fenômeno religioso e “embarcam” em um conjunto de regras, escolhendo sempre as estações de embarque segundo suas conveniências; utilizam muitas das vezes, de suas experiências pessoais para legitimarem as “estações” em que estão inseridos. O *trilho*: a trajetória “infinita” do desejo de realizar-se no sagrado em movimento. O *cruzamento*: a interseção do mesmo evento religioso em “tempo” diferente, ou seja, a mesma religião que perpassa transversalmente certa sociedade, adaptada de acordo com a época.

## 1.2 Religiosidade e Cultura

A discussão que envolve o presente tema precede às questões corriqueiras de animosidade entre os fiéis de determinados segmentos religiosos e vai além das discrepâncias teológicas existentes entre eles. Trata-se de identificar e definir a experiência individual do fiel, em geral contida dentro do fenômeno religioso, bem como, perceber a religião como um fenômeno antropológico universal.

O fenômeno deve ser estudado como sendo um conjunto formado tanto do contato da pessoa com a revelação que lhe chega socialmente por meio de segmentos religiosos sistematizados, bem como da espiritualidade intrínseca presente na individualidade do ser. Assim, fatores externos e internos, influenciadores ou determinantes, irão compor a rede de significados que levará a uma ação que produzirá novas compreensões acerca do transcendente, tornando o processo crescente e contínuo.

O ser humano tenta superar suas limitações e necessidades existentes no mundo à sua volta, relacionando-se com a natureza e com outros humanos; assim, surgem os grupos sociais como família, política, trabalho, religião, etc. Ele tem a capacidade de transcender e tal experiência produz sentimentos os mais diversos como alegria, medo, empatias entre outros. A religião diz respeito aos sentidos, mas eles são transmitidos socialmente. As vivências são individuais, porém, o ser humano é socializado por uma comunidade, uma cultura de símbolos. Francisco Lotufo, comentando:

[...] classificaram a experiência religiosa em extrínseca e intrínseca, a primeira sendo um meio apenas para se atingir determinado fim, e a segunda uma estrutura que realmente atribui significado à vida de uma pessoa. A religião intrínseca estabelece uma estrutura que fornece significado através do qual tudo é compreendido. A motivação principal para a vida é a religião. Outras necessidades, por mais fortes que sejam, são vistas como secundárias e são, dentro do possível, harmonizadas com as crenças e prescrições religiosas. Tendo abarcado um credo, a pessoa se esforça para internalizá-lo e segui-lo totalmente. [...] Religião extrínseca, ao contrário, é a religião de conforto e convenção social, é utilitária, serve a si próprio, subordina a religião a objetivos não religiosos. A religião pode ser útil de diversas maneiras: dar segurança e consolo, sociabilidade, distração, status e autojustificação. O credo abraçado é seguido levemente, ou seletivamente modelado para atender às próprias necessidades.<sup>11</sup>

Deste modo, há experiências religiosas capazes de auxiliarem o ser humano a vivenciar suas perdas, seus medos, socializando-o e produzindo saúde mental. Por outro lado, há uma forte tendência em demonstrar que a religião é tão somente um fenômeno cultural, fazendo uma disjunção entre, de um lado, a fé – dom metafísico – e a religião – produção e costume social. Nos dizeres de George Santayana: “A religião que um homem terá é um acidente histórico, tanto quanto o idioma que falará”.<sup>12</sup> A assertividade de tal declaração, não a isenta de análise crítica. Com certeza, a cultura influencia em muito a religião, porém, não a determina. O ser humano é ser ativo que, quando possível, escolhe em que vai crer. A religião não acontece como acidente, mas sim, como produto da busca pelo sentido último da vida. Não há que se falar de religião como mera invenção de mentes fragilizadas pelo medo. É bem verdade que “mentes” inescrupulosas têm-na utilizada como instrumento de dominação, promovendo medo e prometendo soluções fantasiosas, atraindo carentes e incautos. Porém, a religião deve ser tratada como a materialização da experiência com o que o metafísico, transcendental, divino, se apresenta, sendo esta a base de onde a religião se ergue. Na análise de Pierre Bourdieu:

Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Em plano mais profundo, chega a construir o sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços. Neste ponto Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> NETO, Francisco; LOTUFO, Zenon; MARTINS, J. Cássio. *Influências da Religião sobre a Saúde Mental*. São Paulo: ESETec. 2009. p. 19.

<sup>12</sup> SANTAYANA, George. *The Life And World Of*. O.P.A. Gateway Edition, 1960. p. 225.

<sup>13</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. 2007. p. 32.

O uso, portanto, leviano das instituições religiosas, torna-se tão somente estratégia de dominação para atender aos interesses de líderes gananciosos e sedentos de “poder”. Nesta toada, a experiência com o sagrado reverte-se em mera demanda capitalista de castas sociais. Sabe-se que tal fato não é coisa nova; a religião surge junto com a construção humana da sociedade, sendo o ser humano a personalidade produtora e ao mesmo tempo, produto da sociedade, contudo, em relação à religião, observam-se particularidades que a faz ser tratada como tal. O que aproxima a construção humana da sociedade e construção da religião são as mudanças que ambas, internamente, produzem. Nos dizeres de Peter Berger:

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Só se poderá manter uma visão adequadamente empírica da sociedade se se entender conjuntamente esses três momentos. A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente em estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva.<sup>14</sup>

Quando Peter Berger utiliza os termos “Exteriorização” e “Interiorização” extraídos de Hegel<sup>15</sup>, estava se referindo ao processo de produção da sociedade pelo ser humano e do ser humano pela sociedade, mas devem ser resguardadas as devidas proporções dos termos na religião. Embora sejam fenômenos parecidos, não são coincidentes; talvez, a maior semelhança entre sociedade e religião seja a capacidade de mudança que produzem em si mesmas, como resultado de novos valores incorporados. Tanto na “Interiorização” quanto na “Exteriorização” acontece a confecção da “Forma” pela subjetividade a que o processo está submetido. Sendo a Exteriorização a efusão, a transmissão de uma realidade interior para o mundo, tal transmissão necessita de uma forma, uma linguagem, um instrumento de comunicação para que a objetivação, ou seja, o processo de atingir o alvo exterior aos produtores seja compreendido, assimilado. Porém, depois de apreendida, recepcionada, na etapa denominada Objetivação, há um conteúdo novo sendo reapropriado, impregnado da subjetividade de quem o reapropria; transformado, agora, em estruturas do mundo objetivo, torna-se nova realidade, “fora” da experiência subjetiva.

A religião contém um elemento que agrega valores não encontrados quando é avaliado o processo de produção da sociedade, que é “Imanência” e “Transcendência” do Divino,

<sup>14</sup> BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 16.

<sup>15</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 87, parág. 417, V.III.

características peculiares da religião. A “formação de sentido” na experiência religiosa vai além das relações horizontais humanas; apesar de serem produzidas juntas e intercambiar-se, a experiência religiosa guarda diferenças que a torna objeto singular de pesquisa.

Como a sociedade e a religião integram a construção humana, torna-se aplicável à religião o processo dialético utilizado por Peter Berger na socialização, já que podem ser percebidos em ambos a individualidade e a alteridade, elementos indispensáveis no diálogo inter-religioso, porém, devem ser observadas as ressalvas ditas anteriormente. Ainda mais, estando a religiosidade impregnada pelos símbolos da cultura, deve-se perguntar sobre qual é o nível de consciência que os religiosos têm da forma e do conteúdo de suas religiosidades. Sabem realmente o que procuram quando optam por determinado segmento religioso?

### 1.3 A comunicação simbólica da religião

O mundo social não dá conta, nem a religião consegue promover o sentido último do ser humano. Na verdade, a instabilidade das duas estruturas acaba por tornar-se a base do processo de construção, de aprimoramento, enfim, de busca constante de sentido a que ambas as estruturas se propõem realizar. Deste modo, incapaz de dar respostas a contento, da causa primeira de tudo que existe, elabora conceitos e teorias “O *Trilho da Metáfora*” e para dar efetividade a estas construções, necessita de símbolos que, ao menos, aproximem o mundo metafísico do mundo real. Todavia o conceito de “símbolo” é vasto, podendo sugerir certa manipulação religiosa. Deste modo o uso do termo “símbolo” utilizado neste contexto não coincide com o do conceito dos filósofos gregos em que *symbolon* (σύμβολον), designa um tipo de signo que representa algo abstrato.

O "símbolo" deve ser visto como um elemento essencial no processo de comunicação de determinado conhecimento, encontrando-se presente no cotidiano e nas mais variadas vertentes do saber humano. Também, o símbolo pode ser um objeto que substitui, representa, ou sugere algo. O conceito de símbolo vai além de clarificar conceitos, sendo aqui capaz de explicar como o sistema religioso manipula, com uso inclusive de símbolos, o pensamento e a conduta de seus fiéis. Conforme Pierre Bourdieu:

Os ‘sistemas simbólicos’ distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidas e, ao mesmo tempo, apropriadas pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do processo

da divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras consequências, que se desapossam os laicos dos instrumentos de produção simbólica.<sup>16</sup>

É possível perceber que a dominação e a competitividade presente nos sistemas religiosos buscam formatar fiéis que propaguem e legitimem as formas por eles construídas. Na realidade, o que se vê nas religiões são mais que expressões sinceras, resultantes de experiências pessoais do fiel. Trata-se da preocupação de líderes manterem-se em suas “castas” à custa da deturpação mesquinha do que deveria ser a essência da experiência religiosa.

Surgem, então, pessoas influentes na comunidade religiosa que formam opiniões e criam conceitos diferentes sobre o mundo e os objetos, com a finalidade de manipularem fiéis seguidores, que por sua vez, “embarcam” (como na metáfora) em um conjunto de regras, escolhendo sempre a proposta que melhor se enquadre às suas conveniências; acabam, portanto, esses últimos, promovendo e legitimando as “estações” em que estão inseridos, desencadeando um ciclo vicioso.

Os símbolos religiosos deveriam ser tão somente uma forma de expressão, forma de linguagem surgida da tentativa de materializar a experiência imaterial, pois, na verdade, a relação comunicacional do indivíduo com o metafísico necessita da simbologia para materializar a experiência com o sagrado. O Caminho, ou os caminhos criados constituem-se alternativas sinceras de concretizar o imaterial na experiência do indivíduo ou do grupo religioso. Todavia a criação e propagação de símbolos com intuito de acorrentar a fé no sistema religioso instituído, torna tal procedimento desumano e imoral.

É bem verdade que todo ato humano é simbólico, tornando-se assim, possível de ser interpretado. No campo religioso, o termo “símbolo” aplica-se tanto às formas concretas por meio das quais determinada religião se expressa, quanto ao modo de conhecer, de representar dados próprios da natureza religiosa. Assim, a religião é de certa forma, um sistema de comunicação humana. Deste modo, fugindo do pensamento mecanicista e apoiando-se em um novo modo de pensar a vida, segundo o pensamento sistêmico surgido no século XX<sup>17</sup> pode-se compreender religião como um sistema de comunicação. Sendo este modelo de pensamento muito usado nas áreas do conhecimento que necessitam de uma abordagem de causa e efeito, é possível, na visão do pensamento sistêmico, considerar a religião como um sistema aberto,

<sup>16</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 12-13.

<sup>17</sup> CAPRA, Fritjof; LUISI, Píer Luigi. *A visão sistêmica da vida*. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 33-34.

dinâmico, com suas partes que compõem o todo existindo em interação e interdependência. Segundo Fritjof Capra:

[...] é uma medida de quanto o universo é uno e inter-relacionado. Nos anos 20, os físicos, liderados por Heisenberg e Bohr, constataram que o mundo não é uma coleção de objetos distintos; pelo contrário, ele parece uma teia de relações entre as diversas partes de um todo unificado.<sup>18</sup>

Parece não poder haver separação total nos conceitos de Fritjof Capra, estando sempre os elementos do mundo interagindo entre si numa enorme “teia”. Nesta teia de relações, “Ser” torna-se menos significativo que “Estar”, ou seja, lidar com a religião em termos de contextos, relações, significados que tem validade apenas local, é o contrário do absolutismo estático religioso. É perceber que o todo se explica pela soma das partes e são as relações que dão coesão ao sistema todo. Neste processo, a comunicação humana abrange múltiplos fatores, como: conteúdo, forma, linguagem, os quais estarão presentes na dinâmica relacional. O grande desafio, portanto, é “decifrar” o que cada religião pretende comunicar, produzindo daí, pontos comuns de comunicação, para então, propor um caminho mais claro de aceitação e tolerância das diferenças entre as religiões. É de Luis Beltrán a fala:

A interpretação somente é possível no interior de uma estrutura de significação, ou seja, de uma cultura. Sendo que a comunicação não é sem a cultura e a cultura não pode ser sem a comunicação; ademais, cada uma delas se configura, expressa, reproduz ou se modifica em função da outra.<sup>19</sup>

Para compreender melhor a “substância” ou “conteúdo” comum às religiões, faz-se necessário interpretar, dentro da expressão cultural de cada grupo, a expressão vinda da comunicação, sem a qual o diálogo não se efetiva. Deste modo, a *experiência da transcendência*, quando bem comunicadas e interpretadas, na base da cultura de onde surgiu, produzirá elementos intercambiáveis de aproximação. Assim, a comunicação destas “revelações” do sagrado é carregada de mensagens a serem interpretadas e intercomunicadas pelo grupo religioso que as transmitem.

Desde que o psicólogo da religião James Leuba<sup>20</sup> reuniu dezenas de conceitos de religião, o termo não tem sido usado de maneira uniforme. Os gregos, Santo Agostinho, os reformadores, os iluministas, judeus, islamistas, dentre outros, conceituaram a seu modo, nas

<sup>18</sup> CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida*. São Paulo: Cultrix, 1996. p. 14.

<sup>19</sup> BELTRÁN, Luis Ramiro. *La Comunicación antes de Colón*. São Paulo: IBEC, 2008. p. 7.

<sup>20</sup> LEUBA, James H. *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future*. New York: The Macmillan Company, 1912.

suas vivências culturais, o termo religião. O termo, inclusive, pode ser utilizado com conotações religioso-fundamentalistas. Declara Klaus Hock:

No âmbito islâmico, a palavra árabe *dîn* é considerada como tal termo. É derivada da raiz semítica *dâna*, que significa aproximadamente ‘acertar algo’ – a saber, aquilo que se deve (a Deus) – e que, desse modo, evoca associações muito diferentes de nosso termo religião. O Alcorão menciona, por exemplo, o *yawmad-dîn*, o ‘Dia do Acerto’ (do Julgamento). Em árabe, *dîn* (plural: *adyân*) pode sem problema designar uma religião ou religiões no sentido de nosso termo. No entanto, ao mesmo tempo, *dîn* descreve também mais do que simplesmente ‘religião’, a saber, formas de vida, costumes e hábitos (ordenados conforme ordem e direito).<sup>21</sup>

Diante de tão grande diversidade de conceitos, parece impossível encontrar um que seja um denominador comum razoável para o termo. Pelo fato do termo estar vinculado ao contexto histórico-cultural, consegue tão somente captar fenômenos correspondentes em outros contextos histórico-culturais. Então é na correspondência, no ponto em comum que a comunicação e diálogo se estabelece e firma-se, produzindo e expandindo significado mais próximo da realidade vivenciada.

Rudolf Otto em sua obra, *O Sagrado*,<sup>22</sup> enfatiza os aspectos de “irracionalidade” do Sagrado, opondo-se ao positivismo. Apesar de não definir religião como outros o fazem, para ele, são as experiências e vivências que constituem o fundamento da religião, assim, descreve e analisa como o ser humano capta e reage diante do Sagrado em suas várias manifestações dentro dos diferentes credos.

A religião, então, pode ser vista como um sistema de comunicação com o transcendente bem como com outros universos de crenças. É vivência, experiência relacional, intercâmbio e comunicação mesmo! Apesar das várias denominações religiosas buscarem formas de se diferenciarem uma das outras no desejo de produzir credibilidade naquilo que pregam e, desse modo, conquistarem fiéis, a comunicação das suas experiências é ponto comum entre todas elas. A mesma religião que busca tocar o sagrado por meio dos gestos, ritos e palavras, toca umas às outras na comunicação da busca (vale lembrar-se do “embarque” nas estações descrito na metáfora) pelo sagrado. Nos dizeres de Peter Berger: “É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 20-21.

<sup>22</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. p. 35.

<sup>23</sup> BERGER, 1985, p. 16.

Na sociedade humana, a busca pelo transcendente se confunde com a própria sociedade. A tríade Exteriorização – Objetivação – Interiorização, produz resultado próprio de realização no homem, melhor do que o encontro utópico com o transcendente poderia proporcionar. Voltando à metáfora, poderíamos dizer que “embarcar” é preciso, “chegar” não é preciso! Ou seja, o processo de Exteriorização, Objetivação e Interiorização é contínuo, ininterrupto. O contato com o divino é relacional e exige permanência e envolvimento contínuo, como se o divino fosse um artista a modelar àquele que nele embarca; o modelo é Ele próprio, portanto, o processo é infinito. As “estações” não podem constituir nem resumir o fenômeno religioso, nem mesmo numa perspectiva individual. A experiência é mais extensa, mais intensa e continuada. Aliás, a maior interseção ou ponto comum entre as religiões repousa no processo contínuo de busca pelo sentido último da vida. Há, todavia, certa nebulosidade produzida pelos “arquitetos religiosos” a embaçar a experiência límpida e única que se pode ter nesta vida. É bem verdade que o ser humano moderno procura a religião para “se sentir bem”, para encontrar a que lhe é mais conveniente, aquela que se adeque ao seu modo de vida e não se lança no processo de transformação pessoal pelo contato com o divino. Afirma Francisco Neto:

A fé religiosa em si mesma pode contribuir para uma saúde melhor. A certeza e a antecipação que crenças ou práticas irão trazer um resultado positivo no futuro podem ter um efeito curativo. Isto pode explicar milagres e curas espontâneas, especialmente em pessoas muito sugestionáveis.<sup>24</sup>

Na realidade, a busca pela fé religiosa capaz de proporcionar bem estar mental, não é o questionamento aqui. Porém, a manipulação consciente e intencional dos fiéis como meio de alguns alcançarem poder, em detrimento da vivência com o sagrado numa perspectiva mais ampla é a questão. O bom relacionamento com o transcendente produz valores morais, esperança e vida com qualidade. Isto acontece sem a intervenção ambiciosa que serve tão somente para confundir e iludir.

#### 1.4 Imanência e Transcendência

Entender ou pelo menos verificar o conceito do Divino e tudo o que este representa, bem como interfere na vida das pessoas e na construção dos valores e dos grupos sociais, sempre foi um grande atrativo dos filósofos, sejam quais forem suas concepções de “Deus” (ou deuses), vigente na época histórica em que este ou aquele filósofo vivia. Nesta perspectiva, os termos

<sup>24</sup> NETO; LOTUFO; MARTINS, 2009, p. 181.

Imanência e Transcendência opõem-se, naturalmente, um ao outro, pois, as relações lógicas entre este ser divino, sagrado, sobrenatural e o universo, são explicadas de maneiras diversas.

A visão da religião como fenômeno social se coaduna com a teoria de imanência segundo desenvolvida por Benedictus Spinoza na sua obra *Ética*. Ali Deus é Natureza e Natureza é Deus, ou seja, não há um princípio ou causa externa do mundo, mas tudo o que se qualifique como “mundo” não vai além da criação mental humana. Benedictus Spinoza parte da seguinte ideia: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.<sup>25</sup> Em Benedictus Espinoza, o conceito de substância adquiriu a ideia dessa substância englobar todo o universo de coisas que existem, e caracterizar a existência das coisas como dependentes e necessárias à substância. Tal pensamento filosófico se coaduna com o pensamento sistêmico. Lauren Beltrão e outros, descrevendo um dos conceitos elaborados por Maria Vasconcellos, destaca: “A circularidade, também chamada de causalidade circular, bilateralidade ou não-unilateralidade, diz respeito à relação bilateral entre elementos, sendo que esta relação é não linear e obedece a uma sequência circular”.<sup>26</sup> Assim, o mundo pode ser entendido como uma rede relacional em que as partes e o todo estão em constante interação e reformulação. De acordo com Maria Vasconcellos:

O primeiro dos critérios fundamentais do Pensamento Sistêmico se refere à mudança das partes para o todo, a partir do entendimento de que as propriedades essenciais são do todo de forma que nenhuma das partes as possui, pois estas surgem justamente das relações de organização entre as partes para formar o todo. Outro critério diz respeito à capacidade de deslocar a atenção de um lado para o outro entre níveis sistêmicos.<sup>27</sup>

As coisas que compõem este mundo recebem explicações diversas e que mudam com o tempo. A visão do mundo e do universo depende em muito do momento vivido pela sociedade. Assim, os conceitos de imanência e transcendência necessitam de uma reformulação que abarque internacionalmente os dois conceitos. Por exemplo, para Benedictus Spinoza, Deus é imanente, confundindo-se com o mundo criado. Estando ambos essencialmente associados, ligados, formando uma única substância, o mundo é um prolongamento, o surgimento natural e indispensável da potência existente em Deus. Ele afirma:

<sup>25</sup> “Per substantia mintelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuiusconceptus non indiget conceptual teriusrei, a quo formaridebeat”: SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 12.

<sup>26</sup> GOMES, Beltrão; BOLZE, Simone; BUENO, Rovana; CREPALDI, Maria Aparecida. As origens do pensamento sistêmico: das partes para o todo. *Pensando fam*. v. 18, n. 2, Porto Alegre, 2014.

<sup>27</sup> VASCONCELLOS, M. J. *Pensamento sistêmico*. São Paulo: Papirus, 2010. p. 175.

Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido [...]; portanto [...], Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância [...], isto é [...], nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.<sup>28</sup>

Deste modo, um fiel que segue o princípio da imanência, pode encontrar “Deus” dentro de si ou em algum objeto material dotado da sacralidade, pois, a experiência religiosa do sagrado apresenta uma estrutura essencial e permanente, constitutiva do ser humano. O senso religioso não é formado no ser humano como uma doutrinação, ele é encontrado dentro deste ser. Esta é a situação existencial de toda experiência religiosa. Assim, o fenômeno religioso-social pode ser relacionado com a teoria da imanência, na medida em que interfere na vida das pessoas e na construção de valores sociais. Até mesmo um dos conceitos de sagrado remete à ideia de imanência quando o termo é analisado. Ângela Bello assim comenta:

A relação entre sagrado e potência é encontrada na própria etimologia do termo: A palavra alemã heilig, para exprimir o conceito de ‘sagrado’, tem a mesma raiz de Heil, que significa saúde e poder, correspondendo à palavra semítica qâdes, à latina sanctus e à expressão primitiva tabu. Em seu conjunto tais palavras significam separado, segregado, exprimindo o significado da experiência religiosa, e levam a entender que um poder estranho, totalmente diferente se insere na vida. Ao examinar a história das religiões é possível notar que diante desse poder a atitude humana, num primeiro momento, é de espanto, de pavor e, sucessivamente, de fé.<sup>29</sup>

Assim, no hinduísmo, o relacionamento com *Brâman*,<sup>30</sup> ou Ser Cósmico, confunde-se com o estado mental do fiel quando busca alcançar sentido em tal relacionamento. No Budismo, o “estado de auto perfeição”<sup>31</sup> é perseguido por meditação e desapego material. Na meditação os pensamentos surgem e se dissolvem dentro do “campo da mente”<sup>32</sup>, sem que sejam aceitos nem rejeitados e deixa a mente vagar livremente até que uma sutil sensação de imanência aparece. Aqui também a experiência religiosa ocorre por meio de certa “produção de sentido”, o que fortalece a ideia da religião como criação humano-social de sentido do universo.

Encontra-se no conceito de imanência presente nas religiões citadas a “busca” como ponto de ligação comum capaz de reduzir as diferenças produzidas pelos ritos e símbolos presentes nelas. É importante mencionar aqui que as filosofias de Giordano Bruno, Benedictus

<sup>28</sup> SPINOZA, 2010, p. 42.

<sup>29</sup> ALES BELLO, Ângela. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: EDUSC, 1998. p. 110.

<sup>30</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor e NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 48.

<sup>31</sup> GAARDER, 2000, p. 62.

<sup>32</sup> WALLACE, B. Alan. *O Treinamento Tibetano da Mente em Sete Pontos*. São Paulo: Lucida Letra, 1917. p. 91.

Espinoza e, possivelmente, Friedrich Hegel foram filosofias de imanência. Por exemplo, nas palavras de Giordano Bruno:

[...] o universo ‘todo infinito’ porque não possui limite, nem termo, nem superfície; digo não ser o universo ‘totalmente infinito’ porque cada parte que dele possamos pegar é finita, e cada um dos inúmeros mundos que contem é finito. Digo que Deus é ‘todo infinito’ porque exclui de si qualquer termo, e cada um dos seus atributos é uno e infinito; e digo que Deus é ‘totalmente infinito’, porque está inteiramente em todo o mundo, e em cada uma de suas partes, infinita e totalmente; ao contrário da infinitude do universo que reside totalmente no todo e não nas partes.<sup>33</sup>

Assim, segundo a citação, o universo é visto como infinito e que se confunde com Deus. Porém, é bom entender que a universo é infinito por não possuir limite, mas ele não é totalmente infinito, pois é constituído de partes finitas, e o que nele está contido também é finito. A causa primeira do que é infinito não pode ser finita. Portanto, pode-se afirmar com Giordano Bruno que Deus é totalmente infinito por causa de seus atributos infinitos e por estar ele inteiramente no todo e em cada uma das partes. Desta maneira, esse Deus transcendente não tem vontade própria e tampouco é agente no mundo. O mundo surge como produção necessária da potência de Deus e não é criação livre do seu querer.

Dito isso, é importante mencionar aqui a fenomenologia da religião, pois, apesar de constituir conceitos extremamente diferenciados, já que a imanência figure em outro campo de pesquisa, os objetos e objetivos estudados aproximam e estabelecem relações entre o fenômeno religioso. Pode-se analisar o sagrado como objeto fenomenológico. Tanto a Fenomenologia da Religião Descritiva quanto a Fenomenologia da Religião Tipológica ou Fenomenologia da Religião Reflexiva (ou apenas Fenomenologia da Religião), classificação feita por Klaus Hock, como segue:

São três as correntes clássicas da pesquisa fenomenológico-religiosa: (1) Fenomenologia da Religião Descritiva: Descreve e classifica fenômenos individuais; (2) Fenomenologia da religião Tipológica: pesquisa grupos inter-relacionados de fenômenos em cuja base podem ser distintos e categorizados diferentes tipos de religiões; (3) Pesquisa da Religião Fenomenológica: no sentido mais estrito analisa a essência, a estrutura e o significado de fenômenos religiosos. Um dos representantes dessa classificação é Mircea Eliade.<sup>34</sup>

Assim, analisando o sagrado como objeto fenomenológico tratado sob diversos aspectos, o resultado caminha para um ordenamento que contempla as particularidades e individualidades religiosas sem perder de vista as diversidades existentes. A questão aqui é a

<sup>33</sup> BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 21.

<sup>34</sup> HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 72.

necessidade de formular uma metodologia dinâmica, ou metodologias, que trate o fenômeno religioso como instituição de fé para dar conta da especificidade do objeto em apreço. Apesar dos fenomenólogos apenas legitimarem o sagrado no âmbito acadêmico, é preciso descrever o fenômeno numa linguagem ao nível do objeto e não apenas uma linguagem teórica.

O termo imanência pressupõe a existência de uma força divina que permeia todas as coisas. Já na fenomenologia da religião, nem sempre a existência de um ser divino é pressuposto de sua pesquisa<sup>35</sup>. Mesmo assim, a apreensão do transcendente para lidar com os conceitos é tentativa de acessar coisas religiosas. São muitas correntes de pesquisa em Ciência da Religião. Pode-se assim, encontrar monoteístas e politeístas tratando do assunto; crentes ou ateus; adeptos da imanência ou transcendência; fenomenológicos e positivistas. É interessante citar o comentário que Klaus Hock faz quando menciona William James:

O psicólogo da religião William James (184-1910), que nunca se compreendeu como estudioso da Fenomenologia da Religião, trabalhou efetivamente de modo ‘fenomenológico’: ele procurou arrolar empiricamente e descrever e ordenar tipologicamente fenômenos religiosos sem perguntar por sua ‘verdade’, sem emitir julgamentos sobre seu valor e sem forçá-los em determinados esquemas de interpretação. No entanto, em um ponto essencial ele se distinguiu de seus colegas que trabalhavam no sentido da Fenomenologia da Religião propriamente dita: ele não acreditou que houvesse algo como uma ‘essência’ da religião, algo que apontasse para Deus, para o sagrado ou algo semelhante.<sup>36</sup>

Percebe-se que o fenômeno religioso possui um elemento comum que ultrapassa campos de pesquisa, pesquisadores e crenças religiosas. Trata-se de fenômeno antropológico universal que “mergulha” quem nele se envolve, numa “Eterna Busca” pela explicação de uma cosmogonia. Os conflitos existentes entre religiosos residem no fato da supervalorização da “forma”, dos “meios” em detrimento ao sentido comum de “viajar no metrô” que significa e dá sentido à existência.

Opondo-se à Imanência, a Transcendência, entendida como a divindade sendo separada ou transcendente ao mundo é um termo que, em filosofia, pode significar ‘ascender’, ‘ir além’, ‘transpor’. Para a filosofia Aristotélica, o termo se encaixa como forma de organizar o conceito de realidade. Assim, a verdade, a unidade e a bondade são exemplos do transcendental. Immanuel Kant<sup>37</sup> deu um novo significado em sua teoria do conhecimento. Ele entendia o transcendental como conhecimento sobre a nossa capacidade cognitiva; a maneira como “captamos” os objetos à nossa volta, como nossa mente “constitui”, tornando possível

<sup>35</sup> HOCK, 2010, p. 87-88.

<sup>36</sup> HOCK, 2010, p. 73.

<sup>37</sup> KANT, 1983, p. 35-38.

experimental tais objetos *a priori*. Assim, conhecimento é o saber sobre um objeto; conhecimento transcendental é o saber sobre como é possível, a nós, experimentarmos estes objetos como objetos. Para Immanuel Kant, certas características do objeto não podem derivar da impressão que temos dele, pois, a mente contribui para estas características serem possíveis. Ele argumenta que há uma profunda interconexão entre a habilidade de estar autoconsciente e a habilidade de experimentar o mundo de objetos. Em fenomenologia, “transcendente” é aquilo que vai além da nossa própria consciência; é mais do que apenas fenômeno da consciência. Na realidade “transcendental” é o que vai além da nossa capacidade de conhecimento legitimamente conhecido. Seguindo nesta direção, Klaus Hock traz sua contribuição quando afirma:

A Fenomenologia da Religião penetra o mundo dos fenômenos sensuais, o mundo das ideias intelectuais e o mundo das experiências psíquicas desde o lado de fora e, assim, avança até o cerne onde se encontra o objeto da religião, a realidade divina.<sup>38</sup>

A compreensão do fenômeno religioso necessita de nomeação objetiva, já que nos dizeres de Klaus Hock, a identificação da realidade divina passa pela subjetividade humana, assim, as incontáveis percepções vão produzindo formas que se afastam entre si, dada a sua natureza individual. Todo o processo religioso (conforme a metáfora) pode sofrer contaminação devido à participação subjetiva individual de percepção e análise do ser humano.

Há, por exemplo, presente no Cristianismo, tanto a realidade da imanência quanto da transcendência. Ensina-se sobre um Deus que transcende, que ultrapassa o mundo criado; um Deus “santo” e “onipotente” que não pode ser alcançado ou visto. Todavia, este Deus pode ser visto, tocado no imanente “Homem-Deus”, Jesus Cristo, que é o filho de Deus. Como se lê na carta do apóstolo Paulo aos filipenses:

O qual, subsistindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus coisa a que não se devia abrir mão, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até a morte, e morte de cruz.<sup>39</sup>

Deste modo, mesmo que alguns cristãos não admitam, a “encarnação do verbo” reproduz, de maneira sofisticada, a junção dos conceitos de imanência e transcendência. Assim, há estruturas conceituais que se contradizem e outras que se aproximam, mas verifica-se que a

<sup>38</sup> HOCK, 2010, p. 77.

<sup>39</sup> Filipenses. In: A BÍBLIA, Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. ver. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997. p. 273.

produção de uma “busca” é coincidente em todas elas. O ser humano também possui uma capacidade de transcender. Ele pode viver em duas dimensões, a da realidade e a da imaginação. Observe nas palavras de Luigi Schiavo:

A experiência da transcendência gera em nós os mais diferentes sentimentos: alegria, medo, riso, choro, afeto, entre outros. É uma experiência verdadeira que envolve o nosso ser profundamente e nela podemos projetar nossa vida, imaginar situações, encontrar pessoas, reviver experiências. O que não pode acontecer, porém, é confundir esse mundo da imaginação com a realidade: trata-se de duas dimensões que nos caracterizam e pertencem: uma precisa e alimenta a outra, não sendo possível só ficar na fantasia, como não se pode viver sem sonhos. A transcendência é a capacidade, típica do ser humano, de sair para fora de si, do seu corpo, de sua situação humana, através da reflexão, do pensamento, do sonho, da imaginação.<sup>40</sup>

Como no deslocamento de uma pessoa, caminhando, se alternam as situações dos pés: ora encontram-se suspensos, erguidos no ar, ora encontram-se abaixados, em contato com o solo, assim, as experiências religiosas contêm realidade e imaginação, sendo que o movimento de caminhar só é possível com tal alternância. O movimento, a busca, “o deslocamento no trilho da metáfora” é o belo, significado e razão da vida.

As religiões evoluíram e muitas delas se ramificaram. As diferentes religiões guardam semelhanças e diferenças entre si. Conceitos como imanência e transcendência, são aproveitados ao arbítrio de cada uma delas; vida após a morte e escatologia são temas esperançosos; oposição entre forças do bem e do mal fomentam a ética; cada grupo aproveita como pode dos temas para sistematizar e estruturar uma forma que lhes garantam reconhecimento por parte dos outros sistemas e, é claro, angariar adeptos legitimadores de suas “estruturas religiosas”.

Percebe-se que tanto a imanência quanto a transcendência são realidades distintas e que se intercambiam dependendo do interesse de determinado grupo. Deste modo, O problema é que, tanto maior o esforço para se posicionar quanto aos temas gerais ditos, menor o compromisso em manter certa proximidade e semelhança das *formas* empregadas. Para exemplificar, é pertinente discorrer um pouco sobre a questão dos sacrifícios nas religiões. Para uns, por meio do “sacrifício” os deuses se “acalmam”, enquanto que para outros, o mesmo sacrifício é crueldade contra o divino presente em toda vida. Isto é apenas um dos muitos exemplos de práticas que distanciam e produzem certa animosidade entre fiéis religiosos.

O historiador e filólogo René Girard constrói um sistema antropológico-fenomenológico para explicar a origem da cultura e a estrutura de violência nas sociedades.

<sup>40</sup> SCHIAVO, Luigi. *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: UCG, 2004. p. 64-65.

Constrói uma relação entre a violência usada nos sacrifícios religiosos e a violência social. Para ele, os diversos fenômenos sociais operam através da íntima relação do sagrado com a violência:

A crise sacrificial, ou seja, a perda do sacrifício é a perda da diferença entre a violência impura e a violência pacificadora. Quando se perde essa diferença, não há mais purificação possível e a violência impura, contagiosa, ou seja, recíproca, alastra-se pela comunidade. A diferença sacrificial, a diferença entre o puro e o impuro, não pode ser apagada sem que com ela sejam apagadas todas as outras diferenças. Ocorre então em único processo de invasão pela reciprocidade violenta. A crise sacrificial deve ser definida como uma crise das diferenças, ou seja, da ordem cultural em seu conjunto. De fato, esta ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças. São os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua 'identidade', permitindo que eles se situem uns em relação aos outros. (...) Quando a dimensão religiosa se decompõe não é apenas a segurança física que se encontra imediatamente ameaçada, mas a própria ordem cultural.<sup>41</sup>

Deste modo, o exemplo dos sacrifícios constitui um dos vários pontos em que as religiões se diferenciam, podendo ameaçar a paz entre indivíduos e povos. O termo “sacrifício” provém do latim, no qual a palavra *sacrificium* significa fazer algo sagrado. Pode-se então inferir que o sacrifício é um mecanismo social produtor de sagrado, ou seja, uma morte produz a vida! Alguém se torna culpado dos infortúnios do outro ou do grupo, tornando-se ao mesmo tempo, a fonte de salvação. Para René Girard então, a violência do sacrifício não apenas produz o sagrado, mas também sacraliza a violência.

Na Bíblia, o livro de Levítico apresenta a prática sacrificial: “Aarão entrará no santuário com um novilho, para oferta pelo pecado, e um cordeiro para o holocausto. (...) será para vós uma lei perpétua para fazer uma vez por ano a expiação de todos os pecados dos filhos de Israel.”<sup>42</sup>

O sacrifício de humanos, outrora aceito em algumas culturas, encontra-se extinto, mas a prática sacrificial de animais continua vigente, tornando-se motivo de controvérsia e atrito nos dias de hoje. Tal prática parece ofender valores morais de convivência entre pessoas, produzindo intolerância religiosa.

As mudanças sociais produzem criações e transformações das estruturas religiosas, mas tais criações ou transformações não devem ser irracionais, agressivas. Em meio às diversidades, resultado da individualidade do ser, soluções simplistas e óbvias devem dar lugar

<sup>41</sup> GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 67.

<sup>42</sup> Levítico. In: *A BÍBLIA, Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. ver. e atual. São Paulo: sociedade Bíblica do Brasil, 1997. p. 167.

a análise aprofundada que possam forjar um ambiente social voltado para semelhanças, e menos para as diferenças. Nos dizeres de Peter Berger:

A interação dialética entre a atividade religiosa e a ideação religiosa aponta outro fato importante – o enraizamento da religião nos interesses práticos de cada dia. As legitimações religiosas, ou pelo menos a maioria delas, pouco sentido têm se concebidas como produção dos teóricos que a seguir são aplicadas *ex post facto* a complexos particulares de atividade. A necessidade de legitimação surge no decurso da atividade. Caracteristicamente, isto está na consciência dos atores antes que na dos teóricos. E, é claro, embora todos os membros da sociedade sejam atores dentro dela, só muito poucos são teóricos (mistagogos, teólogos, e outros semelhantes). O grau de elaboração teórica das legitimações religiosas variará de acordo com múltiplos fatores históricos, mas induziria em grave equívoco tomar em considerações apenas as legitimações mais sofisticadas. Para dizê-lo singelamente, a maior parte dos homens na história sentiram a necessidade de legitimação religiosa – mas só uns poucos se interessaram pelo desenvolvimento de ‘ideias’ religiosas.<sup>43</sup>

Assim, a práxis religiosa não pode caminhar independente de prévia reflexão teórica. Há constatações de vivências ritualísticas primitivas recebendo “nova roupagem”: o animismo primitivo<sup>44</sup> afirmava que até uma rocha tem alma e atualmente pedras, rosas, lenços etc., adquirem certa personalização, produzindo involução religiosa. Sabe-se que algumas práticas atuais objetivam vencer a competitividade mercadológica em que muitos estão inseridos. A prática, portanto, repete-se com roupagem nova, de tempos em tempos.

Narrativas sobre a criação do mundo e da vida, da criação do ser humano são comuns ou guardam grandes semelhanças entre muitas religiões. Há, com certeza, pontos de interseção que necessitam de avaliação e destaque. Quando se procuram pontos de interseção encontram-se. Como exemplo, pode-se dizer que um budista chama “meditação”, o Cristão Católico “reza” e o Cristão Protestante “oração” ao mesmo fenômeno de comunicação com o sagrado. A diferença é aparente; vem da forma de expressar e lidar com o sagrado, numa procura em alcançar sentido e realização, dentro do contexto cultural em que cada um vive.

Apesar de haver divergências em questões de ética e moralidade, o certo é que há alguns códigos morais e éticos básicos comuns às religiões que podem ser tomados como universais, tais como “justiça” e “bondade”. Valores morais e éticos estão presentes nas religiões monoteísta, politeísta ou não-teísta, já que em todas elas a crença no sagrado, como algo transcendente, extraordinário, metafísico, produz exigências de conduta nos fiéis e é a energia propulsora do sistema religioso. Na realidade, o que se vê atualmente, é o surgimento de novas expressões religiosas, em grande parte, resultado de releituras das grandes religiões

<sup>43</sup> BERGER, 1985, p. 54.

<sup>44</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 35.

ou reformulações impostas pela época. Tal afirmação foi representada na metáfora do metrô religioso no local de interseção dos trilhos em alturas diferentes, que simbolizam as adaptações, reformulações do mesmo fenômeno ocorrido em tempos distintos.



## 2 O TRAJETO SEGUIDO PELA RELIGIÃO

Neste capítulo será trazida definição de religião segundo alguns autores e traçado um panorama dos valores vivenciados pela religião, distinguindo *rito* e *ritual*, para então tratar do processo de secularização e da reação religiosa a tal processo. O inegável ambiente de diversidade religiosa que caracteriza nossa época não é coisa nova. Entretanto, o aumento do número de fundamentalistas tem criado conflitos, muitas vezes violentos e o respeito ao outro expressar sua fé, tem diminuído. As liberdades de expressão e de culto são asseguradas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e por várias Constituições de países. No Brasil, a constituição de 1988 legitimou o paradigma do pluralismo religioso, dando total liberdade de expressão religiosa, contudo, uma discriminação não explícita e quase invisível acaba por marginalizar grupos minoritários. Além disso, continua havendo no Brasil, bem como no mundo, discriminação velada ao culto do outro, o que aumenta as distâncias relacionais na família e na sociedade como um todo.

### 2.1 As religiões no mundo

À intrigante pergunta “para que viver?” ou “qual o sentido maior da vida?” não encontra resposta cabal nas diversas expressões religiosas que existem. A presença de interdiscursividade religiosa tão somente reescreve a pergunta de tempos em tempos e busca fornecer novas tentativas de responder as ditas perguntas. Por outro lado, tentar explicar cientificamente o funcionamento da vida não confere em si utilidade à mesma. Muito pelo contrário, parece dificultar e esvaziar ainda mais a vida de sentido. Apesar de tudo disso, as tentativas veementes e desesperadas de, por meio de formas de expressar o indizível, dificultam ainda mais a convivência humana no planeta, distanciando as pessoas umas das outras, num verdadeiro combate de ideias e religião. Buscando na história, percebe-se que a religião esteve a serviço do homem, traçando manifestações utilitárias no dia a dia. Para Leroi-Gourhan, “os homens do paleolítico superior tiveram um sistema de crenças muito desenvolvido, que se expressava através das imagens simbólicas retiradas do mundo da caça”<sup>45</sup>. Nos dizeres de Lilian Oliveira:

O homem das cavernas, ao pintar os animais, não queria necessariamente promover uma expressão artística, mas desejava através do desenho simbolizar certa magia em busca de proteção e sorte ou como instrução de como deveria agir para conseguir bom

<sup>45</sup> LEROI-GOURHAN, André. *Os caçadores da pré-história*. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 134.

êxito em suas caçadas e ações para garantir a vida. Estas manifestações pretendiam registrar a tentativa de dominar o inexplicável, para colocá-lo a seu próprio serviço. Por sua vez, os gestos de adoração presentes nos ritos, festas e celebrações, próprios das religiões, se apresentam como formas de expressão do reconhecimento do Transcendente e do Absoluto. Assim, a descoberta do Transcendente garante a continuidade da vida e o medo da morte pode ser solucionado pelos ritos, magia e mitos.<sup>46</sup>

Deste modo, estudar sobre as religiões no mundo é assunto complexo já que envolve uma enormidade de formas e ritos desenvolvidos através de tempos imemoriais e sempre tentando dar sentido ao inexplicável, sendo muitas das vezes, instrumento de dominação e controle de determinado grupo ou sociedade. Porém, nunca é demais lembrar que todo fenômeno, social ou religioso está inserido em determinado contexto, sendo resultado de uma época. O próprio conceito de religião é muito variado. É de Klaus Hock a afirmação:

Um dos problemas na definição do termo ‘religião’ reside no fato de que o próprio termo nasceu num contexto cultural e histórico muito específico – num primeiro momento, pertence à história intelectual ocidental. O mais tardar quando tentamos aplicar o termo religião, como termo universal, a fenômenos em outros contextos históricos e culturais, surgem dificuldades inesperadas.<sup>47</sup>

Segundo ele, as dificuldades de definir religião acontecem porque as definições chegam encontrar certa oposição; de acordo com a situação, o conceito pode variar entre uma forma de crer corretamente e outra de realizar corretamente atos dirigidos aos deuses, ou seja, o conceito pode levar à ortodoxia ou à ortopraxia. Pode-se afirmar que cada religião cria e estrutura suas crenças e práticas, porém, nem sempre a crença religiosa consegue expressar-se de forma a produzir ou reproduzir com clareza o conteúdo último da experiência de fé. Toda exteriorização de uma experiência individual já trai e contamina o processo, tanto pela dificuldade de reprodução do real quanto ao fato das múltiplas recepções. Pinçando mais uma das declarações de Klaus Hock:

Não obstante, uma série de indícios favorece a derivação do termo *religio* do *cultusdeorum* no sentido da ‘atuação correta’. Por exemplo, o termo contrastante de *religio*, a *supertitio*, não se referia a uma fé errada (posteriormente ‘superstição’), mas a uma atuação errada – errada no sentido de um ato incorreto ou também realizado de modo exagerado, sem legitimação ou autorização.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> OLIVEIRA, L. B. de. *Formação de docentes para o ensino religioso: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Ciências das religiões, EST/IEPG, São Leopoldo, 2007. p. 43.

<sup>47</sup> HOCK, Klaus. *Introdução a Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 17.

<sup>48</sup> HOCK, 2010, p. 18.

Inegável a diferenciação encontrada entre a fé e a prática no contexto das religiões; sendo possível afirmar que as expressões de algumas religiões não condizem com o conteúdo das experiências e crenças que professam e constam em seus manuais, regulamentos ou estatutos. Falta certo “alinhamento” das práticas com a essência da experiência fenomenológica religiosa. Mais uma vez, utilizando a metáfora do metrô religioso, as “estações” não podem eclipsar o “trem”, a razão, o sentido da viagem. Muitas “estações” minimizam o valor do divino para supervalorizarem suas práticas; práticas muitas delas, tendenciosas à manutenção de um grupo privilegiado.

A ausência de uma atuação correta, atos exagerados, ilegítimos no ambiente religioso provocam atritos entre fiéis. Encontramos o confronto, por exemplo, àqueles que formalizam “superstição”, “fábula” ou “magia”. A carência de expressões autênticas em relação à essência distorce o fenômeno, provocando posicionamentos discrepantes entre as pessoas. Estes tipos de discrepâncias estão presentes em todas as religiões; por exemplo, no cristianismo observamos a “ortodoxia” como tentativa de alinhar o pensamento teológico em oposição às “heresias” que afloram por falta de fidelidade interpretativa das normas. Aqui cabe salientar que tal colocação é tão somente uma tipificação do que ocorre em outras religiões, como tentativa, às vezes infeliz, de aproximar a realidade subjetiva religiosa das explicações distorcidas do fenômeno.

Mircea Eliade comenta:

O cristianismo primitivo era muito complexo, e recorria a expressões múltiplas e variadas. Na verdade, as primeiras formas cristãs estavam mais próximas daquelas tidas, mais tarde, por heréticas. Walter Bauer chega à conclusão de que três grandes centros cristãos – Edessa, Alexandria e a Ásia Menor – eram heréticos nos dois primeiros séculos; a ortodoxia somente foi introduzida mais tarde. O único centro ortodoxo na Antiguidade equivale à vitória do cristianismo romano.<sup>49</sup>

Assim, observa-se um conflito constante para impor cada um sua explicação acerca da experiência religiosa num verdadeiro “ringue” de ideias. Ao que parece, tais posicionamentos dificultam o diálogo e promove a intolerância ao modo de pensar e agir do outro. A realidade é que toda e qualquer definição será tão somente reflexo turvo da essência que envolve a experiência com o divino. Um catedrático em música tenta explicar a forma de construção de determinada composição, descrevendo suas tonalidades, harmonia, ritmo e melodia, mas jamais conseguirá recriar a experiência que a música transmite a quem a ouve. Assim, a singularidade e subjetividade impõem-se à experiência religiosa.

<sup>49</sup> ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 345.

Encontram-se ainda hoje religiões primitivas entre os povos tribais da África e Ásia, como Totemismo, Xamanismo, Magia, Vodun. Nelas, o culto aos antepassados e os ritos de passagem desempenham papel importante, numa crença que envolve forças, deuses e espíritos que controlam a vida das pessoas. As chamadas religiões nacionais adotam o politeísmo, ou seja, a crença em uma variedade de deuses organizados num sistema hierárquico e com funções especializadas. Gaarder, Hellern e Notaker pontuam:

Elas têm também um sacerdócio permanente, encarregado dos deveres rituais em templos construídos para esse fim. Há sempre uma mitologia bem desenvolvida, o culto sacrificial é básico, e os deuses é que escolhem o líder da nação (monarquia sacra).<sup>50</sup>

A questão do culto sacrificial presente na pesquisa dos citados autores é prática corrente no candomblé e em alguns terreiros de umbanda. A lei brasileira permitiu tal prática após o debate sobre o tema entrar na pauta do Supremo Tribunal Federal em agosto de 2018. A prática foi definida como constitucional no dia 28 de março de 2019 através do julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 494601, no qual se discutia a validade da Lei 12.131/2004. Há visível confronto entre os que defendem os sacrifícios de animais de diferentes portes e grupos religiosos que vêm agressividade nesta prática e ainda, existe lei ambiental que considera crime e pune maus tratos contra animais: “Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos”<sup>51</sup>. Assim, as divergências vão para além do campo religioso.

As religiões mundiais pretendem cair na graça de muitos buscando uma prática válida para as pessoas. Destacam-se por apresentarem como característica principal o monoteísmo, ou seja, crença em um só Deus. Valorizam a relação do indivíduo com Deus, a oração, a meditação e a salvação dos fiéis e nelas, o sacrifício é menos proeminente. Tendo como fundadores nomes conhecidos como, Moisés, Buda, Lao-Tse, Jesus, Maomé, muitas vezes são evolução uma das outras, como protesto contra determinados aspectos de seu culto e de suas concepções religiosas. Mais uma vez, citando Gaarder, Hellern e Notaker:

No Islã e no Judaísmo o homem cumpre suas obrigações religiosas se submetendo aos mandamentos de Deus; nas religiões africanas e indianas, seguindo as regras tribais estabelecidas pelos ancestrais, e na religião chinesa, alcançando uma harmonia, ou uma consonância, com as forças básicas da existência, *yim* e *yang*[...] em certas religiões, sobretudo na Índia, um dos objetivos é atingir a união com a divindade. Para os gregos antigos isso seria o equivalente a uma blasfêmia, um sacrilégio. Romper as

<sup>50</sup> GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000. p. 38.

<sup>51</sup> Lei 9605/98 - Lei de Crimes Ambientais - 12 de fevereiro de 1998.

barreiras que separam o humano do divino era algo conhecido como *bybris* (arrogância). Uma ideia semelhante se expressa na história do Antigo Testamento sobre a queda do homem. A harmonia original do homem com Deus foi destruída porque o homem tentou imitá-lo.<sup>52</sup>

É possível observar a dificuldade em harmonizar os ritos e unificar as práticas sem que haja perda por parte de algum grupo, no que concerne a ceder em seu ponto de vista. Mas o que diferencia uma religião da outra e o que as torna semelhante? O batismo cristão, a adoração num templo budista, a leitura da Torá diante do Muro das Lamentações, fiéis na peregrinação à Meca, tudo isso são atividades que têm pontos em comum; os seus participantes compartilham experiências semelhantes no que fazem e isso afeta a sociedade em que vivem porque produzem convicções coletivas, o que antes, era apenas pessoal. Todas elas partem de um ponto em comum, que é a relação humano sagrado e sagrado humano. Todavia as diferenças entre elas não compreendidas, causam intolerância e o que deveria ser fator aglutinador, torna-se desintegrador, causado, na maior parte das vezes, pelo desconhecimento do que é a religião.

As recepções das manifestações do sagrado em cada segmento religioso ocorrem com a mesma intensidade e variedade com que se opõem o sagrado do profano. As recepções são produzidas através do significado que a relação entre o ser humano e o poder sobre-humano, no qual ele acredita e deseja depender, acontece. Essa relação se expressa em emoções como confiança e medo, bem como atitudes rituais e éticas. Mircea Eliade esclarece:

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’.<sup>53</sup>

As manifestações hierofânicas acontecem em oposição ao que o autor chama de profano. Todavia, um rápido olhar para o mundo ao redor mostra que as manifestações do sagrado desempenham um papel bastante significativo na vida social e política de todas as pessoas, crentes ou não. A maneira como cada um de per si recebe o sagrado produz

<sup>52</sup> GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 14.

<sup>53</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

resultados e são estes resultados que, muitas das vezes, são opostos e até agressivos. Ouvimos falar de católicos e protestantes em conflito na Irlanda do Norte<sup>54</sup>, cristãos contra muçulmanos nos Bálcãs<sup>55</sup>, atrito entre muçulmanos e hinduístas na Índia<sup>56</sup>, guerra entre hinduístas e budistas no Sri Lanka<sup>57</sup>. Há notícia de seitas religiosas extremistas nos Estados Unidos adeptas ao terrorismo<sup>58</sup>. De outro lado, podem-se observar representantes de diversas religiões promovendo ajuda humanitária aos pobres e destituídos do Terceiro Mundo<sup>59</sup>. Assim, o que é produzido no mundo, de bom ou ruim, é resultado de recepção diferente da mesma manifestação. Com frequência, a intolerância religiosa ocorre como resultado do conhecimento insuficiente sobre o assunto. Aquele que observa do lado de fora uma religião, enxerga apenas suas manifestações, e não o que elas significam para o indivíduo que a professa.

## 2.2 A necessidade do rito

Nem todo rito teve sua origem na religião. Alguns são atos simples e corriqueiros, porém, outros são repudiados por muitos, como é o caso dos rituais antigos de antropofagia. Sacrifícios aos antepassados, sacrifícios animais e até humanos, em alguns casos, necessitam ser lidos sobre a ótica da necessidade social e de sobrevivência ao invés da ótica puramente religiosa. O francês Frank Lestringant demonstra num de seus escritos como, por exemplo, a razão que leva um canibal comer a carne de seu adversário vencido e ressalta:

A degradação da imagem do outro, desde a idealização heróica da Renascença até os crepúsculos tempestuosos do romantismo, se acompanha durante o mesmo período de uma incompreensão crescente da antropofagia. Ao modelo de explicação através do rito, que é o primeiro, se substitui logo, em nome da filosofia e da ciência, um esquema determinista que restabelece a prática à matéria e o costume à sujeição natural. Vítima de um meio ambiente hostil e perdendo toda sua liberdade, o canibal não é mais do que um ser que come, um predador sem consciência e sem ideal, que, no caso de extrema escassez de víveres, vira seu apetite contra seus semelhantes.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2018/04/09/interna\\_internacional0,950193/breve-historia-do-conflito-na-irlanda-do-norte.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2018/04/09/interna_internacional0,950193/breve-historia-do-conflito-na-irlanda-do-norte.shtml)>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>55</sup> Disponível em: <<https://cpaj.mackenzie.br/historia-da-igreja/igreja-antiga-e-medieval/cristaos-e-muculmanos-uma-longa-historia-de-conflitos/>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>56</sup> Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020301\\_indiadi.shtml](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020301_indiadi.shtml)>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>57</sup> Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/conheca-historia-do-sri-lanka-pais-marcado-pelo-conflito-entre-budistas-e-cristaos.phtml>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>58</sup> Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/05/grupo-extremista-boko-haram-surgiu-como-seita-e-virou-grupo-armado.html>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>59</sup> Disponível em: <<https://www.politize.com.br/ajuda-humanitaria-solidariedade-ou-industria-da-pobreza/>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>60</sup> LESTRINGANT, F. *Le Cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994. p. 30.

Em uma abordagem semelhante ao assunto e numa perspectiva bem brasileira, outro francês, Claude d'Abbeville endossa:

Não é prazer propriamente que as leva [as mulheres] a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos.<sup>61</sup>

Assim, muitos ritos surgem de um contexto natural e assim devem ser interpretados. A significação de determinada prática religiosa pode remontar-se a origens culturais ou de sobrevivência. No decorrer dos tempos, as tradições e movimentos religiosos dedicaram-se à tarefa de significar a totalidade do mundo e do humano através da elaboração e divulgação de valores do que entendiam ser sagrado e profano, puro e impuro, ético e não ético, lançando uma estrutura de ordem cósmica ao universo da matéria, dos “deuses”, e seres humanos. O despertar de um conhecimento religioso, resultado do processo cultural da humanidade, produzido por diferentes crenças, filosofias, tradições e movimentos religiosos, acabou por se tornar uma base confiável utilizada pelas pessoas para construir ou reconstruir caminhos, significados, sentidos e respostas às diferentes situações e desafios dos seus dias a dia, formando e solidificando identidades pessoais e sociais. Seguramente, neste processo de construção ou reconstrução, as elaborações simbólicas relativas ao religioso, presentes em cada grupo social, acabam por serem incorporadas e passam a ser parte integrante da diversidade cultural de determinado grupo. Desta maneira, as diferentes vivências, percepções e elaborações religiosas irão compor a base da cultura de um povo, tornando-se uma rica fonte de conhecimentos a instigar e desafiar o cotidiano das gerações.

Pode-se perceber que as expressões religiosas, muitas vezes travestidas por crenças, tradições e mitos religiosos, contribuem e, não raro, determinam modos de como cada pessoa se define e se posiciona no mundo, orientando, inclusive, seus relacionamentos, com o semelhante, o mundo natural e com o sagrado, possibilitando diferentes vivências religiosas e interpretações de vida. Toda esta dinâmica construtiva e interativa de valores pode solidificar e perverter alguns sentidos, causando indiferença nas pessoas. Interesses espúrios deturpam a experiência religiosa em favor pessoal, não se importando se tais ações irão destruir, mutilar ou sentenciar à ignorância sociedades e vidas. É pertinente aqui citar Émile Durkheim:

---

<sup>61</sup> ABBEVILLE, C. D'. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Edusp, 1975. p. 233.

[...] no interior das religiões deístas encontramos grande número de ritos que são completamente independentes de qualquer ideia de deuses ou de seres espirituais. [...] Assim, há ritos sem deuses, e há até ritos dos quais derivam deuses. Todas as virtudes religiosas não emanam de personalidades divinas e há relações culturais que têm objetivo diferente do de unir o homem a uma divindade. [...] Os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados.<sup>62</sup>

Segundo a afirmação de Émile Durkheim, os ritos assim como as crenças religiosas, não dependem ou não coexistem mediante a existência de uma divindade, ou seja, parece indicar que mesmo sem a existência de um “deus”, é possível estabelecer rituais representativos religiosos. Os ritos, portanto, estão para além da figura de um deus, perfazendo também um conjunto de regras de comportamento que orientam como as pessoas devem se portar diante das coisas consideradas sagradas. Um rito fúnebre, por exemplo, não inclui necessariamente a fé em um deus. A cientista da religião, Angela Vilhena citando vários autores, destaca:

José Severino Croatto [...] recolhe de muitos autores várias classificações dos rituais. Tendo como eixo aglutinador o princípio da finalidade do ritual, apresenta a classificação proposta por Émile Durkheim. Croatto propõe uma divisão em três classes: ritos negativos (tabus, ascese, jejum); ritos positivos (oferendas, oração, comunhão); ritos expiatórios (expição, propiciação). Ele apresenta também a classificação de Norman Habel, que distingue: ritos de reforço de energia vital (caça, pesca, fertilidade da terra); ritos de redução de energia vital (prática de bruxaria); ritos apotropaicos (proteção contra os maus espíritos); ritos de purificação e cura (ablusão, lustração, batismo de fogo); ritos de adivinhação (por meio de ossos, oráculos, entranhas de animais). Outro critério utilizado para a classificação dos ritos pode ser a função sócio religiosa [...] teríamos entre outros: ritos de passagem – por ocasião do nascimento, da puberdade, do casamento, da morte; ritos de participação na vida divina – oração, sacrifício, consagração de uma pessoa ou lugar; ritos de propiciação – podem ser agrários, purificatórios ou expiatórios.<sup>63</sup>

Dessa síntese das principais classificações dos ritos, encontra-se um grande acervo da quantidade de interpretações e classificações que podem ser dadas aos ritos. Apenas neste trecho temos a referência a três autores (Croatto, Durkheim e Habel) e assim, menciona a possibilidade de classificação por função do tipo sócio religiosa; deste modo, é possível reafirmar que os ritos não nascem necessariamente da crença em deus ou deuses. Então, os ritos podem ser definidos também como celebrações das tradições e manifestações religiosas que possibilitam um encontro interpessoal. Servem à memória e à preservação da identidade de diferentes tradições e manifestações religiosas, sendo por este motivo, um dos itens responsáveis pela construção dos espaços sagrados ou não.

<sup>62</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 65-67.

<sup>63</sup> VILHENA, Maria Angela. *Ritos*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 64-65.

No ambiente religioso, os ritos são criados para dar movimento e sentido prático à ideia de Sagrado, objetivando ainda, manter integrada a união dos seguidores de uma tradição ou organização religiosa. Assim, pode-se afirmar que os ritos são imagens refletidas das tradições culturais e religiosas, ou seja, o rito é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios que possuem conteúdo e arranjo caracterizados por diversos graus de formalidade ou convencionalidade que vão se moldando, fundindo-se e se repetindo.

A palavra rito é originada do latim *ritus*, e equivale ao grego *thesmós*, cujo significado no plural é “tradições ancestrais, regras, ritos”. O rito é o aspecto mais característico da religião e que se confunde com a própria religião que o cria. Há uma diferenciação entre o rito e o ritual. Por vezes costuma-se fazer certa confusão com os termos no linguajar popular, tratando alguns como termos sinônimos ou como coletivo e unidade. Quais são os conteúdos semântico e simbólico dessas palavras? Para Victor Turner,

[...] uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas.<sup>64</sup>

Há diferença sim entre os termos, aproximando da afirmação de que rito é teoria e ritual é a prática, ou seja, o rito como conteúdo e ritual sendo a forma de expressão. O rito carrega a sacralidade e torna real para o fiel o sentimento de fé ao Sagrado enchendo de sentido o espírito humano. O ritual caracteriza-se pela expressão prática repetida, por meio de gestos, manipulação de objetos, recitação de palavras executadas por pajés, xamãs, pastores, padres, etc. que visam conservar e recuperar a situação original do conteúdo de significados de determinado grupo. O rito comporta os valores, comportamentos e hábitos éticos para sua eficácia e realização por meio dos rituais. Voltando para *a metáfora do metrô religioso*, o rito compõe-se do trilho e o ritual seria o deslocamento do trem sobre o trilho. O rito comporta a transformação de locais e objetos em imagens, que darão sentido aos atos que, com a sensibilidade, transformar-se-ão nos objetos da realidade sagrada ao qual se referem.

O rito pode ser visto como sistema de comunicação. Sua estrutura carrega as mensagens e sinais transmitidos através de códigos estabelecidos, sobre o significado de cada um dos objetos presentes. Pode ser entendido também como um conjunto de gestos preestabelecidos, que são repetidos tendo em vista a realização de um objetivo ou uma tarefa. No aspecto religioso, o rito tem o objetivo de tornar presente ou de lembrar um acontecimento

<sup>64</sup> TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 20.

sagrado original. O sacerdote católico consagra o pão e o vinho, tornando-os corpo e sangue de Jesus; um rabino faz as orações e proclama as santas palavras de seu livro sagrado; um religioso hindu celebra o amor e a beleza da vida com uma dança especial; um monge budista, através da meditação, contempla o mistério da natureza. O casamento, batismo, crisma, circuncisão e até o canibalismo engrossa a lista dos rituais religiosos e culturais.

A metáfora do metrô religioso tem em seus trilhos uma trajetória que copia o símbolo do infinito, ou seja, um “8” deitado na horizontal. O “infinito” acontece devido à repetição constante dentro do mesmo sistema. A partir de um ponto de vista religioso e místico, o símbolo do infinito pode ser interpretado como a junção do físico com o espiritual, num movimento eterno e repetido. Segundo Mircea Eliade, a repetição caracteriza o ritual:

A repetição é outra característica central nos rituais. A necessidade de fazer memória dum acontecimento primordial (*in illo tempore*) daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do Tempo (*ab initio*). Isso se evidencia nas cerimônias que, uma vez narrado, dá origem ao mito.<sup>65</sup>

Assim, a repetição, ainda hoje, carrega a memória de seu significado primitivo, pois, repetir é também se remeter à criação mítica de tempos em tempos do mundo. O ser humano religioso está sempre movido pelo desejo de retornar periodicamente ao que era, ao acontecimento primordial da experiência religiosa. Isso é possível através do rito, pelo qual se faz memória do ato fundacional da experiência, das origens. Mircea Eliade acrescenta: “Assim, periodicamente, o ser humano religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas”<sup>66</sup>, neste caso, a criação. Portanto, a experiência religiosa torna-se vivência atemporal das relações do ser humano com seus deuses, contextualizadas por meio da repetição dos elementos primordiais que revitalizam o sentido do fiel. No exemplo cristão, a “eucaristia” ou “ceia” é uma vivência incorporada pela repetição.

Deve-se ressaltar também que os ritos produzem práticas educativas por serem, em sua maioria, coletivas e que auxiliam no processo de integração das pessoas no grupo. Há uma “união” bem como “cumplicidade” em torno da execução do rito, tornando as ações espontâneas, sem que haja preocupação anterior sobre afinidades ou elementos comuns. É mais que transmissão da tradição ancestral; torna-se elemento aglutinador, formador e propagador de determinado grupo. Pelo menos, no momento em que o ritual é praticado, propicia

---

<sup>65</sup> ELIADE, 2001, p. 84.

<sup>66</sup> ELIADE, 2001, p. 78.

aproximação uns dos outros, podendo controlar impulsos, superar diferenças e o partilhar das mesmas intenções, produzindo humanização entre os participantes. Na fala de Alain de Botton:

Os melhores rituais comunais fazem, de modo eficaz, a mediação entre as necessidades do indivíduo e as do grupo. [...] Por conseguinte, o ritual concilia o *self* e os outros. É uma purgação controlada e muitas vezes comovente em termos estéticos. Demarca um espaço no qual nossas demandas egocêntricas podem ser honradas e, ao mesmo tempo, domadas, a fim de que a harmonia a longo prazo e a sobrevivência do grupo sejam negociadas e asseguradas.<sup>67</sup>

Assim, o rito proporciona harmonia e ordem ao convívio social, sendo uma necessidade de organização e adaptação que auxilia no resgate da desorganização que está sempre a ameaçar o mundo. Facilitador de integração, acaba por reforçar o elo social do grupo, elevando a consciência prática da experiência religiosa. Os ritos são indispensáveis para a organização e desenho da forma das religiões, porém, não podem ser um fim em si mesmo, sobrestando-se à própria experiência individual com o divino.

### 2.3 A secularização e o sagrado

Ao examinar a relação entre a secularização e o sagrado percebe-se uma relação dialética com implicações na maneira de crer do ser humano moderno, produzindo mudanças efetivas no curso histórico da religião. Surgindo como um fenômeno histórico-social, a secularização provoca intenso questionamento e a consequente perda de aceitação da religião institucionalizada, que tenta manter o controle dos seus fiéis dentro da sociedade.

Ocorre com o surgimento da modernidade uma significativa mudança de paradigma, surgindo o domínio do saber científico. Essa onda racionalista traz consigo inquestionáveis melhorias sociais e principalmente, melhorias materiais ao ser humano, todavia, uma lacuna surge paradoxalmente, com o surgimento de novas crises sociais e existenciais que sobrevieram à sociedade imatura e em conflito. Para fugir ao vazio existencial causado pela modernidade, volta-se à realidade espiritual, não mais embarcando nas religiões tradicionais, mas sim ao sagrado que começa a se manifestar em novas formas, possibilitando a ressignificação do sentido da vida e da espiritualidade humana. Zygmunt Bauman conceitua a Modernidade assim:

Um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-culturais e intelectuais profundas que atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, como o avanço do Iluminismo e

<sup>67</sup> DE BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011, p. 49.

depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista).<sup>68</sup>

Deste modo, com a Modernidade há o rompimento com a tradição medieval e a quebra do monopólio que as religiões instituídas mantinham sobre a sociedade, deslocando o controle para o campo privado. É bem verdade que alguns veem a religião como subproduto da sociedade, resultado de fatores sociais e psicológicos, porém, parece ser uma visão reducionista, pois reduz a religião a apenas um elemento das condições sociais ou da vida espiritual do ser humano. A sociedade influencia e é influenciada pela religião, todavia, não determina o rumo que a religião toma. O próprio processo histórico-social conhecido como Modernidade influenciou, mas não conseguiu frear o crescimento de fiéis que migram de um modelo para outro, sem contudo, abandonar a fé de cada um no sobrenatural.

Os avanços tecnológicos têm produzido mudanças de mentalidade no ser humano, e tais mudanças operam também na esfera do sagrado, desconstruindo e reconstruindo novas estruturas que se adequem às novas formas de vivência humana. Parecem inquestionáveis as transformações que a Modernidade como movimento secular produziu na religião, todavia, a modernidade não se opõe à religião numa tentativa de sobrepor-se, de dar conta da realidade. Mesmo sendo legítimo, inovador e transformador o contato da Modernidade com a religião, inicialmente, provocou perplexidade nos meios religiosos, principalmente na fase logo posterior ao Iluminismo, quando Friedrich Nietzsche proclama a “morte de Deus”, rompendo o vínculo que ele observava com a tradição religiosa da época. Urbano Zilles declara:

O surgimento e a evolução da ciência moderna anularam e relativizaram certezas e convicções herdadas do passado, enfraqueceram critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Destarte, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução de todos os problemas.<sup>69</sup>

Quando a religião institucional, que por séculos manteve a “última palavra” e orientou os aspectos da sociedade, entra em colapso, como será possível, em um novo panorama, regido pela racionalidade e pela cientificidade as duas – Religião e Ciência coexistirem? Não são apenas as religiões instituídas que sofrem o embate da nova estrutura que se instaura, mas a própria metafísica entra em declínio, pois, passa a tornar-se desinteressante ao espírito moderno pautado pelo racional e científico. Porém, o que surge não é um ser humano forte e

<sup>68</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A busca da ordem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 299-300.

<sup>69</sup> ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST, 2009. p. 28-29.

autossuficiente, mas vazio e carente de sentido para sua existência, não dando para substituir a cientificidade pela fé, mas num pacto de tolerância, coexistirem. Assim, a dualidade espírito-matéria é real e necessitam conviver juntas num mundo onde necessidades materiais e espirituais podem ser satisfeitas dentro do mesmo processo. José Souza discorrendo sobre a racionalidade moderna esclarece:

Na modernidade, a realidade humana é considerada na perspectiva de uma realidade que se auto define. O sujeito, por sua vez, é definido pela razão compreendida como cogito. O ato do pensar é o ato constituidor da inteligibilidade pela qual o sujeito se descobre a si mesmo. Em outras palavras, o sujeito ao refletir sobre si mesmo, cria autonomamente, no ato mesmo da reflexão, sua própria natureza de ser autoconsciente. Isso significa que, para a modernidade, a racionalidade é uma racionalidade ligada ao sujeito entendido como cogito, que se define como uma coisa pensante (*res cogitans*) [...] A razão é elevada ao nível de um poder sobre as coisas. O homem age sobre o mundo dominando-o, eliminando toda oposição existente entre razão e natureza, e esta, por sua vez, tem que se submeter aos ideais e projetos da razão.<sup>70</sup>

Na base da Modernidade está então, uma racionalidade considerada por Souza como, poder sobre as coisas, valorizando a dualidade Espírito-Matéria. Mas é com Isaac Newton e outros que a racionalidade humana cria o mecanicismo, numa concepção mecânica do universo, dentro da qual não se necessita de Deus para explicar o funcionamento do mundo, apesar de ser Deus, para Isaac Newton, o criador de todo este grande sistema. Os fatos naturais começam ter uma explicação racional que vai transformando o entendimento sobre o sagrado, tornando-o cada vez mais “humanizado”, na forma de um deísmo elucidador dos mistérios do universo. Uma definição do termo mecanicismo é encontrada em Nicola Abbagnano:

Entende-se por explicação mecanicista a que utiliza exclusivamente o movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio a que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de corpos no espaço.<sup>71</sup>

Foi o mecanicismo que promoveu a concepção científica moderna, na qual a natureza e o ser humano são comparados a uma máquina e a um conjunto de mecanismos em que suas leis precisam ser descobertas. Nesta visão, são excluídas abordagens como valor, perfeição, sentido e fim, conceitos que estarão fora do foco da ciência por pertencerem a questões religiosas. A dimensão religiosa fica marginalizada e incapaz de explicar os eventos naturais, surgindo uma secularização explicativa dos fenômenos naturais e, mais tarde, os sociais. A

<sup>70</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *O projeto da modernidade*. Brasília: Liber Livro, 2005. p. 31-32.

<sup>71</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Mecanicismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 755.

ciência passa a ser, então a “autoridade final” no que tange a explanação sobre o mundo. Como consequência desta separação entre a religião e a ciência, Euler Westphal esclarece:

Foi ficando cada vez mais difícil acreditar que um Deus soberano, monárquico, governasse o mundo com suas leis divinas e imutáveis. A divisão cartesiana, entre *res extensa* e *res cogitans*, criou as condições filosóficas para que a secularização da natureza - desprovida de espiritualidade e de referência a Deus – se impusesse. Aliás, a visão mecânica do mundo passou a ter um caráter religioso.<sup>72</sup>

Esta nova concepção do mundo que distinguiu espírito da matéria não só contribuiu para a racionalidade científica colocar as áreas do conhecimento em compartimentos específicos, mas relegou todo o conhecimento espiritual ao ostracismo tratando-o como irrelevante diante do conhecimento racional e científico. Há uma diferença entre secularização e dessacralização. O primeiro termo tem a ver com a perda da autoridade das instituições religiosas, já o segundo, a dessacralização, implica em um posicionamento avesso ao mistério, e que aponta para o esgotamento da experiência do sagrado. Deste modo, na proporção em que a Modernidade avança com os novos conhecimentos técnicos e estilos próprios, ou seja, a urbanização e a industrialização, a progressiva “morte” do sagrado vai dando lugar a uma vida cada vez mais destituída do divino e dessacralizada. Raissa Calvacanti, comenta:

O mundo contemporâneo caracteriza-se por ser completamente dessacralizado e destituído de todo o valor *numinoso*. O sentimento do sagrado, seja em relação à natureza ou ao cotidiano das pessoas, está ausente da vida moderna. Mesmo nos templos ou igrejas das religiões institucionalizadas, a vivência do sagrado como experiência interior se dilui ou mesmo desapareceu. Na maioria das vezes, os ritos se tornaram mecanizados e automatizados, e o significado espiritual transcendente ficou obscurecido e alienado da vida das pessoas.<sup>73</sup>

O termo “*numinoso*”<sup>74</sup> é um termo cunhado por Rudolf Otto para se referir a uma característica essencial e exclusiva da religião, sem a qual a religião perderia as suas características. Então, segundo Raissa Cavalcanti, o processo do desenvolvimento científico que destituiu do mundo todo o valor *numinoso* produziu relações humanas fragmentadas. A partir daí, percebe-se o surgimento de uma acirrada competitividade adicionada a certa superficialidade e obscuridade em torno da vivência do fenômeno religioso, pois, o sentimento do sagrado foi esvaziado de todos os aspectos da vida e quando ele renasce, traz consigo nova roupagem, menos nobre que a anterior, enfraquecida de sua essência, o que aumenta as

<sup>72</sup> WESTPHAL, Euler. *Um ensaio crítico sobre a lógica da dominação na ciência moderna*. São Paulo: Vox Scripturae, 1999. p. 47.

<sup>73</sup> CAVALCANTI, Raissa. *A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000. p.17.

<sup>74</sup> OTTO, 1985, p. 12.

diferenças e embaça as semelhanças entre as religiões que se esforçam a sobreviver em tal contexto. O movimento que passa a interrogar a fé, também não dá certezas e respostas a todos os dilemas humanos. Cabe aqui a observação de Wilmar Barth:

A Religião e a Espiritualidade passaram a ser desconsideradas, ocupando uma posição de inferioridade diante dos demais tipos de conhecimento [...] Esperávamos que a ciência respondesse a todos os nossos questionamentos e solucionasse nossos problemas, mas isso não aconteceu. Novas crises e novos problemas expuseram nossa fragilidade humana. Deus foi relegado ao passado, a uma espécie de subproduto, agora obsoleto e ao qual não se poderia recorrer sob hipótese alguma. E a humanidade ficou à deriva de si mesmo.<sup>75</sup>

O século atual é marcado por um retorno do ser humano ocidental à fé e à religiosidade, todavia, não significa necessariamente um retorno à religião institucional, mas, sim, uma retomada pelo ser humano de sua consciência e de sua realidade espiritual numa nova dimensão, porém, em um reencontro com o que outrora lhe dera sentido. O processo de secularização não colocou fim à religião, nem tampouco fez com que o sagrado desaparecesse. Tão somente pôs fim à hegemonia das grandes tradições religiosas que passaram a se deparar com o pluralismo religioso que, por sua vez, trouxe mudanças significativas num cenário religioso agora multifacetado. Uma enormidade de novas práticas religiosas, reflorescendo novas espiritualidades com novas formas e contornos do sagrado. Na sociedade atual experimenta-se um paradoxo, ou seja, por um lado a forte presença da religião, por outro, uma sociedade secular que caminha paralelamente na sua característica cética. A religião continua relevante para a formação da identidade pessoal, cumprindo sua função terapêutica e moral, mesmo perdendo sua influência em outras áreas. Peter Berger observa:

Daí resulta que as instituições religiosas tenham se acomodado às ‘necessidades’, moral e terapêutica, do indivíduo em sua vida privada. Pode-se ver isso na proeminência dada aos problemas privados na atividade e na promoção das instituições religiosas contemporâneas: a ênfase na família e na vizinhança assim como nas ‘necessidades’ psicológicas do indivíduo. É nessa área que a religião continua a ser ‘relevante’ mesmo em camadas altamente secularizadas, enquanto a aplicação de perspectivas religiosas aos problemas políticos e econômicos é amplamente considerada ‘irrelevante’ nessas mesmas camadas.<sup>76</sup>

Em face das grandes transformações pelas quais passa a humanidade, observa-se um importante aspecto que vai de encontro ao processo de secularização da sociedade, que é o retorno ao Sagrado em suas múltiplas formas. Apresenta-se como uma resposta ao fenômeno

<sup>75</sup> BARTH, Wilmar Luiz. *A Religião cura?* Porto Alegre: Telec, 2014. p. 98.

<sup>76</sup> BERGER, 1985, p. 158.

da secularização, levando o ser humano a se conectar com o sagrado e ter o sentido de pertença a um grupo religioso específico, porém, não faz sentido associar a presença religiosa atual como sinal de enfraquecimento da secularização. O pluralismo produzido pela secularização gerou uma disputa que não se limitou ao campo interno da religião na busca de definir o mundo, outros novos rivais não religiosos como os movimentos ideológicos, revolucionários, nacionalistas, entre outros, entram nesta disputa. Com isso, se antes as instituições podiam impor sua autoridade, num cenário pluralista, a religião é “colocada no mercado” e passa a buscar “consumidores” que não são mais obrigados a “comprar” suas “mercadorias”.

## 2.4 Absolutização religiosa

A experiência religiosa produz mudanças dentro e fora de quem a tem. Alcança as coisas do mundo, contribuindo em muitos aspectos na vida das pessoas. Porém, ela tem o dever de ser também ética e relacional, produzindo mudanças positivas nas pessoas, e conseqüentemente, no mundo. Toda tentativa de usar a religião como forma de defender interesses que vão de encontro a promoção da harmonia entre as pessoas, deve ser rechaçada. Como bem pontua Hans Küng:

Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre elas. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro.<sup>77</sup>

A reflexão sobre a necessidade de uma paz é contraposta por um sentimento e anseio em eliminar ou desqualificar todas as outras possíveis perspectivas de verdade e valor religioso. Exemplo histórico desta absolutização religiosa pode ser vista na conversão forçada dos povos pagãos ocorrida na Europa no período medieval e também, na colonização das Américas, África e ainda, nas cruzadas e na atuação do tribunal de inquisição. Segundo Norman Cohn:

O novosignificado [do *maleficium*] se mostrou muito mais sinistro, pois o procedimento inquisitorial, basesobre a qual se conduziam julgamentos por heresia, não só distorcia os fatos como também os selecionava intencionalmente; e também podia ser utilizado para empregar propósitos que nunca haviam existido até então. Isto não quer dizer que a Inquisição por si mesma tenha contribuído muito com o processo. Ainda que a Inquisição tenha aperfeiçoado o procedimento inquisitorial, nunca o monopolizou e poucos dos julgamentos de heresia ao longo do século XIV[...] foram conduzidos por inquisidores profissionais dominicanos ou franciscanos. Os bispos,

<sup>77</sup> KÜNG, Hans. *Religiões do mundo*. Campinas: Verus, 2004. p. 17.

comissões eclesiásticas especiais e os juízes seculares tiveram um papel muito mais importante e [...] os interesses de cada um deles muitas vezes se sobrepunham.<sup>78</sup>

Então, o radicalismo religioso, ou seja, a disposição para a violência entre os fundamentalistas é decorrente de uma visão de mundo intolerante, não apenas em relação às outras religiões, mas também à sociedade secularizada. Esse impulso agressivo, incapaz de lidar com a alteridade de forma pacífica, é causado pela insegurança que o desconhecimento produz. A própria interpretação literal da bíblia por parte de líderes conservadores cria dificuldades de convivência pacífica. Cabe aqui citar os artigos da Declaração promulgada pela ONU para eliminar todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião:

Artigo 2º. 1. Ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares. 2. Aos efeitos da presente declaração, entende-se por 'intolerância e discriminação baseadas na religião ou nas convicções' toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo e o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Artigo 3º. A discriminação entre os seres humanos por Motivos de religião ou de convicções constitui uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deve ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal de Direitos Humanos e enunciados detalhadamente nos Pactos internacionais de direitos humanos, e como um obstáculo para as relações amistosas e pacíficas entre as nações. Artigo 5º. 3. A criança estará protegida de qualquer forma de discriminação por motivos de religião ou convicções. Ela será educada em um espírito de compreensão, tolerância, amizade entre os povos, paz e fraternidade universal, respeito à liberdade de religião ou de convicções dos demais e em plena consciência de que sua energia e seus talentos devem dedicar-se ao serviço da humanidade. Artigo 6º. O direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicções compreenderá especialmente as seguintes liberdades: e) A de ensinar a religião ou as convicções em lugares aptos para esses fins.<sup>79</sup>

A declaração acima deveria mobilizar as lideranças para elaborarem estratégias que desestimulem o separatismo tendencioso ideológico. Grupos como Xiitas, Estado Islâmico, entre outros, tipificam a luta a ser travada contra a absolutização religiosa. O fundamentalismo é a manifestação da incapacidade dos seres humanos para viver em harmonia em meio à diversidade, alimenta a intolerância, é inimigo da diversidade e pode se manifestar em qualquer ideologia. O fenômeno fundamentalista, cada vez mais generalizado, se apropria de todas as parcelas da existência humana: pessoal, social, religiosa, cultural, política e econômica. Isso

<sup>78</sup> COHN, Norman. *Los demônios familiares de Europa*. Barcelona: Alianza 1997. p. 231.

<sup>79</sup> ONU. *Declaração para Eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação com base em religião ou convicção*. Assembleia Geral da ONU. Resolução 36/55, 25/11/81. Disponível em: <<http://dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/religiao.htm>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

pode ser comprovado no avanço dos partidos xenófobos, no fanatismo de líderes religiosos que queimam livros sagrados e nos atentados terroristas cometidos em nome de um deus<sup>80</sup>.

Há também o fundamentalismo que costuma aparecer através de movimentos neoconservadores, empenhado em levar adiante a interpretação extremada dos textos sagrados, sendo intolerantes com o trabalho de cientistas e teólogos renovadores. Pode-se destacar certa absolutização da tradição, que despreza o inegável mundo em mudança, caracterizado pela complexidade e incerteza. Observa-se, ainda, a violência religiosa como consequência da absolutização dos símbolos sagrados, num total desprezo da simbologia legítima utilizada pelo outro. Os fundamentalismos se estendem pelos diversos setores sociais e encontram-se instalados nas cúpulas da maioria das religiões, da política, da economia e inclusive dos Estados, que tomam suas decisões autoritariamente, sem a consulta da sociedade e sem fomentar a democracia participativa. Por isso, é necessário estar vigilantes e ter uma atitude sempre autocrítica.

Através da tecnologia da informação e da comunicação, uma crescente globalização fundamentalista tem sido difundida, aumentando as fontes de tensão e promovendo a quebra da estabilidade social das nações. A relação entre violência e religião é acentuada na medida em que, a obstinação de autoridades instituem verdades próprias que dificultam a convivência e tolerância entre os mais variados grupos. Tais autoridades se identificam com o “poder” e resistem em tratar a questão da violência como deve ser tratada. É de Anselmo Borges o comentário:

É demasiado complexa a relação entre a religião e a violência, referindo-se aqui apenas à dinâmica profunda que pode explicar a violência religiosa enquanto tal. Desde que toma consciência de si mesmo, o ser humano vive em sobressalto: independentemente da questão de saber se é mais dominado pela angústia ou pela esperança, está, de modo mais ou menos consciente, pela morte, constitutivamente confrontado com a possibilidade do nada – nunca mais ser.<sup>81</sup>

A complexidade mencionada por Anselmo Borges está ao nível mais profundo, ou seja, no indivíduo. É lá, dentro de cada um, que as manifestações passionais surgem e, como consequência, produzem a violência externada e social. Tratar da questão entre religião e violência não é tarefa fácil e requer análise profunda; respeitando a igualdade e o direito, é possível avançar num pensamento que não seja exclusivista, pois, o sagrado apresenta-se

<sup>80</sup> Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/terroristas-usam-nome-de-deus-em-viol%C3%A2ncia-sem-precedentes-diz-papa/a-19144229>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

<sup>81</sup> BORGES, Anselmo. *Religião e diálogo inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010. p. 27.

multiforme, pouco hegemônico e, sobretudo, em constante movimento, como bem ilustrado na *metáfora do metrô religioso*.

Talvez o melhor antídoto contra o fundamentalismo seja uma sincera renúncia à posse absoluta da verdade, o respeito ao pluralismo religioso inegável e necessário frente à coexistência, o direito à diferença cultural e ideológica e o diálogo inter-religioso orientado ao trabalho pela paz e pela justiça, a solidariedade com os excluídos, a defesa da natureza e a igualdade entre homens e mulheres. Ultrapassar os limites próprios, invadindo e agredindo as particularidades da fé alheia deve ser evitado a todo custo. Múltiplas são as possibilidades de expressão sem necessitar avançar a demarcação natural da religião do outro. Associando mais uma vez a *metáfora do Metrô Religioso*, “Cada um no seu vagão”! É pertinente a colocação de Paulo Rivera:

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco hegemônico e, sobretudo, em constante movimento.<sup>82</sup>

O caminho da violência religiosa é o extremo de uma ação que começa de outra forma, pela doutrinação, pela ausência de conhecimento, pela falta de comunicação e respeito, podendo adquirir contornos odiosos e letais. O conhecimento histórico das variadas religiões, o autoconhecimento e também pelo amadurecimento psicológico de seus seguidores é capaz de produzir clareza e mudança necessária na sociedade moderna. O fundamentalismo religioso ameaça o equilíbrio e a vida em grupo, entretanto, é preciso compreender quando, dentro do ser humano, inicia um pensamento pautado no fundamentalismo religioso. O fundamentalismo começa quando há qualquer sinal de intransigência religiosa e quando a concepção de verdade se confunde com o termo posse. Afirma mais uma vez Anselmo Borges:

Há várias explicações para o fundamentalismo, que cultiva o pensamento único e a intolerância. Sublinham-se três. 1 - Quando se não suporta viver na perplexidade e na interrogação, surge a tentação de absolutizar as próprias crenças, excluindo e perseguindo quem as não partilha. 2 - Em toda a História foi permanente a utilização da religião para fins que não são os seus: alcançar o poder, servir os próprios interesses econômicos, políticos, culturais, impor hegemonicamente o próprio domínio. 3 - Em última análise, na base está uma determinada concepção de verdade, que se confunde com a posse do Fundamento. Mas, precisamente aqui, é preciso perguntar: quem é o Homem, um ser finito, para considerar-se senhor do Fundamento? Ele não possui o Fundamento ou o Absoluto, é o Fundamento que o possui a ele. Isto não é relativismo,

<sup>82</sup> RIVERA, Dario Paulo Barreira. *Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 438.

mas perspectivismo: vamos ao encontro da realidade sempre numa determinada perspectiva.<sup>83</sup>

Uma nova perspectiva da vida religiosa precisa vigorar no lugar do paradigma que muitos religiosos têm seguido historicamente. O futuro reside em comunidades corajosas, colaborativas e com conhecimento comum para identificar suas próprias motivações, e deste modo, conversões honestas e maduras ocorrerão entre as ordens religiosas e liberdade e paz serão vivenciadas. O retorno de ideologias ultrapassadas travestidas de outras roupagens com a finalidade de dominação impositiva é algo a se considerar. Surgem muitos caminhos a trilhar quando o tema circunda o fundamentalismo, a religião, ou a ambivalência existente entre o amor e o ódio, a paz e a guerra, no contexto do poder e do sagrado. Pois, o fundamentalismo religioso ameaça o equilíbrio e a vida em coletividade. Entretanto, é preciso compreender que o fundamentalismo tem origem doutrinária tendenciosa, sendo alojado, inicialmente na estrutura da incompreensão pessoal e se expande com a falta ou com a pouca perspectiva religiosa.



---

<sup>83</sup> BORGES, 2010, p. 29.

### 3 A CLAREZA NA EXPRESSÃO RELIGIOSA

Aqui será aberto espaço para uma reflexão crítica das formulações que a linguagem religiosa utiliza, produzindo aparência e abrindo espaço para a intolerância. Há algum tempo a religião tem sido analisada sob diversos ângulos, inclusive numa concepção mais voltada para o valor social e moral que exerce sobre o agir dos indivíduos. Além disso, surgiram novas formas de vivenciar o sagrado, com inúmeras expressões, com uma enormidade de fórmulas doutrinárias, percebendo-se uma crescente divergência e animosidade no campo religioso. Uma maneira de equacionar este problema consiste em identificar nas religiões em conflito, o ponto comum da prática moral como elemento convergente dessas religiões. O uso desse elemento convergente torna possível aceitar e agregar práticas distintas, transformando o cenário religioso atual num lugar onde a justiça e harmonia seja uma realidade prática.

O desprezo e a opressão pelos grupos religiosos minoritários, tem estigmatizado a religião, acusando-a de manipuladora e opressora, que se deixa conduzir por interesses econômicos e políticos, promotora ainda de alienação da liberdade de ação do indivíduo. Pouca pesquisa e pouco debate impedem o raciocínio crítico e introduzem uma prática religiosa de forma cega, não reflexiva e, muito das vezes, fanática, que explora economicamente a fé e briga para se manter no poder a qualquer custo. Poucos são os fiéis que desenvolvem análise reflexiva e crítica no exercício de suas práticas. Por meio, então, de uma análise apropriada, um raciocínio crítico, reflexivo pode-se conhecer, com clareza, a si mesmo e o mundo, dando sentido, possibilitando que a religião, a moral e a política caminhem de mãos dadas.

#### 3.1 Análise filosófica da linguagem

As religiões devem convergir para a construção prática de comportamentos amistosos e para isso, uma linguagem fiel e clara dos conceitos que elaboram e pregam faz-se necessário afim de que forma e conteúdo, aparência e essência não se contradigam. A linguagem precisa representar da melhor maneira possível a realidade. Sua natureza, seu uso, compreensão, bem como a relação dela com a realidade deve esclarecer, revelar por meio de palavras e frases as formulações e intenções do pensamento. Descrever a realidade na experiência religiosa como fenômeno e prática, possibilitará analisar a comunicação, a intersubjetividade do diálogo em si, por isso, o uso da linguagem para a religião é mais que discurso, homilia; é desvelamento da experiência, do evento na qualidade e intensidade que ocorreu. Ela, a linguagem, quando usada

de maneira leviana, ocultará a verdade, ao invés de revelá-la. Fazendo referência a Platão, Marilena Chauí comenta:

[...] ou seja, Platão considerava que a linguagem pode ser um medicamento ou um remédio para o conhecimento, pois, pelo diálogo e pela comunicação, conseguimos descobrir nossa ignorância e aprender com os outros. Pode, porém, ser um veneno quando, pela sedução das palavras, nos faz aceitar, fascinados, o que vimos ou lemos, sem que indagemos se tais palavras são verdadeiras ou falsas. Enfim, a linguagem pode ser cosmético, maquiagem ou máscara para dissimular ou ocultar a verdade sob as palavras. A linguagem pode ser conhecimento-comunicação, mas também pode ser encantamento-sedução. Essa mesma ideia da linguagem como possibilidade de comunicação-conhecimento e de dissimulação-desconhecimento aparece na Bíblia judaico-cristã, no mito da Torre de Babel (Gn 11.1-9), quando Deus lançou a confusão entre os homens, fazendo com que perdessem a língua comum e passassem a falar línguas diferentes, que impediam uma obra em comum, abrindo as portas para todos os desentendimentos e guerras. A pluralidade das línguas é explicada, na Escritura Sagrada, como punição porque os homens ousaram imaginar que poderiam construir uma torre que alcançasse o céu, isto é, ousaram imaginar que teriam um poder e um lugar semelhante ao da divindade. ‘Que sejam confundidos’, disse Deus.<sup>84</sup>

Ao que tudo indica, a palavra é capaz de produzir dois resultados distintos: revelar a verdade ou ocultar a verdade, “maquiando-a”. É inegável o reconhecimento de que a linguagem é parte constituinte do ser humano, pois, por meio dela que ele constrói conceitos, concepções de mundo, ou seja, a própria realidade. Ela é capaz de ocupar o mesmo lugar da realidade e, de certo modo, criá-la. Por meio então da linguagem, a realidade é exposta e compreendida, sendo capaz ainda de exercer poder de convencimento, quando na forma de discurso, produzindo e alterando significações. A linguagem baseia-se na capacidade de pensar, na possibilidade de empreender uma ação e de se apropriar de um sentido para o real. O papel da linguagem exige compromisso e responsabilidade, e, na organização da multiplicidade do real, ser capaz de capturar a realidade, não deixando de manter abertura com o que é diferente e buscando estabelecer relações de comunicação, interação, troca de ideias e concepções.

O pensamento de Ludwig Wittgenstein exerceu muita influência na filosofia da linguagem do século XX. Segundo Ludwig Wittgenstein, há um problema de má compreensão da estrutura essencial da linguagem, e desta forma, trabalha o melhor alcance representativo da linguagem para a expressão dos pensamentos. A pretensão da verdade contida numa proposição deve ser questionada e investigada sua legitimidade, pois, deve ser procurada uma fórmula lógica numa proposição, principalmente, numa perspectiva pragmática, já que para ele, a sintaxe e a semântica só existem, enquanto construção teórica dos filósofos. A linguagem deve

---

<sup>84</sup> CHAUI, 2001, p. 137.

levar em conta seu uso concreto, valorizando a experiência humana e deve sempre participar de certas combinações de objetos que a linguagem afigura. Ele afirma:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer ideia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares. A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada do que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem. A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi construída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados.<sup>85</sup>

Mesmo evitando o dogmatismo filosófico presente na ideia de que, da essência da linguagem, é possível determinar necessidades metafísicas, ou seja, a essência do mundo, ele afirma que a linguagem possui sim, uma essência, mas que essa essência consiste justamente em sua incapacidade de expressar necessidades. Em seu amplo alcance, a linguagem utilizada na religião, é instrumento para exprimir conceitos e símbolos, para transmitir ideias e valores, lançando sentido ao mundo e às pessoas. Entendendo que o binômio conteúdo-forma não pode ser antitético, a busca por definições que aproximem os conceitos é responsabilidade linguística. A linguagem da experiência religiosa, principalmente a que define o “sagrado”, utiliza-se de uma fenomenologia enraizada no pensamento metafísico, onde os grandes filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles deram um tom peculiar à realidade em que se vive. O dualismo platônico<sup>86</sup> que torna o mundo das ideias perfeito, peca pela dificuldade que tem em não dialogar com outros tipos do saber humano. Apesar de a linguagem contribuir para o conhecimento da realidade, a pretensão da metafísica limita a discussão no campo de seus postulados dificultando as inter-relações dos demais saberes. Segundo o Convencionalismo<sup>87</sup>, na linguagem não se atinge a verdadeira realidade, contudo, faz-se necessária uma tentativa de aproximação da

<sup>85</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. p. 4002.

<sup>86</sup> “Através dos diálogos, Platão vai caracterizando essas causas inteligíveis dos objetos físicos que ele chama de *ideias* ou *formas*. Elas seriam incorpóreas e invisíveis – o que significa dizer justamente que não está na matéria a razão de sua inteligibilidade. Seriam reais, eternas e sempre idênticas a si mesmas, escapando à corrosão do tempo, que torna percíveis os objetos físicos. Merecem, por isso mesmo, o qualificativo de ‘divinas’, qualificativo que os filósofos anteriores já atribuíam à *arquê*. Perfeitas e imutáveis, as ideias constituiriam os modelos ou paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. Seriam, pois, tipos ideais a transcender o plano mutável dos objetos físicos.” PLATÃO. *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 19-20.

<sup>87</sup> “Para o convencionalista, a ciência teórica natural não é um retrato da natureza, mas apenas uma construção lógica. Não são as propriedades do mundo que determinam esta construção; pelo contrário, é esta construção que determina as propriedades de um mundo artificial: um mundo de conceitos, implicitamente definidos pelas leis naturais que nós escolhemos. É somente deste mundo que fala a ciência.” POPPER, K.P. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1992. p. 79.

relação palavra-coisa, ou seja, o signo linguístico não deve ser totalmente arbitrário. Assim, nas palavras de Abdruschin Rocha:

Há uma relação interna entre o pensamento abstrato e o ser – em vigor desde Parmênides – que inspira Platão a propor que a ordem criadora da unidade, que subjaz à diversidade dos fenômenos, na condição de essência e fundamento, é de ordem conceitual.<sup>88</sup>

Trata-se, portanto, em conceituar o ser, a coisa. Quando o assunto é religião, o signo linguístico apesar de manter relação inseparável com a “coisa” que pretende definir, muitas vezes, cria lacunas e distorções. Assim é, porque a significação, como produto de convenção linguística em determinada sociedade é dinâmica, como pode ser visível através dos elementos que compõem os rituais e os símbolos religiosos. No pensamento pós-metafísico, nas interpretações dadas, há certa “abertura” para rediscutir os conceitos da tradição fenomenológica que trata da experiência religiosa. Com o uso da filosofia da linguagem, é possível alargar a discussão sobre a experiência religiosa e suas variadas expressões, analisando a religião no binômio fenômeno-prática. Assim, repensar a linguagem utilizada pelos principais teóricos no assunto produzirá uma dimensão mais conciliadora entre os fiéis. Sendo a experiência religiosa inerente ao ser humano, as análises e interpretações deverão transitar nas interações e intersubjetividades humanas, visão compartilhada e esclarecida pelo mesmo Abdruschin Rocha:

A ‘virada linguística’ é um conceito que tenta expressar o reconhecimento de que a linguagem humana só tem sentido no diálogo, na comunicação intersubjetiva. Tenta expressar o reconhecimento de que as palavras não são substitutas das coisas, nem são a expressão real das coisas sensíveis. Palavras são apenas signos, são sinais, e só funcionam dentro dos limites de conversas, de diálogos.<sup>89</sup>

Deste modo, a descrição da realidade na experiência religiosa como fenômeno e prática, numa matriz visional pós-metafísica, torna possível analisar o “evento” e não a “coisa” em si. Sendo as manifestações religiosas um aspecto importante na vida das pessoas desde os primórdios da humanidade, faz-se necessário redefinir o processo em que a essência religiosa se transforma em prática, ou seja, a partir do evento, utilizar a linguagem de maneira a aproximar a experiência subjetiva da realidade da expressão prática.

<sup>88</sup> ROCHA, A. S. *Revelação e Vulnerabilidade: Caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. p. 108.

<sup>89</sup> ROCHA, 2015, p. 123.

Conciliar religião e filosofia só é possível quando o respeito e valorização de ambos saberes cria uma busca comum de bem estar moral da sociedade. O conceito, a forma e a finalidade da prática moral ocupam o pensamento reflexivo desde muito tempo. No processo histórico, a moral transforma-se em objeto abordado pelas reflexões laicas, fortalecendo assim a separação entre moral privada e a moral religiosa, sendo aquela tida como reflexo das ações autônomas do ser humano determinado pela razão. Porém, não é apenas a filosofia no discurso de moral privada que deve prevalecer, mas também a religião deve contribuir neste sentido, ou seja, o bem estar moral da sociedade.

A religião, então, deve ser ação moral que melhore o presente e projete esperança para o futuro, utilizando para isso, uma teoria condizente com o anseio maior da alma humana. A atividade do ser humano sobre o mundo (exteriorização) e a conquista dessa atividade (objetivação) é um processo que se estende ao nível da consciência moral. Porém, é indispensável saber que a vida como ela é, dinâmica, necessita de expressões, linguagem e significados dinâmicos. Assim, se toda construção da realidade necessita da linguagem e se a linguagem se tornar exata e estática, conduzirá a conceitos e ideias rígidas, que conseqüentemente, produzirá ideologias e posições intransigentes, fundamentalistas, motivando assim, certa animosidade e intolerância entre as pessoas.

Não se pode ignorar que a linguagem carrega em si a intenção de quem a usa, já que ela, a linguagem, produz sentido. Dessa maneira a linguagem não é tão somente expressão do pensamento, tampouco é transparente e objetiva, mas funciona segundo as intenções de uso, não se constituindo numa universalidade, pois o significado da linguagem advém da experiência de cada indivíduo. Nessa toada, vale citar John Austin que, mesmo reconhecendo que a linguagem é fundamental, ele não a considera suficiente; é preciso congrega o sujeito e a exterioridade.

Podemos afirmar, então, que quando analisamos a linguagem, nossa finalidade não é apenas analisar a linguagem enquanto tal, mas investigar o contexto social e cultural no qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a 'racionalidade', enfim, desta comunidade, elementos estes dos quais a linguagem é indissociável. A linguagem é uma prática social concreta e como tal deve ser analisada. Não há mais uma separação radical entre 'linguagem' e 'mundo', porque o que consideramos a 'realidade' é constituído exatamente pela linguagem que adquirimos e empregamos.<sup>90</sup>

A linguagem, portanto, deve ser empregada respeitando-se o contexto em que ela foi produzida já que ela é a representação da realidade (redirecionando para *a metáfora do metrô*

<sup>90</sup> AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Artes Médicas: Porto Alegre, 1990. p. 10.

*religioso*, cada estação faz uso de “linguagem” própria). Não se deve tratar a linguagem fora do campo da realidade concreta, pois ela não se presta para revelar a realidade como um todo, mas é apenas um recorte da realidade. Desta maneira, o sentido que a linguagem emprega não é preciso, factual; está sujeito à ordem da estrutura, à ordem externa da cultura e às circunstâncias. Decorrente deste espaço 'aberto' de interpretação, o sentido pode se defrontar com o efeito da ambiguidade e até mesmo do equívoco. Tal dificuldade apresentada decorre do fato de que o sujeito que faz uso da linguagem, o faz de forma ordinária, apenas “recortando” a realidade em determinado tempo e local. Assim, a filosofia da linguagem, constitui-se em ferramenta indispensável para reproduzir a realidade fenomenológica da experiência religiosa de maneira tal a proporcionar melhor entendimento do referido “evento”, bem como fomentar um diálogo menos faccioso e mais tolerante nos indivíduos.

### 3.2 A essência e a aparência

Na obra de Platão *A República*<sup>91</sup>, ele apresenta a metáfora do Mito da Caverna para fazer a distinção entre essência (realidade) e aparência. A metáfora demonstra, de forma clara, como as ideias e concepções do mundo se constroem, segundo o contexto e experiência de cada indivíduo. A realidade de cada pessoa e, conseqüentemente, de um grupo social, é formada mediante a percepção do mundo ao seu redor. Tal percepção acaba por distorcer o entendimento da realidade e as representações simbólicas do mundo. No mito, alguns prisioneiros encontram-se acorrentados, tendo à frente deles uma parede onde sombras são projetadas. As sombras são produzidas por uma fogueira, situada na parte traseira da parede em que os homens estão presos. Homens passam entre a fogueira e os prisioneiros, fazem gestos e passam objetos, formando com isso sombras que os prisioneiros julgam tratar-se da totalidade do mundo.

A aparência é a primeira impressão que se tem de algo, é a casca, o que é visto de imediato, sem muita análise ou reflexão; é o que se sente no momento em que se presencia algo e quando a realidade (essência) é apresentada. O estudo mais aprofundado da experiência religiosa proporciona a descoberta, o desvelamento da essência que há por detrás dos ritos e símbolos que envolvem as religiões. No Mito da Caverna, os prisioneiros imaginam estar vendo a realidade, quando um deles consegue sair e de fato ver a realidade através das ideias e não apenas das sensações. No entanto, decidir contar aos outros prisioneiros, que permaneceram na caverna, que o que eles ouvem e vêem não é a verdadeira realidade é tarefa árdua. Por fim, os

<sup>91</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 225-228.

prisioneiros que não acreditam na realidade acabam por matar este que usou das ideias para ter o seu parecer e de fato descobrir a essência (realidade). A fenomenologia é um caminho de abordagem dos fenômenos observáveis como bem esclarece Wiliam Paden:

A fenomenologia é o estudo das coisas em seus aspectos observáveis, contrapondo-se à sua causalidade, e o termo tem esse significado tanto nas ciências como na religião. A ‘Fenomenologia da religião’ primeiro se tornou um nome para essa fase classificatória de estudo, e posteriormente recebeu um significado mais completo, incluindo os princípios e processos de *entendimento* dos fenômenos religiosos.<sup>92</sup>

Se vista nessa perspectiva, a fenomenologia como ferramenta para análise do fenômeno religioso, fica devendo profundidade já que atenta tão somente para os aspectos observáveis. Sabe-se que a fenomenologia busca o *fenômeno*, e o tal fenômeno é aquilo que se *mostra*. Num raciocínio lógico, pode-se deduzir: existe alguma coisa; tal coisa se mostra; a coisa se mostra a alguém. Então o fenômeno não é produzido pelo sujeito a quem se revela e, ainda, o fenômeno não é um simples objeto; ele não é nem mesmo o objeto, a realidade verdadeira, cuja essência seria somente recoberta pela aparência das coisas vistas. Toda a questão consiste em se mostrar e, se mostrar a alguém. Na perspectiva de Marilena Chauí, o fenômeno recebe uma abordagem mais metafísica, incluindo o que não pode ser visto em sua causalidade. Assim, ela citando Edmund Husserl, se expressa:

Ao ampliar o conceito de fenômeno, Husserl propôs que a Filosofia distinguisse diferentes tipos de essências ou fenômenos e que considerasse cada um deles como manifestando um tipo de realidade diferente, um tipo de ser diferente. Falou, assim, em regiões do ser: a região Consciência, a região Natureza, a região Matemática, a região Arte, a região História, a região Religião, a região Política, a região Ética, etc. Propôs que a Filosofia investigasse as essências próprias desses seres ou desses entes, criando ontologias regionais. Com essa proposta, Husserl fazia com que a metafísica do ‘Ser enquanto Ser’ e a metafísica das substâncias (Deus, alma, mundo; infinito, pensante, extensa) cedesse lugar ao estudo do ser diferenciado em entes dotados de essências próprias e irreduzíveis uns aos outros. Esse estudo seria a ontologia sob a forma de ontologias regionais.<sup>93</sup>

Não há como estudar religião focando tão somente no aspecto social, sem considerar a metafísica das substâncias denominadas “Deus” e “alma”. Uma abordagem fenomenológica mais ampla, que considere o fenômeno religioso numa perspectiva que ultrapasse a perspectiva sociológica da religião como disciplina científica, encontra espaço aqui. É certo que as relações existentes entre religião e formas de organização social, organização política e da família são indispensáveis para o bem estar de qualquer grupo social. Entretanto, no estudo da religião, o

<sup>92</sup> PADEN, William E. *Interpretando o sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 135.

<sup>93</sup> CHAUI, 2001, p. 238.

aspecto do conteúdo que envolve a experiência religiosa deve ser considerado mais detalhadamente.

O ente divindade ou absoluto é mais que uma imagem refletida na parede, ou seja, a perspectiva sociocultural que se apresenta, que se mostra em imagem. O ôntico está fora do “templo” e além do tempo e não tem que se apresentar na realidade histórica, já que é mais que uma fotografia da realidade. Ele possui uma vida, um sentido próprio, uma lei própria que deve ser objeto de profunda análise. A "alma", como tal, não aparece jamais em nenhum lugar, porém, é única. Não é objeto palpável, dimensionável, porém, deve ser devidamente representada como uma conexão compreensível, estrutura viva e capaz de se mostrar. A religião não é totalmente dedutível nos conceitos racionais e não dá conta de esclarecer como os elementos que a compõem se relacionam. Ela é plural em sua realidade fenomenológica, possuindo escala própria que não se esgota em uma única perspectiva. De acordo com Rudolf Otto,

Se os predicados racionais estivessem geralmente em primeiro plano, não poderiam esgotar a ideia da divindade, pois referem-se precisamente ao elemento que não é racional. São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exatamente o que são se os considerarmos como atributos de um objeto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam e nem podem captar.<sup>94</sup>

Os atributos da divindade não se esgotam ou definem exhaustivamente por meio de predicados racionais. Ao que tudo indica, o racional só pode ser apreendido pelo pensamento conceitual. Mas de alguma forma, há manifestações que extrapolam a apreensão conceitual. Sendo assim, um objeto divino pode ser percebido a partir da experiência religiosa, pelo sentimento religioso, contudo, mesmo assim, não esgota o divino. A manifestação religiosa pode ser compreendida numa dimensão horizontal, partindo do próprio ser humano; pode ainda ser compreendida como “descendo do céu, de Deus”. Ou seja, a religião pode ser considerada uma experiência compreensível, ou não compreensível, por meio da revelação. A experiência vivida pode ser considerada parte de um fenômeno e a revelação não se enquadra à classificação de fenômeno, todavia, o ser humano mantém relação e reage à revelação, àquilo que ele entende do que é revelado e isto também é um fenômeno. As ferramentas conceituais e fenomenológicas parecem carecer de perspectivas e abordagens capazes de enquadrar a revelação. Enfrentando

<sup>94</sup> OTTO, 2014, p. 10.

a complexidade em lidar com o divino que ele expressa como sagrado, Rudolf Otto produz o conceito do “*numinoso*”<sup>95</sup> e esclarece:

Falo de uma categoria *numinosa* como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma *numinoso* que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como *numinoso*. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objeto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente do exame.<sup>96</sup>

Então, para Rudolf Otto, o sagrado é uma categoria de interpretação e avaliação bem específica e que somente pode ser utilizada no contexto religioso e o *numinoso* é o cerne da experiência religiosa. Para ele é possível e necessário resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o operacionaliza. Nesta abordagem, o sagrado apresenta aspectos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso e apenas pode ser apreendido enquanto atributo. O próprio Rudolf Otto assevera:

O sagrado, o ‘totalmente outro’, é o objeto absolutamente sobrenatural, realmente ‘misterioso’ e inapreensível. Na busca por este ser ‘Sagrado’ a nossa natureza se depara com certas limitações, pois diante de si está algo ‘totalmente diferente’.<sup>97</sup>

Diante do fenômeno religioso é preciso reconhecer que ele não obedece às leis da natureza, apesar de intervir nelas. Esta intervenção no andamento natural das coisas, feita pelo Transcendente, produz manifestações, e tais manifestações são recepcionadas pelo ser humano, que por sua vez, elabora doutrinas e rituais que acabam por tão somente “refletir” o sagrado. O mito da caverna pode ser utilizado para demonstrar, de forma clara, como as ideias e concepções do sagrado se constroem, segundo o contexto e experiência de cada indivíduo. Desta forma, a construção de sentido e realidade de cada pessoa e, conseqüentemente, de cada grupo social, se forma mediante a percepção e apreensão do que é tão somente reflexo no espelho. As distorções

<sup>95</sup> “Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo ‘o numinoso’ (já que do latim *omem* se pode formar ‘*ominoso*’, de *numem*, então, *numinoso*), referindo-me a uma categoria *numinosa* de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico *numinoso* que sempre ocorre quando ela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se do objeto *numinoso*. Como essa categoria é fundamentalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente”. OTTO, 2007, p. 38-39.

<sup>96</sup> OTTO, 2007, p. 15.

<sup>97</sup> OTTO, 2007, p. 59.

construídas de maneira espontânea, aumentam a dificuldade de compreensão da realidade e da formação simbólica do mundo.

### 3.3 Tolerância na diversidade

Mesmo sem conseguir dar conta de desvelar a essência e apreender o sagrado, percebe-se que as expressões e recepções se espalham com velocidade incrível na sociedade. Estão aí, com suas doutrinas e práticas, buscando adeptos a qualquer preço, espalhando um sentimento de animosidade entre os diferentes credos. Enquanto a “caverna” não é fechada por falta de utilidade, faz-se necessário melhorar a vida por meio de uma convivência mais harmoniosa. A questão é que o poder, em sentido amplo, que se materializa na instituição hierarquizada, promove um discurso religioso tendencioso e sectarista. A religião pode apresentar-se em múltiplas formas. Ela pode ser um fato inserido na história, uma representação da tradição e até mesmo uma revelação ou fenômeno; cada qual com suas particularidades, tornando o ambiente religioso diversificado. Nas palavras de FaustinoTeixeira:

A diversidade religiosa deve ser reconhecida, não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor, um valor que é irredutível e irrevogável. A abertura ao pluralismo constitui um imperativo humano e religioso. Trata-se de umas das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana. Assegurar o respeito à diversidade religiosa é garantir a integridade das diferentes tradições religiosas e potencializar a perspectiva dialogal.<sup>98</sup>

No mundo atual percebe-se que demarcações territoriais acontecem em todos os seguimentos. Cada um quer ter o seu espaço garantido. Isso se revela na cultura e também na religião. Na busca de afirmação da religião própria, tem-se massacrado e ignorado cada vez mais a religião do outro, sem entender que pode haver uma miscigenação cultural e religiosa. A afirmação e crescimento de um grupo em detrimento a outro, demonstra incoerência e desrespeito aos valores morais pregados, resultando numa demonstração clara de intolerância religiosa. Constantemente pessoas são humilhadas, julgadas, discriminadas devido a sua profissão de fé. Títulos pejorativos são comuns, por exemplo, nos segmentos religiosos no Brasil. Quem já não ouviu alguém chamando um seguidor da religião Umbanda ou Candomblé de macumbeiro? Ou um seguidor das igrejas evangélicas de crentes? Não são tão somente expressões faladas, mas torna-se o combustível para que agressões físicas, culturais e guerras

<sup>98</sup> TEIXEIRA, Faustino. *Ciências da Religião e “ensino religioso”*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 76.

aconteçam. O filósofo cristão Norman Geisler relaciona alguns termos que ajudam a diferenciar e esclarecer o conceito de pluralismo religioso. Assim, define:

O **Pluralismo Religioso** é a crença de que toda religião é verdadeira. Cada uma proporciona um encontro genuíno com o Supremo. Uma pode ser melhor que a outra, mas todas são adequadas.

O **Relativismo** afirma que não há critérios pelos quais se possa saber qual religião é verdadeira ou melhor. Não há verdade objetiva na religião, e cada religião é verdadeira para quem acredita nela.

O **Inclusivismo** afirma que uma religião é explicitamente verdadeira, enquanto todas as outras são implicitamente verdadeiras.

O **Exclusivismo** é a crença de que apenas uma religião é verdadeira, e as outras que se opõem a ela são falsas.<sup>99</sup>

Sem tentar formar um juízo de valor sobre as implicações de cada definição de Norman Geisler, há de se convir que o Exclusivismo é a posição teórica e prática que mais destoa do pluralismo e que mais se aproxima da intolerância, já que não abre espaço para questionamento próprio, impossibilitando, também o diálogo inter-religioso. A pluralidade é a manifestação da riqueza do pensamento humano. É a aceitação da multiplicidade do pensar de pessoas ou grupo social que por sua vez tem a liberdade de expressar o que pensa. A aceitação do pluralismo religioso e a superação da intolerância e da discriminação podem ser construídas com o uso de formas de convivência que reconheçam as diferenças e assegurem o respeito à crença de cada pessoa, tendo a promoção constante do diálogo.

Na cultura repousa a diversidade religiosa, e a própria cultura produz o sincretismo religioso, que é o processo de mistura e diversificação de várias religiões reunidas dentro de uma sociedade. Não se pode mais conceber uma “supremacia religiosa”, já que a perda de credibilidade dos grandes sistemas religiosos promoveu a fragmentação e a quebra da homogeneidade religiosa, possibilitando a formação de múltiplas expressões. Desta forma, de acordo com Dario Rivera:

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco hegemônico e, sobretudo, em constante movimento.<sup>100</sup>

É pertinente compreender com mais clareza as profundas mudanças ocorridas no campo religioso para melhor se aperceber do atual papel ocupado pela religião em meio às

<sup>99</sup> GEISLER, Norman L. *Enciclopédia de apologética*. São Paulo: Vida, 2002. p. 701.

<sup>100</sup> RIVERA, Dario P. B. *Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 438.

mudanças da sociedade. Também é importante frisar que as diferenças religiosas podem tornar-se uma oportunidade para construção de diálogo mais próximo, onde a consciência da diversidade humana tem seu reflexo no plano religioso. Na mesma proporção em que o crescimento do pluralismo religioso foi acelerado com o desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte, em finais do século XX, o diálogo e o apreço pela variedade deve avançar, promovendo compreensão e aceitação entre todos que praticam religião. Deste modo, os direitos e as liberdades dos seres humanos serão preservados e ampliados. Apesar de toda evolução do século XXI ainda existe muito preconceito e problemas relacionados à diversidade, a pluralidade e a inclusão. Talvez, a falta de resignificação da religião tem produzido estas dificuldades de convivência. Conforme Clifford Geertz:

Tendo ‘pulado’ ritualmente (a imagem talvez seja demasiado atlética para os fatos verdadeiros – talvez ‘escorregado’ seja melhor) para o arcabouço de significados que as concepções religiosas definem e, quando termina o ritual, voltado novamente para o mundo do senso comum, um homem se modifica – a menos que, como acontece algumas vezes, a experiência deixe de ter influência. À medida que o homem muda, muda também o mundo do senso comum, pois ele é visto agora como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa.<sup>101</sup>

A resignificação do modo de vida, produzida pelas concepções religiosas, parece distanciar muito o senso comum de uma realidade mais ampla, completa. A resignificação simplista que produz no senso comum é parcial, incompleta. No Brasil, em seu cenário democrático institucionalizado, há certa dificuldade em se definir um ponto de consenso acerca do limite às práticas e às manifestações religiosas. É possível observar as críticas traçadas às diferentes concepções de neutralidade e de tolerância, em especial, no segmento da teoria política. Soma-se a isso, o fato de que a imprecisão semântica, insuperável em razão da inerente natureza interpretativa do direito, dificulta o tratamento adequado ao presente tema. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), agência especializada das Nações Unidas (ONU), sendo o Brasil membro, fomenta o pluralismo e o diálogo entre culturas e civilizações, bem como, a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Sua Declaração de Princípios sobre a Tolerância reza:

Alarmados pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do antisemitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade e também pelo aumento dos atos de violência e de

<sup>101</sup> GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p.89.

intimidação 20 cometidos contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e de expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional e constituem obstáculos para o desenvolvimento, ressaltando que incumbe aos Estados membros desenvolver e fomentar o respeito dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de todos, sem distinção fundada sobre a raça, o sexo, a língua, a origem nacional, a religião ou incapacidade e também combater a intolerância, aprovam e proclamam solenemente a presente Declaração de Princípios sobre a Tolerância.<sup>102</sup>

Assim, a questão é relevante e deve ser alvo não somente de debates, mas também de políticas de enfrentamento, práticas de projetos e conscientização constante. Há de se ressaltar que a concepção de tolerância não mitiga a prática proselitista tão comum em muitas religiões. A busca pela conversão de novos adeptos não se constitui prática violenta ou intimidadora. Na diversidade religiosa, o direito de liberdade e o respeito podem coexistir com as divergências de cosmovisões ou oposições doutrinárias, desde que os limites de tolerância sejam respeitados para que haja convivência harmoniosa entre pontos de vista contrários. Nos ensinamentos de André Tavares:

[...] Portanto, é pacífico o entendimento segundo o qual o proselitismo religioso, mesmo com os elementos que indubitavelmente o marcam, quais sejam, a negação e a desconsideração das demais religiões, gerando, em certo grau, uma animosidade é, em realidade, compreensível, como elemento integrante da liberdade religiosa (tecnicamente, está alocado em seu núcleo essencial). [...] é natural do discurso religioso praticado pelas Igrejas, em especial pelas instituições daquelas religiões de pretensão universalista, pregar o rechaço às demais religiões. Esta postura integra o núcleo central da própria liberdade de religião.<sup>103</sup>

Na mesma toada, Jostein Gaarder e outros esclarecem:

Uma atitude tolerante pode perfeitamente coexistir com uma sólida fé e com a tentativa de converter os outros. Porém, a tolerância não é compatível com atitudes como zombar das opiniões alheias ou se utilizar da força e de ameaças. A tolerância não limita o direito de fazer propaganda, mas exige que esta seja feita com respeito pela opinião dos outros.<sup>104</sup>

Sendo assim, no embate entre religiões, a tolerância é medida a partir dos métodos de persuasão e não de imposição empregados. Seguindo este pensamento, pode-se inferir que, no contexto religioso, a tentativa de persuasão pela fé, ou seja, o “angariar” fiéis, sem contornos

<sup>102</sup> UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Aprovada pela Conferência Geral em sua 28ª reunião, em 16 de novembro de 1995. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000131524>>. Acesso em: 20 dez. 2019. p. 9-10.

<sup>103</sup> TAVARES, André Ramos. O direito fundamental ao discurso religioso. *Revista brasileira de estudos constitucionais*, São Paulo, v. 10, p. 17-47, 2009.

<sup>104</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 15.

de violência ou que atinjam diretamente a dignidade humana, não destoam dos fundamentos da tolerância. É importante frisar que a tolerância não é decorrente de um relativismo moral, mas deve ser vista como um encontro de singularidades a partir da percepção do outro, possibilitando o acolhimento do diferente como algo que produz enriquecimento a todos e cria uma cultura de convivência harmoniosa. A pluralidade religiosa, como contrária ao absolutismo, dá uma sensação de insegurança já que muitos pontos de vista guardam semelhanças entre si. Conforme Peter Berger,

O pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta na vida. Quando o relativismo alcança certa intensidade, o absolutismo volta a exercer um grande fascínio.<sup>105</sup>

O pluralismo, característica do mundo moderno, não é tão simples de ser vivenciado, pois o ser humano tende a se fechar em seu mundo particular, impedindo uma visão mais ampla da realidade religiosa. Por esse motivo, a tolerância deve ser dinâmica, fomentada pelas autoridades políticas e religiosas e, assim, resultando em atitudes ativas das pessoas para a construção de uma sociedade de paz, respeito e dialogável, entendendo que o mundo é plural.

### 3.4 Uma ponte através da compreensão

O ser humano é capaz de fazer escolhas e direcionar suas ações, de maneira a tornar o mundo um lugar melhor para vivenciar suas experiências, compartilhando seus espaços. A religião ainda desempenha um papel crucial na vida das pessoas, podendo ser um elemento agregador na existência e promotora de sentido útil à vida. O sagrado e o profano são formas de o ser humano orientar-se como e o quanto deseja ser no mundo. Para aqueles que optam pelo sagrado, este reserva aspectos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O pensamento conceitual voltado ao racionalismo opõe-se, neste sentido, à natureza transcendente da religião. Clifford Geertz, no capítulo em que define “*Ethos*” como Visão de Mundo, inicia afirmando:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual

<sup>105</sup> BERGER, Peter. *Una gloria remota*. Bologna: Il Mulino, 1994. p. 48.

como reforça o compromisso emocional. Formulado como *mana*, como *Brahma* ou como a Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. Concebe-se que a fonte de sua vitalidade moral repousa na fidelidade com que ela expressa a natureza fundamental da realidade. Sente-se que o ‘deve’ poderosamente coercivo cresce a partir de um ‘é’ fatural abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana.<sup>106</sup>

Nesta abordagem, as implicações do sagrado vão além daquela proposta por Mircea Eliade que elabora uma estrutura do fenômeno religioso baseada em uma gama variada de sacralidades ou fatos sagrados numa visão sociológica, relativizando, por exemplo, o conceito de *hierofania*. Para o autor romeno o termo *hierofania* indica o ato da manifestação do sagrado, porém, o termo é prático e apenas exprime o conteúdo etimológico, a saber, que “algo sagrado se nos mostra”. Assim, trata-se da manifestação do sagrado no ambiente profano. Assim ele se expressa:

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.<sup>107</sup>

Apesar das vivências serem individuais, ela é impregnada do conteúdo simbólico produzido pela comunidade que mensura a experiência individual dando a ela um peso de sacralidade. Já, Rudolf Otto, resguarda aspectos não racionais ao fenômeno religioso, que escapam ao pensamento conceitual do racionalismo. O *numinoso* é o cerne da experiência religiosa não sendo acessível à apreensão conceitual, contudo, seus efeitos de caráter emocional são reconhecíveis. Mesmo entendendo que o fenômeno pode ser estudado numa escala social, ele aponta para o fato de que a apreensão do fenômeno deve ser captado enquanto sentimento religioso. Para Rudolf Otto “[...] a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e em esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.”<sup>108</sup>

<sup>106</sup> GEERTZ, 1989, p. 92.

<sup>107</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>108</sup> OTTO, 2007, p. 12.

Do que já foi dito, depreende-se que o contexto cultural religioso é criado pela experiência do indivíduo, pelo sentimento religioso e ao mesmo tempo influencia as experiências, tornando-se um ciclo com começo, meio e fim. O que se manifesta no sentimento e na consciência tem características próprias do fenômeno. Deste modo, as formas expressas no ambiente social relativas ao sagrado podem e devem ser consideradas como fonte de conhecimento do modo como ele se apresenta à consciência, produzindo impressões as mais variadas quantas forem as individualidades receptoras do fenômeno. Tais impressões elaboram instâncias do sagrado no âmbito do pensamento que, apesar de encontrarem respaldo nas experiências do cotidiano, não se restringem e não se esgotam nelas. Conforme Immanuel Kant:

Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela. Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atentos a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração.<sup>109</sup>

Assim, a teoria do sagrado em Rudolf Otto aproxima-se mais do pensamento de Immanuel Kant, no tocante a descrever e avaliar como o fenômeno do sagrado se apresenta à consciência, indo além da experiência e do racional. Sob vários aspectos o elemento irreduzível do não-racional na experiência religiosa aflora, tornando o sagrado o centro da experiência religiosa, não podendo ser reduzido a uma categoria que lhe tire a essência. Assim, a experiência do *numinoso* é a ponte que convergem todas as religiões. Usando a razão, pode-se analisar filosoficamente e antropológicamente as expressões simbólicas em sua projeção cultural; o enfoque dos especialistas em teologia, com uso das tradições, mitos e Escritos Sagrados propõe outro caminho e, por último, a religião apresentada como fato, reconhecida através de seus efeitos e que produzem o sentimento e consciência religiosa, não-racional, ou seja, a sintonia entre a experiência do *numinoso* e o sentimento que produz nas pessoas. De todo modo, o sagrado se materializa na instituição religiosa hierarquizada por meio do discurso religioso,

<sup>109</sup> KANT, 1991, p. 25.

muitas das vezes, manipulador. A análise da experiência religiosa não deve depender de apenas um ramo do conhecimento. Na fala de Justein Gaarder e outros:

Nas modernas ciências da religião predomina a ideia de que a religião é um elemento independente, ligado ao elemento social e ao elemento psicológico, mas tem sua própria estrutura. Os ramos mais importantes das ciências da religião são a sociologia da religião, a psicologia da religião, a filosofia da religião e a fenomenologia religiosa.<sup>110</sup>

Deste modo, a experiência religiosa vai além de uma mera abordagem social, filosófica ou fenomenológica. Trata-se de um fenômeno que necessita destes e outros instrumentos próprios para melhor análise. O conhecimento do fenômeno deve ser constante e dinâmico, ou seja, um processo permanente de retificação de conceitos, explicações, teorias, técnicas e modos de pensar e agir, a fim de promover um conteúdo que expresse melhor o sentido do *ser no mundo*. Deve ainda lançar luz sobre a vida, estimular as forças e produzir sabedoria para interpretar as situações desta vida, até as mais difíceis, como a violência, a guerra, e a morte. Como bem se expressa Carl Jung:

A experiência religiosa é algo de absoluto. Não é possível discutir acerca disso [...] é indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem, possui, qual interminável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e beleza, confirmando um novo brilho ao mundo e a humanidade.<sup>111</sup>

Considerar a religião como um reflexo resultante das relações da sociedade aponta apenas para a aparência do fenômeno religioso. A interação social da religião e o modo como estas relações se processam são passíveis de discussão e reduzir a religião puramente às relações da sociedade não explica o mais fundamental, ou seja, seu caráter absoluto, sagrado. Semelhantemente, a atual abordagem fenomenológica da experiência religiosa não dá conta de resolver a questão, pois se ocupa somente dos fenômenos, ou seja, do que se mostra, não atentando no que possa estar por "detrás" do fenômeno.

Quando se analisa o fenômeno religioso é necessário fazer distinções básicas e estabelecer relações entre o sagrado, religião e religiosidade. O sagrado conforme Rudolf Otto denomina de *numinoso*, é categoria absolutamente *sui generis*, o não-racional, misterioso, o “totalmente outro”. A religião segundo Harold Koenig, pode ser vista como um organismo instituído e alimentado pelo ser humano com intuito de dar sentido às coisas e criar responsabilidades coletivas. Em suas palavras:

<sup>110</sup> GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2009, p. 16.

<sup>111</sup> JUNG, C. G. *Psicologia e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 105.

Religião pode ser definida como um sistema de crenças e práticas observados por uma comunidade, apoiado por rituais que reconhecem, idolatram, comunicam-se com, ou aproximam-se do Sagrado, do Divino, de Deus (em culturas ocidentais), ou da Verdade Absoluta da Realidade, ou do nirvana (em culturas orientais). A religião normalmente se baseia em um conjunto de escrituras ou ensinamentos que descrevem o significado e o propósito do mundo, o lugar do indivíduo nele, as responsabilidades dos indivíduos uns com os outros e a natureza da vida após a morte.<sup>112</sup>

Nesta dimensão, pode ser estabelecidos aspectos de construção puramente humana, tendenciosos a atenderem aos interesses de uns poucos. Esses chegam a manipular o discurso religioso e alimentam a religião com seus produtos e, numa linguagem grotesca, comercial, eles disputam os fregueses, oferecendo-lhes a mercadoria que mais os atrai e satisfaz. Já o termo religiosidade com seus componentes espiritualidade, mística, sentimento e outros, denota a dimensão do ser humano de abertura para o mistério, a sua inclinação para as realidades religiosas. Estaria bem mais próxima das emoções e sentimentos humanos, envolvendo aspectos psíquicos numa vivência nata, o dom maior do ser humano. Compartilha desta visão Georg Vaillant, conforme destaca:

A espiritualidade é como o amálgama de emoções positivas que nos une aos outros seres humanos e à nossa experiência com o divino, como quer que o concebamos; ela tem uma profunda base psicobiológica, uma realidade arraigada nas emoções humanas positivas que precisa ser mais bem compreendida. Amor, esperança, alegria, perdão, compaixão, fé, reverência e gratidão, são as emoções positivas espiritualmente importantes.<sup>113</sup>

Das muitas definições de sagrado, religião e espiritualidade, certo é que se devem estabelecer distinções de conceitos e relações entre elas. São termos que se relacionam e se complementam, mas não se confundem, havendo certo grau hierárquico que os distingue. O sagrado está para além da realidade humana. O ser humano constrói sua realidade, em oposição a uma realidade que não depende dele como, por exemplo, a existência dos elementos naturais. Na realidade construída pelo ser humano se inclui os princípios, valores e regras relacionadas a uma determinada sociedade na busca de um fim. Dentre as finalidades está à realização do ser humano como pessoa. O problema está na forma como o sagrado é acolhido, recepcionado e como se repercute na religião como instituição e na dimensão subjetiva. Uma comunicação reflexiva ajudaria em muito o convívio respeitoso e produtor do ser humano. Ernst Cassirer afirma:

<sup>112</sup> KOENIG, G. Harold. *Medicina, religião e saúde*. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 11.

<sup>113</sup> VAILLANT, G. E. *Fé: evidências científicas*. São Paulo: Manole, 2010. p. 5.

Toda tentativa de compreender o outro é falível, mas a linguagem é o meio, ao passo que a comunicação é a mediação que transpõe o abismo entre o Eu e o Tu [...] A comunicação não é uma comunhão com o outro através de Deus, ou vice-versa. Ela pressupõe conflito e mal entendido e pode ser concebida como uma tentativa reflexiva, embora falível para superá-los mediante a construção de um mundo comum que medeia as relações entre as pessoas, oferecendo, com isso, uma ‘ponte de indivíduo para indivíduo’.<sup>114</sup>

Mesmo sem deixar de imprimir valor às coisas à volta e reclassificá-las qualitativamente; mesmo sacralizando o mundo, atribuindo significação plena ao espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido; ainda que se entenda que a cosmovisão pessoal seja a mais correta num universo de opções religiosas, ainda assim, a reflexão criativa mesclada com uma comunicação franca e tolerante deve permear o ambiente religioso. A segurança e o sentido que a religião lança sobre um grupo social não deve ser relegado pelo fato de algumas expressões religiosas não atentarem para a superação das diferenças e não optarem pela aproximação através do diálogo.



---

<sup>114</sup> CASSIER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 264.

## CONCLUSÃO

Esta dissertação assumiu como objetivo analisar as expressões religiosas, apontando as causas da animosidade surgidas entre os fiéis, com o fim de discutir o problema da intolerância religiosa na medida em que a experiência religiosa individual interfere na prática religiosa e vice-versa. Para tal, foi preciso descrever como o fenômeno religioso produz e é produzido pelo ambiente social em que se encontra inserido, sendo modificado pelo tempo, que o modela e modifica, adaptando-o às novas realidades.

O problema da busca da divindade por meio da religião natural de um lado, e a religião civil, sistematizada, do outro, foi analisada; com destaque para as várias expressões criadas que visam, na maior parte das vezes, atender as expectativas dos fiéis que as legitimam por meio da aceitação e uso de seus símbolos, rituais e representações do sagrado. Tendo em consideração um maior equilíbrio entre teoria e prática na religião, analisou-se como fatores internos e externos da comunidade religiosa, irão compor a rede de significados que levará a uma ação que produzirá novas compreensões da realidade, num ciclo vicioso.

Concluiu-se que pessoas pertencentes a determinado grupo religioso são produtos e produtoras dos valores comuns das religiões, que é o de construir maior sentido para a vida, desenvolvendo a moralidade e alimentando a esperança de um futuro melhor, mesmo quando muitos conceitos sobre o mundo e os objetos são produzidos por líderes dominadores para manipular seus fiéis. Concluiu-se, ainda, que a intolerância religiosa é causada pela insegurança que o desconhecimento produz; desconhecimento, principalmente, da religião do outro.

Sugere-se que a linguagem religiosa seja mais que discurso, e torne-se desvelamento das experiências ocorridas no fenômeno religioso, contribuindo para que as exigências do grupo social em que o fiel está inserido não destoem da busca pessoal pelo transcendente, devendo ela, a linguagem, aproximar mais o conteúdo da forma, sendo concisa e dinâmica para não conduzir a ideias rígidas que, conseqüentemente, produzirão ideologias intransigentes e fundamentalistas. Futuras investigações poderiam aprofundar a análise metodológica do fenômeno religioso com vistas tornar a religião um melhor sistema de comunicação entre humanos, bem como facilitadora da comunicação com o transcendente.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Mecanicismo. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABBEVILLE, C. D'. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Edusp, 1975.
- ALES BELLO, Ângela. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: EDUSC, 1998.
- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Artes Médicas: Porto Alegre, 1990.
- BARTH, Wilmar Luiz. *A Religião cura?* Porto Alegre:Telec, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. A busca da ordem. In: *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BELTRÁN, Luis Ramiro. *La Comunicación antes de Cólón*. São Paulo: IBEC, 2008.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. *Una gloria remota: avere fede nell'epocadel pluralismo*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- BÍBLIA. Edição Revisada e Expandida. São Paulo: Editora Vida. 2001
- BORGES, Anselmo. *Religião e diálogo inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1989.
- BRASIL. Lei nº 9605, de 12 de fevereiro de 1998. Diário Oficial da União. Brasília, DF.
- BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Nova cultural, 1988.
- CAPRA, Fritjof; LUISI, Píer Luigi. *A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida. Uma compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASSIER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- CAVALCANTI, Raissa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Convite a Filosofia*. São Paulo: Ática, 2001.

COHN, Norman. *Los demônios familiares de Europa*. Barcelona: Alianza Editorial, 1997.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL(1988).*Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. São Paulo: Saraiva, 2007.

DE BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As Forma Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*. São Paulo: Saraiva, 2011.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

GEISLER, Norman L. *Enciclopédia de apologética*. Editora Vida. São Paulo: 2002.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2008.

GOMES, Beltrão; BOLZE, Simone; BUENO, Rovana; CREPALDI, Maria Aparecida. As origens do pensamento sistêmico: das partes para o todo. *Pensando fam*. Porto Alegre, v. 18, n. 2, 2014.

HEGEL, G.W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HOCK, Klaus. *Introdução a Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, 2009.

JUNG, C. G. *Psicologia e Religião*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Coleção Os pensadores Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KANT, Immanuel, *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KOENIG, G. Harold. *Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.
- LEROI-GOURHAN, André. *Os caçadores da pré-história*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- LESTRINGANT, F. *Le Cannibale: grandeur et décadence*, Paris: Perrin, 1994.
- LEUBA, James H. *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future*. New York, 1912.
- MASLOW, Abraham H. *Introdução à Psicologia do Ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1962.
- NETO, Francisco; LOTUFO, Zenon; MARTINS, J. Cássio. *Influências da Religião sobre a Saúde Mental*. São Paulo: ESETec, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. Curso de retórica. *Cadernos de tradução*. n. 4, São Paulo: Edusp, 1999.
- OLIVEIRA, L. B. de. *Formação de docentes para o ensino religioso: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero*. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em Ciências das religiões, EST/IEPG, São Leopoldo, 2007. p. 43.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o irracional*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- OTTO, Rudolf. O numinoso. In: *O Sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PATIAS, Jaime Carlos. O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático. In: II SEMINÁRIO COMUNICAÇÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO, 2007, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Faculdade Cásper Líbero. 2007.
- PLATÃO. *A República: Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- POPPER, K.P. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- RIVERA, Dario Paulo Barreira. *Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade*. Teologia na Pós-modernidade. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ROCHA, A. S. *Revelação e Vulnerabilidade: Caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. 2015. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- SAGAN, Carl. *O Mundo Assombrado pelos Demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SANTAYANA, George. *The Life And World Of*. O.P.A. Gateway Edition, 1960.

SCHIAVO, Luigi. *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Ed. da UCG, 2004.

SOUZA, José Carlos Aguiar. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

SPINOZA, Benedictus. *Ética – demonstrada à maneira dos geômetras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

TAVARES, André Ramos. O direito fundamental ao discurso religioso: divulgação da fé, proselitismo e evangelização. *Revista brasileira de estudos constitucionais*, São Paulo, v. 10, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. *Ciências da Religião e “ensino religioso”*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e sua obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAILLANT, G.E. *Fé: evidências científicas*. São Paulo: Manole, 2010.

VASCONCELLOS, M. J. *Pensamento sistêmico: O novo paradigma da ciência*. São Paulo: Papirus, 2010.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

WALLACE, B. Alan. *Budismo com Atitude – O Treinamento Tibetano da Mente em Sete Pontos*. São Paulo: Lucida Letra, 1917.

WESTPHAL, Euler. LAT 1999. *Um ensaio crítico sobre a lógica da dominação na ciência moderna*. São Paulo: Vox Scripturae, 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST edições, 2009.