

**Experiência Religiosa e Experiência Humana no séc. XXI: construção de
chaves de leitura para estudo do fato religioso**

Eulálio Avelino Pereira Figueira
PUC/SP

Introdução

Entendemos que os estudos da religião, tomados em chave epistemológica, devem ser observados na base empírica da relação do homem com o sagrado. Esta relação se manifesta na experiência que este homem diz realizar, e que ele enfrenta no seu espaço histórico particular; e não tão somente como conjunto de práticas, ou enunciados produzidos sem sua participação, sem que ele tenha visto neles relação de utilidade para com sua situação. O homem, tal como Eliade definiu, entendemos se percebe tocado pelo Sagrado, vive a experiência do terror Ontológico e necessita responder a este momento aflitivo. Esta experiência é radicalmente humana. Ela se realiza na contingência radical da experiência humana. O homem quer tocar o Absoluto, mas sabe que ele mesmo não é Absoluto.

Pretendo neste breve ensaio desenvolver reflexão acerca da imprecisão do termo Revanche do Sagrado, mostrando que nunca houve uma ausência do Sagrado e que “Experiência Religiosa” deve ser o termo a ser usado para falar da experiência do Sagrado. Dito de outro modo: a “Experiência religiosa” entenda-se como o elemento de unidade Homem e Sagrado na Modernidade. Por outro lado afirmar que o Sagrado e portanto a prática que o gerencia na vida do homem do séc. XXI – a religião – não nos permite afirmar que tudo está respondido diante dos conceitos tradicionais acerca da religião. Religião, neste nosso tempo, não pode ser entendida como o foi no século passado e é aí que aqueles que, tal como Nietzsche o pensou, de que a religião um dia viesse a desaparecer, a morrer, estejam hoje atônitos diante de todas as manifestações e expressões do religioso. Assim, os estudos sobre o fato religioso devem ser levados para um novo

terreno epistemológico e, muito provavelmente conceituado, diante das hodiernas expressões e manifestações da experiência religiosa da humanidade do século XXI. Verificamos que hoje apresentar uma prática religiosa não significa pertencer (no sentido de filiação, ou usando termo do mercado, fidelização) pertencer a esta ou aquela Igreja. Verificamos que muitos crentes – o termo crente aqui empregado refere-se somente a caracterizar quem expressa uma crença e não um tipo de fiel – transitam entre as diversas instituições religiosas e aqueles que se mantêm “fiéis” a determinada instituição religiosa o fazem porque vêem nela uma certa funcionalidade e não porque se sentem devedores de alguma razão hereditária.

A Permanência do Sagrado

Com uma certa usualidade ouve-se falar do Sagrado como algo que está retornando ao cenário do cotidiano, como se houvesse, da parte dele um regresso, o que supõe aceitar que, por algum motivo ele (o sagrado) tenha estado ausente, tenha estado desaparecido, ou simplesmente tenha sido esquecido. Assistimos às novas Novelas repletas de discursos sacros e sacralizados. A Novela não mais se limita a apresentar fatos cotidianos desconectados de sua aura mítica e sacral. Mesmo quando trata das questões que em bom discurso positivo diríamos de ciência tal discussão está sempre envolta em questões de mistério e de sacralidade. A novela quer discutir o que Alá tem a dizer do que Deus não disse, quer discutir a aventura do cientista e de sua ousadia ao desafiar o grande criador. Em todas as novelas sempre há uma alusão sobre a existência – necessária ou desejável – de que algo ou alguém se coloque acima do homem simples mortal, impotente diante de sua sede de infinito que conflita com sua “poeira” ontológica.

Rubem Alves debatia em seu “beste seller”, da saudosa coleção *Primeiros Passos* “O que é Religião”, o fato de que os céus e os altares estão vazios dos deuses, portanto teria o Sagrado se escondido ou até mesmo fugido do Homem? Rubem Alves apontava uma possível explicação para a então moderna descoberta de um retorno do Sagrado que começava a ocupar os espaços onde o homem caminha. Rubem, na linha de muitos outros estudiosos aponta este fenômeno como característico de a Revanche do Sagrado.

Entenda-se então esta Revanche do sagrado como se este, por algum momento, por algum motivo de férias ou até por estar esquecido, levaria a uma situação à qual o homem

não mais lhe daria bola, de forma que caracterizaria ter o sagrado, por sua própria culpa ficado refém do esquecimento humano. Outra possibilidade, é aquela onde ele, o sagrado, cansado de tantas incompreensões humanas, meio que “farto” de tantos pedidos de justificação e de provas de manifestação, tivesse resolvido dar um passeio em outras “pradarias”, ou em outras abóbadas celestiais, indo ao encontro de outros seres, outras criaturas mais dóceis que fizessem menos perguntas e colocassem menos exigências de reconhecimento.

Assim, parece ganhar voz a idéia de Augusto Comte com sua Lei dos três estados. Depois da idade metafísica caracterizada por uma total submissão da Humanidade às determinações da natureza e depois da idade teológica, onde a humanidade se rodeara de deuses com os quais esperava compreender o mundo, surge em grande pompa a idade positiva, da razão, a idade da inteligência, estas que permitiriam ao homem conhecer, e assim dominar de forma que pelo poder da engenharia, pode criar o mundo que o circunda.

O século XX nasce precisamente neste “grito” de que a ciência e a técnica estariam para tudo desvendar, explicar e realizar. O sagrado, aquele que havia servido como uma transcendentalização da natureza, como uma defesa contra os perigos do mundo – um mundo perigoso e sem brilho –, quem sabe um mundo das trevas, da penumbra, que não permitia ver e por isso um mundo ilegível e invisível, perdia sua razão de ser. Ao tempo sagrado sucederia o tempo profano.

De fato o Sc. XX parece então surgir num ambiente onde o sagrado fora reduzido a uma dimensão de “ilha” em vias de completa submersão. Assiste-se ao anuncio da morte de Deus, assim como à reformulação da crença, que se desloca da esfera religiosa para a esfera científica. Poderíamos então afirmar que surge uma nova religião: a ciência, ela mesma se institui como religião.

Se de fato o século XX nasce neste clima de progresso, onde o obscuro teria dado lugar ao claro, o inatingível ao alcançado, este mesmo século nasce sob o peso da dúvida produzida pela perda da infalibilidade da ciência, pela relativização das descobertas científicas. Pois desta ciência surgem os fundamentos do modelo teórico do Nazismo, dela surgiu o terrível cogumelo sobre Hiroshima e Nagasaki. Estaríamos correndo o risco anunciado por Sartre ao acrescentar ao postulado de Nietzsche, depois da morte de Deus, eis que se anuncia a morte do homem?

Esta morte do homem acelerada pela constatação de S. Freud diante das três grandes humilhações, assim compreendidas pelo pai da psicanálise, que a modernidade havia impetrado. A primeira grande humilhação foi a humilhação cosmológica, quando Nicolau Copérnico desbarata a visão geocêntrica e a substitui pela teoria heliocêntrica, estabelecendo a expulsão do ser humano do centro do universo, lançando-o na periferia das espécies e do próprio universo. A próxima humilhação será imposta pela biologia, decorrente da descoberta de C. Darwin segundo quem as espécies têm sua origem num longo processo evolutivo, o que faz do ser humano produto não de um ato criador, mas de evolução natural, algo eminentemente previsível, desprovido de qualquer caráter enigmático. Por fim, a última humilhação, esta resultado das descobertas do próprio pai da psicanálise, mostra que o “EU” – o que seria esse recôndito supremo do homem – nem dono mesmo de sua própria casa ele é.; pois ele age impulsionado por instintos e desejos que fogem do seu pleno controle. Esta terceira humilhação seria então a mais degradante e terrível, pois ela “fere mortalmente” o ser humano no seu campo fulcral: a personalidade, parece que o mistério do ser humano, em definitivo fica a descoberto. Podemos dizer que neste rol de coisas a engenharia genética atesta semelhante hipótese, ao colocar a descoberto o material que constrói a pessoa.

Parece que estas foram algumas das possibilidades oferecidas para que o Sagrado e o Religioso retornassem às grandes rodas da ciência, e desta feita passassem a fazer parada nos discursos da ciência e nas rodas acadêmicas. Há quem diga que a idéia de um retorno do sagrado está ligada a uma forma de resolução de um conflito latente, conflito porque aquele lugar antes preenchido pelo progresso, agora estaria sob o espectro do vazio e vazio estaria o lugar que antes estava ocupado pelos grandes sistemas de sentido. Parece que a ciência e a ideologia abriram um sulco enorme, onde estaria agora correndo um enorme fluido de angustia existencial.

Não sou partilhador desta idéia de Revanche do Sagrado, ou seja de que este, em algum momento tenha se ausentado de algum lugar. Sou simpático com a idéia de que, em algum momento as rodas acadêmicas e os acadêmicos não se interessaram mais por falar do Sagrado. De fato este não era mais objeto de interesse, não mais atraía e não mais desencadeava a grande discussão acadêmica. Isto não significa que o Sagrado não permanecesse como interesse de grupos, ainda que diminutos, de estudiosos (filósofos,

cientistas sociais, economistas e para dizer teólogos). Pois, não fora este grupo, um outro grupo garantia, sem razões de dúvida, a presença do Sagrado e garantia sua presença naquele lugar que é o seu próprio lugar: a experiência que o homem faz da presença do sagrado. Porque, posta esta experiência ele – o ser humano que vivencia esta experiência – se vê impelido a dizer algo, não mais pode ficar calado. Deste grupo podemos pensar figuras como Mircea Eliade, Joachim Wach, M. Meslin, Roger Cailllois, R. Otto, Schleiermacher, mais recentemente, estudiosos como Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello, Eugenio Trías, A constatar pelas viagens na Internet, o grande número de paginas e sites de Universidades e pesquisadores Norte americanos, nomeadamente de linha pragmatista, retomando os estudos de William James acerca da religião e das manifestações religiosas.

Portanto, pensar o Sagrado pela idéia de retorno nos leva a supor uma relação de exclusão, ou então uma relação de redução entre o sagrado e o profano. Semelhante critério justifica falar de mundos distintos, em estados distintos o que, dependendo do estado em que se encontrem estes, ou emerge o sagrado ou emerge o profano.

Também não me parece que a alternativa apresentada por Durkheim em que sagrado e profano seriam então duas categorias necessárias para se compreenderem, ou seja o sagrado fornece a compreensão do profano e o profano ao sagrado, venha a ser tomada como a explicação para o que foi denominado acadêmicamente como Revanche do Sagrado.

Onde está o Sagrado?

Mas o que dizer daqueles povos que não manifestam ou não apresentam uma palavra para sagrado e nem para o religioso? Meslin defende que toda a vida, até a mais cotidiana, é uma sequência de atos sagrados, pois, afirma Meslin, a utilização de um conceito para designar estes atos presentes e percebidos em todas as culturas, povos e gerações, gera de fato um problema na utilização do conceito que é puramente ocidental, mas é aplicado a fatos relacionados com culturas muito diferentes da nossa.

Meslin para demonstrar esta preocupação relata uma situação que me parece sugestiva para pensarmos o problema aqui apresentado:

Por ocasião de um recenseamento na Nigéria a administração, muito ocidentalizada, tinha previsto três rubricas: Você é cristão? Muçulmano? Pagão?, sem pensar que, para o povo de Lagos, os pagão são os homens nus das tribos que vivem nos planaltos do Norte. Por não se julgarem comparáveis a nenhuma dessas três categorias, eles se recusaram a responder. A administração então mudou a denominação e pediu que escolhessem entre cristão, muçulmano ou animista. Ignorando essa palavra, não responderam de novo. Geoffrey Parrinder (professor na Universidade de Ibadã) foi consultado e aconselhou que perguntassem: você é cristão? Ou muçulmano? Ou ioruba? Quer dizer, você segue as regras e os costumes de seu povo? Compreendendo então a pergunta, eles responderam massivamente, manifestando assim que a religião era vivida por eles na própria identidade da etnia deles. [M. Meslin, *Experiência Humana do Divino, Vozes*]

Os estudos acerca do sagrado e do religioso têm descuidado, ou não perceberam que na maior parte das culturas arcaicas, e não só nestas, como nas culturas tradicionais, a experiência religiosa – o lugar onde se dá a experiência do sagrado, ainda que possamos pensar na experiência do sagrado fora da experiência religiosa – é ela vivida primordialmente como a consciência de um mundo sobrenatural e como o conhecimento de práticas que regem as relações entre o homem e o mundo.

Na visão ocidental,- entenda-se: racional – de mundo, parece não caber a idéia de religião que não esteja ligada com a existência de divindades que exigem um reconhecimento explícito por parte do homem e a quem este preste culto, em função de um poder que as divindades devem ter e que, deste modo, estaria garantida uma certa ordem das coisas. Parece então que religião só poderia ser entendida pela função que ela ocupa nas relações humanas e nas suas práticas. Estaria o *religare* perdido seu sentido e sua força inicial.

Na experiência do homem religioso, –não só nas sociedades arcaicas como apresenta Meslin – está presente uma manifestação e um conhecimento do sagrado que a razão ocidental não consegue alcançar. Seria necessário, como aponta R. Otto em *O Sagrado*, fazer um esforço do *Irracional*, mas não o informe e o estúpido, o que ainda não está sob o controle da razão, o que, na nossa vida instintiva ou no mecanismo do mundo, é

rebelde á racionalização. Mas por irracional devemos entender, diz Otto, aquele sentido que tem a palavra quando dizemos a propósito de um acontecimento singular que, pela sua profundidade, se furta a uma explicação racional: Há aqui algo de irracional, dizemos.

Chamamos racional na idéia do divino diz Otto ao que pode ser claramente captado pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e susceptíveis de definição. Por outro lado, afirmamos que abaixo deste domínio de pura clareza se encontra uma obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos e a que, por esta razão, chamamos o irracional (...) a nossa alma pode encher-se de alegria de uma profunda alegria sem que, neste instante, tenha claramente consciência do fundamento do sentimento ou do objeto com que se relaciona. O fundamento e o objeto da alegria permanecem momentaneamente obscuros. Mas se prestarmos atenção ao motivo deste sentimento, se nele concentrarmos a reflexão, aparecer-nos-á mais claramente. Podemos, pois, definir o objeto de nossa alegria, nomeá-lo, traduzi-lo através de um conceito claro e indicar o que é e qual é. Não consideraremos como irracional este objeto. Mas já é uma coisa totalmente diferente a felicidade que nos proporciona o elemento fascinante do numinoso. [O Sagrado. Ed. 70 Lisboa]

Para falara do sagrado e das qualidades que dele são constituintes, no dizer de Otto é necessário abandonar aquelas diretrizes e caminhos que a razão nos oferece, porque a boa razão que permite chegar ao sagrado é a má razão:

Que me mande chamar quem pode submeter à sua razão a primeira palavra da religião, a palavra santo! Conheço um termo religioso de que a razão consegue compreender uma metade, escapando-lhe a outra metade, o, termo festa. Para a razão festejar não é trabalhar, etc. Mas quando adquire o sentido de solenidade, a palavra esquiva-se imediatamente á razão, é demasiado singular e demasiado elevado para ela. Da mesma maneira: consagrar, benzer. A língua está tão cheia e a vida tão rica de coisas que estão tão longe da razão como dos sentidos. Pertencem todas ao domínio místico. A religião faz parte deste domínio, terra incógnita para a razão. [O Sagrado, Ed. 70, Lisboa]

Onde colocamos o acento da religião? Que Cátedra lhe oferecemos?

Sem dúvida, a religião, com todos os seus desdobramentos sempre constituiu, independentemente dos resultados, momento de questionamentos ou de observação dos homens e das suas inquietações, com mais ou em menor intensidade, com mais ou com menos rigor científico.

Como apresenta R. Otto, em “O Sagrado” [Edições 70. Lisboa] para compreender o sagrado não é suficiente ler os livros, e todos eles, aqueles que falam de religião. O que está escrito nestes sobre o Sagrado só pode ser compreendido por quem tiver experimentado o Sagrado, caso não tenha tido alguma experiência religiosa, melhor fechar o livro pois não irá entender o que este diz.

Convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou se até não conhece tais momentos, pedimos-lhe que termine aqui a sua leitura. Um homem pode ser capaz de prestar atenção aos sentimentos que experimentou na época da puberdade, aos problemas gástricos ou até aos sentimentos sociais, e incapaz de estar atento aos sentimentos especificamente religiosos. Com tal homem é difícil tratar de religião. É desculpável se, esforçando-se por tirar dos princípios explicativos de que dispõe, concebe, por exemplo, a estética como um prazer dos sentidos e a religião como uma função dos instintos sociais e um valor social ou se ainda faz dela uma idéia mais rudimentar. Mas o artista que em si próprio faz a experiência estética e lhe reconhece o carácter particular, recusará corretamente aceitar as suas teorias, e mais ainda o homem religioso. [O Sagrado. Edições 70 Lisboa].

Para continuarmos, ainda dentro daquilo que os clássicos nos apresentam, se assim o entendermos, dos estudos da religião ou acerca da religião, o romeno Mircea Eliade, estudioso da religião e do Sagrado, parece-me colocar algo que não tem sido observado com o cuidado que merece ser dispensado.

Parece, pois, que o anseio do homem ocidental pelas origens e o primordial o forçaram finalmente a um encontro com a história. O Historiador das religiões sabe atualmente que é incapaz de alcançar a origem da religião. O que aconteceu no princípio, ab origine, deixou de ser um problema para o historiador das religiões, embora possa provavelmente ser um problema para o teólogo ou o filósofo. [Origens, ed. 70. Lisboa].

Para Eliade não existem fenômenos puramente religiosos, assim como a religião é humana, criada pelo homem, então ela deve ser vista como algo social, econômico, psicológico, algo linguístico, e, evidentemente, histórico porque tem lugar no tempo histórico e é condicionado por tudo o que aconteceu antes [Origens, ed. 70. Portugal] . No entanto Eliade adverte que as abordagens de tais naturezas não podem explicar ou pretender explicar totalmente a religião.

No Tempo de Max Muller e de Tylor, os estudiosos costumavam falar de cultos naturistas e de feiticismo, querendo com isso dizer que o homem primitivo adorava objetos naturais. Mas a veneração de objetos cósmicos não é feiticismo. Não é a árvore, a fonte ou a pedra que são veneradas, mas o sagrado que se manifesta através desses objetos cósmicos. Esta compreensão da experiência religiosa do homem arcaico é o resultado do alargamento da nossa consciência histórica.[Origens Ed. 70. Lisboa]

A religião, do mesmo modo que outras atividades do humano tais como a arte, pode ser investigada e entendida nos termos de sua própria cosmovisão. Podemos dizer que é da natureza da religião configurar a experiência através de suas expressivas e marcantes categorias de linguagem e comportamento. Por isso somos levados a dizer que a religião deve ser estudada não só em termos de seus contextos sociais, mas também em termos de suas próprias visões religiosas. Na religião existe o que chamaríamos de o ponto de vista do crente, e que deve ser observado como fato constituinte da religião. A religião não é só uma expressão da sociedade, ou como propôs Durkheim em 1912 nas “formas Elementares da Vida Religiosa”, uma forma fundamental de coesão social. Por isso não podemos pretender colher a religião apenas na manifestação social dos acontecimentos religiosos.

Para o historiador das religiões, o fato de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo destas expressões historicamente condicionadas não nos dá a resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?

Em conclusão, o historiador das religiões não aceita o empirismo ou o relativismo de algumas escolas sociológicas e históricas em voga sente-se algo frustrado. Sabe que está condenado a trabalhar exclusivamente com documentos históricos mas, ao mesmo tempo, sente que esses documentos lhe dizem algo mais do que o simples fato de refletirem situações históricas. Sente que, de algum modo, eles lhe revelam importantes verdades acerca do homem e da relação do homem com o sagrado. [Origens, Ed. 70. Lisboa]

Podemos afirmar que a religião tem a sua própria linguagem e esta linguagem funciona como uma lei, como um mapa da realidade. Para o crente a linguagem religiosa não é tratada como fantasia nem como imaginação, pois através desta linguagem o crente reformula o mundo em seus próprios padrões.

A religião define mundos e lhes dá forma, por isto ela não só postula uma visão de mundo, mas o impregna e o mobiliza. A religião mais do que explicar a ordem do mundo ela a cria, já que ela se constitui como uma fonte geradora de concepções de história, tempo, espaço, cosmovisão, natureza e natureza humana.

Assim, a religião não pode mais ser interpretada como produto de conflitos ancestrais, segundo tal interpretação, religião e a sua origem não seriam mais do que uma ilusão, similar ao sono, ao delírio, à neurose obsessiva. Religião seria então o Reino do imaginário por excelência. Mas ainda que se trabalhe com uma referência positiva do estudo da religião na psique humana, tendendo a analisar a religião como algo posto num consciente coletivo e, portanto, mais arcaico do que um consciente individual – que funcionaria como uma espécie de memória ancestral, de sedimentação das vivências da primeira humanidade e que se formaliza em profundas marcas psíquicas: os arquétipos –

[CROATTO, José Severino. As Linguagens da Experiência Religiosa, uma introdução á fenomenologia da religião, Paulinas, 2001] – tais interpretações da religião não esgotam o que deve ser dito acerca da religião e de seu objeto.

Podemos pensar a religião como algo que se coloca paralelamente ao governo e à ciência, pois sua linguagem funciona como uma lei e até como um mapa da realidade. A religião não só funda uma visão de mundo, mas ela, a religião, define mundos e lhes dá forma, ela impregna e mobiliza o mundo. As religiões geram modelos duradouros e eternos da realidade e pela sua linguagem as religiões passam a descrever aquilo em que o mundo está fundamentado.

Seguindo Eliade, a religião distingue-se da ciência e de ser governo exatamente pela linguagem que lhe é própria:

As hierofanias – isto é, as manifestações do sagrado expressas em símbolos, mitos, seres sobrenaturais, etc. —são apreendidas como estruturas e constituem uma linguagem pré-reflexiva que exige uma hermenêutica especial. Há mais de um quarto de século que os historiadores e fenomenólogos da religião tem tentado elaborar esta hermenêutica. Este tipo de trabalho não se parece com os esforços dos arqueólogos, muito embora se possa servir de documentos provenientes de culturas há muito desaparecidas e de povos espacialmente remotos. Por meio de uma hermenêutica competente, a história das religiões deixa de ser um museu de fósseis, ruínas e mirabilia obsoletos e torna-se aquilo que deveria Ter sido desde o princípio para qualquer investigador: uma série de mensagens à espera de ser decifradas. [Origens. Ed. 70. Lisboa]

São, de fato as próprias formas de expressão, o mito, o símbolo e o rito – categorias específicas e próprias – que fazem dela religião. Por estas a religião se expressa e é nelas onde a religiosidade pode ser entendida como meio de vivenciar o mundo. A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

Derrida no livro *A Religião* [resultado do encontro na Ilha de Capri de 28 de Fevereiro a 1 de Março de 1994] pergunta-se como falar da religião e em particular da religião hoje e, mais ainda, como falar na religião no singular, sem ter medo de afirmar tratar-se de assunto antigo e novo ao mesmo tempo e mais, sem correr o risco de necessitar fazer algumas abstrações. Neste desafio Derrida aposta que é necessário fazer algumas abstrações, apostar na mais concreta e na mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações:

Devemos nos salvar pela abstração ou nos salvar da abstração? Onde está a salvação? (...) Salvar, ser salvo, salvar-se. Pretexto para uma primeira pergunta: será que se pode dissociar um discurso sobre religião de um discurso sobre a salvação, isto é, sobre o são, o santo, o sagrado, o salvo, o indene, o imune? E a salvação será necessariamente a redenção diante ou depois do mal, da falta do pecado? Agora: onde está o mal?

A experiência religiosa surge neste esforço humano de harmonia com o são o santo. Por isso esta relação exige ser pensada nos limites da simples razão, por isso é necessário discernir, como bem o afirma Derrida, que a fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Mais, nem toda a sacralidade e nem toda a santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um.

Portanto os estudos acerca da religião e da experiência religiosa não podem ficar numa visão modalizante da relação sagrado / profano. A compreensão da religião não se encerra na antropologia. Religião não se define como um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas.

É necessário romper com a corrente ou correntes que lêem a relação sagrado/ profano em chave do binômio religião/não religião. É importante compreender que a experiência religiosa enquanto, uma experiência humana ela é relacional, portanto é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e nesta relação o homem religioso elabora sua experiência do sagrado.

A experiência religiosa é humana e, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial, visto que o ser humano tende à totalidade e nesta totalidade está a salvação, salvação que se constitui a relevância da instância religiosa. Assim, a experiência religiosa é fundamentalmente centrar-se no tema da Salvação, esta entendida como “libertar-se”.

Libertar e salvar-se podemos afirmar serem temas constantes na história da humanidade, portanto, libertar-se do lado negativo que são o Nada e a Ignorância, tomando como força a busca da vida, a busca da força e da ordem, ou como bem o apresenta Meslin:

É por uma religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes. É a religião que empresta um sentido e constitui para seus fiéis uma fonte real de informações. Ela é pois para seus crentes modelo de ações e de explicação, porque fornece uma resposta às três ameaças que pesam sobre a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça. [M. Meslin A Experiência Humana do Divino, Vozes, Petropolis]

Tratar o sagrado e a religião como uma relação dialética, apontando o profano como seu oponente, parece, se tomamos como válido o esforço dos vários estudiosos das ciências da religião, ser “colheita que já deu vinho”.

A religião na esteira do discurso científico.

Para se pensar uma epistemologia da ciência da religião, é necessário colocar os estudos no terreno do conhecimento, o que significa levantar a pergunta: o que faz com que algo de verificável possa ser dito sobre o religioso? Reconhecemos que hoje, a discussão deve ser levada definitivamente e com coragem para uma nova fronteira, a fronteira do epistêmico. Trazer a religião para o “palco” do conhecimento e apontar que epistemologia se torna constitutiva e capaz de conferir à ciência da religião identidade de ciência, implica colocar a interrogação: que conhecimento se constitui capaz de dar pertinência epistemológica a esta disciplina? O que, por sua vez, coloca em discussão também a questão sobre o que se pode conhecer. Neste percurso, faz-se necessário também perguntar

que epistemologia poderá servir à ciência da religião, de modo a proporcionar-lhe a possibilidade de um trabalho científico nessa área.

Constatamos que os estudos sobre o fato religioso têm recebido atenção por parte de várias disciplinas que se ocupam das “inquietações” e expressões humanas. A presença da religião nestas disciplinas, no espaço da academia e nos círculos constituídos por pensadores que, há algumas décadas, vêm colocando a discussão e reclamando o direito de reconhecimento desta ao lugar de ciência, não se questiona mais. Dito de outro modo, a religião e seu estudo têm seu lugar na academia e nos círculos de estudo de pesquisadores e estudiosos, não necessitando mais, como em outros tempos, de justificativa ou pedido de licença para sua presença nestes círculos. Já perdeu relevância a simples e “surrada” argumentação de que a religião é um objeto neutro, e que já existem muitas abordagens que se debruçam sobre ela, não havendo necessidade de mais uma disciplina. Também se esgotou o argumento de que a religião trata de uma ordem de coisas que estão no estrato intimista do ser humano e que, por essa razão, não poderá haver uma disciplina de caráter científico que dela possa se ocupar.

È necessário assumir-se os estudos do fato religioso – que propomos como Ciência da Religião – uma disciplina acadêmica que se distingue da teologia e da catequese, não sendo, por tal razão, corretamente empreendido para promover ou impulsionar qualquer tipo específico de crença religiosa. Deverá este estudo oferecer-nos visão menos restrita e menos provinciana da religião, em específico do que aquela religião na qual fomos educados – e aqui entendemos não apenas os religiosos assim entendidos, mas também aqueles que foram educados como humanistas, ou ateus.

Um estudo além dos teístas e dos ateísta

Parece-me deveras interessante trabalhar o debate acerca da manutenção ou da introduçãoⁱ de uma disciplina de estudos que leva na sua designação Ensino de Religião, Cultura Religiosa ou qualquer outro título que alude a abordar, desde uma compreensão interpretativa científica, a natureza e manifestação do fenômeno religioso, partir-se da linha

de pensamento que Santiago Zabala desenvolve e expõe em sua Introdução ao debate realizado entre R. Rorty e G. Vattimo acerca da possibilidade do Futuro da Religião.

Por nos parecer ser este um trabalho de grande importância, passamos a analisar este material produzido no diálogo entre Rorty e Vattimo, mediado por Santiago Zabala.

Zabala indica, já nas palavras de John Dewey, um dos pais do neopragmatismo, a linha de condução de sua proposição para se abordar a natureza dos estudos sobre a religião:

Quero desejar acima de tudo que o futuro da religião esteja ligado à possibilidade de desenvolver uma fé nas possibilidades de experiência humana e na capacidade humana de estabelecer relações, o que há de criar um sentido vital da solidariedade dos interesses humanos e de inspirar ações capazes de transformar este sentido em realidadeⁱⁱ

Significa partir do princípio que a religião como objeto de estudo se compreende como manifestação humana, na mediada em que expressa um modelo de experiência humana na medida em que ela faz parte da capacidade humana de construir relações. Relações essas que garantem poder afirmar se que a vida faz sentido. Podemos então responder ou, se assim não nos for possível, pelo menos dizer que se faz compreensível alguém dizer ter uma religião e que por ela orienta sua vida. Mais, é nela que ele (o crente) expressa suas mais profundas convicções que vale a pena viver e que este viver tem um sentido. Religião não se fixa apenas em uma ilusão – assumindo a idéia de ilusão no seu sentido mais originário como Nietzsche a cunhou – (seguir o pensamento de O Futuro de Uma Ilusão), mas ela ganha, na vida e nas relações que o fiel seguidor e praticante produz, sentido e praticidade, apresentando-se então como uma fonte não apenas de projeção, mas também de justificação do seu cotidiano e de suas ações.

Cabe ressaltar que em Dewey realidade não é assumida como a velha (clássica terminologia grega) oposição a aparência, mas por realidade se entenda as práticas concretas dos indivíduos e que devem ser percebidas como mutáveis e até distintas entre os vários indivíduos.

Nesta perspectiva Rorty e Vattimo podem ser vistos como os esteios do novo iluminismo capaz de fugir às garras do objetivismo das ciências humanas bem como ao conceito de cultura pelo qual os seres humanos já estariam como que predispostos a

realizarem o que realizam por determinação de uma ordem universal que lhe fosse superior e ulterior, sem que para isso ocorresse qualquer interesse ou funcionalidade. Se há nos seres humanos algum interesse em se adequar uns aos outros isso se faz simplesmente pelo interesse em que tal aconteça e não porque haja uma determinação de algo que seja ulterior a esta praticidade.

É neste “caldo” de idéias que Zabala introduz talvez aquilo que entendemos venha a ser o mote do debate da religião em nosso tempo e em nossas sociedades cosmopolitas. Sem dúvida o grande tema que nutre toda a conversa em religião nos círculos humanos de nossa sociedade é o problema acerca da existência de Deus e de como esta assume presença nas relações humanas. Significa assumir que a existência de Deus tem um peso na história da humanidade, pelo menos na história da humanidade que compõe nossa gênese cultural ocidental, o próprio gesto desconstrutivista da filosofia – veja-se o esforço da crítica religiosa, mesmo a mais radical como a nietzschiana – não foi capaz de abolir o debate sobre Deus, então o melhor a se fazer é considerar esta existência com sua influência histórica, no entanto esta presença deve ser observada dentro da devida postura Ironistaⁱⁱⁱ.

Entendo e quero propor que uma disciplina curricular introduzida na regularidade das salas de aula de nossas escolas deve ter como objetivo produzir um leque mais alargado de testemunhos, ou como diz Rorty, maior número de audiências, do que poderíamos ter de outra forma e algum entendimento sobre a evolução e as questões históricas, boas ou más, das várias formas de crença religiosas existentes no mundo. Deverá tomar como objeto de seu trabalho a experiência religiosa produzida pelos homens no intuito de interpretar o mundo. Deste modo entendo que o estudo resultado dos esforços do Ensino Religioso pode ajudar, de modo relevante, não só compreender, mas identificar o pensamento religioso da geração contemporânea, ou dito de outro modo: nos ajudar a perceber como homens e mulheres em seus lugares hodiernos produzem razões para fazerem o que fazem e como fazem.

A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto

própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

Derrida no livro *A Religião*^{iv} pergunta-se como falar da religião e em particular da religião hoje e, mais ainda, como falar na religião no singular, sem ter medo de afirmar tratar-se de assunto antigo e novo ao mesmo tempo e mais, sem correr o risco de necessitar fazer algumas abstrações. Neste desafio Derrida aposta que é necessário fazer algumas abstrações, apostar na mais concreta e na mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações:

Devemos nos salvar pela abstração ou nos salvar da abstração? Onde está a salvação? (...) Salvar, ser salvo, salvar-se. Pretexto para uma primeira pergunta: será que se pode dissociar um discurso sobre religião de um discurso sobre a salvação, isto é, sobre o são, o santo, o sagrado, o salvo, o indene, o imune? E a salvação será necessariamente a redenção diante ou depois do mal, da falta do pecado? Agora: onde está o mal?

A experiência religiosa surge neste esforço humano de harmonia com o são o santo. Por isso esta relação exige ser pensada nos limites da simples razão, por isso é necessário discernir, como bem o afirma Derrida, que a fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Mais, nem toda a sacralidade e nem toda a santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um.

Portanto os estudos acerca da religião e da experiência religiosa não podem ficar numa visão modalizante da relação sagrado/profano. A compreensão da religião não se encerra na antropologia. Religião não se define como um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas.

Finalizo reforçando idéia defendida no corpo deste texto de que é necessário romper com a corrente ou correntes que lêem a relação sagrado/profano em termos do binômio religião/não-religião. É importante compreender que a experiência religiosa enquanto, uma experiência humana ela é relacional, portanto é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e nesta relação o homem religioso elabora sua experiência do sagrado. A experiência religiosa é humana e, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial, visto que o ser humano tende à totalidade e nesta totalidade está a salvação, salvação na qual se constitui a relevância da instância religiosa. Assim, a experiência religiosa é fundamentalmente centrar-se no tema da Salvação, esta entendida como libertar-se.

BIBLIOGRAFIA

- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 2001
- DERRIDA, Jacques. (org.). *A Religião*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000
- ELIADE, Mircea. *Origens*, Lisboa Edições 70, s.d.
- JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*, um estudo sobre a natureza humana. São Paulo, Cultrix, edição 10, 1995.
- JANEIRA, Ana Luíza. *O Regresso do Sagrado*. Lisboa, Livros e Leituras, 1998
- MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*, Fundamentos de Uma antropologia Religiosa. Petropolis, Vozes, 1992
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70. S.d.
- PINKER, Steven. *Tabula Rasa*, a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo Companhia das letras, 2004.
- PRANDI, Carlo e Giovanni Filoramo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo, Paulus, 1999
- PRANDI, Carlo e Giovanni Filoramo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo, Paulus, 1999
- RORTY, R. e Gianni Vattimo. *O Futuro da Religião, Solidariedade, Caridade e Ironia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará 2006.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa, Editorial presença, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) Da Religião No Brasil*. São Paulo, Paulinas, 2001
- TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado Off Limits*. A experiência religiosa e suas expressões. São Paulo, Loyola. 1998
- VATTIMO, Gianni e Richard Rorty. *O Futuro da Religião, solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro, Relue Dumará, 2006.
- WACH, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York, Columbia University Press 1958

ⁱ Faço esta chamada para referir-me tanto aqueles casos onde a religião já é parte integrante dos currículos das escolas bem como aqueles onde tal fato é somente uma desejo ou um projeto.

ⁱⁱ In O Futuro da Religião pg. 19

ⁱⁱⁱ Ironia aqui assumida na noção empregada pelo velho mestre dos mestre Sócrates

^{iv} resultado do encontro na Ilha de Capri de 28 de Fevereiro a 1 de Março de 1994