



O “ensino do religioso” e as Ciências da Religião*

Teaching “of the religious” and Sciences of Religion

Faustino Teixeira **

Resumo

Tendo em vista o amplo debate que divide a opinião de pesquisadores hoje no Brasil em torno da complexa questão do “ensino religioso” na escola pública, este artigo busca situar o tema na perspectiva das ciências da religião. Busca-se apontar a possibilidade de um aporte singular desse novo campo disciplinar no “ensino do religioso”. Sem cair num proselitismo problemático, busca-se mostrar a pertinência e plausibilidade de uma reflexão que favoreça a aproximação e o conhecimento por parte dos alunos das distintas manifestações do fenômeno religioso, bem como das plurais opções espirituais em curso no cenário mundial. Trata-se de uma aproximação que vem enriquecida com a dinâmica transversal e multidisciplinar das ciências da religião, movida também por uma distinta sensibilidade ao mundo do outro e da perspectiva dialógica, de forma a superar a dinâmica das afirmações identitárias e a buscar com sinceridade e abertura, o respeito e o aprendizado diante do patrimônio religioso do outro.

Palavras-chave: Educação; Ensino Religioso; Ciências da Religião; Pluralismo.

Abstract

Taking into account the wider debate that involves opposing views of researchers in Brazil on the complex issue of religious education at public schools, this essay situates this thematic from the standpoint of sciences of religion. This article reflects on the possibility of a singular approach to this new problematic concerning the “religious education” in public schools. It is necessary to show the possibility of a reflection that helps students to learn about different manifestations of religious phenomenon, as well as the plurality of religious spiritual experiences nowadays available, without falling in a questionable proselytise. This experience can be enriched by transversal and multidisciplinary approaches in sciences of religion. This means to take a dialogic perspective with a special sensibility to the others’ worldview in such a way that allows us to overcome the tendency to affirm one’s own identity rather than the identity of the other. In this way, we are sincerely open to respect the religious experience of the other.

Key-words: Education; Religious Education; Sciences of Religion; Pluralism.

Artigo recebido em 04 de outubro de 2011 e aprovado em 30 de novembro de 2011.

* Nota do Editor: O presente texto retoma versão reduzida publicada em TEIXEIRA, Faustino. Ciências da Religião e “ensino do religioso”. In: SENA, Luzia (Org.). **Ensino religioso e formação docente**. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2006. p 63-77. A versão completa do texto, com novas notas, referências e uma conclusão, tornam sua publicação e seu registro importantes para a acessibilidade ao tema e o seu debate.

** Doutor em Teologia (Gregoriana – Roma), Professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – PPCIR, UFJF. Pesquisador do ISER. País de origem: Brasil. E-mail: fteixeira@uaigiga.com.br

Introdução

Há em curso hoje no Brasil um acirrado debate em torno da questão do ensino religioso nas escolas públicas. É um tema extremamente complexo, que envolve uma série de variantes para sua abordagem equilibrada. Não há como trabalhar essa questão desconsiderando as conquistas republicanas do Estado Laico, sobretudo a liberdade religiosa; bem como o reconhecimento de uma afirmação cada vez mais decisiva da pluralidade religiosa no país. O Brasil vem passando por importantes mudanças no campo religioso nestas últimas décadas, e isso recondiciona o tratamento da questão do ensino religioso. Há aqueles que insistem na defesa de um ensino religioso confessional nas escolas públicas, com garantias do controle doutrinal dos conteúdos a serem ministrados e a seleção reservada de seus docentes; e outros que defendem um ensino religioso não confessional, a ser ministrado por docentes que manifestem conhecimento adequado e amplo para abordar a história das religiões, suas bases antropológicas e a força espiritual das religiões, enquanto inspiradoras de práticas alternativas e conferidoras de um fundamental horizonte de sentido para as pessoas¹ (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004). A crescente afirmação do campo de estudos em ciências da religião hoje no Brasil vem, certamente, favorecer uma importante ampliação de visada do fenômeno religioso, de capacitação de profissionais instrumentados para essa reflexão específica e de contribuição efetiva para o enriquecimento pedagógico nesta delicada e fundamental área. E isso revela-se novidadeiro num país onde o estudo mais objetivo da religião enfrentou tanto o preconceito positivista das tradicionais instituições de ensino como sua desqualificação por parte de segmentos eclesiais, concentrados na valorização quase exclusiva dos estudos teológicos. O objetivo deste breve artigo é situar para o leitor o campo das ciências da religião, as ênfases e desafios presentes nessa área acadêmica, bem como algumas de suas possíveis contribuições para o ensino “do religioso”.

¹ Tendo como referencia o debate realizado no estado do Rio de Janeiro, essa questão foi amplamente apresentada no estudo realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser).

1 Uma área acadêmica em afirmação

As ciências da religião vêm se firmando cada vez mais no panorama acadêmico internacional e nacional. Trata-se de campo disciplinar marcado por uma estrutura dinâmica e aberta, cujo estatuto epistemológico permanece ainda em processo de definição. Como assinala Luis Felipe Pondé, não há ainda nesse campo uma estabilidade epistêmica constituída, o que reflete a “instabilidade histórico-filosófica da própria gênese das chamadas 'ciências do espírito', ou 'ciências humanas', ou 'ciências da cultura’” (PONDÉ, 2003)² As ciências da religião nascem no terreno da “modernidade filosófica pós-cartesiana”, e é no âmbito desta modernidade que se firmam seus pressupostos epistemológicos (VAZ, 1992, p. 106).

Em âmbito europeu e norte americano, as ciências da religião já gozam de estabilidade e reconhecimento mais definidos. A gênese da ciência da religião remonta ao final do século XVII e início do século XVIII, no clima de afirmação do deísmo e do iluminismo. Mas sua institucionalização, propriamente dita, se dá no século XIX, com a criação da primeira cátedra da área na Suíça, em 1873. Posteriormente, esse campo de estudos foi se firmando em outros países como Holanda, França, Bélgica e Alemanha (PYE, 2004, p. 26).

Talvez em razão da indefinição epistêmica das ciências da religião, ou decorrência de sua dinâmica multifacetada, esse campo acadêmico ganha perspectivas diferenciadas. Na Grã-Bretanha e Estados Unidos privilegia-se falar em “estudos da religião” (*religious studies*), indicando o acento na variedade das abordagens e uma perspectiva de abertura reflexiva. Na Alemanha, há uma preponderância do singular: ciência da religião (*Religionswissenschaft*), e uma tendência crescente em favor da autonomia de seu perfil, com respeito aos influxos da teologia e da fenomenologia. E também a disposição de uma orientação mais empírica, sob as normas das ciências sociais. Na França e Itália fala-se em ciências religiosas e história das religiões, de forma a privilegiar a perspectiva de

² Ver também: Vaz (2002). Esse autor fala da ciência das religiões como um dos ramos das ciências humanas de contornos ainda indefinidos.

abordagem histórica dos grandes sistemas religiosos e os enfoques temáticos e comparativos das principais correntes religiosas da humanidade (PYE, 2004, p. 12-17).

No Brasil, a perspectiva dominante é a das ciências da religião, ou seja, um campo de estudos marcado por multidisciplinaridade, tendo como objeto a religião. Mas há também controvérsias a respeito. Há aqueles que defendem a ciência da religião, no singular, não só para marcar sua autonomia disciplinar mas também para indicar a necessidade de um “método unificador”. E outros que defendem a nomenclatura no plural, ciências da religião, para enfatizar o seu caráter “pluridisciplinar” e a riqueza da diversidade metodológica (CAMURÇA, 2003, p. 139-155). O que se verifica é um esforço cada dia mais crescente de somar esforços em favor do aperfeiçoamento da compreensão do fenômeno religioso em toda a sua pluralidade. O aluno de ciências da religião tem a rica oportunidade de ampliar o seu conhecimento do fenômeno religioso com os aportes diferenciados das várias disciplinas, sem que isso implique o distanciamento de uma perspectiva específica que escolheu para firmar sua formação acadêmica (seja na área de estudos comparados das religiões, de ciências sociais da religião, de filosofia da religião etc.)³. Há hoje no Brasil um número significativo de cursos de pós-graduação em ciências da religião recomendados pela Capes, que chegam a ultrapassar o número dos cursos de pós-graduação em teologia também recomendados por essa agência de fomento⁴. No campo das ciências da religião existem atualmente no Brasil dez cursos recomendados, sendo sete em universidades privadas⁵ e três em universidades públicas⁶.

³ Trata-se de uma peculiaridade das ciências da religião a abertura ao aporte de distintas disciplinas que se inserem no âmbito das ciências humanas, mas concentradas no fenômeno religioso. Os alunos de ciências da religião têm a rica oportunidade de “aprofundar seu conhecimento específico com um domínio maior sobre o fenômeno religioso” (OLIVEIRA, 1995, p. 106-107).

⁴ Com base na avaliação trienal de 2010, eram seis as Instituições de Ensino Superior com cursos recomendados de teologia: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (BH – Mestrado e Doutorado, com nota 6); Escola Superior de Teologia (RS – Mestrado e Doutorado, com nota 6 e um Mestrado Profissional, com nota 4); Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (RS – Mestrado, com nota 4) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (RJ – Mestrado e Doutorado, com nota 5); Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PR – Mestrado, com nota 3); Centro Universitário Assunção (SP – Mestrado, com nota 3).

⁵ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP – Mestrado e Doutorado, com nota 5); Universidade Metodista de São Paulo (Umesp – Mestrado e Doutorado, com nota 5); Pontifícia Universidade Católica de Goiás (UCG – Mestrado e Doutorado, com nota 4); Universidade Católica de Pernambuco (Unicap – Mestrado, com nota 3); Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM – Mestrado, com nota 3), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG – Mestrado, com nota 3); Faculdade Unida de Vitória (FUV – Mestrado Profissional, com nota 3).

⁶ Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF – Mestrado e Doutorado, com nota 5), Universidade Federal da Paraíba (UFPB – Mestrado, com nota 3) e Universidade do Estado do Pará (UEPA – Mestrado, com nota 3). O Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF (PPCIR) foi pioneiro em universidade pública, tendo sido criado em 1991. Há que registrar que o departamento de ciência da religião da UFJF nasceu em 1969, tendo sido o primeiro do Brasil a oferecer um curso de graduação em ciências da religião, na década de 1970.

2 A diversificação do leque de abordagens

Ao longo de sua trajetória, as ciências da religião enfrentaram crises e redimensionamentos visando ao seu aperfeiçoamento metodológico. Não é nada simples a tarefa de aproximação do fenômeno religioso e de sensibilização para a diversidade de suas abordagens. Como assinalou Luis Henrique Dreher, “a marca do estudioso da religião é, em primeiro lugar, isso: o fato de que lida com um objeto de estudo extremamente complexo, que exige uma formação multifacetada e que resiste a simplificações” (DREHER, 2001, p. 155). Tomando como base a experiência do programa de pós-graduação em ciência da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF), há que reconhecer, apesar do programa se definir no singular (ciência da religião), a vigência de uma “polimetodologia” e “pluridisciplinaridade”, tomando as expressões utilizadas por Luis Dreher em artigo já citado. Isso não significa ausência de exercícios efetivos de interdisciplinaridade⁷, que acontecem em momentos pontuais do processo acadêmico dos alunos, como é o caso dos exames de qualificação e seminários onde as áreas se conectam. Mas de fato, o que se verifica é a presença de um campo disciplinar marcado por um pluralismo metodológico.

O objeto de estudo das ciências da religião é o fenômeno religioso em toda a sua complexidade. Mas o modo de captar este fenômeno segundo as diversas disciplinas que compõem esse campo tem seus matizes diferenciados. Há, por um lado, as disciplinas mais especulativas, como a filosofia da religião e a teologia da religião, e outras mais positivas e empíricas, como a fenomenologia da religião⁸, a história das religiões, o estudo comparado das religiões, a psicologia da religião e as ciências sociais da religião (antropologia e sociologia) (Cf. CANTONE, 1981, p. 5-9).

No âmbito da reflexão sobre o tema há determinados autores que impõem resistências à inserção da teologia e filosofia da religião no campo das ciências da religião, em razão da peculiaridade de seus métodos, mas, sobretudo, em função da compreensão

⁷ Mas Luis Dreher chama a atenção, com razão, para os “custos epistemológicos altos” que envolvem um tal exercício interdisciplinar, o que leva os alunos a preferirem permanecer nos limites fixados por suas ciências estabelecidas (DREHER, 2001, p. 172-173).

⁸ Há, porém, controvérsias quanto à caracterização da fenomenologia da religião. Em estudo sobre o tema, Antônio Gouvêa Mendonça busca sublinhar a filiação filosófica dessa disciplina (MENDONÇA, 1999, p. 65-89).

reduzora das ciências da religião como “empreendimento estritamente empírico” (USARSKI, 2001; FILORAMO; PRANDI, 1999). A resistência contra a teologia advém de uma compreensão problemática do “ateísmo metodológico” das ciências da religião, ou seja de um temor contra possíveis “ingerências das motivações de ordem religiosa” na abordagem objetiva do fenômeno religioso. Sem desconhecer a peculiaridade do lugar da teologia nas ciências da religião, há que reconhecer os grandes avanços que vêm ocorrendo na compreensão da teologia como ciência hermenêutica, que leva profundamente a sério a historicidade não só das expressões escriturísticas como também dos enunciados dogmáticos. Não há como desconhecer hoje a dinâmica de cientificidade que anima o método teológico, que recorre, necessariamente, às contribuições do método histórico, da linguística e da sociologia do conhecimento para a afirmação de seu sistema de interpretação. E isso ocorre de forma muito particular no campo da teologia das religiões. Na visão de Claude Geffré,

[...] o teólogo das religiões deve absolutamente recorrer às mais asseguradas conclusões da ciência das religiões, de seus enfoques histórico, antropológico, linguístico, sociológico, psicológico. Trata-se de uma necessária ascese que a protege dos riscos das aproximações prematuras e recuperações facilitadoras. A este respeito a teologia está submetida às mesmas exigências que a fenomenologia das religiões que postula muito rapidamente uma essência comum subjacente à infinita diversidade das formas religiosas (GEFFRÉ, 2006, p. 138)⁹.

No campo específico da teologia das religiões, firma-se a importância do recurso ao método comparativo para favorecer a superação de uma perspectiva apologética que dominou o campo teológico até recentemente e a criação de condições para o reconhecimento de um pluralismo religioso de direito ou princípio, ou seja, a abertura de espaço para o reconhecimento da positividade das religiões no plano salvífico de Deus. Em lugar de ser uma fase histórica provisória, o pluralismo religioso consolida-se como uma “expressão mesma da vontade de Deus, que necessita da diversidade das culturas e das religiões para melhor manifestar as riquezas da Verdade última” (GEFFRÉ, 2006, p. 137).

⁹ Mas Geffré (1997) também acrescenta o papel crítico da razão teológica com respeito ao risco de positivismo ou reducionismo presentes em certas abordagens do fenômeno religioso vigentes nas ciências humanas.

3 Uma tendência em curso: o acento no caráter empírico do fenômeno religioso

No processo de sua afirmação histórica, houve um momento determinado em que as ciências da religião, para demarcar uma nova dinâmica, deixaram-se orientar pelas normas das ciências sociais. Não que isso tenha sido uma generalidade, mas um dado que ocorreu em espaços importantes de sua presença, como, por exemplo, na Alemanha. (USARSKI, 2001). A ênfase recaiu sobre o caráter empírico das ciências da religião, para inclusive demarcar uma distância com respeito aos procedimentos habituais da fenomenologia da religião. Recorreu-se, assim, ao importante aporte das formulações teóricas dos fundadores da sociologia. De fato, “todos os grandes clássicos da sociologia confrontaram-se com a análise do religioso e esta análise ocupa, amiúde, um lugar não negligenciável no conjunto de suas obras” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2001, p. 2). Mas ao recorrer a esse aporte, veio também na bagagem o “ateísmo metodológico” (PRITCHARD, 1986, p. 11-19)¹⁰. A teoria sociológica da religião, no mesmo ritmo das disciplinas empíricas, trabalhou sempre o tema da religião “*sub specie temporis*”, ou seja, enquanto uma “projeção humana” (BERGER, 1985, p. 186). A atenção concentra-se na religião enquanto “fenômeno social”, sem indagar o que ela poderia significar “*sub specie aeternitatis*”¹¹. E para poder favorecer a compreensão desse aspecto social presente no fato religioso, recorreu-se ao “ateísmo metodológico”, ou seja, à suspensão provisória das “opiniões pessoais do investigador acerca da existência e da ação dos seres sobrenaturais, não deixando que tais opiniões penetrem na investigação científica com a função de ‘critérios’”. Como acentuou Otto Maduro (1981, p. 46), fazer sociologia da religião “é ver e estudar as religiões (todas da mesma maneira) como fenômenos sociais. Vale dizer, como fenômenos socialmente produzidos, socialmente situados, limitados, orientados e estruturados, e com uma influência sobre a sociedade em que se encontram”.

¹⁰ Vale registrar, como lembrou Evans Pritchard, uma tendência agnóstica e positivista entre importantes sociólogos e antropólogos contemporâneos, entre os quais Frazer, Radcliffe-Brown e Malinowski. E a tendência predominante no tratamento dado por eles à religião consistia em considerá-la uma “superstição para a qual era necessária – e podia ser oferecida – alguma explicação científica” (PRITCHARD, 1986, p. 11-19).

¹¹ E esse é um dado que provoca a resistência de certos teólogos, para os quais o estudo do “fato religioso ‘de fora’” não proporcionaria o acesso à verdade religiosa, sendo sua única porta de entrada a experiência da fé (MIRANDA, 2002, p. 12-13).

Enquanto defensor de uma perspectiva empírica da ciência da religião, Frank Usarski sustenta uma posição alternativa à vigente na fenomenologia da religião, que a seu ver, aproxima-se do mundo religioso empírico de forma dedutiva e não indutiva¹². Associa-se a determinados representantes que defendem um paradigma alternativo, em que se destaca a “necessidade de um depósito amplo de conhecimentos empíricos sobre o maior número possível de religiões singulares como um pré-requisito de uma obra comparativa”. E essa sistematização não “transcende a esfera racional por meio da suposição de uma dimensão extraempírica da vida onde todas as manifestações religiosas concretas encontram sua última instância” (USARSKI, 2001, p. 92-93).

4 A emergência de novos desdobramentos e horizontes

a. O questionamento de certo “ateísmo metodológico”

O debate em torno do campo de abrangência das ciências da religião vem hoje enriquecido com reflexões significativas que acontecem no âmbito da antropologia, filosofia e fenomenologia da religião. Trabalhos recentes vêm advertindo os pesquisadores para a captação de uma “originalidade irreduzível” do fenômeno religioso e a essencial abertura para a dinâmica da interdisciplinaridade. Como apontado em outro trabalho,

[...] trata-se de um estudo do fenômeno religioso, considerado em toda a sua complexidade e que não descarta a singularidade e especificidade do "religioso" presente no fenômeno, uma condição imprescindível para o conhecimento e a apreciação verdadeiramente objetiva do mesmo. Para avizinhar-se ao mundo das religiões, é necessário superar o velho "preconceito racionalista"; para além de um simples *fair play*, exige-se uma "verdadeira aptidão religioso-experiencial", uma capacidade de sintonia com o coração da religião, uma atenção à sua especificidade mais autêntica (TEIXEIRA, 2001, p. 317).

O ônus da herança de uma tradição objetivadora na antropologia vai ser problematizado por Otávio Velho em artigo sobre a contribuição da religião para as ciências sociais. Sem desconsiderar as vantagens que acompanham o cuidado da objetivação, este autor assinala a “absoluta impossibilidade” de manter uma tal perspectiva de “mera observação” num campo complexo como o do estudo da religião. Assinala o importante desafio de aperfeiçoamento do “ouvido musical para a religião”, e isso implica o

¹² Esse autor opta pela designação no singular e não no plural.

exercício de uma ousadia nem sempre contemplada benignamente pelos cientistas sociais mais tradicionais. Uma ousadia que pode ser traduzida pelo “esforço de empatia” em favor de uma nova e rica ação comunicativa com os “nativos” (VELHO, 2001, p. 234-239)¹³. Em semelhante linha de reflexão, Rita Segato relativiza o discurso racional da antropologia, sobretudo no que tange à sua aproximação da temática religiosa. Para essa autora, há que questionar o traço reducionista que marcou o recorte clássico da teoria da interpretação, que teria “sacrificado uma parte da verdade dos seres humanos” retratados nos relatos etnográficos. Em casos concretos, tais práticas interpretativas acabaram “perdendo de vista ou mesmo censurando as evidências que falam de um horizonte íntimo em que ocorre a experiência humana do transcendente” (SEGATO, 1992, p. 114)¹⁴. Ainda no campo das ciências sociais, Pedro Ribeiro de Oliveira aborda a complexa questão da relação entre o discurso científico e o discurso nativo. Ao buscar responder sobre a importância ou não da maior aproximação do observador ao grupo a ser estudado, Oliveira assinala vantagens numa observação que busca maior neutralidade, mas também aponta para o risco do reducionismo. Mostra ser indispensável ao observador que busca estudar uma religião, o entendimento de uma linguagem “que por metáforas e analogias, fala de experiências, emoções e sentimentos profundos”. Para aquele que estuda “de fora” a experiência é como se lidasse com uma língua estrangeira, necessitando, assim, de uma tradução, que nem sempre pode ser fiel. Por sua vez, o risco de quem tem mais familiaridade com o grupo estudado é o de introduzir categorias religiosas no discurso científico. Mas diante dessas duas possibilidades, Oliveira prefere “correr o risco da contaminação num conhecimento de boa qualidade científica, do que, de tanto precaver-se contra as interferências da religião, não ir além de trabalhos acadêmicos sem qualquer importância prática” (OLIVEIRA, 1998a, p. 15).

¹³ O autor recupera em seu artigo a posição de um antropólogo indiano, T. N. Madan, para o qual o antropólogo, “ao invés de manter-se como um simples observador” deve “correr o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível” (VELHO, 2001, p. 241). Em outro texto, o autor propõe uma “antropologia apofática”, que convida à atitude de colocar entre parênteses o conhecimento intelectualista prévio, para poder favorecer uma nova familiaridade com o objeto a ser captado em campo, de modo a resguardar o impacto do acaso, da surpresa e da imprevisibilidade. E assinala: “o reconhecimento do outro não pode ser apenas intelectualista e que se assim o for, corremos o risco de a nossa atividade ser atingida no que ela tem de mais precioso” (VELHO, 2005, p. 4-9).

¹⁴ Não há como deixar à margem na análise antropológica “a autoconsciência” do núcleo a ser estudado. É o que aponta Pierre Sanchis (1998, p. 41) em artigo que aborda, entre outras questões, o tema do diálogo dos antropólogos com os teólogos.

Partindo de uma reflexão epistemológica, Luiz Felipe Pondé levanta decisivos argumentos contra o posicionamento do “ateísmo metodológico”, que para ele revela-se problemático “em termos de consistência”. Em razão de uma postura marcada por uma espécie de “contágio”, definido como “horror do invisível”, esse procedimento metodológico acaba justificando não uma perspectiva de neutralidade objetiva, mas de “militância antirreligiosa”. Como mostra Pondé,

[...] o "ateísmo metodológico" tem pavor de adentrar uma região da experiência interna humana que simplesmente desconhece, ainda que se diga especialista nela. Não seria a não experiência do "tato religioso" um caso particular e culturalmente recente de uma "miséria" da cognição? (PONDÉ, 2001, p. 57)¹⁵.

Na visão de Pondé, o argumento que sustentaria um tal procedimento metodológico, ou seja, a “exclusão apriorística da 'substância' religiosa” seria “uma postura essencialmente antirreligiosa na qual seria traída uma visão da experiência e vida religiosas como algo necessariamente danoso para a vivência racional e 'cognitivamente' emancipada do ser humano [...]” (PONDÉ, 2001, p. 54 -55).

Em favor de uma compreensão mais integral do fenômeno religioso posicionam-se autores da área de fenomenologia da religião, para os quais urge recuperar e valorizar outras dimensões da razão que não conseguem ser apreendidas ou reconhecidas pelos aportes de uma restrita racionalidade “científica”. Como indica Giovanni Magnani, não só no âmbito da fenomenologia da religião, como também nos campos da psicologia, sociologia e antropologia da religião toma-se cada vez mais distância de posicionamentos reducionistas. E aponta como uma das tarefas singulares da fenomenologia histórico-comparada a de “desbastar o campo dos preconceitos que obstaculizam a análise objetiva do fenômeno religioso” (MAGNANI, 1999, p. 147).

b. Uma nova aproximação do fenômeno religioso

Apesar de reconhecer que o tradicional princípio regulador no “contrato epistemológico” das ciências da religião recuse o conteúdo do “tato religioso”, há que sustentar com pertinência a plausibilidade de uma aproximação distinta com respeito ao

¹⁵ O autor continua sua provocante interrogação: “Será que a miséria de nosso 'tato religioso' ocidental não poderia mudar de registro epistemológico e passar a ser demanda de mitigação da miséria cognitiva dos 'sem tato'?” (PONDÉ, 2001, p. 57).

fenômeno religioso, que inclua uma sensibilidade nova. Não há como enriquecer a “cognição” desse fenômeno complexo descartando a priori o “tato religioso”. Tem razão Pondé ao indagar sobre o significado da ausência de um exercício em favor dessa aproximação. Não poderia revelar, na prática, uma “carência epistemológica” altamente prejudicial quando não letal? (PONDÉ, 2001, p. 55).

As indagações levantadas por Pondé resultam também de suas pesquisas na área da mística, considerada um “núcleo duro da experiência religiosa”. Nesse âmbito, revela-se fundamental o toque da “experiência”, de um saber que é experimentado. Os relatos místicos falam da presença de um “livro da experiência” cujo acesso só é revelado para aqueles que se dispõem a um movimento distinto de aproximação. Como fala Bernardo de Claraval, “a inteligência humana não compreende nada além, senão mediante o aprendizado da experiência” (CHIARAVALLE, 1996, p. 230). Pondé chama, assim, a atenção para este dado, sinalizado pelos místicos, do “primado da experiência” para o conhecimento, e esta experiência mística é um “evento do 'tato interno' da religião” (PONDÉ, 2001, p. 57)¹⁶. Há que registrar, no âmbito das ciências da religião no Brasil, a crescente afirmação dos estudos, dissertações e teses na área de mística ou mística comparada, a publicação de pesquisas em curso, bem como a realização de seminários de pesquisa envolvendo as instituições de ensino¹⁷.

Não é tarefa fácil para o pesquisador da religião “abrigar” na sua reflexão a “especificidade do religioso vivido”. Há que ampliar o olhar, aperfeiçoar a escuta e “alargar o conceito de verificação”¹⁸. Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, nem as filosofias da religião, nem as ciências da religião, enquanto saberes gestados na modernidade pós-cartesiana, estão plenamente instrumentadas para traçar a “hermenêutica do vivido religioso”. Não há como reduzir, para ele, a figura do fato religioso a um “fato de cultura”.

¹⁶ Os relatos místicos sugerem a presença de um “outro lado”, de um “mundo além das palavras”. E os estudos da mística, como observa Vitória Peres, “se constituem em geral em torno deste 'algo além do que se pode observar’”. Sem ter que necessariamente tomar partido, os estudiosos do tema encontram como uma das possibilidades de compreensão do fenômeno místico, “levar a sério o que dizem os místicos”, e isto significa destinar um lugar especial à “experiência”, sem a qual não há conhecimento possível para os místicos (OLIVEIRA, 2006).

¹⁷ Dentre as publicações, pode-se registrar: Teixeira (2004; 2006; prelo).

¹⁸ Vitória Peres de Oliveira lançou o desafio desse alargamento do conceito de verificação, de forma a envolver também a experiência espiritual daqueles que estão sendo analisados. Na arena das controvérsias presentes no campo das ciências da religião, essa autora defendeu a plausibilidade de novos olhares que possibilitem “ir além das regras impostas pelo jogo científico e filosófico” (OLIVEIRA, 2006, p. 170).

Em sua análise, Vaz chama a atenção para a singularidade da “experiência da santidade”, que habita no “espaço de um universo espiritual em cujas fronteiras parecem emudecer as filosofias e as ciências da religião”. Não há como proceder sua interpretação autêntica senão no âmbito da teologia mística (VAZ, 1992). Encontra-se aqui um importante desafio para as ciências da religião, em seu diálogo com a teologia: de buscar captar esta “especificidade” do religioso, de somar esforços para avançar neste terreno cujas dimensões são pontuadas por insondável profundidade.

5. “Ensino do religioso” e Ciências da Religião

A presença do ensino religioso vem sendo garantida pela Constituição brasileira desde 1934. A posição a esse respeito na Constituição de 1988 é bem clara, como reza o art. 210 § 1º na Seção I sobre a educação: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (BRASIL, 1988). Também a Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional estabelece diretrizes a respeito, na nova redação do art. 33 da Lei 9.394 (BRASIL, 1996):

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Com a crescente diversificação religiosa no Brasil e a afirmação de um pluralismo religioso insuperável, há, certamente, que lançar novas bases para a reflexão do ensino da religião na escola pública. Não há como manter posicionamentos que defendam em âmbito público um ensino confessional, embora no Brasil ainda persistam em casos específicos modelos de ensino religioso nesta direção, cuja plausibilidade vem reforçada por fortes *lobbies* confessionais¹⁹. Pode-se também levantar questões sobre a pertinência de posições

¹⁹ Veja-se, por exemplo a situação do estado do Rio de Janeiro, com a aprovação da Lei n. 3459/2000 promulgada pelo governador Anthony Garotinho, que marca a confessionalidade do ensino religioso nas escolas da rede pública de ensino. Ela retoma, com algumas modificações, o projeto de lei apresentado em 1999, pelo deputado Carlos Dias, com o apoio da Arquidiocese local. De acordo com esta Lei, os professores de ensino religioso deverão ser “credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida” (art. 2º II). Em defesa dessa Lei pronunciou-se o então bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Filippo Santoro, responsável no ocasião pela pastoral da educação do Leste 1: “Justamente os conteúdos não podem ser definidos por uma autoridade que não tem essa competência; quem ensina a doutrina e a dimensão ética são as autoridades religiosas que deram corpo às várias tradições culturais do País” (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 31-32).

sintonizadas com uma perspectiva mais laicista, que excluem qualquer possibilidade do ensino da religião na escola pública²⁰. Outros modelos vêm sendo apresentados, numa linha de maior respeito ao pluralismo religioso, como o vigente no Estado de Santa Catarina, com a aprovação do Decreto 3.883, em dezembro de 2005, que regula o ensino religioso nas escolas públicas. E também o projeto defendido por Carlos Minc no Rio de Janeiro, a proposta apresentada por uma equipe da Unicamp e a perspectiva defendida pelo Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER, 2006). No Estado de Santa Catarina foi aprovado em dezembro de 2005 um decreto aprovando a adoção do ensino religioso na rede pública estadual, com conteúdos que abrangem as diversas religiões, sem discriminação de crença²¹. Em linha semelhante, pode-se apontar o projeto de lei defendido por Carlos Minc, em reação à legislação vigente no Estado do Rio de Janeiro sobre o “ensino confessional”, e que foi aprovado em 2003 pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, mas que recebeu o veto da governadora Rosinha Garotinho. Em seu projeto, Carlos Minc dava prioridade aos conteúdos de história das religiões e as bases antropológicas da religião e atribuía ao Sistema Educacional de Ensino “tanto a definição dos conteúdos curriculares, 'ouvida a entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas', quanto o estabelecimento das normas para a habilitação, admissão e a capacitação dos professores religiosos” (GIUMBELLI, 2004, p. 54)²². Apostando também num modelo de ensino religioso que privilegia a intervenção acadêmica posicionou-se uma equipe de especialistas do departamento de pós-graduação em História da Unicamp, que realizou um trabalho em parceria com a Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, em 2001, visando à produção de material de apoio didático para alunos da 8ª série. A abordagem apresentada visava a “oferecer uma visão sobre o 'fenômeno religioso' considerado na sua pluralidade e no vínculo indissociável entre textos e práticas”. Nessa proposta, as religiões deveriam ser “apresentadas como parte de um patrimônio cultural histórico coletivo e como constitutivas das identidades pessoais”. E abria-se igualmente espaço para a discussão de valores e

²⁰ É o caso de Roseli Fischmann, que participou em 1995 de uma Comissão Especial sobre o Ensino Religioso em Escolas Públicas, criada por iniciativa do governo do Estado de São Paulo. Em texto sobre a questão, pronunciou-se tanto contra o ensino confessional como contra o ensino religioso interreligioso ou ecumênico, voltado para um “denominador comum” entre as religiões e denominações, ver Fischmann (2006).

²¹ Em adequação com a LDB, o modelo implantado em Santa Catarina, no final de 2005, estabelece a criação de uma disciplina específica de ensino religioso na rede pública estadual, mas de caráter optativo. Cf. Bela Santa Catarina (2006).

²² Nesse artigo, o autor comenta as várias posições em jogo sobre o tema.

princípios éticos (GIUMBELLI, 2004, p. 55). Vale também registrar o importante trabalho que vem sendo realizado pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER, 2006), desde 1995, em favor da constituição do ensino religioso como disciplina escolar, da criação de espaço e condições para a formação de profissionais do ensino religioso em bases mais abertas e plurais e seu amplo empenho em favor da construção de parâmetros curriculares nacionais de ensino religioso²³.

Esse debate sobre o ensino da religião na escola pública vem ocorrendo também em âmbito internacional. Na realidade francesa, marcada pelo forte acento da laicidade, tem-se defendido não o ensino religioso, mas o “ensino do religioso” (*l'enseignement du religieux*), como pode ser observado no interessante relatório de Régis Debray (2002), sobre o ensinamento do fato religioso na escola pública, datado de fevereiro de 2002. O desafio apontado por Debray refere-se à “incultura religiosa” que envolve o estudante das escolas públicas, decorrente da ruptura dos canais de transmissão da memória religiosa na tradição secular francesa. Esse desconhecimento, a seu ver, acaba gerando uma dificuldade singular na compreensão de fenômenos históricos ou culturais, como o 11 de setembro de 2001, a realidade do *jazz* e a figura de personagens como Martin Luther King; bem como o favorecimento de fenômenos religiosos patológicos ligados à acerbação identitária²⁴. Esse modelo francês, distinto de outros vigentes em países como Irlanda, Grécia, Espanha, Portugal, Dinamarca e Alemanha, visa a reforçar o “estudo do religioso” na escola pública, mediante uma aproximação “descritiva, factual e nocional” das religiões em sua pluralidade, sem privilégios e exclusividades. É um modelo que opta por um enfoque “sensível, transversal e interdisciplinar dos fenômenos religiosos”. E o seu encaminhamento não se dá mediante uma disciplina específica, mas pela ampliação do campo visual de disciplinas já existentes, como letras e línguas, filosofia, artes, história e geografia. E, para isso, os professores receberiam uma preparação específica, profissional e intelectual, de forma a manejarem com maior competência a questão da religião, que incide de forma substantiva na identidade mais profunda dos alunos e suas famílias. A inserção do estudo “do religioso” não significaria romper com a tradição da laicidade francesa, mas

²³ Conteúdo disponível em <<http://www.fonaper.com.br/hp>>, acesso em 6 jun. 2006.

²⁴ Como sublinha o relatório Debray (2002, p. 26), “a relegação do fato religioso para fora das muralhas da transmissão racional e publicamente controlada dos conhecimentos favorece a patologia do terreno em vez de saná-lo”.

passar “de uma laicidade de incompetência (o religioso, por construção, não nos interessa) a uma laicidade de inteligência (é nosso dever compreendê-lo)”. A posição defendida por Debray e pela Comissão sobre a Laicidade, criada pela Presidência da República francesa²⁵, implantada parcialmente na França, não deixa de enfrentar resistências tanto do lado laico – para o qual a proposta pode refletir um “clericalismo camuflado” -, como do lado eclesiástico ou crente, que reage contra o que consideram uma abordagem “de fora”, que pode favorecer tanto um “confusionismo” ou “relativismo”. São objeções que têm sua validade, reconhece o próprio Debray, mas ele sublinha a pertinência de sua proposta, que não pode ser confundida com um ensino religioso. Trata-se de uma “oferta de saber”, não de catequese ou proposição de fé; de um “aperfeiçoamento e afinação do conhecimento” e não de uma “afinação da fé”.

Tendo em vista os vários posicionamentos apresentados, tanto no Brasil como na França, o caminho apontado neste artigo busca uma perspectiva equidistante seja com respeito à proposta de um ensino religioso confessional, como de uma rigidez laicista que simplesmente exclui qualquer possibilidade do ensino da religião na escola pública. Levando-se em consideração a perspectiva das ciências da religião, há que se posicionar em favor da criação de condições para o aperfeiçoamento do “estudo do religioso” na escola pública. Opta-se, aqui, pela terminologia adotada por Régis Debray no artigo já assinalado, sem com isso significar a admissão de todos os desdobramentos da perspectiva por ele defendida. Levando-se em conta a importância do fator religião na sociedade brasileira e de sua relevância para a compreensão da própria cultura, não há como excluir a possibilidade do acesso à sua apropriada reflexão na escola pública. E as ciências da religião constituem um canal importante para possibilitar este exercício reflexivo: de aperfeiçoamento da compreensão do religioso como “objeto de cultura”²⁶, ou fenômeno de cultura.

²⁵ Essa Comissão também elaborou um relatório sobre o tema e apontou três dados como diagnóstico sobre a presença da religião na sociedade francesa, que foram sintetizados por Giumbelli: a) “a constatação do pluralismo do campo religioso e espiritual”; b) “o reconhecimento de uma desigualdade no modo como essas diferentes expressões religiosas e espirituais estão presentes na França”; c) a “denúncia do 'comunitarismo', termo que pretende designar dinâmicas sociais que exacerbam a identidade cultural” (GIUMBELLI, 2004, p. 49-50). O texto do relatório foi publicado no jornal *Le Monde*, em sua edição de 12 de dezembro de 2003, p. 17-24.

²⁶ Privilegia-se, como lembra Debray, a ótica do conhecimento, sendo a dinâmica do aprimoramento da “adesão” religiosa, da religião como “objeto de culto”, uma tarefa específica da família e da comunidade religiosa onde o aluno pode estar inserido.

Dentre as diversas contribuições das ciências da religião para o “ensino do religioso”, algumas merecem destaque. Em primeiro lugar, pode-se apontar a pista do *aperfeiçoamento do olhar e da escuta do mundo da alteridade*. Há aqui uma importante contribuição advinda da antropologia da religião, no trabalho de campo, que privilegia de forma singular o “ver” e o “escutar”. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, a afinação das faculdades de ver e ouvir constitui um dos traços mais característicos do trabalho antropológico: “ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas [...] que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento”. (OLIVEIRA, 1998b, p. 21)²⁷. O outro é sempre um enigma extremamente complexo, que resiste a qualquer apreensão simplificadora. Nesse sentido, compreender o outro é, antes de tudo, uma “arte” que exige uma atitude de grande abertura e despojamento, e, sobretudo, uma sensibilidade hermenêutica, na medida em que a relação com o outro envolve sempre a possibilidade efetiva de uma “apropriação de outras possibilidades” (TRACY, 1997, p. 141)²⁸. Na visão de Gadamer (2000, p. 23),

[...] compreender não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou quem se compreende. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer²⁹.

Há aqui uma responsabilidade muito grande do educador em sua tarefa de apresentar o fenômeno religioso. Dele se exige não apenas um aprimoramento de conhecimentos teóricos sobre as religiões, mas um aperfeiçoamento de sua sensibilidade face ao enigma das religiões.

Há que abrir espaço no âmbito da escola para uma *abordagem honesta e digna do fenômeno religioso*, que exige do quadro acadêmico responsável uma formação rica e multifacetada. As tradições religiosas são portadoras de um rico “patrimônio espiritual”, e sua justa avaliação pressupõe não apenas o aprimoramento no campo do conhecimento,

²⁷ Na verdade, como diz esse autor, o ouvir complementa o ver, favorecendo a eliminação de todos os “ruídos” que interditam o acesso ao conhecimento do outro.

²⁸ Para esse autor, “em toda autêntica conversação entre pessoa e pessoa, ou entre pessoa e texto, existe uma abertura à mútua transformação [...]. Qualquer interpretação de algum 'outro' constitui uma apropriação de uma possibilidade que já não é exatamente a mesma que era em sua forma original” (TRACY, 1997, p. 141).

²⁹ É mediante a “virtude da hermenêutica” que se abre o caminho de acesso ao mistério do outro, da possibilidade da convivência com ele e de uma possível solidariedade com a sua causa. Mas há que reconhecer a realidade de “especificidades e singularidades de uma estranheza intransponível no mundo” (GADAMER, 2000, p. 25).

mas também o exercício de uma maior aproximação existencial, um contato mais estreito com elas. E isso deve ser feito com especial sensibilidade. Há que reconhecer, como lembra Dalai Lama (1999, p. 52), que um dos melhores métodos para aprimorar a compreensão e o respeito para com as outras tradições religiosas é “manter um contato estreito e fazer intercâmbios entre as diferentes formas de fé” (cf., também, LELOUP, 2002). E, para isso, faz-se necessário também o aperfeiçoamento do “tato religioso”, que favorece a superação de certa mentalidade que resiste adentrar-se em esferas particulares da experiência humana, limitando-se a reduzir o engajamento vivido pelo outro a uma mera “rapsódia de observações exteriores e frias”. Não há como compreender o contexto histórico das religiões desconectando-o da “espiritualidade” que o anima.

É também necessário criar condições para o *reconhecimento da alteridade e o respeito à sua dignidade*. O estudo do fenômeno religioso deve possibilitar o exercício de uma dinâmica que seja marcada por um profundo respeito às diversas convicções religiosas. Há que respeitar profundamente o “destino espiritual” que marca a trajetória de cada ser humano, que tem o “direito de procurar a verdade em matéria religiosa”³⁰. Daí a fundamental importância do respeito à liberdade religiosa. Deve-se, assim, evitar na prática pedagógica todo proselitismo e utilização de linguagem exclusivista, que transmita preconceitos ou visão de superioridade de uma determinada tradição sobre as outras.

É tarefa importante o favorecimento da *percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado*. As religiões não são apenas genuinamente diferentes, mas também autenticamente preciosas. Há que honrar essa alteridade, em sua especificidade peculiar, reconhecendo o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito ou princípio. 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 uma das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana. Assegurar o respeito à diversidade religiosa é garantir

³⁰ Cf. Declaração “Dignitatis Humanae” sobre a liberdade religiosa, n.3, 1968. Em singular reflexão, Paul Ricoeur chamou a atenção para o risco de uma “espécie de violência que se insinua no coração da convicção”; o risco de algo “potencialmente intolerante na convicção”, ou seja, o impulso de querer impor aos outros uma convicção alheia. O desafio que se coloca para todo educador é o de reconhecer o traço fundamental de que “a adesão do outro às suas crenças é, ela mesma, livre”. Para Ricoeur, é só mediante esta liberdade que a crença vem situada “sob a categoria da pessoa e não da coisa e, ao mesmo tempo, a torna digna de respeito” (RICOEUR, 1995, p. 183).

a integridade das diferentes tradições religiosas e potencializar a perspectiva dialogal. Os teólogos que vêm trabalhando o tema do pluralismo religioso insistem em dizer que não há como compreender o enigma do Mistério maior excluindo as múltiplas expressões do fenômeno religioso, que ao longo da história vêm concorrendo para a sua manifestação. Aqueles que não conseguem reconhecer a positividade das outras tradições religiosas enquanto “contextos autênticos de salvação/libertação” acabam por operar com uma “concepção de Deus distante da criação” (HAIGHT, 2003, p. 479; cf., também, GEFFRÉ, 2004).

E, por fim, uma outra contribuição a ser elencada refere-se à *recuperação da força espiritual das religiões* (KÜNG; KUSCHELL, 1995, p. 24). Num tempo marcado por tantos conflitos, também inter-religiosos, de afirmação de tantos dogmatismos e arrogâncias identitárias, há que desentranhar as forças de renovação espiritual em suas múltiplas formas de expressão. São forças espirituais que vêm conferindo à vida humana uma “fidelidade de fundo” e um “horizonte de sentido” essenciais, e que despontam para as pessoas a viabilidade de caminhos alternativos, marcados pelos valores da compaixão, cortesia e o cuidado com todas as formas de vida.

Conclusão

As atuais reflexões em torno da laicidade podem servir de apoio para situar de forma pertinente a questão do ensino do religioso na escola pública. Embora mais recorrentes no cenário europeu, essas discussões revelam-se também pertinentes para o debate no Brasil, sobretudo nesse momento onde o debate torna-se vivo e caloroso. Em tempos de pluralismo religioso, não há mais lugar, em âmbito público, para um ensino religioso confessional que acaba por desconsiderar a singularidade, o significado e a originalidade das diferentes tradições religiosas. Há que honrar a alteridade no que ela tem de mais fundamental. O pensador francês, Henri Pena-Ruiz (1998, p. 102), um dos grandes estudiosos do tema da laicidade, sinaliza que a laicidade “requer a rejeição de toda discriminação na interpretação das doutrinas e das crenças”³¹. Isso não significa deixar de

³¹ Cf., também, Pena-Ruiz (2003).

lado a consideração e o estudo das diversas tradições religiosas e dos encaminhamentos espirituais. Eles também se revelam fundamentais para o entendimento do horizonte cultural. Nada mais equivocado hoje em dia, nesse tempo de efervescência religiosa, do que propugnar uma laicidade de exclusão, que acaba se revelando uma “laicidade de incompetência”. As religiões e opções espirituais merecem, antes, um estrito e rigoroso respeito, enquanto sinalizam encaminhamentos particulares que procedem do destino de cada ser humano, no seu livre direito de “procurar a verdade em matéria religiosa” (DH 3).

Não há como negar aos alunos a possibilidade de acesso inteligente ao fato religioso, bem como à compreensão das grandes referências espirituais. E isso pode acontecer de forma transversal e interdisciplinar, como o tem demonstrado o caminho favorecido pelas ciências da religião. E a aproximação a esse complexo fenômeno deve acontecer de forma aberta e sensível, sem que a reflexão se reduza a uma “rapsódia de observações exteriores e frias”.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger tem defendido a ideia de uma “laicidade mediadora”, pontuada pela tônica amistosa e não mais de combate. Trata-se de uma proposta “cooperativa” entre o Estado e as diferentes famílias espirituais. Enquanto a perspectiva tradicional na França acabava suscitando ou legitimando uma “incultura religiosa” dos alunos, a nova perspectiva abre espaço para a inserção na escola pública do ensino das diferentes “culturas religiosas”. Rompendo com um “regime de neutralidade”, abre-se caminho para “uma cooperação razoável em matéria de produção das referências éticas, de preservação da memória e de construção do vínculo social” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 226). Esse reconhecimento da contribuição das distintas “famílias espirituais” significa, na verdade, um enriquecimento da laicidade, e igualmente um potencial vetor de mediação nos conflitos que traduzem e expressam a normatividade republicana (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 230).

É também um importante trabalho a ser realizado pelas ciências da religião, relativizar a ideia recorrente de que as religiões são portadoras de fanatismo e legitimadoras de agressões e conflitos violentos. Não há dúvida de que isso também acontece, em razão da ambiguidade das religiões, mas as tradições religiosas propiciam também outras possibilidade e perspectivas. Elas podem igualmente favorecer a “renovação espiritual” de que a humanidade tanto carece nesses tempos da dispersão do sentido. Como apontou com

acerto o Parlamento das Religiões Mundiais, em sua Declaração em favor de uma ética mundial, “as forças espirituais das religiões encontram-se em condição de conferir à vida dos homens uma fidelidade de fundo, um horizonte de sentido e uma pátria espiritual” (KÜNG; KUSCHELL, 1995, p. 24). E isso é possível quando a perspectiva dialogal prepondera sobre a dinâmica das afirmações identitárias arrogantes, e se busca, com sinceridade e abertura, o respeito e o aprendizado diante do patrimônio religioso do outro.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BELA SANTA CATARINA. O Ensino religioso no estado terá enfoque não doutrinário. Disponível em: <<http://www.belasantacatarina.com.br/noticias.asp?id=1539>>. Acesso em 09 mar. 2006.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre as ciências humanas e a teologia. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **Estudos das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 139-155.
- CANTONE, Carlo. **Le scienze della religione oggi**. Roma: Las-Roma, 1981.
- CHIARAVALLE, Bernardo di. **Sermoni sul cântico dei cantici**. v.1. Roma: Edizioni Vivere in, 1996.
- DALAI LAMA. **O Dalai Lama fala de Jesus**. Rio de Janeiro: Fisis, 1999.
- DEBRAY, Régis. **L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque**. Paris: Odile Jacob, 2002.
- DECLARAÇÃO “DIGNITATIS HUMANAЕ” sobre a liberdade religiosa, n.3. **Compêndio do Vaticano II**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.
- DREHER, Luis Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**, 2001, p.151-178.
- EDUCATION.GOUV.FR. Disponível em: <<http://www.education.gouv.fr/rapport/debray/default.htm>>. Acesso em 06. jun. 2006.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FISCHMANN, Roseli. Escolas públicas e ensino religioso: subsídios para a reflexão sobre o Estado laico, a escola pública e a proteção do direito à liberdade de crença e de culto. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/200407/reportagens/09.shtml>>. Acesso em 09 jun. 2006.

FONAPER – Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/hp/>>. Acesso em 06 jun. 2006.

GADAMER, Hans-George. Da palavra ao conceito. A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de et al. **Hermenêutica filosófica**. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 13-26.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **De Babel à Pentecôte**. Essais de théologie interreligieuse. Paris: Cerf, 2006.

GEFFRÉ, Claude. Révélation chrétienne et révélation coranique. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, Paris, n. 81, p. 239-252, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n. 52, p. 47-62, 2004.

GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá (Orgs.). Ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 60, 2004.

HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul (Eds). **Sociologies et religion**. Approches classiques. Paris: Puf, 2001.

KÜNG, Hans; KUSCHELL, Karl-Josef. Per un'etica mondiale. La dichiarazione per un'etica mondiale. Milano: Rizzoli, 1995.

LE MONDE, Paris, Edição de 12 de dez. 2003, p. 17-24.

LELOUP, Jean-Yves. **A montanha no oceano**. Meditação e compaixão no budismo e no cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2002.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAGNANI, Giovanni. **Storia comparata delle religioni**. Principi fenomenologici. Assisi: Cittadella Editrice, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.

MIRANDA, Mário de França. As religiões na única economia salvífica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, 2002. p. 9-26.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro. Teologia e ciências da religião: uma área acadêmica. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia: profissão**. São Paulo: Soter/Loyola, 1995. p. 95-109.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Estudos da religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: SOUZA, Beatriz Muniz de et al. **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC-SP/UMESP, 1998^a, p. 13-24.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo 15, 1998b.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. A lucidez implacável da mística. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **Nas teias da delicadeza: itinerários místicos**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 129-177.

PENA-RUIZ, Henri. **La laïcité**. Paris: Flammarion, 1998.

PENA-RUIZ, Henri. **Qu'est-ce que la laïcité**. Paris: Gallimard, 2003.

PONDÉ, Luis Felipe. Elementos para uma teoria da consciência apofática. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 74-92, 2003.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 11-66.

PRITCHARD, Evans. A religião e os antropólogos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 4-19, 1986.

PYE, Michael. Refletindo sobre a pluralidade das religiões. **Numen**, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 11-31, 2004.

RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. Leituras 1. São Paulo: Loyola, 1995.

SANCHIS, Pierre. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de et al. **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC-SP/UMESP, 1998. p. 37-50.

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p.114-135, 1992.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Nas teias da delicadeza: itinerários místicos**. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas (prelo).

TEIXEIRA, Faustino. O lugar da teologia na(s) ciência(s) da religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 297-322.

TRACY, David. **Pluralidad y ambigüedad**. Hermenéutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997.

USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 67-102.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Religião e modernidade filosófica. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 83-197.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-250.

VELHO, Otávio. **Trajetórias e diversidade: um caso brasileiro**. Texto apresentado na VI Reunión de Antropología Del Mercosur – VI RAM. Montevideú, Uruguai, 16 a 18 nov. 2005. 1 CD ROM.