

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Tania Alice de Oliveira**

**As dimensões do sagrado em Roderick Ninian Smart: contribuições no  
tratamento do fenômeno religioso na escola**

Juiz de Fora

2023

**Tania Alice de Oliveira**

**As dimensões do sagrado em Roderick Ninian Smart: contribuições no  
tratamento do fenômeno religioso na escola**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do Título de Doutora em Ciência da Religião.  
Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Elisa Rodrigues

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Oliveira, Tania Alice.

As dimensões do sagrado em Roderick Ninian Smart : contribuições no tratamento do fenômeno religioso na escola / TaniaAlice de Oliveira. -- 2023.

212 p. : il.

Orientadora: Elisa Rodrigues

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. Ciência da Religião Aplicada. 2. Educação. 3. Ninian Smart. 4. Abordagem dimensional. 5. Fenômeno religioso. I. Rodrigues, Elisa, orient. II. Título.

**Tania Alice de Oliveira**

**As dimensões do sagrado em Roderick Ninian Smart:** contribuições no  
tratamento do fenômeno religioso na escola

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em  
Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de  
Fora como requisito parcial à obtenção do título de  
Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração:  
Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 23 de junho de 2023

**BANCA EXAMINADORA**

---

Doutora Elisa Rodrigues – Orientadora  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Doutor Arnaldo Érico Huff Jr.  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Doutor André Sidnei Musskopf  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Doutor Élcio Cecchetti  
Universidade Comunitária da Região de Chapecó

---

Doutor Carlos André Macêdo Cavalcanti  
Universidade Federal da Paraíba

## AGRADECIMENTOS

À minha família que acredito ter desejado que este momento tão importante para mim acontecesse.

À minha orientadora Elisa Rodrigues por ter acreditado em mim, encorajando-me e dizendo-me tantas vezes, antes mesmo do Mestrado, ainda no PIBID que eu, enquanto mulher periférica, mãe e educadora ocupasse o meu lugar na academia. A você, que não soltou a minha mão evitando assim que eu ficasse pelo caminho, o meu sincero e caloroso: obrigada!

Aos colegas que conheci por intermédio desta experiência única que foi estar na UFJF, minha admiração e estima a cada um/uma de vocês. Em especial às queridas Bia e Nathália pelas trocas e paciência. Somente nós sabemos dos sabores e dissabores que é enfrentar um doutorado em tempos áridos de pandemia e governo fascista. Estamos juntas! Confesso que defender esta tese de doutorado agora, sob a vigência de um governo inclusivista, é refrigério em minha alma.

Aos/às professores/as do Programa de pós-graduação em Ciência da Religião PPCIR da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF que, de maneira sublime, foram bússolas nesse navegar por mares revoltos até que eu pudesse chegar à terra firme, em especial, os professores Arnaldo, Frederico e André, meus sinceros agradecimentos.

Ao grupo de pesquisa em Religião, Educação e Gênero (REDUGE) que de maneira imprescindível oportunizou momentos de troca, escuta e considerações necessárias à minha caminhada acadêmica.

Ao Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) pela promoção e fomento de cursos, encontros e publicações que nos abastecem e recobrem lacunas importantes no campo educacional em que se aplicam as teorias oriundas da Ciência da Religião.

Aos professores que compuseram minha banca de qualificação. Seus apontamentos foram preciosos e decisivos para que esta tese fosse construída e redirecionada.

Aos membros desta banca final e sua generosidade ao aceitar meu convite para ler e inferir de maneira tão qualificada e atenta a minha tese trazendo novos horizontes de possibilidades, abrindo novas searas.

Um abraço cheio de carinho a cada bichinho que atravessou o meu caminho ou esteve ao meu lado, velando meus momentos de escrita solitária. Dedico a vocês essa conquista, especialmente ao Nick, que tão cedo se foi, rendo todas as minhas homenagens a você que estará para sempre em meu coração. Tenho certeza que um dia nós estaremos juntos

novamente. E aos outros companheiros, não menos importantes, que também atravessaram minha vida neste período: Fadinha, Jack, Pretinha, Pandora e Toby, vocês têm todo o meu amor.

Àquelas mulheres que vieram antes de mim, minha avó Nilza (*in memoriam*), minha mãe Maria Alice e a minha tia Mônica dedico a vocês esse fato inédito em nossa linhagem! Acredito que somente com a força de cada mulher das gerações anteriores é que pude concluir essa etapa que tanto exigiu forças muitas vezes esvaídas de mim mesma.

## RESUMO

A presente tese é fruto de controvérsias derivadas do encontro entre Religião e Educação. Controvérsias no campo da Ciência da Religião porque não é consenso, entre os estudiosos da área, que a fenomenologia seja a alternativa para o tratamento do fenômeno religioso na escola e controvérsias no campo da Educação em razão do entendimento frágil sobre a laicidade no Brasil. Com o objetivo de oferecer chaves teóricas para a compreensão do que seja a fenomenologia da religião e se ela pode contribuir na apresentação do tema em escola pública, busco nesta pesquisa teórica apresentar o pensamento de um autor pouco conhecido no Brasil, porém influente e de considerável legado fora dele. Ninian Smart (1927-2001) dedicou-se à elaboração da abordagem dimensional do fenômeno religioso e, de maneira metafórica, apresentou o fenômeno religioso na sociedade como uma paisagem que possuiria elementos super e subexpostos. De acordo com Smart, o fenômeno religioso poder ser entendido com base em sete dimensões objetivas e subjetivas, que seriam: doutrinal/filosófica, ritual, mítica/narrativa, experiencial/emocional, ética, social e material. Para esta pesquisa foi realizada a leitura analítica de parte de seu acervo a fim de responder a seguinte questão: Como a abordagem dimensional do fenômeno religioso pode contribuir para o tratamento do fenômeno religioso na escola? A partir da questão referida e com base nas obras selecionadas, conceitos importantes receberam enfoque: para-historicidade, *bracketing*, explicações intra e extrarreligiosas, empatia estruturada e esforço simpático. Tais conceitos permitem o delineamento da *fenomenologia para-histórica*, da *fenomenologia estrutural*, da *fenomenologia transcultural* e da *fenomenologia dialética*. O quadro teórico me permitiu entrever uma possível apropriação de seus contornos no Brasil. Deste modo, proponho aplicar as elaborações teóricas smartianas ao estudo do fenômeno religioso na escola pública com vistas a um tipo de tratamento religioso construído no âmbito de uma fenomenologia pedagógica.

**Palavras-chave:** Ciência da Religião Aplicada. Educação. Ninian Smart. Abordagem dimensional. Fenômeno religioso.

## ABSTRACT

This thesis is the result of controversies arising from the encounter between Religion and Education. Controversies in the field of Science of Religion, because there is no consensus among scholars in the area that phenomenology is the alternative for the treatment of the religious phenomenon at school. And, controversies in the field of Education, due to the fragile understanding of secularism in Brazil. With the objective of offering theoretical keys to the understanding of what the phenomenology of religion is and whether it can contribute to the presentation of the theme in public schools, I seek in this theoretical research to present the thinking of an author few known in Brazil, but influential and of considerable importance legacy outside Brazil. Ninian Smart (1927-2001) dedicated himself to the elaboration of a dimensional approach to the religious phenomenon and, metaphorically, presented the religious phenomenon in society as a landscape that would have over and under exposed elements. According to Smart, the religious phenomenon can be understood based on seven objective and subjective dimensions, which would be: doctrinal/philosophical, ritual, mythical/narrative, experiential/emotional, ethical, social and material. For this research, an analytical reading of part of its collection was carried out, in order to answer the following question: How can the dimensional approach of the religious phenomenon contribute to the treatment of the religious phenomenon at school? From the question mentioned and based on the selected works, important concepts were focused: parahistoricity, bracketing, intra and extra religious explanations, structured empathy and sympathetic effort. Such concepts allow the delineation of parahistorical phenomenology, structural phenomenology, transcultural phenomenology, and dialectical phenomenology. The theoretical framework allowed me to glimpse a possible appropriation of its contours in Brazil. In this way, I propose to apply Smartian's theoretical elaborations to the study of the religious phenomenon in public schools, with a view to a type of religious literacy built within the framework of a pedagogical phenomenology.

**Keywords:** Applied Science of Religion. Education. Ninian Smart. Dimensional approach. Religious phenomenon.



## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2.</b>	<b>INTRODUÇÃO AO AUTOR.....</b>	<b>20</b>
<b>3.</b>	<b>CONTORNOS DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: FENOMENOLOGIA PARA-HISTÓRICA .....</b>	<b>25</b>
3.1.	A TEOLOGIA COMO PARTE DO FENÔMENO RELIGIOSO .....	25
3.2.	ABORDAGEM PARA-HISTÓRICA .....	39
3.3.	O ESTUDO COMPARATIVO .....	46
3.4.	A EDUCAÇÃO SECULAR E O EDUCADOR HUMANISTA .....	55
3.5.	O LEGADO DE SMART E O WP36: AS LEITURAS DE BARNES, O'GRADY, BATES E CUSH.....	66
3.6.	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	75
<b>4.</b>	<b>CONTORNOS DE UMA FENOMENOLOGIA: FENOMENOLOGIA ESTRUTURAL.....</b>	<b>80</b>
4.1.	O EFEITO REFLEXIVO.....	82
4.2.	A NOÇÃO DE BRACKETING.....	88
4.3.	O MERGULHO VERTICAL E HORIZONTAL NA RELIGIÃO .....	92
<b>4.3.1.</b>	<b>Os objetos fenomenológicos.....</b>	<b>102</b>
4.4.	EXPLICAÇÕES INTRA E EXTRARRELIGIOSAS .....	104
4.5.	EMPATIA ESTRUTURADA.....	107
4.6.	AS DIMENSÕES DO SAGRADO .....	112
<b>4.6.1.</b>	<b>A dimensão doutrinal e filosófica .....</b>	<b>112</b>
<b>4.6.2.</b>	<b>A dimensão ritual .....</b>	<b>115</b>
<b>4.6.3.</b>	<b>A dimensão mítica ou narrativa.....</b>	<b>117</b>
<b>4.6.4.</b>	<b>A dimensão experiencial e emocional.....</b>	<b>120</b>
<b>4.6.5.</b>	<b>A dimensão ética e jurídica .....</b>	<b>122</b>
<b>4.6.6.</b>	<b>A dimensão social .....</b>	<b>126</b>
4.6.6.1.	O profeta, o sábio e o guru.....	127
4.6.6.2.	O pregador, o pastor, o padre e o imam .....	127
4.6.6.3.	O monge, a freira, o eremita e o andarilho .....	128
4.6.6.4.	O rabino, o jurista, o teólogo, o professor .....	128
4.6.6.5.	O rei e o ditador .....	129
4.6.6.6.	O curador, o xamã e o mágico .....	130
<b>4.6.7.</b>	<b>A dimensão material.....</b>	<b>131</b>
4.7.	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS .....	132
<b>5.</b>	<b>CONTORNOS DE UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: FENOMENOLOGIA PEDAGÓGICA.....</b>	<b>136</b>
5.1.	O CONTO KARU TARU .....	138
5.2.	A TRANSCULTURALIDADE COMO FUNÇÃO FENOMENOLÓGICA .....	161
5.3.	O LUGAR DE UMA EDUCAÇÃO DE SENTIDO NA FENOMENOLOGIA PEDAGÓGICA.....	176
5.4.	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS .....	186
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>189</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>201</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Para uma pesquisa se mostrar com motivação genuinamente intrínseca ela precisa guardar relação com aspectos da vida pregressa do pesquisador ou da pesquisadora que justifiquem tal empreitada. É nesta condição que eu, mulher, mãe, professora e pesquisadora latino-americana, brasileira e periférica me insiro no mundo acadêmico. Por esta trajetória feita de marcadores identitários que ora se somam ora me trazem empecilhos é que nasce o meu interesse pelo assunto desigualdade, relações assimétricas, oportunidades desiguais, tratamentos diferenciados.

Sou a primeira pessoa da minha família a ter acesso a um curso superior e me lembro como se fosse ontem quando li o meu nome publicado em uma página de jornal, na coluna de um centro de ensino superior privado e tradicional de Juiz de Fora onde era bolsista. Minha mãe chegando com aquele jornal na mão cheia de alegria e orgulho pela conquista que não era só minha, mas de toda a família. Naquele momento senti que minha vida começava a se transformar.

Na graduação em Pedagogia, em contato com autores das ciências sociais, educacionais e filosóficas, percebia o chamado da educação para transformar o mundo. Com o tempo e a inserção no mercado de trabalho constatei que as coisas não eram bem assim, que o sistema burocrático parecia ser feito para não funcionar e que transformar o mundo era uma missão demasiadamente audaciosa para uma simples professora, contudo a inquietação era o meu mote. O incômodo com as injustiças sociais sempre me assombrou e assim comecei a estudar sobre dificuldades de aprendizagem e me especializando em psicopedagogia cuja fundamentação era a neuropediatria buscava encontrar os motivos para a não aprendizagem, para o desinteresse e para a evasão escolar. Estava errada. Uma década se passou e poucos frutos surgiram desta empreitada. Foi então que despertei para a questão de que a resposta ao meu descontentamento estava diretamente ligada aos fatores sociais.

É sabido que muitos transtornos e dificuldades de aprendizagem levam ao desinteresse e à evasão, mas a falta de recursos familiares e a ausência de acolhimento na escola também trazem o desinteresse de grande parte dos estudantes. Deste modo, enveredei-me pelos estudos culturais que envolviam discussões de raça, gênero e classe social o que trouxe momentos muito ricos na minha trajetória profissional e assim tudo começou a fazer sentido.

Certo dia, já cursando minha terceira especialização que versava sobre as relações étnico-raciais oferecida pelo Núcleo de estudos afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) soube do edital que selecionaria professores supervisores para participar do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID)<sup>1</sup> de Ensino Religioso (ER) no qual fui selecionada. Dali em diante eu desfrutei de momentos únicos oportunizados pela experiência PIBID e no rol das categorias analíticas classe social, raça e gênero que explicavam como age o dispositivo da desigualdade somou-se a palavra religião. E dessa junção nasceu o meu interesse acadêmico para compreender as relações que se forjam dentro da escola e como eu, professora que também sou assolada por um sistema perverso que dispensa tratamento igual para pessoas que são diferentes poderia contribuir.

Um longo caminho precisava ser percorrido por mim, porque, embora eu estivesse no Programa de Ciência da Religião (PPGCIR), por ocasião do mestrado, discutindo intolerância religiosa à luz do PIBID, minha formação inicial é Pedagogia. Desta maneira, as lacunas observadas no mestrado apontavam para o mergulho em tópicos como secularização, laicidade, hermenêutica e principalmente fenomenologia da religião, uma vez que meu objeto de pesquisa é o fenômeno religioso.

No mestrado, enquanto pesquisadora recém-ingressa, enxergava a fenomenologia como um método. Um método que era capaz de justificar a espinhosa aproximação com a temática religiosa na escola. A fenomenologia prometia blindar a docência do disputado componente curricular ER e por isso despertou meu interesse. Entretanto, não era suficiente abraçar o que mais tarde fui compreender que não era método e sim uma postura do pesquisador ante seu objeto de pesquisa.

Constatada a complexidade do campo que se apresentava para mim comecei a buscar justificativas de autores/as brasileiros/as para a utilização desse termo/disciplina.

Elisa Rodrigues (2015) afirma sobre a fenomenologia da religião que esta expressão passou a circular entre os professores de ER em razão dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER's) elaborados pelo Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER)<sup>2</sup> para orientar o trabalho pedagógico com a temática religiosa. E que, embora tenha se popularizado entre os professores de ER proporcionando uma aproximação

---

2 PIBID: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à docência. Para maiores informações ver: O PIBID de Ensino religioso como política pública de combate à intolerância religiosa. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5436>. Acesso em: 03 ago. 2021.

3 Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso. Disponível em: <https://fonaper.com.br/>. Acesso em: 03 ago. 2021.

entre CR e ER, não garantiu o consenso entre os pesquisadores da área que fundamenta a CR.

Esse dissenso é fruto de análises resultantes de estudos empíricos aliados à herança positivista que justificaram a postura de determinados pesquisadores racionalistas e defensores de uma linha mais radical de pesquisa. Isto fez com que parte desses pesquisadores/as rejeitasse tanto o emprego quanto a expressão fenomenologia, pela tradição de considerar os aspectos mais ontológicos do fenômeno religioso em detrimento de sua função social.

Em outras palavras, para alguns autores a abordagem fenomenológica poderia comprometer a isenção da pesquisa pela forma com que se encarava o fenômeno, qualquer que seja ela, como essência e de natureza atemporal focando apenas no seu aspecto subjetivo.

Ainda no mesmo texto de 2015, Rodrigues após contextualizar a fase atravessada pela antropologia em busca de legitimação faz algumas inferências sobre o objeto de pesquisa da ciência da religião baseada em uma fala de Marcel Mauss (2009) sobre o método científico na CR. Tal inferência traz especificidades do nosso campo de pesquisa que ajuda a pensar a aplicabilidade da fenomenologia à área de CR e, conseqüentemente, ao ER

Num contexto em que a antropologia buscava ser conhecida como disciplina legítima, cujo método e abordagem teórica eram robustos e estavam alinhados à concepção de ciência que se tinha na época: o entendimento de ciência baseado no binarismo de sujeito-objeto, em que o segundo estaria submetido à ação do primeiro. Munido de ferramentas e instrumentos adequados, o pesquisador seria capaz de esquadrihá-lo, conhecê-lo e então, formular conclusões a seu respeito. Daí que o movimento do sujeito da pesquisa é sempre externo, não preocupado com o olhar, a percepção ou o que o objeto tem a dizer de si. Como sabemos, isso pode funcionar bem com uma molécula, mas não totalmente com um ser humano [...] (RODRIGUES, 2015, p. 108).

Esta assertiva pensada para o método da CR e que, por consequência, tem implicações para o ER, além de problematizar a tradição cartesiana da academia nos faz pensar como esse processo se daria na escola. O método positivista não é capaz de capturar na sua integralidade um fenômeno de natureza complexa e multifacetada como o objeto da CR (que consideramos ser a vivência da religião), justificando assim a opção fenomenológica para o seu estudo em vez de outras ciências mais alinhadas com uma concepção de ciência mais conservadora.

Com isto, a inquietação inicial despertada no mestrado com a execução do projeto PIBID (2014-2017), acerca do que é, para que serve e até que ponto contribui essa tal fenomenologia, teve parcialmente contempladas minhas dúvidas e incertezas quanto a sua utilização. Contudo, permaneciam ainda indagações de ordem estruturante que diziam respeito a um possível elo entre a CR e as Ciências da Educação. Daí justifica-se o aprofundamento

teórico do qual falei inicialmente, inclusive para confirmarmos se a fenomenologia poderia ser usada como uma espécie de ponte entre as duas áreas.

Pensando nisso, a autora referida prossegue em suas reflexões trazendo Gertz (1926-2006), Tiele (1794-1847), Saussure (1848-1920), Kristensen (1867-1953),

Durkheim (1858-1917), entre outros nomes, para suspeitar que aquilo que os antropólogos fizeram na virada do século XIX configurava-se em prática de alguns cientistas da religião interessados num modo de ser e estar no mundo, a partir da religião. Sua suspeita estava certa porque Ninian Smart (1927-2001), autor da CR, não só exacerbou a ideia de aproximação com o objeto de pesquisa, entendido enquanto fenômeno, como desenvolve toda a sua obra a partir da noção de mergulho profundo no mundo do outro.

Tal empreitada pode ser vista por alguns como menos cautelosa do ponto de vista positivista da ciência, porém necessária para tratar as camadas internas do “objeto pesquisado”. A expressão está destacada entre aspas, porque a própria terminologia para aquilo que está sendo pesquisado apresenta limites. No caso das Ciências Humanas, o objeto possui uma carga intersubjetiva que pode ser alcançada pelo discurso científico articulando suas camadas objetivas e subjetivas (PIEPER, 2016)<sup>3</sup>. Portanto, o objeto de estudo da CR por ser dinâmico e estar em constante transformação, responde melhor à nomenclatura de fenômeno e não objeto. As facetas apreensíveis do fenômeno são o interesse das metodologias empíricas, porém para o cientista da religião elas estão em relação com algo que não se vê e que não é diretamente apreensível como nas ciências exatas, mas que nem por isso invalida o seu estudo. Logo, pesquisadores e pesquisadoras da religião valorizam as vivências, os relatos e os demais elementos que derivam daquelas e que estão à mostra na e para a sociedade. Para compreendê-la, é necessário adentrar em seu universo de significados, investidos de uma postura que não parta da relação sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito.

Interessa-nos a fenomenologia pela sua capacidade de dar autonomia ao pesquisador para colocar-se no mesmo nível daquele que é pesquisado, sobretudo, reduzindo e equilibrando as assimetrias.

Pelas considerações realizadas preliminarmente e pela linha de pesquisa Religião, Sociedade e Cultura, onde esta tese está alocada, mais especificamente na CR Aplicada, o fenômeno religioso será tratado como algo que tem implicações históricas, sociais e culturais.

---

<sup>3</sup> O texto de Frederico Pieper é uma síntese dos modelos de CR no Brasil desde a sua gênese na Europa sob a corrente do Religionswissenschaft. Disponível em: [https://www.academia.edu/28136239/O\\_que\\_%C3%A9\\_Ci%C3%A7ncias\\_da\\_Religi%C3%A3o?em%20ail\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/28136239/O_que_%C3%A9_Ci%C3%A7ncias_da_Religi%C3%A3o?em%20ail_work_card=title). Acesso em: 12 jul. 2021.

Essa pesquisa se insere nesse esforço de elaboração de um quadro teórico para a prática docente do ER, que coloque em diálogo a Fenomenologia da Religião (FR) e a Educação, com vistas a dar maior relevância à noção de religião como algo da vida social, que permeia as relações e que constitui as identidades sociais das pessoas.

Dito isto, busco através desta tese um conhecimento mais sólido sobre a fenomenologia e que permita caracterizá-la, de acordo com a realidade brasileira, como aquela que comporta uma sociedade plural e um povo com múltiplas pertencas religiosas que hoje convivem com movimentos migratórios advindos de todas as partes do globo, além das próprias releituras das religiões tradicionais.

É neste sentido que o autor Ninian Smart (Smart) emerge do quadro de pensadores da CR que potencialmente oferece *insights* teóricos produtivos no contexto contemporâneo para o ER laico, reflexivo e compreensível. Trata-se de uma referência ainda pouco explorada em nosso contexto acadêmico, porém não completamente desconhecida, mas que devido a sua subutilização todos os textos primários e grandeparte dos secundários encontram-se apenas em inglês, razão pela qual somente algumas citações trarão o original em nota de rodapé a fim de não sobrecarregar o texto. Ademais, destaco que o trabalho de leitura, tradução e interpretação foi hercúleo, demandando boa parte do período de vigência deste doutorado.

A consulta à base de dados do repositório digital que abriga trabalhos nacionais, apontou para uma subutilização do pensamento smartiano. Deste modo, através de uma varredura digital foi verificado que no Brasil a teoria smartiana tem sido acionada para diferentes fins: quando se tem a intenção de conceituar religião (CAMPOS, 2018; FERREIRA, 2019), quando o objetivo é tipologizar os métodos da CR desembocando em discussão epistemológica (STERN; COSTA, 2017), quando se reivindica autonomia da área da CR (HUFF JÚNIOR, 2012) e, quando o objetivo é fazer um retrospecto histórico da CR em escala mundial (FONSECA, 2009). Pela contribuição e pelo pioneirismo, o nome de Smart se faz expoente neste campo de estudos.

Sobre uma CR aplicada à Educação não foi verificada no Brasil a apropriação do pensamento de Smart, razão pela qual se torna desafiadora nesta tese a sua utilização. Isto posto, seja no campo epistemológico, seja no campo de uma aplicação, a apropriação do pensamento de Smart para os estudos destinados à reflexão sobre oER no Brasil pode ser considerada uma inovação, pois, ao mesmo tempo em que parece haver certa necessidade de demarcação do campo da CR brasileira com resgate de nomes canônicos alinhados à abordagem compreensiva da religião, necessita-se verificar a aplicabilidade deles para os estudos que visam conectar Educação e Religião no nosso contexto local. Portanto, não se ignora que o pensamento

smartiano carece de atualização à luz de nossas próprias demandas históricas, sociais e culturais.

Tenho então uma razão relevante para remontar parte desse legado, bem como construir um panorama sobre o que se produziu a respeito desse autor na comunidade internacional, visando analisar os limites de sua teoria para a educação brasileira.

Em tempo, numa consulta mais ampla, extracurricular acadêmico, o nome de Smart se apresenta entre aqueles praticantes de terapias orientais, como um conhecedor profundo das religiões mundiais. Dado o seu interesse desde muito jovem, tanto pela língua quanto pela própria história da religião de países do extremo oriente como China, Índia e Sri Lanka, Smart vem sendo referenciado por terapeutas holísticos brasileiros que buscam uma base teórica em suas oficinas<sup>4</sup>. Sob o objetivo de compreender doutrinas entrecruzadas em países totalitários como a China, por exemplo, que abriga também o confucionismo, esses profissionais encontram em Smarta fundamentação necessária para as suas práticas atuais no ocidente.

Frente a todo o exposto, nacionalmente o estado atual da questão mostra que Smart foi e é utilizado, ainda que de forma tímida, tanto por aqueles/as que possuem concepções de religião essencialistas quanto funcionalistas, ou ainda, por aqueles/as que estão no entremeio dessas apropriações, a depender da forma como mobilizamos nosso conceito de religião.

No caso específico desta pesquisa, tenho por premissa que o conceito de religião mobiliza diretamente a noção de laicidade e secularização, uma vez que meu campo é a escola básica que, enquanto instituição social e pública recebe os efeitos desses dois distintos processos que serão discutidos ao longo da tese (laicidade e secularização).

Inicialmente, posso afirmar que a fenomenologia de Smart ocorre por meio da sua proposta de abordagem dimensional do fenômeno religioso. Para estudar religião, o autor escolhe “o caminho do meio”, uma vez que engloba tanto os aspectos internos quanto os externos para explicar o fenômeno que, para ele, além de portador de aspectos singulares (o que pode conduzir a ideia de essencialidade) está em relação com a sociedade fazendo dele algo plural que varia de cultura para cultura.

A partir do conhecimento das dimensões do fenômeno religioso cheguei à formulação do seguinte problema: como a teoria de Smart, especificamente, a abordagem dimensional do sagrado contribuiria para o tratamento do fenômeno religioso na escola?

---

<sup>4</sup> Instituto Lohan. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=ninian+smart+reposit%C3%B3rio&ei=kZ04XbaDHceB5wKkuxQ&start=10&sa=N&ved=0ahUKEwj2j7SSks7jAhXHwFkKHaQdBQAQ8tMDCJcB&biw=1366&b%20ih=65>. Acesso em: 24 jul. 2019.

Ninian Smart acreditava que ao sistematizar o fenômeno religioso em dimensões, ele o teria descrito como realmente é ao invés de reduzi-lo às suas origens e funções. Tendo em vista seu grande acervo o objetivo geral desta pesquisa é destacar as contribuições de Ninian Smart enquanto aporte para o estudo do fenômeno religioso nos anos iniciais do ensino fundamental. Para chegar nesta finalidade metodológica buscarei nos desdobramentos de sua teoria os seguintes objetivos específicos: compreender o lugar da parahistoricidade na construção da abordagem dimensional; definir possíveis contornos para uma fenomenologia da religião à moda brasileira; elucidar o tipo de avanço encontrado na teoria smartiana em relação ao que já existe na BNCC; dar nitidez para aquilo que distingue o objeto da CR e do ER; descrever a importância de cada disciplina/área de conhecimento elencada pelo autor para cercar o fenômeno religioso; explicar como a ideia de transculturalidade nos ajuda no estudo do fenômeno religioso.

Importa dizer que os objetivos específicos uma vez atingidos se configurarão em ponte entre a Educação e a CR. Motivada para este fim, optei por recortar sua obra visando recolher o maior número possível de dados que iluminassem o problema, bem como permitisse atingir os objetivos ora citados.

Neste sentido, é importante destacar que esta pesquisa se caracteriza como teórica e bibliográfica, onde autores, artigos, livros e conceitos com potencial de diálogo foram colocados em perspectiva com o objetivo de responder ao problema por ela apresentado. Por certo, o debate acadêmico do quadro teórico smartiano e seu tensionamento com a ER brasileiro não ocorrerá sem envolver minha própria trajetória docente e o lastro de experiência adquirida nos anos de prática de ensino que acumulei. Meu retorno à teoria emerge das controvérsias que a prática de ensino proporciona suscitando o claro entendimento que uma prática docente eficiente não ocorre apartada de boa teoria. Aliás, a boa teoria se faz quando submetida à experiência.

Deste modo, vale resgatar o meu primeiro contato com Smart feito a partir de uma leitura sugerida por ocasião de minha defesa de mestrado em que um pequeno texto em inglês traz em seu título a seguinte proposição *A visão do mundo invisível: análise das dimensões da religião de Smart e a experiência religiosa* (RENNIE, 1999, tradução nossa)<sup>5</sup>. Esse texto apresentava uma síntese da tese smartiana cuja autoria era de um comentador.

Tal texto apontava para as obras originais colocando-se como um lampejo do que viria,

---

<sup>5</sup> *The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience* (RENNIE, 1999).



e, através dele, descobri um acervo composto por cerca de 30 livros e 200 artigos, que devido a sua extensão não foi totalmente alcançado, porém foi possível pela perguntainicial definir quais textos seriam mais produtivos para o desenvolvimento desta tese. Deste modo, priorizei as obras que o fizeram ser reconhecido internacionalmente por sistematizar o que ele chama de dimensões do sagrado. Foram traduzidas de forma livre, lidas e organizadas cronologicamente, as seguintes produções do autor: *Secular education and the logic of religion* (1968); *The Science of religion and the sociology of knowledge: some methodological questions* (1973); *Worldviews: cross cultural explorations of human beliefs* (1983); *The religious experience of mankind* - 3ª edição, 1984 (1º capítulo, págs. 3-23: *Religion and Human Experience*) e *Dimensions of the sacred: an anatomy of the world's beliefs* (1996).

Essas obras selecionadas representam o desenvolvimento do pensamento smartiano rumo à elaboração final das sete dimensões do sagrado e nesta tese gerarão os capítulos que se seguirão. Logo, a tese se estrutura em três capítulos que culminam na aplicação da abordagem dimensional à um conto indígena da literatura infantojuvenil com posteriores análises.

Este percurso foi elaborado com a finalidade metodológica de indicar as seguintes direções: (1) o deslocamento da teologia de seu lugar exclusivista na descrição do fenômeno religioso colocando-a ao lado de outras disciplinas atendendo assim à demanda das sociedades secularizadas; (2) a interdependência das explicações intra e extrarreligiosas abarcando a parahistoricidade<sup>6</sup> como uma maneira de fazer ciência; (3) a empatia surgindo como principal ferramenta da FR; e, por fim, (4) a projeção de uma pedagogia fenomenológica como resultado do contato entre os instrumentos metodológicos encontrados no pensamento de Smart e a demanda da realidade brasileira.

Em sua obra mais popularizada *As dimensões do sagrado: uma anatomia das crenças mundiais* (1999, tradução nossa), Smart fez uso da expressão sagrado em vez de religião ou fenômeno. O uso se justifica porque ao longo de seus estudos ele observou que no século XXI o fenômeno religioso se apresentava não somente de maneira institucionalizada, mas também como algo fluido que resistiu à modernidade. Para além disso, ele visava compreender no estudo da religião tanto tradições religiosas quanto ideologias seculares como o marxismo cuja visões de mundo são consideradas sagradas para seus/suas praticantes. Por isso, no campo epistemológico britânico e estadunidense (espaços onde seu trabalho se consolidou), a

---

<sup>6</sup> Após algumas consultas sobre a nova ortografia e seguindo a orientação recebida da ABL (Academia Brasileira de Literatura) houve a opção de ortografar **os termos para-história, para-historicidade e para-histórico** com o hífen, uma vez que a orientação geral é que ele permanece quando o segundo elemento é iniciado por letra igual a do primeiro ou pela letra h. Quanto à ortografia em inglês, ela deverá permanecer sem o hífen.

expressão “abordagem smartiana” é usada entre os estudiosos e as estudiosas para designar as dimensões do sagrado.

Sua abordagem *não dogmática e multifé* assim chamada em solo britânico e que também apresenta controvérsias, como será mostrado ao final do capítulo 1, foi pensada através de uma fenomenologia calcada na compreensão e na empatia. Isto fez com que os estudiosos ingleses considerassem os escritos de Smart sobre educação, datados principalmente entre os anos 60 e 70, bastante influentes no que os britânicos chamavam de educação religiosa.

A concepção de educação religiosa britânica é permeada por um confessionalismo cristão que coloca o cristianismo de maneira universal desconsiderando as demais manifestações religiosas, especialmente aquelas trazidas por imigrantes da Ásia, do continente americano e do oriente médio. Por este motivo existe pressão da sociedade civil para que a legislação que regulamenta a educação religiosa nacional seja alterada permitindo assim que outras religiões fiquem visíveis no currículo britânico. Outro ponto a destacar é que na Inglaterra, assim como no Brasil, a disciplina educação religiosa é produto disputado entre direita cristã e educadores liberais.

Compreender e discutir o significado de educação secular para Smart e como parte de sua teoria construiu essa noção, contribui de maneira metodológica para saberem que medida isso auxilia contemporaneamente para consolidar o ER no Brasil. Neste sentido, é intenção deste trabalho introduzir possíveis tendências pró-fenomenológicas do campo educacional na abordagem da religião. Isto se faz importante uma vez que os/as docentes das escolas públicas atuam em espaços laicos e seculares e que ao mesmo tempo refletem uma sociedade multicultural.

Para tanto, um sentido de fenomenologia que considere as peculiaridades políticas, históricas e culturais se faz necessária ao campo educacional entendido como legítimo espaço de formação humana (cognitiva e física).

Emerge desse panorama a laicidade como o primeiro tema tangenciado nesta discussão testando seus limites e ressignificando seus sentidos. Se por um lado, a laicidade celebra o direito civil, segundo o qual um indivíduo não está obrigatoriamente mais subordinado(a)/vinculado(a) a qualquer credo religioso na esfera pública para ser considerado/a cidadão/ã, por outro, se torna entrave ao trabalho daqueles que entendem que, em sua prática pedagógica, o tema religião por ter uma dimensão privada deve ser assunto não discutido, em suma, censurado. Esta tese defende um tipo de laicidade flexibilizada que, em vez de rejeitar a religião ou censurá-la, compreenda suas linguagens, percebendo intencionalidades e estabelecendo diálogo com posicionamentos divergentes, se necessário, apontando para a

redução da distância, rumo ao bem-estar coletivo.

Deste modo, entendo ser necessária a reflexão sobre essa laicização do estado brasileiro e como os sentidos que se atribui a ela vêm comprometendo o processodemocrático nacional. Quanto a isso, há autores que se dedicaram a discutir classificaçõesbinárias (fé/razão, igreja/estado, racional/irracional) que por considerar apenas duas vertentes excluem o que está no meio: as variações e possibilidades existentes. O modelo de laicidade inspirado na França representa essa dualidade marcada pela exclusão e, apesar das distinções entre o nosso contexto e o francês, foi importado acriticamente por cientistas políticos, jurídicos e pedagogos/as.

A importação acrítica desconsiderou que Brasil e França possuem processos históricos diferentes e que por consequência se estabeleceu outro tipo de relação com a religião. Isto motivou longos estudos por autores que se debruçaram sobre o tema da laicidade entendendo que esta possui gradações que vão desde uma laicidade rígida comona França até modelos mais flexíveis como Itália, Espanha e Portugal (CECHETTI, 2016); (LAGES, 2013); (PORTIER, 2011); (GIUMBELLI, 2008).

Se a religião deve ser considerada em perspectiva com os demais aspectos da experiência humana com desdobramento individual e coletivo, os elementos história e cultura serão responsáveis por ajudar a explicar o fenômeno religioso no campo social.

Com essas considerações me esforço para responder, ainda que parcialmente, a essas questões através de um tipo de fenomenologia que se possa aplicar à educação brasileira. Portanto serão apresentadas ideias-chave como explicações intra e extrarreligiosas, para-historicidade, visões de mundo, explorações transculturais, bracketing, mergulho vertical e horizontal das tradições, esforço simpático e empatia estruturada para compor o quadro teórico de Smart.

Esse quadro teórico e a explicitação da aplicabilidade da teoria smartiana ao objeto desta pesquisa serão desenvolvidos ao longo dos três capítulos que seguem.

No primeiro capítulo apresento as principais considerações do autor contidas em sua obra específica sobre educação: *Educação secular e a lógica da religião* (1968). Para fins didáticos vou nomear esta obra como obra 1. Neste capítulo apresento a teologia sob a proposta de resignificação deslocando-a da sua zona de exclusividade na explicação do fenômeno religioso que cede lugar para a para-historicidade. Esta se revela em chave de entendimento dialogando tanto com a confessionalidade quanto com a laicidade. Somando-se a isso trago, ainda, um debate do legado de Smart ocorrido entre os anos 2000 e 2010 com alguns acréscimos em 2018 que orbitou em torno de um importante documento para o ER britânico, o WP36 (1971). Similar às nossas diretrizes curriculares para a educação, o WP 36 se tornou parâmetro

para o ER nas escolas básicas da Inglaterra. Deste modo, o primeiro capítulo traz alguns princípios que concatenados delineiam uma fenomenologia para-histórica ao mesmo tempo em que pavimenta o caminho para a apresentação de outras ideias do autor que vão estruturando o seu pensamento rumo à elaboração da abordagem dimensional.

No segundo capítulo, apresento um quadro teórico-metodológico baseado em outras três obras: *A ciência da religião e a sociologia do conhecimento: algumas questões metodológicas* (obra 2), *Visões de mundo: explorações transculturais das crenças humanas* (obra 3) e *Dimensões do sagrado: uma anatomia das crenças mundiais* (obra 4). Este segundo capítulo traz o conjunto de elementos que culminaram na elaboração das sete dimensões do fenômeno religioso. Por este motivo o segundo capítulo recebe o nome de fenomenologia estrutural porque é através desse conjunto que Smart consolida a sua defesa da religião como um fenômeno que possui racionalidade.

O terceiro capítulo se inicia com a interpretação de um conto de literatura indígena à luz dos insights de Smart para o estudo sobre religião na escola básica, o que apontou para os termos transculturalidade (presente na obra 3) e interculturalidade (objeto de discussão de alguns pensadores latino-americanos). A interculturalidade crítica ante a nossa realidade brasileira é um eixo que não poderia ser negligenciado visto que a transculturalidade é termo inexistente no Brasil. Deste modo, ambos os vocábulos foram articulados para problematizar que as experiências religiosas também invisibilizadas pelo processo de colonização representam vozes que, na projeção de uma sociedade democrática, precisam ser ouvidas. Caminha-se, assim, para uma educação de sentido que ao constituir uma fenomenologia pedagógica possa reconhecer uma base pluriepistemológica.

Por fim, apresento o diagrama que expressa uma linha de raciocínio para chegar à totalidade da abordagem dimensional proposta por Smart. Esse percurso metodológico visa apresentar os momentos do pensamento do autor no que tange aos contornos para um tipo de fenomenologia da religião ressignificada.

Imagem 1 -Roteiro dos principais conceitos encontrados nas obras analisadas



Fonte: Elaborado pela autora (2020)

## 2. INTRODUÇÃO AO AUTOR

Esta introdução ao autor visa apresentá-lo, em face de sua abundante produção. Aqui, ressalto o desafio, de forma a permitir melhor compreendê-lo, de organizar suas participações e envolvimento em eventos de diversas naturezas, uma vez que o autor se dedicava a muitos projetos concomitantes.

Sobre o conteúdo de suas contribuições, este ocorre numa empreitada dupla que tangencia epistemológica e pragmaticamente a Ciência da Religião no que diz respeito à sua aplicabilidade. Com isso, adentrei no acervo biográfico e bibliográfico do autor, a fim de compreender o percurso feito por ele considerando o reflexo de seu contexto político, econômico e social como constituinte de premissas que precisam e merecem ser consideradas para que se tenha um entendimento mais amplo da sua trajetória e pensamento.

Roderick Ninian Smart nasceu em Cambridge (Inglaterra) em 6 de maio de 1927. Filho de pais escoceses, Smart estudou na *Glasgow Academy* (Escócia), período em que seu pai se tornou professor de Astronomia na mesma universidade. Sua primeira profissão não foi a de professor, antes, Smart compôs o Exército Britânico (1945-1948) no qual foi oportunizado, após o seu treinamento de infantaria, aprender cantonês (família linguística do chinês) e preceitos confucionistas na Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres, para depois participar de uma missão no Sri Lanka.

Em uma entrevista à revista *Scott London*<sup>7</sup> sobre o futuro da religião, o autor foi indagado quanto a conciliar sua pertença à igreja episcopal (protestante) com o envolvimento em outras religiões no mundo, principalmente, as orientais. Smart respondeu que em matéria de fé ele se considerava um budista–episcopal<sup>8</sup>. Para explicar seu percurso até o momento em que se assumiu como um cidadão de dupla pertença, Smart apresentou a sua experiência no exército, na Segunda Guerra Mundial.

Ao treinar soldados num país do extremo oriente cuja composição predominante era de budistas e hindus, Smart observou a inocuidade de um capelão cristão em sua equipe. Por este motivo, seu grupo convidou um monge do templo local para prestar assistência religiosa necessária àquela tropa que, como dito antes, não era formada somente por cristãos. Embora estivesse numa missão militar, em plena 2ª Guerra Mundial, não perdeu a sensibilidade para

---

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

<sup>8</sup> Fragmento retirado da entrevista publicada na Revista *Scottlondon*. *London: How would you describe your own faith today? Smart: I often say that I'm Buddhist-Episcopalian. I say that partly to annoy people. [Laughs]*. Disponível em: <https://scott.london/interviews/smart.html> Acesso em: 13 ago. 2019.

perceber que em qualquer contexto, até mesmo de guerra, seria possível praticar a empatia.

Ao fim da missão militar, Smart continuou seus estudos na *Queen's College* em Oxford (1948) para estudar clássicos, história antiga e filosofia, somados ao interesse por estudos chineses e asiáticos, que posteriormente foram complementados pelo estudo das línguas sânscrito e pali na Universidade de Yale (Estados Unidos).

Seus estudos de pós-graduação em Oxford na área de filosofia da religião foram combinados com o estudo comparativo das religiões e assim apresentou a primeira dissertação no período pós-guerra em filosofia da religião em Oxford, sendo mais tarde publicada sob o título *Reasons and faiths: a investigation of religious discourse, christian and non-christian*<sup>9</sup> (1958).

Foi o primeiro professor de Teologia da Universidade de Birmingham no período de 1961 a 1967. Em 1967, a *Lancaster University* o nomeou como professor fundador da área de estudos religiosos, posição que ocupou até 1982. No departamento de Estudos de Religião (*Religious Studies*) de Lancaster dedicou-se ao estudo histórico, fenomenológico e sociocientífico da religião. Durante seu tempo em Lancaster, mais de vinte estudantes do Sri Lanka obtiveram o doutorado em Estudos de Religião e mais de cem graduados ocuparam posteriormente cargos no ensino superior em todo o mundo<sup>10</sup>.

Smart foi vice-reitor da Universidade de Lancaster (1969-1972) onde recebeu o título de professor honorário de Estudos de Religião e professor emérito em 1989. Sua função de vice-reitor na Inglaterra foi acumulada a partir de 1976, com o cargo de professor de Estudos de Religião na Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara (Estados Unidos) nas disciplinas de Filosofia da Religião e Religião Comparada<sup>11</sup>. Foi professor de tais disciplinas de 1986 até 1998, quando se aposentou. Um pouco antes, em 1996, Smart foi nomeado professor de pesquisa do Senado Acadêmico, a mais alta honraria acadêmica da Universidade da Califórnia<sup>12</sup>. Foi presidente das principais associações científicas e internacionais da área como *British Association for the History of Religion*<sup>13</sup> (1981-1985), *American Society for the Study of Religion*<sup>14</sup> (1984-1987) e *American Academy of Religion*<sup>15</sup> (1998–2000).

<sup>9</sup> *Razões e Fé: Uma Investigação do Discurso Religioso Cristão e Não-Cristão* (1958, tradução nossa).

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/smart-ninian>. Acesso em: 20 jul. 2018.

<sup>11</sup> Disponível em: <https://religion.ucsb.edu/history-of-the-department/>. Acesso em: 20 de set. 2022.

<sup>12</sup> A história desse departamento desde a sua fundação pode ser conhecida por meio do histórico. Disponível em: <https://religion.ucsb.edu/history-of-the-department/>. Acesso em: 20 de set. 2022.

<sup>13</sup> Disponível em: <https://basr.ac.uk/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

<sup>14</sup> Disponível em: <http://www.assr-religion.org/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

<sup>15</sup> Disponível em: <https://www.aarweb.org/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

Foi premiado com sete doutorados honorários, incluindo diplomas da Universidade de Loyola, Chicago e as Universidades de Glasgow, Stirling, Kelaniya (Sri Lanka), Lancaster e Middlesex. Em 1999, o *Queen's College*, em Oxford, onde estudou, concedeu-lhe o título de “colega” honorário.

Smart era frequentemente chamado para atuar como professor convidado e professor visitante em outras instituições como Yale, Wisconsin, Princeton, Banaras, Queensland, Otago, Cidade do Cabo, Bangalore e Hong Kong. Suas palestras se tornaram livros como as de *Heslington* – 1966 (Universidade de York) que foram publicadas numa das obras que se faz referência nesta tese: *Secular Education and the Logic of Religion*, de 1968.

Outras palestras importantes incluíram os Seminários *Stewart* na Universidade de Princeton (1971) que resultaram no trabalho teórico: *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*<sup>16</sup> (1973). Esse livro foi baseado em viagens para Cingapura e Sri Lanka em que, por meio de um contato prolongado com o budismo, este se tornou objeto de pesquisa para Smart.

Programas brasileiros de mestrado e doutorado em Ciências(s) da(s) Religião(ões) utilizam da obra predita para aprofundarem questões metodológicas acerca do fenômeno religioso, fortalecendo assim uma abordagem compreensiva do fenômeno na CR.

As Conferências *Gifford* na Universidade de Edimburgo (1979-1980) geraram o livro *Beyond ideology: Religion and the Future of Western Civilization*<sup>17</sup> de (1981-1982) e as Conferências *Drummond* na Universidade de Stirling (1985) resultaram na obra chamada *Religion and the Western Mind*<sup>18</sup> (1987). Também as Palestras *Chavara* no Centro de Estudos Indígenas e Inter-Religiosos em Roma, no ano de 1993, e as Palestras *Dharma Endowment* no *Dharmaram College* em Bangalore, no ano de 1997, merecem destaque por pontuarem a disposição para o diálogo que viabilizou o estudo plural das manifestações religiosas em diversos lugares do globo. Embora as obras contidas neste parágrafo sejam de relevância internacional, elas não serão utilizadas por apresentarem desdobramentos que não se relacionam com o tema ora proposto.

O nome de Smart se tornou popular após sua colaboração com o canal da BBC, na

<sup>16</sup> *A Ciência da Religião e a Sociologia do conhecimento: algumas questões metodológicas.* (Tradução nossa).

<sup>17</sup> *Além da Ideologia: Religião e o Futuro da Civilização Ocidental.* (Tradução nossa).

<sup>18</sup> *Religião e a Mente Ocidental.* (Tradução nossa).



série *The Long Search*<sup>19</sup> (1974-1977) onde prestou consultoria na abordagem de diversas religiões mundiais em forma de documentários e por meio de sua associação com o programa de Estudos da Religião da *Open University na Grã-Bretanha*.

Smart se envolveu com a ampliação do estudo das religiões para além da característica confessional criando um grupo de trabalho em religiões mundiais na educação (1969) destinado a contribuir para a formação de professores em escolas inglesas. Um dos efeitos desse grupo foi a implementação do estudo das religiões mundiais no currículo britânico alguns anos mais tarde e a produção do documento que oferecia parâmetros para a educação religiosa britânica, o *Working Paper 36* (WP36). Esse documento é o resultado de um conjunto de pesquisas de Smart nas quais recomendava uma abordagem fenomenológica da religião baseada nos Estudos de Religião para a Educação Religiosa britânica, numa perspectiva agnóstica que empregaria ferramentas como *epoché* e empatia<sup>20</sup>.

Em 1969, ocupou a vaga de diretor do Projeto do Conselho de Escolas Secundárias na área de Educação Religiosa e, em 1973, o mesmo projeto foi estendido para as escolas primárias que no Brasil correspondem ao que chamamos de anos iniciais do Ensino Fundamental ou Fundamental I. Vale destacar que o principal documento de orientação para educação religiosa<sup>21</sup> da Inglaterra *Religion and World views: the Way Forward a National Plan for RE* (2018) traz em seu título, a expressão *world views* que significa visões de mundo, também utilizada no título de uma das obras de Smart e que será objeto desta pesquisa no último capítulo.

Segundo informações daqueles que conviviam com Smart, ele acreditava que teria uma longa e ativa aposentadoria, mas, logo após seu retorno permanente a Lancaster, morreu de forma súbita em 29 de janeiro de 2001.

A morte de Smart ocasionou tributos calorosos de antigos colegas de departamento,

<sup>19</sup> A série “A Longa busca” possui 13 episódios e foi produzida pelo canal BBC em 1977 podendo ser assistida na plataforma do Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLzksu54XkeBKyoV0h0cJSgyfpGD9ekQ4S>. Acesso em: 23 ago. 2021.

<sup>20</sup> WP36 recommended the ‘phenomenological approach’ to the study of religions as developed by Smart. There are actually many ‘phenomenological approaches’ rather than one, but Smart’s version emphasized taking an open, methodologically agnostic approach to study, employing the phenomenological tools of ‘epoché’ (putting one’s preconceptions and prejudices to one side) and empathy (trying to see it from the adherent perspective). Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01416200.2019.1598013>. Acesso em: 20 de set. 2022.

<sup>21</sup> Disponível em: <https://www.commissiononre.org.uk/final-report-religion-and-worldviews-the-way-forward-a-national-plan-f>. Acesso em: 24 set. 2021.

amigos e estudantes em todo o mundo<sup>22</sup> com celebrações e colóquios em sua homenagem. Não é difícil encontrar páginas de obituário, biografia, vídeos e matérias jornalísticas<sup>23</sup> contendo entrevistas ou exposições que remontam o seu legado para os estudos sobre religião, fazendo de Smart uma referência mundial.

---

<sup>22</sup> Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2001/feb/02/guardianobituaries>. Acesso em: 13ago. 2019.

<sup>23</sup> Informações extraídas nos seguintes portais: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2001.0382>. Acesso em: 13 ago. 2019; <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/smart-ninian>. Acesso: em 13 ago. 2019; <https://www.youtube.com/watch?v=-nwy2U6BsRo> Acesso em: 13 ago.2019; <https://digitalcommons.fairfield.edu/do/search/?q=Ninian%20smart&start=0&context=2385243&face t=>. Acesso em: 13 ago. 2019; <https://www.nytimes.com/2001/02/25/world/ninian-smart-73-author-and-scholar-of-comparative-religion.html> Acesso em: 26 ago. 2021.

### 3. CONTORNOS DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: FENOMENOLOGIA PARA-HISTÓRICA

#### 3.1. A TEOLOGIA COMO PARTE DO FENÔMENO RELIGIOSO

[...] As pessoas são livres para não acreditar ou responder a idéias cristãs ou budistas. Mas antes que possa haver resposta, deve haver compreensão. Antes da rejeição, deve haver sensibilidade. Antes do agnosticismo, deve haver simpatia pela fé. Antes da fé, deve haver simpatia pela falta de fé<sup>24</sup> (SMART, 1968 p. 103, tradução nossa).

A epígrafe acima traz o princípio da teoria smartiana que baliza toda a sua produção. Compreensão e simpatia não são apenas ideias-valores para Smart, mas posturametodológica. Como mencionado na introdução dedicada ao autor, Smart participou de vários congressos, seminários e palestras por distintas partes do mundo que foram substratos na composição de seu acervo.

Semelhante ao que ocorre no Brasil em eventos de associações científicas como fóruns temáticos, encontros de pesquisadores e estudiosos de áreas afins que se reúnem anualmente para aprofundar temas diversos, as Palestras *Heslington*, ocorridas na Universidade de York, localizada na cidade de mesmo nome ao norte da Inglaterra, geraram o livro referência para este capítulo.

O tema do encontro de 1966 foi *A natureza da Teologia e a ideia de uma universidade secular*<sup>25</sup> (Tradução nossa) que, ao dobrar-se em livro, portanto, adequando-se a esse tipo de publicação, passou a se chamar *Educação secular e a lógica da religião* (Tradução nossa)<sup>26</sup>. Segundo o autor, os aspectos mais substanciais do encontro foram preservados na obra publicada dois anos mais tarde. O livro também teve uma versão na Inglaterra. Para esta pesquisa foi utilizada a versão dos Estados Unidos publicada pela editora *Humanities Press*, em 1968.

A lógica da religião perseguida por Smart é uma lógica para os “estudos de religião”<sup>27</sup> (assim denominados na Inglaterra das décadas de 1960, 1970). Esta lógica tangencia

<sup>24</sup> People are free not to believe or respond to Christian or Buddhist ideas. But before there can be response, there should be comprehension. Before rejection, there should be sensitivity. Before agnosticism, there should be sympathy for faith. Before faith, there should be sympathy for unfaith.

<sup>25</sup> The nature of theology and the idea of a secular university.

<sup>26</sup> Secular education & the logic of religion.

<sup>27</sup> A expressão corresponderia, guardadas as devidas variações internas de cada departamento, à CR que conhecemos no Brasil. Vale lembrar que *Religionswissenschaft*, *Religious Studies*, Ciência(s) da(s) religião(ões), etc., embora componham o mesmo universo epistemológico possuem peculiaridades, sendo inadequado tratá-las como sinônimos.

diretamente a natureza e o lugar da teologia nesses estudos. O autor mostra ao longo desta obra que os limites e as contribuições da teologia fazem-se o ponto de partida para a apresentação da *abordagem dimensional do fenômeno religioso*. Isto ocorre da seguinte maneira: 1º relativizando a teologia e instituindo a investigação doutrinal, 2º historicizando os fatos religiosos e produzindo informações históricas e descritivas, 3º considerando que a doutrina representa uma das facetas do fenômeno religioso e, ainda, como proveniente da revelação, não compartilhada pelos céticos. Para que a abordagem dimensional ocorra é preciso realocar a teologia enquanto aquela ciência que se dedica ao estudo da doutrina. A doutrina por sua vez é uma das nuances do fenômeno que se deseja estudar e não o fenômeno em sua totalidade.

Nesta obra, Smart traz de maneira preliminar as seis dimensões para o estudo do fenômeno religioso, destacando a chave da *para-historicização* como uma condição que permeia toda a atividade humana. Adiante, a *para-historicidade* será tratada especificamente no sentido de mostrar que cada pessoa no mundo interpreta a realidade a partir de um conjunto de elementos que inviabiliza qualquer pretensão de isenção nos estudos sobre religião.

Este percurso é feito porque Smart estava em busca do que ensinar sobre religião, bem como das implicações deste processo. Assim sendo, a obra aqui explorada foi desenvolvida em cinco capítulos, com considerações metodológicas sobre teologias e doutrinas, história de livros sagrados e estudo comparado entre tradições ocidentais e orientais. Desta maneira, Smart ofereceu fundamentação teórica para orientar a prática em ambientes educacionais que culminaram no seguinte e último capítulo *A aplicação das lições expostas à presente esquizofrenia em Educação Religiosa*<sup>28</sup> (SMART, 1968, p. 90, tradução nossa).

Smart era docente de nível superior, portanto, partiu desse contexto entendido por ele como refletor de uma sociedade “neutralista” (entendida como *aberta e secular*), para trazer apontamentos para as faculdades de educação e mesmo que sua preocupação estivesse voltada para “o que ensinar em detrimento de como ensinar”, conforme declarado pelo próprio autor nas páginas iniciais do livro supradestacado, sua obra teve repercussão também na educação básica.

Em certa medida, tal panorama suscita que pensar no conteúdo é também pensar no caminho para aplicação do mesmo, fazendo de sua empreitada uma teoria com vários tentáculos fixados no diálogo com outras disciplinas, inclusive aquelas de aplicação sistemática. Nas palavras do autor: “existe uma conexão orgânica entre o ensino e o estudo da religião em todas

---

<sup>28</sup> The application of the foregoing to the present schizophrenia in religious education.

as formas e estágios da educação”<sup>29</sup> (SMART, 1968, p. 09, tradução nossa).

Entre o estudo e o ensino sobre a religião está a pergunta-problema que o faz perseguir uma lógica nos estudos de religião. Assim, Smart discute o lugar da teologia que do posto de rainha no passado, exerce em seu tempo o papel de coadjuvante. Este "rebaixamento" se deveria à modernização no sentido secular das sociedades demandando que a teologia fosse revisitada. Esse novo lugar destinado à teologia teria relação com a sua impossibilidade de recobrir outras manifestações religiosas, inclusive aquelas em que não havia a presença de um deus, mas também com o reconhecimento de sua relevância para um estudo mais justo sobre o fenômeno religioso.

Ademais, seria preciso pensar que os pares antagônicos como fé/razão, religião/ciência, subjetividade/objetividade, entre outras classificações possíveis, que intencionavam separar o racional do irracional, poderiam ser vetores neste debate sobre o lugar da teologia na contemporaneidade. Eles ajudam a compreender uma das razões pelas quais os estudos sobre a religião não são devidamente reconhecidos academicamente, isto é, porque a concepção de religião ou fenômeno religioso muitas vezes em uso colocaria o fenômeno num espaço de irracionalidade, que os critérios de verificação tradicionais não poderiam alcançar.

Neste caso, o que precisaria ser revisto seriam os critérios de verificação, pois o conservadorismo na condução de pesquisas acadêmicas, ao rejeitar epistemologias construídas nos mais variados campos de saberes, impede que a academia se torne um espaço democrático de socialização do conhecimento. Smart enquanto um pensador do hemisfério norte tinha consciência de que muitas vozes são excluídas do debate acadêmico, por isso refuta a postura de certos academicistas, num tempo em que ainda não era disseminada a linha de estudos decoloniais.

Considerando a ressignificação da teologia e a multiplicidade das religiões existentes a partir da crítica ao escopo restrito da disciplina para estudar o fenômeno religioso, remeto-me a outro ponto que tem sido a discussão em alguns departamentos em CR, sobre a disciplina (no sentido metodológico) que deveria subsidiar o estudo do fenômeno religioso: seria um conjunto multidisciplinar? Ou seria uma disciplina específica da Ciência da religião?

Smart está com a primeira opção por enxergar que o fenômeno religioso não é constituído apenas de doutrinas como se encarrega a teologia, tão pouco de doutrinas ocidentais

---

<sup>29</sup> Although much that I shall have to say is more directly relevant to theology in the universities, it will in essence also be relevant to religious studies in colleges of education and in schools. There is an organic connection between the teaching and study of religion in all forms and stages of education. (SMART, 1968, p. 09)

somente. O fenômeno religioso não é um fenômeno que possa ser capturado apenas por um campo de estudo, daí a necessidade em se ter uma abordagem compartilhada ou multidisciplinar. Outrora, o autor não só enxergou esse caminho como explicitou em seus escritos a proposição de um deslocamento da função teológica, bem como a sua utilização para ceder lugar a um olhar que fosse mais amplo. Para tanto, o diálogo com as principais disciplinas da área de Humanidades seria preciso.

Pelos motivos elencados, Smart dedicou um significativo espaço para pensar o lugar e a natureza da teologia contemporaneamente, sustentando que ela não precisa ser descartada, mas resignificada, conforme indagava o título do primeiro capítulo de seu livro “Se não mais a rainha, então o que é?”<sup>30</sup> (SMART, 1968, p. 09, tradução nossa). Esteja a teologia na qualidade de rainha, valete ou uma simples carta do baralho sua delimitação se faz importante no estudo das religiões, por ser ponto de partida na análise do fenômeno religioso como algo que se relaciona multidimensionalmente.

Desta forma, se não existe mais a supremacia teológica de tempos passados e, se a teologia não reina mais entre as ciências, o que se pode depreender disso é que a teologia se encontra numa posição de concorrência com outras formas de explicação da realidade, tendo em vista que as sociedades possuem um caráter pluralista, logo, ter-se-á certa pluralidade de teologias.

Pensando nessa pluralidade, Smart percebeu a inoperância do termo teologia para o estudo das tradições orientais, uma vez que, etimologicamente o termo pressupõe o estudo de um deus cristão específico. Portanto, operar com um termo que não contempla todas as multiplicidades de sentidos religiosos ou boa parte do que o campo prenuncia, para ele não faz sentido, pois via a necessidade de criar uma nomenclatura para representar inclusive aquelas doutrinas em que não se crê em um deus, como o budismo, por exemplo.

Deste modo Smart sugeriu o uso da expressão *investigação doutrinal*<sup>31</sup> (SMART, 1968, p. 10, tradução nossa) para tratar do estudo de doutrinas variadas, alinhando a nomenclatura ao que ele acreditava ser a real ocupação da disciplina, destituindo assim a teologia de seu status universalista. Esta adequação terminológica permitiria aplicá-la a todas as tradições ocidentais e orientais que, em alguma medida, criam seus ensinamentos, umas de forma mais elaborada gerando as doutrinas, outras de forma mais elementar como narrativas

<sup>30</sup> “If not the queen, then what?” (SMART, 1968, p. 09)

<sup>31</sup> If we hesitate to use the phrase ‘Buddhist theology’ it is only because Buddhism does not entail belief in God, and thus the word ‘theology’ is inappropriate. At any rate, there are Buddhist doctrines. If we want a general term to cover such a case (and indeed to cover the case of a quasi-religion, Marxism), perhaps “doctrinal inquiry” is useful. (SMART, 1968, p. 10)

mitológicas<sup>32</sup> (SMART, 1968, p. 16).

A *investigação doutrinal* como alternativa proposta por Smart para o estudo sobre as religiões minimiza o teor excludente da disciplina teológica através da consideração das outras formas de crenças que perfazem deusas, deuses ou até mesmo a ausência deles como o ateísmo, o nacionalismo, o marxismo e o humanismo que no Brasil são classificados como filosofias de vida, de acordo com a BNCC (2018, p. 437).

Além disso, tal proposição oferece pistas do papel do fenomenólogo enquanto aquele que investiga, apura, inquire e examina de tal modo que quem pesquisa tenha um conhecimento profundo e integral do objeto que deseja conhecer. Esse tipo de investida anuncia um método pedagógico que se contrapõe a mera recepção e reprodução de conteúdo entre os estudantes para buscar análises em perspectiva, que apontem para um ensino reflexivo.

Na busca pela lógica da religião numa educação secular introduzida pela ideia de *investigação doutrinal*, Smart desembocou em duas vias para as possíveis interpretações dos fatos religiosos: a histórica, enquanto descrição dos fatos e a doutrinária, como explicação desses fatos à luz dos próprios textos sagrados.

Informações históricas e descritivas, portanto, informativas sobre as mais variadas manifestações religiosas podem ser obtidas através da *investigação doutrinal*. Importa destacar que as explicações provenientes de outras áreas também podem contextualizar fatos e acontecimentos religiosos, isto será tratado adiante quando serão apresentadas outras disciplinas na composição desta cadeia lógica. Por hora, importa frisar a primeira distinção feita para o tratamento da religião ou do fenômeno religioso a partir da *investigação doutrinal*

Será que podemos estudar textos cristãos, a história cristã e assim por diante, de um ponto de vista científico e objetivo? Tal estudo produz resultados independentemente de qualquer fé na verdade da Bíblia como um registro da auto-revelação de Deus. Não é este o sentido apropriado em que falamos de teologia na universidade secular? A objeção é bem aceita, pois aponta para a ambiguidade fundamental no domínio das artes. A ambiguidade fundamental é que se pode abordar os estudos religiosos de duas formas bem diferentes. Podemos considerar fenômenos e conceitos religiosos a partir de um ponto de vista histórico e descritivo, por um lado, e podemos abordá-los como relevantes ou esclarecedores sobre a natureza da realidade. Podemos, isto é,

---

<sup>32</sup> It is true that many ethnic religions in technologically primitive and pre-literate cultures do not formally enunciate teachings about the nature of God, the world man, etc. They tend to spell out religion in myths. But it is typical of the major religions of the world—in the Indian, Semitic and Chinese cultures—to teach doctrines. It is therefore useful to speak of the doctrinal dimension of religion. (SMART, 1968, p. 16).

tratar a religião de maneira histórica ou doutrinária[...]”<sup>33</sup> (SMART, 1968, p. 12, tradução nossa)

Com esta assertiva, Smart apresentou a possibilidade de estudar historicamente as religiões, independentemente da pertença religiosa de quem realiza esse estudo, e a possibilidade doutrinal que daria estatuto de verdade absoluta às explicações religiosas sobre a realidade e a natureza. A divisão histórica/doutrinal construída por Smart ainda não resolvia os problemas do estudo das doutrinas porque essas, mesmo que fossem lidas em perspectiva histórica e descritiva, pressupõem certo olhar para a revelação já na sua seleção, o que não é compartilhado pelos céticos. Nas palavras dele:

Mesmo que a teologia possa proteger-se do ceticismo afirmando meramente se preocupar com questões lingüísticas e históricas sobre a Bíblia e assim por diante, tornando-se tão objetiva e científica quanto outras disciplinas lingüísticas e históricas, ainda há a suspeita de que a escolha de documentos para investigação aprofundada - a Bíblia e os primeiros textos cristãos - pressupõem uma visão sobre a revelação que os céticos não podem compartilhar.<sup>34</sup> (SMART, 1968, p. 09, tradução nossa)

A saída para esta equação não é buscar um método que contemple o ceticismo, mas compreender que até mesmo o ceticismo possui certa camada de motivação que está comprometida com determinado ponto de vista que foi construído a partir de premissas também construídas. Deste modo, o uso de sentenças bíblicas pode ser feito do ponto de vista literário, linguístico, histórico ou doutrinário. Qualquer uma dessas opções denota ou pressupõe certo alinhamento com a origem desses textos mostrando que as explicações históricas estão tão comprometidas com algum ponto de vista quanto às doutrinárias.

É importante ressaltar que Smart já estava pensando na ideia de *para-historicidade* como chave de entendimento para o estudo do fenômeno religioso nesta época mostrando que

---

<sup>33</sup> Can we not simply study Christian texts, Christian history and so forth from an objective, scientific point of view? Such a study yields results independently of any faith in the truth of the Bible as a record of God's self-revelation. Is this not the proper sense in which we speak of theology in the secular university? The objection is well taken, for it points to the fundamental ambiguity in the knave of arts. The fundamental ambiguity is that one can approach religious studies in two quite different ways. We can consider religious phenomena and beliefs from a purely historical and descriptive point of view on the one hand; and we can approach them as relevant to, or as enshrining claims about the nature of reality. We can consider religious phenomena and beliefs from a purely historical and descriptive point of view on the one hand and we can approach them as relevant to, or as enshrining, claims about the nature of reality. We can, that is, treat religion historically or doctrinally. (SMART, 1968, p. 12)

<sup>34</sup> Even if theology may protect itself from such scepticism by claiming merely to be concerned with linguistic and historical questions about the Bible and so forth, thus becoming as objective' and scientific as other linguistic and historical disciplines, there remains the suspicion that the choice documents for deep investigation—the Bible and early Christian texts—presupposes a view about revelation which the sceptics cannot share. (SMART, 1968, p. 09)



as percepções de cada pessoa, seja ela religiosa ou não, possuem parcialidade e logo não estão isentas e tão pouco se fariam menos legítimas. Neste momento é importante destacar que nenhuma escolha ou seleção de materiais estará livre de certa afinidade anterior, segundo Smart. A interpretação doutrinária mesmo que na perspectiva literária suscita atenção pelo fato de que nesta escolha está subentendida certa motivação via crença, uma vez que a procedência de tais textos é revelatória<sup>35</sup> (SMART, 1968, p. 09), e sendo a revelação uma categoria que depende de certa predisposição para usá-la, tangenciando, portanto, sistema de verdades para sua explicação instala-se aí o limite de seu uso.

Todavia, Smart reforça que certos eventos não precisam ser vistos somente em sua faceta revelatória e cita o exemplo da crucificação de Cristo. Cristãos e céticos concordam sobre o fato histórico e discordam sobre o título revelatório que foi dado a este evento<sup>36</sup> (SMART, 1968, p. 24). A revelação mostra-se versátil, pois, simultaneamente, é uma categoria que transita entre as dimensões doutrinária e mitológica do cristianismo, uma vez que envolve dados biográficos de um Jesus histórico<sup>37</sup> (SMART, 1968, p. 25).

Verdades obtidas por revelação enfrentam obstáculos para serem aceitas no meio secular de forma que a recepção delas entrará na disputa para balizar questões sociais, sejam elas religiosas ou não. Deste modo, Smart se esforça para encurtar a distância entre o religioso e o não religioso no sentido de que ambos defendem crenças como tangenciado anteriormente na ideia de para-historicidade

O ateu que defende a falsidade da crença em Deus está indo além de uma informação simplesmente descritiva da religião. Da mesma forma, o cristão que prega, ou que se dedica à apologética, está fazendo mais do que

---

<sup>35</sup> First, ours is a pluralistic society, and a great number of those involved in education are sceptical of the truth of Christianity. If theology is supposed to be Christian, then its basis is not acknowledged by a great number of teachers and students. Second, even if theology may protect itself from such scepticism by claiming merely to be concerned with linguistic and historical questions about the Bible and so forth, thus becoming as objective' and scientific as other linguistic and historical disciplines, there remains the suspicion that the choice document for deep investigation—the Bible and early Christian texts—presupposes a view about revelation which the sceptics cannot share. (SMART, 1968, p. 09)

<sup>36</sup> Yet something remains obscure about the inductivist approach. To what is it that we penetrate through the scriptural records? Is it just the historical events—such as that Jesus died on the cross? But the historical events by themselves need not be revelatory. Both the Christian and the sceptic will agree that Jesus was crucified; but the sceptic will not confer the title 'revelatory' upon the event. Already the very term 'revelation' is bringing a religious or theological category to bear upon what is perceived. (SMART, 1968, p. 24)

<sup>37</sup> Rather, the christian idea of revelation implies that there is a transcendent holy being who reveals himself in Christ. Consequently, to use the category of revelation it is already necessary to have a doctrine of God. The concept of revelation to this extent belongs to the doctrinal dimension of Christianity. (SMART, 1968, p. 25)

observações históricas e descritivas sobre o cristianismo[...]”<sup>38</sup> (SMART, 1968, p. 13, tradução nossa)

Isto é, o mundo íntimo de cada indivíduo é construído pela relação com o mundo externo, isso vale para a emissão de opiniões, constituição de identidades e construção de verdades. O autor explicita que nenhum ponto de vista está livre da crença em alguma coisa. Tal ideia será desenvolvida na seção sobre abordagem para-histórica, mas o que importa depreender neste momento é que Smart defende que a neutralidade é algo impossível de se alcançar, visto que as pessoas possuem subjetividades que são constituídas por sua carga de experiência. As cosmovisões, neste caso, são produtos do processo de assimilação de informações orientadas por vivências e experiências anteriores. E o autor traz um exemplo

[...] A distinção entre fazer uma afirmação religiosa e afirmar algo descritivo sobre religião é usada na brincadeira sobre o homem que perguntou a outro: "Você acredita no batismo? Acredita nisso?", o outro homem respondeu: "Eu já vi isso acontecer”<sup>39</sup> (SMART, 1968, p. 13, tradução nossa)

Ver acontecer significa testemunhar um fato. Ver a religião acontecer em ato não significa que se esteja compartilhando do sentido que expressa o ato assim como vivido por quem o descreve. Isto é diferente de acreditar ou defender o conteúdo de um sacramento ritualizado como desdobramento de uma doutrina. Joachim Wach diria que a doutrina corresponde à parte teórica da religião, enquanto o ritual - como o batismo - corresponderia à parte prática da religião (WACH, 1990, p. 32-41). Importa dizer que a formulação do par histórico/doutrinal é uma etapa do processo de construção teórica da abordagem dimensional. Smart amplia essa ideia trazendo o argumento de que doutrina não representa o todo da religião<sup>40</sup> (SMART, 1968, p. 13). Existem religiões que não possuem doutrinas formalmente descritas, sendo possível ao cético verificar outros aspectos deste fenômeno.

Ao considerar fé não somente como crença, mas nos seus desdobramentos sociais enquanto conduta, formas de adoração e instituições, Smart traz o aspecto doutrinal, objeto da teologia, como uma das dimensões deste fenômeno. Este é o momento em que ateologia, para

<sup>38</sup> The atheist who argues for the falsity of belief in God is going beyond a simply descriptive account of religion. Likewise the Christian who preaches, or who engages in apologetics, is doing more than making historical and descriptive remarks about Christianity. [...] (SMART, 1968, p. 13)

<sup>39</sup> [...] The distinction between making a religious claim and asserting something descriptive about religion is used in the joke about the man who asked another ‘Do you believe in baptism?’ ‘Believe in it?’ the other man answered: ‘I’ve seen it done.’ (SMART, 1968, p. 13)

<sup>40</sup> Although a religion such as Christianity teaches certain doctrines, doctrines are by no means everything. The Christian faith has prescriptions about conduct, a right mode of worship (or modes thereof), an institutional vehicle, the Church, and so on. As we shall see, a religion is a multi-dimensional thing, and the doctrinal side represents only one dimension. (SMART, 1968, p. 13)

o autor, se torna apenas mais uma fonte de informação, ou seja, mais uma verdade. Daí que posso afirmar que Smart considera a teologia como disciplina importante para o conhecimento da religião. Uma forma de descrevê-la, cuja importância pedagógica tem seu lugar na sua compreensão enquanto fenômeno.

Smart então discorre sobre os sistemas de verdade do cristianismo e como os teólogos se apropriaram deles, ora para historicizar a figura de Cristo esvaziando a narrativa de sua tônica religiosa, ora para dar conotação de verdade absoluta à saga mítica de Cristo, trazendo o Cristo dimensional e o Cristo tridimensional. Smart culmina numa provocação ao/a leitor/a, indagando se é possível realizar um estudo objetivo e científico dos textos cristãos. E ele mesmo responde em seguida o que se deve considerar nesse estudo

uma investigação histórica sobre a revelação deve preocupar-se com argumentos sobre o conceito de transcendência, argumentos sobre fatos e argumentos históricos sobre a experiência religiosa. Nenhuma teologia completamente rica pode negligenciar essas três áreas. (SMART, 1968, p. 28, tradução nossa)

Noutras palavras, o estudo histórico da religião deve levar em conta: 1) o conceito de revelação, 2) os argumentos que amparam a concepção de transcendência que subjaz a essa religião e, 3) os argumentos baseados na história que definem o que seja a experiência religiosa. Depreendo dessa afirmação que Smart entende que não apenas uma religião, mas diferentes formas de religião apresentam noções que demarcam revelação, transcendência e experiência religiosa. Ao defini-las historicamente, define-se também uma forma de religião.

Smart para aprofundar-se na ideia de que a experiência religiosa é constituída tanto de aspectos transcendentais quanto de fatos históricos utiliza-se de teólogos e de filósofos representados por Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) e sua tentativa de comprovar a narrativa mítica de Jesus, R. B. Braithwaite (1900-1990) que afirma serem Deus e as religiões meras projeções humanas e Paul Van Buren (1924-1998) que traz a figura de um Jesus histórico, existencial e transcendente<sup>41</sup>.

Esses teólogos por caminhos diversos apresentaram leituras sobre a figura de Cristo para, respectivamente, tornar as sentenças bíblicas mais próximas da realidade histórica e social

---

<sup>41</sup> Importa esclarecer aqui que Paul van Buren é um representante da teologia secular do Evangelho inspirado nas ideias de Bultmann e Braithwaite. A contribuição desses pensadores foi marcante para o avanço de uma teologia descolada dos espaços confessionais. Mesmo que cristãs essas teologias foram chamadas liberais porque remontam à cristologia para uma espécie de experimento na qual Jesus é historicizado e diferenciado: o Jesus da fé e o Jesus dos eventos históricos, documentados na Bíblia entendida como fonte. Uma obra de referência que apresenta o estado da questão sobre o Jesus Histórico é: THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. O Jesus Histórico. Um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

das sociedades modernas, dizer que são construções sociais e conciliaras duas possibilidades de narrativas: a da fé e a histórica. Ou seja, a apresentação da ambiguidade de um Cristo representado pela atribuição de verdade absoluta à sua saga mítica e pela historicização de sua trajetória como uma versão mais moderada permite dialogar com as duas possibilidades de sentido, a fim de fundir narrativas sobre um objeto multifacetado.

O saldo até aqui, para a compreensão do que Smart promete no título da obra em análise, interfaceia a lógica dos estudos de religião e a educação secular por meio do apontamento dos limites da teologia enquanto uma ciência que opera com a pressuposição da existência de um deus cristão. Essa iniciativa, que pode ser entendida como excludente, impulsionou a sede de Smart em contemplar as demais tradições religiosas, não somente as cristãs, passando por aquelas não religiosas.

Assim, Smart adota a *investigação doutrinal* como alternativa à teologia porque as doutrinas investigadas em perspectiva investigativa e não mais teológica vão produzir informações históricas/descriptivas além de doutrinárias. Sendo a doutrina um elemento que não representa o todo da religião, Smart introduz os demais aspectos do fenômeno religioso ampliando seu espectro

Ao afirmar que uma teologia ou investigação doutrinal não é apenas um assunto flutuante, estou tentando dar um peso adequado ao fato de que as idéias religiosas não são apenas idéias, mas idéias religiosas. Pode-se ver esse ponto mais claramente, observando a natureza da religião, que é um objeto complexo - um objeto de seis dimensões, como argumentarei. Uma dimensão da religião pode ser resumida no que já começamos a discutir: a saber, o fato de que as religiões geralmente ensinam doutrinas. No cristianismo, há, por exemplo, a doutrina da Trindade, a doutrina da Criação e assim por diante. No budismo, existe o dharma, resumido em fórmulas como as Quatro Nobres Verdades. (SMART, 1968, p. 15, tradução nossa)

A citação acima sugere que as ideias religiosas são caracterizadas por algo que é *sui generis*, isto é, sem similaridade com outro repertório, como o budismo e o cristianismo, algo peculiar e ou singular. Trata-se de um objeto complexo, porque ambíguo, de distintas facetas: uma delas é a doutrinal, seu conteúdo teórico.

A partir da observação orientada pela comparação das religiões budismo e cristianismo, Smart endossa a ideia de que a religião traz ensinamentos através das doutrinas (trindade e dharma, por exemplo). Esses ensinamentos contêm crenças que estão expressas no formato de histórias reais que são interpretadas de maneiras diferentes, inclusive religiosamente. Como substância da doutrina está presente o mito. Exemplos da dimensão mitológica do fenômeno religioso podem ser observados no livro bíblico Êxodo, nas histórias sobre o Olimpo, a saga de Buda e os relatos dos deuses no *Pali* cânon (livro sagrado do

budismo) que traz uma coleção de ensinamentos tradicionais conforme preservados pela escola Theravada. O autor afirma que nem sempre é possível traçar uma linha entre doutrina e mito ou, saber quem gerou o outro<sup>42</sup> (SMART, 1968, p. 16).

A religião prescreve o caminho ético, baseado na origem da doutrina e no mito. Por exemplo, a morte de Jesus na cruz ilumina o significado do amor cristão. As dimensões doutrinal, mitológica e ética representam o conjunto ordenado de valores, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva relacionados à crença. Seriamcosmovisões de uma determinada época e mundo em que se vive amparado ou não na presença de um deus. Tal dinâmica está diluída em aspectos objetivos e subjetivos.

Para melhor compreensão dessa tríade (doutrina, mito e ética) é preciso colocá-la em perspectiva com uma segunda tríade<sup>43</sup> (SMART, 1968, p. 19). Isto porque esse conjunto possui relação de interdependência. Para apresentar o segundo grupo de dimensões que Smart considera ser de ordem prática e impulsionada pela fé, o autor faz uma comparação entre a contemplação como um ritual de adoração (budismo) e a adoração de um deus como ritual (cristianismo) introduzindo, deste modo, a segunda tríade (ritual, experiência e social) a partir da dimensão ritual. Este esforço é realizado para mostrar que padrões característicos da atividade religiosa podem envolver elementos distintos que devem ser observados pelo pesquisador. A adoração (no caso cristão) e a reverência (no caso budista) sendo práticas contempladas ou não, pelos elementos envolvidos, configuram-se rituais, portanto, compõem a dimensão ritual.

---

<sup>42</sup> I am not using the word in that everyday sense where ‘myth’ just means a false belief or what have you. On my usage, the Exodus, the stories of deliberations on Olympus, the Buddha’s career, the accounts of the gods in the Pali canon— these belong to the mythological dimension of religion. Sometimes, we may note, it is not easy to draw a line between doctrine and myth. Sometimes the doctrine, indeed, results from reflection on and refinement of what is initially cast in mythological form: thus between Genesis and Aquinas theology of Creation there is a transition of this sort. Thirdly, a religion prescribes an ethical path. Its ethics are often woven in part out of doctrinal and mythological threads. Jesus’ death on the Cross illuminates the meaning of Christian love, foreexample. We may call this the ethical dimension of religion. These three dimensions can be said to represent the teachings of a religion: they sum up its Weltanschauung: they express the perspective in which the adherent views the world and himself. But even if we have gone beyond the notion that the worldview of a religion is simply expressed in doctrinal propositions, for it is clothed too in myth, symbolism, ethical prescriptions, we must go further and see the relation between these three dimensions and the living practice of a faith. (SMART, 1968, p. 16)

<sup>43</sup> The dimensions, then, are mutually dependent, though in different ways. They constitute a unity in plurality. Nevertheless, it is convenient for the moment to divide them into two groups. The first group consists in the doctrinal, mythological and ethical dimensions: the second group consists in the ritual, experiential and social dimensions. The ground for the division is this. The former group par excellence represents the parahistorical claims of the faith; while the latter group represents the phenomena of religious history in the world. (SMART, 1968, p. 19).

De acordo com os preceitos budistas orientados pela não crença em deus, mas no nirvana, é preciso determinado tipo de fé e adoração. Isto vivifica a crença. Os elementos fé e adoração, por sua vez, são aspectos do transcendente que possuem relação com os sentimentos internos do sujeito religioso que precisam ser considerados, segundo Smart, para que se tenha conhecimento pleno da religião. Esse é o exercício fenomenológico proposto por Smart: considerar a fé, a adoração e a subjetividade da pessoa religiosa para que se alcance uma compreensão da religião. Esse exercício fenomenológico também é pedagógico na medida em que ensina e letra para a convivência coletiva.

O autor ainda diferencia ritual de ritualismo, visto que o segundo está associado a atos mecânicos, apartados de sentimento e experiência interior<sup>44</sup> (SMART, 1968, p. 17). Ao fechar os olhos em oração, quando pessoas se reúnem para cantar um hino, por exemplo. Esses eventos são exemplos de ritual tanto quanto numa missa e do ponto de vista metodológico são matéria-prima para o investigador.

Tais conjuntos de manifestações suscitam a interioridade daqueles envolvidos com as dimensões descritas até agora. Os primórdios da história religiosa contam experiências dramáticas como a iluminação de Buda, a visão de Isaías, a conversão de Paulo, a profecia de Maomé, entre outras experiências de conversão que compõem a dimensão experiencial da religião como definidoras dos rumos da história religiosa<sup>45</sup> (SMART, 1968, p. 18).

Espaços de socialização como a igreja ou a *sangha* (no caso budista) são espaços de encontro e convívio que enquanto instituições representam a dimensão social do fenômeno religioso oportunizando experiências religiosas, por isso, pode-se dizer que a experiência religiosa depende do espaço social para propagar-se.

Após oferecer a ferramenta da investigação doutrinal no lugar da teologia para capturar os ensinamentos de cada tradição, inclusive aquelas que não possuem um deus, distinguir os

---

<sup>44</sup> To avoid misunderstanding, let me emphasize two points. First, I would not wish ritual to be confused with ritualism. The latter is an opprobrious term we sometimes use to designate ritual activities which have become merely mechanical or over elaborate. It is a disease afflicting religion when ritual is divorced from inner experience, from genuine concern, from religious sensitivity. Moreover, it is worth noting elaborate: it can be very simple and informal. When I close my eyes in prayer, when a few are gathered together to sing a hymn—these are as much cases of ritual as a High Mass. (SMART, 1968, p. 17).

<sup>45</sup> Indeed, many of the seminal moments of religious history have involved religious experiences of a dramatic kind; the Enlightenment of the Buddha, the vision of Isaiah in the Temple, the conversion of St. Paul, the prophecy of Muhammad—we could scarcely explain the directions religious history has taken without referring to such moments. At a humbler level there is the testimony of countless religious folk who believe themselves to have had moments of illumination, conversion, vision, a sense of presence and so on. We may refer to this aspect of religion as the experiential dimension.. (SMART, 1968, p. 18)

estudos sobre religião em descritivo/histórico e trazer o sentido dos estudos para-históricos para a discussão, Smart introduz as dimensões do sagrado. É importante, porém, destacar que ele dedica uma obra inteira às dimensões do sagrado que será a base do último capítulo desta pesquisa.

O fenômeno religioso, de acordo com suas manifestações, pode ser dividido em dois grupos sob o ponto de vista da origem das informações produzidas em cada dimensão. O primeiro grupo também é nomeado por Smart como grupo de dimensões cujas informações serão de ordem interpretativa e o segundo grupo como sendo o grupo das dimensões que produzem informações de ordem factual. Logo o 1º grupo é classificado como de crenças e o segundo como das práticas impondo respectivamente reivindicações para-históricas e históricas<sup>46</sup>.

1º grupo: dimensões doutrinal, mitológica e ética. Estas dimensões representam os ensinamentos originados no campo da fé e suscitam explicações de natureza variada, de acordo com quem vai interpretá-los, produzindo conhecimento a partir da literatura secular, da poesia, das artes em geral e até mesmo no âmbito do direito. Esta investigação ou análise em perspectiva, para melhor definir, é chamada de abordagem para-histórico do fenômeno religioso, porque tem potencial para articular interpretações provenientes de diversas áreas de conhecimento.

2º grupo: dimensões ritual, experiencial e social. Representam os acontecimentos da história religiosa no mundo. Por exibir os fatos, estas dimensões estão diluídas na sociedade de maneira mais visível que o primeiro grupo representando às práticas.

Nas palavras do autor

[...]os estudos religiosos têm dois aspectos, o histórico ou descritivo, de um lado; e o pára-histórico, do outro. A religião, objeto de tais estudos, tem seis dimensões: doutrinal, mitológica, ética, ritual, experiencial e social. Os três primeiros formam um grupo na direção do para-histórico: os três últimos, um grupo aproximando-se do histórico. Mas pode haver história da para-história,

---

<sup>46</sup> The dimensions, then, are mutually dependent, though in different ways. They constitute a unity in plurality. Nevertheless, it is convenient for the moment to divide them into two groups. The first group consists in the doctrinal, mythological and ethical dimensions: the second group consists in the ritual, experiential and social dimensions. The ground for the division is this. The former group par excellence represents the parahistorical claims of the faith; while the latter group represents the phenomena of religious history in the world. (SMART, 1969, p. 19)

bem como para-história da história.<sup>47</sup> (SMART, 1968, p. 30, tradução nossa)

Imagem 2 – As 6 dimensões do sagrado



Fonte: Elaborado pela autora (2020)

Na quarta obra abordada nesta tese, Smart vai acrescentar a sétima dimensão a esse conjunto de seis, sendo possível ver que seu postulado se tornará mais completo. Contudo, o esquema destacado ajuda a entender que os fatos produzidos pelo fenômeno religioso (experiência, ritual e social) podem ser estudados. E esse estudo pode ser feito tanto à luz dos próprios textos sagrados representados no 1º grupo de dimensões, quanto à luz de textos seculares, complementando a abordagem para-histórica com *insights* filosóficos, sociológicos, psicológicos, históricos e antropológicos. Importa perceber que ambos os estudos produzirão informações para-históricas.

---

<sup>47</sup> Religious studies have two aspects, the historical or descriptive on the one hand; and the parahistorical on the other. Religion, the object of such studies, has six dimensions—the doctrinal, mythological, ethical, ritual, experiential and social. The first three form a group verging towards the parahistorical: the latter three a group verging towards the historical. But there can be history of parahistory as well as parahistory of history. (SMART, 1968, p. 30)



### 3.2. ABORDAGEM PARA-HISTÓRICA

A abordagem para-histórica é um ponto considerável na obra de Smart porque ela articula toda a sua teoria. Sendo possível através de ela enveredar por saberes produzidos em perspectiva mais humanizadora, holística e ecológica<sup>48</sup>. Se as abordagens descritivas emergem como históricas e são legitimadas por isso, em certa medida, as para-históricas concedem às explicações associadas à subjetividade o caráter de históricas, portanto, demanda a mesma legitimidade

Se, num sentido amplo, podemos dizer que os estudos descritivos são históricos (mesmo que sejam às vezes sobre eventos contemporâneos ou analogias transculturais e assim por diante), então pode ser útil empregar o termo para-histórico para se referir àqueles estudos e argumentos que dizem respeito à verdade[...]<sup>49</sup> (SMART, 1968, p. 13, tradução nossa)

Smart diz que as três primeiras dimensões (doutrinal, mítica e ética) estão na direção das informações para-históricas, porque dependem de certa predisposição para dar sentido à elas. Inicialmente, elas dependem da crença na revelação para existirem. Isso tem relação com o debate sobre verdades e premissas que todas as pessoas possuem para dar sentido à vida, contudo, aquelas produzidas no bojo da religião são vistas como ilegítimas nos espaços sociais, especialmente os acadêmicos. O trabalho de Smart, caracterizado pela defesa do estudo sobre as religiões, é atravessado pelo engajamento na relativização das verdades para fortalecer a ideia de que o paradigma da razão precisa abarcar vozes provenientes da religião.

Portanto, a para-historicidade ao colocar em xeque a concepção de neutralidade torna-se conceito-chave para compreensão da abordagem dimensional do fenômeno religioso articulando as *dimensões dosagrado*. Devido a centralidade deste conceito na obra smartiana e, ainda, pelo fato de essa expressão não ser conhecida e abordada no Brasil, será dedicada uma seção para aprofundamento do termo.

Na perspectiva smartiana a doutrina, o mito e a ética produzem informações para-históricas da fé, enquanto que a experiência, o ritual e o aspecto social do fenômeno produzem informações históricas. Embora o primeiro grupo de dimensões tenha primazia para-histórica e o segundo histórica, ambos se complementam e dependem um do outro para entendimento do conjunto de dimensões.

---

<sup>48</sup> Para aprofundamento na expressão saberes ecológicos ver o ensaio de BOAVENTURA DE SOUSASANTOS *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*, (2007)

<sup>49</sup> If in a broad sense we can say that descriptive studies are historical (even if they are sometimes about contemporary events or transcultural analogies and so on), then it may be useful to employ the term parahistorical to refer to those studies and arguments which concern the truth, value, etc., of religion.(SMART, 1968, p. 13)

Os sujeitos são históricos porque é possível produzir histórias sobre eles, porém ao correlacionarmos essas histórias com os contextos, tecendo análises para uma compreensão mais ampla da realidade, tal exercício de interpretação mobiliza subjetividades que estarão impressas nas narrativas produzidas historicamente. Logo, todo estudo será para-histórico à medida que ele é atravessado por pressuposições que estão em relação com aquilo que se confirmará ou não sobre o objeto em questão. Para melhor compreensão de como Smart mobiliza o termo para-histórico em sua abordagem dimensional do fenômeno religioso, a digressão se faz apropriada.

O prefixo “para” é utilizado na grafia de algumas palavras da língua portuguesa, separadas ou não por hífen, de acordo com a regra gramatical. Originário do grego, “para” é usado quando se deseja transmitir o significado de paralelo, semelhante, proximidade. Olhando para o campo, a realidade que se apresenta é a de que o prefixo traz a ideia de estar lado a lado. Isto pode ser visto no caso dos livros paradidáticos, na modalidade dos jogos paraolímpicos e no trabalho do paramédico, etc.

Enquanto os livros paradidáticos fazem-se suporte para docentes como recursos que enriquecem as atividades curriculares, para os alunos, soam como o momento de descanso da normatividade escolar. Utilizados na dinâmica de estudos de um determinado tema, sua adoção significa para os estudantes certa pausa na bateria de resolução de exercícios para adentrar em um mundo de mais liberdade e leveza.

Os livros paradidáticos trazem narrativas com ilustrações e contos literários, que, embora tenham compromisso com o currículo e o conteúdo, possuem a licença da estética que é bastante suprimida nos tradicionais livros didáticos. A conexão entre o livro didático e o paradidático é clara, pois ambos possuem o mesmo objetivo que é alcançado por vias diferentes.

O trabalho do paramédico também pode ser usado na compreensão da abordagem para-histórica em análogo. Não precisa ser médico para exercer esta profissão, pois este profissional atua na assistência preliminar à saúde. O paramédico presta os primeiros atendimentos e prepara o paciente para que então o médico faça os devidos encaminhamentos em prol da vida.

Com os jogos paraolímpicos não é diferente, pois esses derivam da mesma corrente de valores que embasam as olimpíadas tradicionais focadas no respeito ao adversário, às regras para promoção da cultura de paz etc. É importante destacar que é justamente a diferença que classifica a pessoa como deficiente que realça a qualidade das suas execuções, fazendo com que o limite entre o atleta e o paratleta seja imposto por uma linha tênue. De forma análoga está a transição da abordagem histórica para a para-histórica.

De modo geral, se a história descreve o passado, a para-história será responsável por tecer relações transculturais extrapolando os limites temporais da história convencional. Para isso é preciso superar construções baseadas em trajetórias lineares para abarcar trajetórias espiraladas, cíclicas, ou em teias que correm paralelamente à ciência histórica, porém, considerando outros sentidos de temporalidade. Analogamente ao trabalho do paramédico e dos docentes com os livros paradidáticos, aquele que pratica a para-história contribui com as análises que o historiador precisa fazer.

Smart mobiliza a noção de para-historicidade para abarcar aquilo que está fora da linha positivista dos estudos sobre a religião. Esta virada metodológica implica pensar não somente em estruturas, mas em processos. Neste sentido, aquilo que não é plausível de ser historicizado, posto no espaço-tempo, percebido de um ponto de vista científico é contado pela para-história. Tal elaboração aponta a abordagem para-histórica como resposta à demanda de aliar informações oriundas de uma verdade enviesada pela fé que colocada em diálogo com outras verdades vai atender aos estudos de religião (CR) assumindo função crítica.

De maneira amiúde Smart apresenta exemplos contidos nos livros sagrados de abordagem histórica e para-histórica buscando discerni-las mais profundamente. Ele exemplifica com a narrativa bíblica que traz Jesus de Nazaré enquanto homem, que vive na Galileia, portanto, uma personagem histórica que ilustra o entendimento smartiano da questão histórica. Já a pergunta acerca de ele ter morrido pelos pecados dos homens conduziria a respostas de caráter para-histórico. Ou seja, só se tem resposta para essa questão via textos bíblicos que articulam fatos históricos com interpretação, crença e elaboração doutrinária. Trata-se da questão do Jesus histórico versus o Cristo da fé, levantada por Rudolf Bultmann. Não obstante, se Jesus pensou ter morrido pelos pecados da humanidade, isso nos conduziria a uma conjectura histórica. No entanto, não temos evidências que documentam o que Jesus pensava sobre si mesmo. As pistas são aquelas que os textos fornecem e sobre elas estão dispostas camadas de interpretação acumuladas ao longo dos séculos.

Mas, neste exemplo, Smart dá mostras de como o conhecimento e o diálogo com a teologia alemã chamada liberal pode tê-lo influenciado, em especial, a teologia bultmaniana e o seu projeto de desmitologização dos mitos<sup>50</sup>. No referido projeto, Bultmann de certo modo separava o que havia de histórico nas narrativas bíblicas, do que ele considerava conteúdo mítico e proveniente da fé.

---

<sup>50</sup> Importa ressaltar que não me deterei neste ponto visto os objetivos desta tese, porém, para fins de aprofundamento a esse respeito, ver: PIEPER, Frederico. *Linguagem Mitológica e Hermenêutica*. O projeto de desmitologização de Rudolf Bultmann, (2017).

A conexão entre história e para-história ou vice-versa como faces de uma mesma moeda demonstra ser possível haver um tratamento interpretativo do conjunto de fatos da história religiosa, assim como um tratamento meramente descritivo das doutrinas.

Um exemplo seria o de Agostinho ao escrever o *Civitas Dei*<sup>51</sup> que, enquanto teólogo, se propôs a explicar a religião a partir das suas próprias categorias fazendo uma interpretação da história. Para Smart seu trabalho pode ser considerado como abordagem para-histórica da história<sup>52</sup> (SMART, 1968, p. 20). Ao aprofundar-se na relação entre ciência e doutrina, Smart explora a figura de Galileu Galilei e pontos do mito cristão sobre a criação destacando a validade da crítica.

Neste primeiro caso, o exemplo do criacionismo hospeda uma discussão existencial que interpela a todas(os) que, uma vez na condição de criaturas, desejam conhecer sua origem e seu destino. É aí que a narrativa da criação visa oferecer uma explicação para o início da vida humana no planeta. À luz da religião, o evento (criação) desperta interesse público, tanto entre os cientistas quanto entre os religiosos.

Nesta linha de raciocínio, Smart mantém o paralelo entre a doutrina e a ciência em seu segundo capítulo mostrando que a “criação do mundo” é um ideal teísta que coloca um deus provedor que a tudo cria fazendo da humanidade eternamente grata a esta sustentação. Estas implicações cristãs extrapolam as construções cosmológicas e influenciam explicações biológicas acerca da própria origem da espécie humana, segundo Smart .

Galileu Galilei, que era físico e filósofo, contrariou a igreja sobre a não centralidade da Terra e sim do Sol tornando-se um dos principais representantes do Renascimento científico dos séculos XVI e XVII. Enquanto cientista que filosoficamente fez uma crítica à ciência, acabou por agregar mais conhecimento aos conceitos já estabelecidos.

O mito da criação obtido por revelação e Galileu Galilei como símbolo de cientista que criticou filosoficamente a própria instituição mostram que a análise crítica pode ser a conexão entre doutrina e ciência. É neste sentido que o autor oferece a filosofia como ingrediente alternativo para tratar a doutrina e, uma vez que explicações criacionistas acerca do surgimento do mundo estão inteiramente enraizadas no campo da fé, a filosofia, em

<sup>51</sup> Para conhecer a obra: VAHL, Matheus Jeske. A relação entre consciência moral e ordem política na obra *De Civitate Dei*, de Santo Agostinho. **Seara filosófica**, n. 8, p. 89-101, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/3365>. Acesso em: 26 out. 2019.

<sup>52</sup> Let me illustrate further. St. Augustine spent some effort in writing the *Civitas Dei*. This work was an interpretation of history as he knew it. It was a parahistorical approach to history. But those who write textbooks on political theory and the like are liable to give an historical account of Augustine’s parahistory. (SMART, 1968, p. 20).

contrapartida, pode oferecer certa dose de crítica enquanto elemento necessário à investigação da doutrina. Isto porque, como fez Galileu, ao filosofar através da pergunta crítica, acabou rendendo acréscimos à ciência. A narrativa religiosa para explicações da origem do mundo e a narrativa científica que corroeu o paradigma religioso, outrora estabelecido, são movimentos entre a religião e a ciência que mostram que essas vozes sempre estiveram tensionadas na arena pública, assim como ligadas uma à outra.

O peso desta tensão converge com a polêmica nos currículos escolares quanto à origem da espécie humana, que pode ser explicada de duas formas: por meio do evolucionismo de Darwin (evolução biológica) e do criacionismo, segundo o qual Adão e Eva teriam gerado a humanidade. Ambas permeadas por elementos históricos e para-históricos.

Outro exemplo que Smart traz mostra a relação existente entre ciência e doutrina ocupando seu terceiro capítulo: o caso Barrabás<sup>53</sup>. Nele, Smart relaciona passagens do Novo Testamento e a figura enigmática de Barrabás no julgamento de Cristo, buscando a origem e o significado do seu nome, que no aramaico significa "filho do pai"/"Bar Abbas" denotando assim certa linhagem divina<sup>54</sup>. Smart continua sua investigação desenvolvendo vários questionamentos dirigidos ao sinédrio (Suprema corte judaica de Jerusalém) que foi responsável pelo julgamento que levou Jesus à condenação. Por meio da comparação de várias narrativas que inclui livros bíblicos como Marcos, Lucas, João e apontando as contradições e reincidências existentes, ele faz intersecções com literaturas afins para evidenciar o conjunto de divergências existentes na descrição do evento da crucificação (SMART, 1968, p. 53-60).

O evento julgamento/crucificação gera a suspeita materializada na clássica pergunta feita por Pôncio Pilatos ao povo judeu sobre a decisão de a quem libertar, se Jesus ou Barrabás. Segundo Smart isto só é atestado na Bíblia<sup>55</sup> (SMART, 1968, p. 52).

Em nenhuma outra fonte tal descrição reincide e isto remete a ideia de que a Bíblia enquanto livro que possui sua fonte baseada em relatos, impõe suspeição.

<sup>53</sup> Barrabás teria nascido na cidade de Yafo, ao sul da Judeia e, como uma das figuras do cristianismo, ficou conhecido pela sua participação no momento do julgamento de Jesus Cristo.

<sup>54</sup> On the present hypothesis, this pregnant question means: 'Would you like me to release the Jesus who is titled Son of Abba or the Jesus who is titled Messiah?' (or King of the Jews) (SMART, 1968, p. 61).

<sup>55</sup> The accounts of the trial and death of Jesus form a substantial part of the Gospels. The accounts are in many ways dramatic and moving. But they also bristle with difficulties. To go into these problems may illustrate the refreshing and exciting difference made to our thinking about the texts by the method of open historical research. Let me rehearse the difficulties. The first, and perhaps principal difficulty, is that Pilate asks the crowd whether they wish him to release Jesus or Barabbas. This so-called "privilegium paschale" according to which the Jews had the choice of a prisoner for release at the time of the Passover is nowhere else attested. (SMART, 1968, p. 52).

Outro motivo que segundo Smart pode levar à perplexidade é a presença de apenas dois candidatos à crucificação, embora seja afirmado que havia 3 (contabilizando Jesus). Quem seria, então, esse terceiro? (Se é que ele existiu). A pergunta que orienta a suspeição é “porque Barrabás foi a única opção em relação a Jesus, se havia mais um candidato à condenação? Se existiam outros dois corpos sendo julgados, porque Barrabás foi a alternativa de Pilatos para a escolha da população?”

O autor argumenta que uma das hipóteses é que Jesus estivesse sozinho nosinédrio, não existindo nenhuma outra opção ou alternativa a ele. E para além, o fato de Pilatos ter perguntado à multidão sobre quem eles queriam libertar: se Jesus ou Barrabás, ele estaria se referindo a que crime o povo estaria disposto a dar absolvição: o de blasfêmia (ao se dizer filho de Deus) ou o de líder de uma insurreição? O fato é que a causa de Jesus ter sido preso determinaria o seu destino. Como um blasfemo, Jesus poderia ser libertado demandando maior consistência em posteriores acusações. Como infrator político (o rei dos judeus) ele poderia ser condenado à morte por Pilatos<sup>56</sup>.

As descrições críticas feitas por autores como Loisy<sup>57</sup> e Winter<sup>58</sup> um teólogo e o outro interessado em escrituras, respectivamente, endossam a suposição de Smart

“Barrabás” era o apelido de Jesus. Dada esta hipótese, muitos dos problemas estão abertos à solução. Além disso, uma nova luz é lançada sobre as próprias alegações de Jesus sobre si mesmo. Vamos considerar a mudança radical que essa interpretação produz na compreensão dos relatos do julgamento de Jesus

<sup>56</sup> From this perspective, we can detect a common pattern in the proceedings before Pilate, with some subtraction in Luke and some addition in John. The pattern, briefly, is as follows. i. ‘Are you the king of the Jews/Christ?’ (a question which presupposes perhaps the charge expressed by the Sanhedrists in Luke). ii. ‘The words are yours.’ iii. ‘Which would you like me to release to you—Jesus Barabbas or Jesus called King of the Jews/Messiah?’ (the full form of the question is implicit in Luke and John). iv. ‘Barabbas.’ V. ‘What then shall I do with Jesus called Messiah?’ vi. ‘Crucify (him)’ (v. and vi. are implicit in John: ‘Here is your king’ ‘Crucify him’) (SMART, 1968, p. 66-67).

<sup>57</sup> Teólogo e filósofo francês (1857-1940). Foi um dos primeiros a utilizar o método histórico-crítico no estudo da Bíblia tendo grandes dificuldades de aceitação da igreja. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Alfred-Firmin-Loisy>. Acesso em: 21 maio 2021.

<sup>58</sup> Paul Winter (1904-1969), judeu nascido na República Checa fugiu do nazismo em 1939, tornando-se um soldado britânico. Realizava pesquisas em bibliotecas em Londres e morreu em 1969 na pobreza, depois de ter publicado cerca de cem artigos em revistas acadêmicas sobre o cristianismo mais antigo. O livro publicado no inverno de 1961 “Sobre o Julgamento de Jesus”, recebeu centenas de críticas, porque detalha a análise crítica das evidências relativas ao julgamento de Jesus do ponto de vista das práticas jurídicas aplicadas durante o século I, analisadas segundo os judeus. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=cr%C3%ADtica+ao+livro+Paul+winter+o+ju%20gamento+de+jesus&oeq=cr%C3%ADtica+ao+livro+Paul+winter+o+ju%20gamento+de+jesus&aqs=chrome..69i57j33i10i160.14494j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 11 out. 2022.

diante de Pilatos.<sup>59</sup> (SMART, 1968, p. 61, tradução nossa)

Talvez Barrabás não tenha existido, sendo essa figura interpretada por estudiosos da Bíblia apenas como uma faceta da personalidade de Jesus que, por se autointitular filho de deus, foi considerado por alguns como traidor. Todas essas ponderações confirmam que a intertextualidade está presente também nos textos sagrados.

A Bíblia enquanto texto escrito, traduzido e interpretado por pessoas de várias regiões do mundo está sob efeito deste diálogo.

Mas o que interessa a esta pesquisa, atribuindo caráter secundário ao conteúdo dos exemplos, é o caminho percorrido por Smart em direção à para-historicidade. Esse exercício o levou a exemplificar a hipótese de Barrabás como um enigma. Para isso é necessário perceber que “ensinar a história é muito mais do que dizer às pessoas quando e como as coisas aconteceram. Deve capacitar a pensar historicamente, a julgar questões históricas, e a entender algumas das forças que atuam nos principais eventos históricos etc”<sup>60</sup>. (SMART, 1968, p. 95, tradução nossa) Isto significa um desdobramento da história para a para-história. Mas o ponto de Smart é que qualquer tentativa de atingir uma verdade histórica estará fadada ao fracasso, assim como explicar a existência de deus somente via experiência religiosa pode revelar um caminho frágil nos estudos sobre religião. Quando se trata de religião, então, há essas duas dimensões importantes a serem consideradas na análise da experiência religiosa: a histórica e a para-histórica. Numa teríamos o fato, noutra teríamos a interpretação do fato.

Na abordagem para-histórica que coloca a existência de Barrabás no campo da suspeição, a Bíblia perde seu atributo de biografia e ganha a importância de uma fonte histórica por meio da qual se realiza o papel do estudioso, que é tentar reconstruir eventos históricos abarcando várias versões ou narrativas de um mesmo fato. Ainda que o Novo Testamento seja a parte da Bíblia escrita direcionada mais aos cristãos e, que para além, trata de eventos ocorridos após a morte de Cristo, seu confronto com outros manuscritos promovem a possibilidade de historicização dos fatos relatados pelos textos bíblicos, além de possíveis releituras da própria Bíblia, com impactos para diversos segmentos.

Após longa exposição em sua obra, fruto de análise exegética profunda sobre as várias

---

<sup>59</sup> The conclusion is that ‘Barabbas’ was Jesus’ own nickname. Given this hypothesis, many of the problems are open to solution. And, moreover, some new light is thrown on Jesus’ own claims about himself. Let us consider the sea-change which this interpretation brings about in the understanding of the accounts of the trial of Jesus before Pilate. (SMART, 1968, p. 61)

<sup>60</sup> Thus teaching history is vastly more than telling people when and how things happened. It should issue in the capacity to do history—to think historically, to judge about historical issues, to understand some of the forces at work in major historical events, etc. (SMART, 1968, p. 95).

descrições dos momentos que antecederam a crucificação de Cristo, Smart acrescenta outros exemplos sobre a noção de história e para-história. A questão de saber se a experiência mística contém um núcleo central invariável ser uma questão histórica; porém saber se alguém conhece a deus através da experiência mística é para-histórico. O grau em que uma religião é sociologicamente determinada é um problema histórico. A questão, a saber, segundo ele, é, se os ensinamentos morais estão corretos (questão para-histórica). A própria noção de “estudos de religião” assume um significado muito diferente de acordo com o que se inclui ou exclui em termos de questões para-históricas.

### 3.3. O ESTUDO COMPARATIVO

Após a proposição da Teologia, Filosofia e História na abordagem do fenômeno religioso, Smart traz o Estudo Comparativo das religiões. Nesta última disciplina abordada em sua obra de 1968 o autor faz ressalvas ao método do estudo comparativo: a analogia. Segundo ele, somente relacionar as semelhanças de fatos distintos para construir um campo epistemológico pode deixar lacunas. O autor sustenta sua tese utilizando como exemplo o Budismo Theravada. Nessa tradição, em que a crença em um deus não se apresenta, a analogia enquanto recurso se torna ineficiente. Isto porque para tentar conhecer algo a partir daquilo que se tem em uma dada realidade pode trazer generalizações que não são bem-vindas a um estudo que se pretende compreensivo.

E fazendo jus a esse entendimento Smart traz termos do campo budista para mostrar na prática o quão possível é trazer para o diálogo outras tradições religiosas. O vocábulo “*ehipassiko*” traduz o ensinamento que está no ato de “vir e ver”, segundo a língua *Pali cānon*, ou seja, no caso da experiência religiosa que se dá através do alcance do nirvana, basta vivenciá-la para conhecê-la.

O estudo do budismo Theravada foi determinante na reivindicação da empatia para os estudos sobre religião. Neste estágio de seu percurso, Smart se aproxima do papel do fenomenólogo da religião através da experiência religiosa para perceber o fenômeno religioso.

É importante dizer que no Brasil, alguns intelectuais<sup>61</sup> têm defendido esta postura nos estudos de religião a fim de diluir fronteiras entre pesquisador e pesquisado, onde o primeiro assume as lentes do segundo para tentar se aproximar ao máximo da forma como o religioso

---

<sup>61</sup> Como os professores HUFF JÚNIOR; Arnaldo Érico, RODRIGUES, Elisa; PIRES, Frederico Pieper. Todos do Departamento de Ciência da Religião da UFJF.



compreende o mundo a partir da religião.

Vale dizer que nesta pesquisa será usada tanto a palavra religião quanto a nomenclatura fenômeno religioso de acordo com a demanda de cada exposição. Importa ressaltar que se tem conhecimento de que a religião não é o único caminho para se alcançar o fenômeno religioso. Contudo, de maneira mais genérica será usado o termo religião ou tradições religiosas para me referir às instituições sociais e fenômeno religioso quando houver necessidade de distinguir o “objeto” metodológico.

Sobre o princípio da analogia e da comparação, Smart, a partir das experiências religiosas e das doutrinas encontradas nos mais diversos sistemas de crença indianos, traça um gráfico para mostrar crenças e práticas entre as tradições do campo religioso indiano mostrando que a diversidade das experiências religiosas impõe obstáculos a qualquer tentativa de classificação e nomeação, seja ela teísta (crença em um deus/deuses ou deusa/deusas) ou budista (ausência de crença em divindades).

Assim, ele envereda por manifestações orientais bastante distantes das cosmovisões ocidentais e cruza pontos convergentes entre *o caminho óctuplo de Buda, os preceitos do yoga clássico* e *do não dualismo hindu*. Essas tradições evidenciam um tipo de ateísmo yogue à medida que sustentam a ideia de que é preciso transcender o deus pessoal.

Ao relativizar o próprio conceito de ateísmo caracterizado no ocidente como antirreligioso, Smart diz, através do materialismo indiano (escola filosófica ateísta), que não existe um tipo de experiência religiosa universal. Haja vista os *yogues* que, embora ateístas, praticam a adoração e o sacrifício uma vez que estão alinhados com a doutrina contida nos *Upanishads* (ensinamentos direcionados à meditação derivados do mais antigo texto hindu -- os Vedas -- que formam a base de toda a filosofia hindu). E por este motivo Smart reforça a importância da para-historicidade no estudo comparado das religiões<sup>62</sup> (SMART, 1968, p. 71).

A partir desta assertiva o autor desenvolve duas hipóteses: a primeira, que toda experiência religiosa tem como "objeto" um deus ou deuses, e segunda, a de que só é possível, conhecer o nirvana ou os caminhos que conduzem a ele vivenciando as suas práticas. Deste modo ele vai apresentar uma tipologização das experiências religiosas sob a ponderação de que os tipos podem ser multiplicados se levarmos em conta que as interpretações responsáveis por

---

<sup>62</sup> This in turn implies that the comparative study of religion is a necessary part of historical religious studies and of parahistorical religious studies; and in addition it is a necessary basis for parahistory whether this be approached from the Christian, Buddhist or other (including atheist) points of view. (SMART, 1968, p. 71)

criar os tipos surgem fora da experiência<sup>63</sup> (SMART, 1968, p. 82).

No penúltimo capítulo Smart fala do sufismo muçulmano, o misticismo judaico cristão e os rituais de contemplação meditativos da *Yoga*. Essas manifestações são vistas como variáveis das grandes religiões mundiais e para fins de aproximação em um catálogo da experiência religiosa são também estudadas por Smart sob a ressalva de que esta é uma classificação mínima carecendo de novos refinamentos.

Assim, Smart as subdivide em três categorias como derivadas de grandes religiões mundiais, segundo a experiência religiosa: a profética ou devocional; a mística teísta e a mística não teísta<sup>64</sup> (SMART, 1968, p. 82).

Esta subdivisão é fruto de uma observação aprofundada feita por quem se debruçou por décadas sobre a filosofia hindu. Seu objetivo era compreender a diversidade existente no contexto indiano para desconstruir a estereotipação ocidental acerca da ideia de que existe uma tradição religiosa homogênea, um hinduísmo. Trazer em tela exemplos da fusão de antigos e remotos ensinamentos que se desdobraram em outras manifestações religiosas corrobora a ideia de que o hinduísmo é um celeiro onde todo dia nasce uma tradição atestando a dinamicidade do fenômeno religioso.

Como desdobramento dessa perspectiva comparativa Smart traz no penúltimo capítulo o seguinte título “O budista e outros caminhos” sinalizando que o pesquisador em religião precisa estar atento à vasta diversidade religiosa no momento de construir premissas que dialoguem com a perspectiva para-histórica. Isto evita generalizações garantindo o princípio das coexistências

O diálogo das religiões é um exercício de para-história, e não de história.  
É uma apresentação policêntrica dos frutos da doutrina e das atitudes perante

<sup>63</sup> Deste modo setem, em linhas gerais, os tipos de experiências: profética ou devocional, mística teísta e mística não teísta. Esta tipologização aponta para a defesa de que a boa teoria deve supor a existência de mais de um tipo de experiência religiosa conforme atesta a história das religiões.

<sup>64</sup> There are those who think that all religious experience is basically the same. They count Muhammad and Jeremiah as mystics. But if so, why is theistic Islam so very different from Buddhism? The Buddha did not preach a religion of worship and obedience to God. On the other hand, there are those who treat theistic contemplation as essentially different from nontheistic. This means having at least three categories of religious experience prophetic or devotional; theistic mysticism; and non-theistic mysticism. One could indeed go on multiplying sorts if one believes that the interpretation or doctrinal description of religious experience arises directly and simply out of the experiences in question. Such an idea, however, is unsatisfactory for two reasons: first, it can have no explanatory power; second, it represents a somewhat naive idea of religious concepts. It has no explanatory power, for it merely correlates idiosyncratic doctrines with idiosyncratic experiences. It is naïve, because when a person claims to see God or to have attained nirvana, he is explicitly bringing in complex concepts whose epistemological roots lie at least partly elsewhere. Thus, for instance, the doctrine that God has created the world is already contained in the concept of God as used by atheist. (SMART, 1968, p. 82)

a vida. Como tentei indicar em várias conexões, a abordagem para-histórica da verdade religiosa deve trazer o descritivo e o histórico. Essa é uma das maneiras pelas quais os interesses dos comprometidos e descomprometidos com a religião coincidem. Se, então, olhamos para a fé cristã de dentro ou de fora, as diversidades e semelhanças da experiência religiosa devem nos preocupar. É uma consequência inevitável da lógica tanto da teologia como dos estudos religiosos descritivos, que o nosso olhar não deve ser confinado a uma tradição [...] <sup>65</sup> (SMART, 1968, p. 89, tradução nossa)

É exatamente por reconhecer a pluralidade existente que Smart defende o respeito a ela sem descartar as contribuições da teologia. E mantendo este olhar para a “ciência que se ocupa de deus”, Smart esboça o que vou nomear de CR aplicada como desfecho da obra 1 para pensar o contexto educacional. Essa é uma contribuição relevante sobre a qual se deve ter atenção, o que farei posteriormente. Por hora, em síntese, vale destacar que ao propor o conceito de uma abordagem para-histórica, Smart pensa-a como a postura que se deve adotar diante da dimensão da religião que se refere à fé, à doutrina, à interpretação; enquanto, a histórica se refere à dimensão da religião que é sociocultural, que é fato circunscrito num contexto histórico específico. Ambas as abordagens são importantes, porque ambas concedem atenção ao fenômeno religioso entendendo-o como objeto que pedagogicamente se pode compreender a partir da divisão espiritual/histórico; subjetivo/objetivo; ontológico/pragmático. Essa divisão, no entanto, não expressaria uma separação porque estariam numa relação dialógica dinâmica. O importante para Smart é assegurar a validade das experiências religiosas, embora variadas, enquanto narrativas das religiões que nos permitem conhecê-las.

Smart reivindica que a experiência religiosa seja verdadeiramente interpretada pelos estudiosos

A verdadeira interpretação da experiência religiosa ainda precisa ser determinada. Eu não estou dizendo que Santa Teresa estava errada em ver suas experiências da maneira que ela fez. De fato, parte da minha tese é que a questão da interpretação correta é uma interpretação para-histórica que envolve suposições e argumentos doutrinários. Assim, a questão da validade deve ser resolvida em um contexto mais amplo. Também não estou negando que o contexto geral pode fazer alguma diferença ao sabor de uma experiência contemplativa. (SMART, 1968, p. 84, tradução nossa)

---

<sup>65</sup> But the dialogue of religions is an exercise in parahistory, rather than history. It is a polycentric presentation of the fruits of doctrine and attitudes to life. As I have tried to indicate in a number of connections, the parahistorical approach to religious truth must bring in the descriptive and historical. This is one of the ways in which the interests of the committed and the uncommitted coincide. Whether, then, we look at the Christian faith from the inside or the outside, the diversities and resemblances of religious experience must concern us. It is an inevitable consequence of the logic both of theology and of descriptive religious studies that our gaze should not be confined to one tradition [...] (SMART, 1968, p. 89)

A busca por “verdadeiras” interpretações da experiência religiosa em perspectiva para-histórica que engloba o estudo comparativo da religião fortalece uma perspectiva equilibrada no estudo sobre religião. Vale especificar neste ponto que o autor desconhece ou pelo menos assume que ainda se encontra indeterminado o que se pode chamar de verdadeira interpretação da experiência religiosa. O autor busca superar tal indeterminação apresentando a noção de para-historicidade em estágio adiante, pois considerando a para-historicidade como algo incontornável na existência humana nenhuma interpretação estará livre de premissas pessoais.

Assim, o autor inicia o último capítulo dizendo que todas as discussões anteriores foram necessárias para dizer que é preciso levar a teologia para fora

Consequentemente, a assimetria que julgamos ter detectado entre o resultado da lógica da teologia cristã e a lógica do ceticismo humanista sobre a religião quase não existe. De ambos os pontos de vista, os estudos religiosos devem ser abertos e voltados para fora.<sup>66</sup> (SMART, 1968 p. 94, tradução nossa)

Com isso, ele reafirma que a teologia pode ser o ponto de partida no que consiste o estudo da doutrina e da revelação bíblica, e, em se tratando do ponto de vista científico, demanda diálogo com a filosofia, com a história e com o estudo comparativo da religião para que haja uma lógica interna nos estudos religiosos. Importa observar que já na época da escrita do livro, Smart demonstrava perceber um tipo de racionalidade proveniente da religião. Ele deixará isso mais claro quando distinguir explicações intra e extrarreligiosas que compõem a segunda obra analisada.

Smart pondera também que mesmo sob o ponto de vista da fé é imprescindível que a teologia considere a filosofia e o estudo comparativo da religião porque ao reconhecer que existem outras formas de crença que não somente a própria, oferece-se à outra, o mesmo status de dignidade, abrindo precedente para o diálogo religioso e extrarreligioso.

Smart qualifica como fracassada a tentativa de compreensão do pensamento oriental no que tange a asiáticos e africanos por parte dos “bem-educados ocidentais”. Isto ocorre porque a história é contada do ponto de vista colonialista, e quando se aborda culturas distantes de maneira estereotipada se impede que detalhes importantes obtenham realce e substâncias se destaquem contribuindo para descrições e relatos mais amplos. Se um europeu não consegue enxergar que existem outras culturas civilizadas além da dele, como ele vai possuir empatia para com outras religiões e culturas? (SMART, 1968).

---

<sup>66</sup> Consequently, the asymmetry which we thought we detected between the outcome of the logic of Christian theology and the logic of humanist scepticism about religion scarcely exists. From both points of view, religious studies must be open and outward-looking; from both points of view the parahistorical approach should be included. (SMART, 1968, p. 94)

Diferente dos países europeus e da América do Norte em que o processo de colonização ocorreu motivado por razões menos predatórias com projeto de nação, fixação de raízes etc., nos países ao sul do globo, a motivação foi a exploração de riquezas naturais, culturais, artísticas e minerais.

Na perspectiva de sociedade pós-colonizada, cuja religião também sofreu efeitos neste processo, é possível citar no Brasil teólogas e teólogos que fazem um trabalho de resignificação das escrituras bíblicas compondo uma frente de luta por igualdade de direitos sociais e humanos<sup>67</sup>. Visando contribuir para a consciência crítica rumo a diminuir as desigualdades entre as classes sociais ocasionadas pelo processo de colonização, essas estudiosas e esses estudiosos da Bíblia se tornaram ativistas desses direitos.

Pode-se dizer que a teóloga e o teólogo quando se tornam problematizadores/as da realidade que os/as cerca é porque, em geral, interpretam criticamente as escriturasevidenciando a divergência existente entre as atitudes e o discurso daquelas e daqueles que pregam a palavra. Esse seria um dos efeitos do pensamento decolonial a partir de um resignificar bíblico provocando uma inversão na lógica da doutrina que aceita o sofrimento porque este leva à redenção, por exemplo. Tal ideal de resistência combate o pensamento colonialista que objetiva manter viva a ideologia dominante justificando a existência de pobres e ricos.

A partir da crítica ao evangelho, estudiosas brasileiras bem como estudiosos são exemplos de religiosos que para-historicizaram as doutrinas cristãs militando sob uma releitura do cristianismo que redireciona alguns ensinamentos. Nesta apropriação, segmentos marginalizados da sociedade ganham voz e aquelas defensoras da bíblia que não estão praticando a mensagem principal de Cristo, segundo as suas interpretações, têm suas contradições evidenciadas no contexto social e político. Desta maneira, é possível observar, na contemporaneidade, padres, pastores e pastoras inseridos em um cotidiano bastante marginalizado pela sociedade civil para mostrar que as doutrinas cristãs também podem ser lidas em perspectivas que dialoguem com a diversidade de gênero, raça e orientação sexual, por exemplo.

Neste sentido, o caminho entre a educação secular e a lógica da religião está no esforço hermenêutico de historicizar e para-historicizar as sentenças bíblicas, no sentido de desafiar a própria bíblia enquanto detentora exclusiva da verdade sobre Jesus. Este desafio, no entanto, não pode ser interpretado literalmente como combate ou conflito e sim como abertura de novas

---

<sup>67</sup> Alguns exemplos de teólogos: Leonardo Boff, Júlio Lancelotti, Henrique Vieira. E de teólogas: Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Maria José Rosado Nunes, Sandra Duarte, Wanda Deifelt, Genilma Boehler, Marga Janete Stroher, Elaine Neuenfeldt, Anete Roese, Valéria Vilhena.

possibilidades de entendimento.

Assim, o livro sagrado será desafiado através da abordagem para-histórica realizada por quem faz teologia a partir de categorias externas ao universo religioso, propostas, por exemplo, pela antropologia, historiografia e ciências sociais, conduzindo a interpretações que poderão estar em desacordo com a doutrina. Este é um ponto que Smart considera nevrálgico justificando porque talvez, para o teólogo, seja mais difícil essa abordagem. Todavia, o autor parte da seguinte pergunta para agregar o componente da criticidade a esta empreitada: "Como a teologia pode permanecer exclusivamente bíblica no novo contexto da crítica histórica?"

Desejo mostrar que uma combinação de crítica e pensamento filosófico é necessária para que algo seja feito da doutrina. Desdobra-se disso que o filosofar é um componente necessário da investigação para-histórica da doutrina. Em outras palavras, não é possível basear a teologia em um apelo exclusivo à revelação, seja isto concebido de um ponto de vista dedutivo ou indutivo.<sup>68</sup> (SMART, 1968, p. 32, tradução nossa)

Enfatizo com isto que só é possível pensar em para-historicidade relativizando a historicidade. As abordagens históricas e para-históricas também podem ser entendidas na perspectiva dos métodos indutivos e dedutivos porque ambos relacionam formas distintas de raciocinar. Isto é, podem servir ao entendimento tanto de pesquisadores que usam de sentenças bíblicas para explicar a revelação quanto àqueles que tratam as escrituras como autoridade tentando sustentar a verdade da bíblia. Sobre a verdade religiosa apresentada em revelação ou discutida filosoficamente é importante saber como alguém chega a ela. Este "como" é para-histórico.

Smart considera o método indutivo eficiente para a educação embora saiba que pressupostos humanos facilmente se infiltram na interpretação indutivista da escritura tal como na dedutivista. Para Smart o método indutivo é uma possibilidade de o teólogo interpretar fatos religiosos à luz de informações externas. Indutivamente adentra-se nas sentenças bíblicas

---

<sup>68</sup> I wish to show that a combination of hard-headed criticism and philosophical thinking is necessary if anything is to be made of the doctrine. It will follow from this that philosophizing is a necessary component of parahistorical inquiry into doctrine. In other words, it is not possible to base theology upon an exclusive appeal to revelation, whether to be conceived from a deductive or from an inductive point of view. (SMART, 1968, p. 32)

para explicar eventos que constituem a revelação, por exemplo<sup>69</sup>, (SMART, 1968, p. 21). No entanto, ele reconhece que o teólogo por pertencer a uma dada tradição cristã vai tender a dificuldades de fazer crítica como alguém que não tem qualquer vínculo ou pertença e exemplifica que para os Batistas do Sul dos Estados Unidos, as escrituras podem justificar a desigualdade racial; enquanto para muitos missionários em países dominados pelos poderes coloniais, as escrituras diziam o oposto<sup>70</sup> (SMART, 1968, p. 23). Eis a questão da interpretação como uma variável importante, conforme se pode observar no exemplo a seguir.

Smart cita um conto indiano para exemplificar o método indutivo

Um menino cego ouve a descrição de seu tio sobre a forma e a beleza da lua. - A lua (diz seu tio) é perfeitamente lisa e feita de prata brilhante. Ela brilha à noite e é uma garantia para quem viaja no escuro. Um dia, por um milagre, o menino é curado de sua cegueira. Ele gradualmente se acostuma ao novo mundo da visão e vê a lua. Ele ficou tão empolgado que comprou um telescópio. Assim que viu a lua e suas crateras percebeu que dificilmente ela poderia ser feita de prata. Então falou ao seu tio, sem reclamar: -Caro tio, você foi o primeiro a contar as belezas da lua. Sem você eu talvez nunca estivesse enxergando-a tão profundamente com crateras e outros detalhes. De fato, é linda, embora não seja feita de prata. Quem se importa? Eu gosto da lua como ela é, na verdade ela é mais maravilhosa do que até mesmo suas palavras. (SMART, 1968, p. 23, tradução nossa)

É importante dizer que o método indutivo não é colocado como equivalente à parahistoricidade, contudo eles se aproximam pela ótica das subjetividades. Ou seja, pelo fato de que o conhecimento é acessado e absorvido a partir da relação que estabelecemos com ele, pelo conjunto de experiências que cada pessoa carrega haverá uma interpretação que será única.

No caso do conto tradicional indiano, o menino e seu tio concordam sobre a beleza da lua e discordam sobre ela ser feita de prata. Isto ilustra a ideia de que tanto o cristão quanto o cético concordam sobre o fato de Jesus ter sido crucificado; a diferença entre eles está no fato de que o cético não conferirá o título "revelatório" ao evento, enquanto que o crente

---

<sup>69</sup> The latter account of revelation is commonly called \*non-propositional\*. But I would prefer to call it 'inductivism, in the sense that the Christian penetrates by a kind of induction through the sentences of the Bible to the events which constitute the revelation. By contrast, those who hold that revelation consists in the sentences of the Bible may be dubbed 'deductivists'—for they try to deduce the truth from the Bible, rather than to use the Bible as a stepping-stone to the truth. They treat scripture as authority: the other school treats it as evidence. Now there is hardly a university theologian in the country who takes a strictly deductivist view. This is not surprising, because the cumulative impact of historical studies of the Bible over a hundred years and more renders the deductivist position largely untenable. (SMART, 1968, p. 21)

<sup>70</sup> For the Southern Baptist in the United States the scriptures can justify racial inequality; while for many missionaries in countries once dominated by the colonial powers the scriptures said the opposite thing (it was not for nothing that the East India Company did not want missionaries in the territories under its control—and the examples of Rhodesia and South Africa also show how the Gospel can be politically explosive). (SMART, 1968, p. 23)

enxerga na crucificação o mais alto exemplo de amor pela humanidade, bem como um símbolo de sacrifício indiscutível. Ambas as interpretações são orientadas por pressupostos, porém distintos. A crucificação é um evento histórico, mas o que ela representa é diferente para grupos distintos cuja interpretação emerge de pressupostos também distintos.

Existe uma base doutrinária que dará suporte ao que é percebido nesse contexto. Logo, falar do evento de Cristo é fazer uma afirmação sobre sua existência baseada na doutrina tangenciando a crença na autorrevelação que uma vez acionada toca a dimensão da experiência religiosa, valorizando, portanto, elementos para-históricos. As escrituras possuem um papel importante nisso porque são testemunhas do que o fiel acredita. Cabe distinguir, então, à luz da abordagem dimensional qual Jesus se quer conhecer: o Jesus histórico, o Jesus transcendente ou o Jesus existencial em que cada um mobiliza uma dimensão.<sup>71</sup>(SMART, 1968, p. 25)

Por isso, as categorias oriundas do campo religioso devem ser contextualizadas em sua respectiva doutrina. Elas somente fazem sentido se colocadas em perspectiva naquela narrativa. O conceito de revelação, nessa medida, pertence à dimensão doutrinária do cristianismo. Para além, o lugar da revelação no evento cristão envolvendo a vida e os atos do Jesus histórico, traz à tona a dimensão mitológica, evidenciando que neste evento é possível encontrar o primeiro grupo de dimensões da religião apresentado anteriormente.

Ao elevar a religião à condição de fenômeno incontornável, que não se pode prescindir dele para conhecer a história da humanidade, Smart expõe o contrassenso daqueles que acham ser possível algum tipo de depuração da história da humanidade, esvaziando-a de seus atravessamentos religiosos. Para tanto, ele destaca a relevância da história dos judeus para a filosofia e o estudo comparativo da religião como ramos particulares da história e da antropologia afirmando que desta forma, a teologia não é tão paradoxal assim.

A perspectiva de Smart sobre educação, portanto, demonstra ser ampla. Ele não apenas admite como afirma a centralidade do ensino sobre o fenômeno religioso, como meio para se conhecer mais e melhor a sociedade. As dimensões desse fenômeno - a doutrinária, a mitológica e a ética - seriam importantes para a construção de uma compreensão mais profunda da humanidade. Não apenas o aspecto histórico da religião, mas também o para-histórico contribuiria para o entendimento desse desenvolvimento humano, mesmo em sociedades mais secularizadas. Todavia, abordar para-historicamente a religião não seria equivalente a promovê-

---

<sup>71</sup> Thus the Christ-event can be considered in three dimensions- doctrinal, mythological and experiential. The Christ-event has to be understood by reference to the category of transcendence, the category of historical events, and the category of the experience of the faithful. For the sake of simplicity, I shall dub transcendent Christ; the historical aspect I shall dub “the historical Jesus” and the experiential aspect I shall call “the existential Christ”. (SMART, 1968, p. 25)



la nos espaços escolares, antes, seria como reconhecê-la enquanto dimensão da vida individual e coletiva. Por isso, sua perspectiva tanto para educação quanto para o ensino de religião é baseada no que hoje tem se chamado decolonial, mas também humanista.

### 3.4. A EDUCAÇÃO SECULAR E O EDUCAR HUMANISTA

A outra maneira pela qual a educação religiosa pode transcender o informativo corresponde ao modo como a história transcende o informativo. Isto é, a educação religiosa poderia ser projetada para dar às pessoas a capacidade para entender os fenômenos religiosos, para discutir alegações religiosas, para ver as inter-relações entre as religiões e assim por diante. Seria uma introdução em disciplinas como a história do religioso, a filosofia da religião, a investigação doutrinal e a sociologia da religião. Isso soa pretensioso, mas quando reduzido a perguntas sobre o significado da adoração, a ideia da Criação e a história das igrejas locais, isto se torna plausível no nível escolar. (SMART, 1968, p. 96, tradução nossa)

A citação propõe uma divisão na abordagem teórica do fenômeno religioso: história da religião, filosofia da religião, interpretações da(s) religião(ões) e ou linguagens da religião e, finalmente, sociologia da religião. Uma proposta de abordagem das religiões para além dos cursos de CR é uma proposta para um ER escolar, que estuda as fontes e as interpretações, a parte teórica e a parte histórica das religiões, ou seja, seu alvo seria o conhecimento religioso. É importante ressaltar essa proposta, especialmente, porque Smart afirma que seu caráter não é meramente informativo, mas compreensivo.

Pode-se dizer que para Smart, é nesta perspectiva que se pode ensinar sobre religião: de acordo com uma educação secular, segundo a qual uma vez inserida numa sociedade também secular, portanto, religiosamente aberta e neutra, seus cidadãos possam decidir-se sobre questões religiosas e ideológicas. Entretanto este panorama não está dado *a priori*, ele seria o produto de um longo trabalho na escola pautado pelo debate das verdades religiosas enxergando suas inter-relações. Nesse sentido, a empreitada pressupõe uma introdução a disciplinas como história, filosofia e sociologia da religião, além da investigação doutrinal enquanto um amplo movimento da teologia.

Smart faz um balanço da educação religiosa britânica para encontrar os contornos do perfil de um educador humanista

[...] a ênfase excessiva na ortodoxia e no fundamento bíblico tendem a truncar a educação religiosa em todos os níveis porque resultou em uma abordagem excessivamente intelectualista da religião como se fosse uma questão de doutrina e de revelação bíblica. Não induziram suficientemente as pessoas à apreciação de todo o desenvolvimento da cristandade depois dos primeiros séculos. Tem negligenciado a sociologia da religião. Não conseguiram penetrar profundamente na natureza da experiência religiosa. Tem deixado as

peessoas ignorantes do mundo mais amplo além da tribo européia. Deixaram as pessoas incapazes de estimar o marxismo ou o humanismo. Falaram pouco sobre o papel da religião em uma cultura contemporânea. Deram às pessoas muito da história hebraica; muito da teologia helenística. Fizeram coisas boas; mas não obedeceram aos ditames ordinários de relevância contemporânea (nem sempre um bom guia, no entanto), nem obedeceu à lógica dos estudos religiosos.<sup>72</sup> (SMART, 1968, p. 103, tradução nossa)

A citação acima corresponde a um diagnóstico do tipo de ensino sobre religião que se fazia nos tempos de Smart. É interessante que o autor é crítico em relação ao que denominou excesso de intelectualismo por um lado e, por outro, à ampla importância dada ao legado do cristianismo para a cultura ocidental, que de certo modo contribuiu para que se desse pouca atenção a filosofias como o marxismo e o humanismo. Sobretudo, Smart aponta que essa tendência foi responsável pela falta de análise sobre a centralidade da religião para a formação da cultura, o que se poderia obter por meio de disciplinas como a sociologia da religião. Daí que se pode entender, junto de Smart, que o ensino descritivista, isto é, apenas histórico, não resulta em compreensão.

Nesta perspectiva, em que o autor deseja traçar um tipo de perfil de fenomenólogo (entendido como aquele que ensina e pesquisa sobre religião), é preciso dialogar com as seguintes frentes: pesquisadores que propõem o uso de categorias de análise advindas do próprio contexto religioso, a sociedade secular e a pluralidade religiosa para cobrir essas lacunas deixadas pela ortodoxia bíblica.

E, no sentido de superar a esse ensino qualificado por ele como descritivista legado pela ortodoxia bíblica Smart traz a ideia de *apreciação simpática*<sup>73</sup>. Esta é uma chave mobilizada que propõe considerar a existência de posições e crenças que não somente a própria permitindo a/o pesquisadora/o enxergar que no universo religioso está a pluralidade necessária à busca de categorias que ajudam a explicar doutrinas sem promover predileção por uma ou

---

<sup>72</sup> In short, the overemphasis upon orthodoxy and Biblical grounding has tended to truncate religious education at all levels. It has resulted in an over-intellectualist approach to religion as though it is a matter of doctrines and Biblical revelation. It has not sufficiently induced in people a rich appreciation of the whole development of Christendom after the early centuries. It has neglected the sociology of religion. It has failed to penetrate deeply into the nature of religious experience. It has left people rather ignorant of the wider world beyond the European tribe. It has left people unable to estimate Marxism or Humanism. It has said little about the role of religion in contemporary culture. It has given people much of Hebrew history; much of Hellenistic theology. It has grounded people in the Bible. It has done good things; but it has neither obeyed the ordinary dictates of contemporary relevance (not always a good guide, however) nor obeyed the logic of religious studies. (SMART, 1968, p. 103)

<sup>73</sup> It must introduce, even from out of its own substance, the sympathetic appreciation of positions and faiths other than its own. Christian theology, in brief, must be open, not closed. This conclusion can now be seen from another direction. (SMART, 1968, p. 91)

outra.

Isto porque, de acordo com sua experiência “A combinação de tédio e injustiça na educação religiosa das escolas ajudou a confirmar um número de gerações de céticos e ateus”<sup>74</sup> (SMART, 1968, p. 99, tradução nossa). Este é o ponto de partida para delinear um perfil de educador humanista como aquele que ao mesmo tempo enxerga legitimidade nos usos das categorias religiosas, contudo, não as defende como verdade absoluta, tão pouco as impõe.

Como a concepção de Smart sobre educação secular remonta ao que no Brasil corresponde à laicidade, importa saber se os marcadores sociais presentes em sua teorização convergem com os objetivos desta pesquisa. Para tanto, colocamos em diálogo os referidos conceitos de secularização e laicidade, à luz de teóricos das ciências sociais, como José Casanova (2006, 2009).

Entendo que esse par de conceitos deve receber breve enfoque, para se articular à questão principal que é a abordagem dimensional do fenômeno religioso. Por certo, não é pretensão esgotar a discussão sobre secularização e laicidade. Mas, ao mencioná-la, pretende-se indicar em que medida ela nos permite pensar a realidade da educação no contexto brasileiro.

Para começar é preciso dizer que Smart não intencionou questionar a teologia secular quanto ao seu grau de secularidade, porém, quando ele traz noções de para-historicidade mostrando que qualquer afirmativa estará impregnada de leituras e significações da realidade, Smart questiona a educação quanto ao seu grau de secularidade. A sociedade secular marca o status social da comunidade britânica estando, portanto, presente na obra smartiana. Ademais, se a escola está em relação com a sociedade refletindo-a, importa recortar histórica, social e politicamente o contexto de escrita de Smart. Isto proporcionará a compreensão mais abrangente das concepções de educação secular e a lógica da religião que se desdobraram no título da obra analisada neste capítulo.

É importante considerar que a relação que os países europeus possuem com a religião é fruto de um processo ocasionado por longos períodos históricos. O Renascimento (século XV), o Iluminismo (séculos XVII e XVIII), a Revolução Francesa (século XVIII) e até mesmo a Revolução Industrial (século XVIII e XIX), que de maneira diacrônica “prepararam” suas sociedades para pensar ou vivenciar a secularização a partir de um conceito de modernidade calcado nos pilares da racionalidade, da liberdade e do progresso como o oposto de religião.

---

<sup>74</sup> The combination of boredom and unfairness in religious education in schools has helped to confirm a number of generations of sceptics and atheists—many of whom remain interested in a starved way in religion, especially in non-Christianity. (SMART, 1968, p. 99)

José Casanova<sup>75</sup> ajuda a compreender como a concepção de secularização foi apropriada em escolas de pensamento do hemisfério norte. Casanova explica que os autores europeus operam com a ideia de estado moderno secularizado, logo, “tolerante”, como se fosse uma relação direta de causa e consequência (secularização - modernidade e vice-versa). Sob esse apontamento está a base de sua argumentação

Ser secular significa ser moderno e, portanto, implicitamente ser religioso significa ser, de algum modo, ainda não completamente moderno. Este é o efeito catraca de uma consciência histórica moderna, que transforma a própria ideia de voltar a uma condição ultrapassada em uma regressão intelectual impensável. (CASANOVA, 2009, p. 1054)

Se ser secular significa ser moderno, importa saber qual a concepção de modernidade está implícita neste arranjo. Na perspectiva das ciências sociais, o moderno pode ser visto como o resultado do movimento evolutivo das sociedades em direção a uma independência religiosa. Isto significa que as orientações religiosas por não possuírem embasamento científico perderam seu prestígio naquelas sociedades. Casanova traz exemplos de países defensores da secularização que não estão alinhados com os valores de uma sociedade moderna, e assim ele relativiza o termo.

Secular é uma categoria que foi criada para determinar os limites da religião que uma sociedade que aspirava à modernização precisava abandonar. A religião ou o ser religioso identificam atraso em determinados momentos históricos. No entanto, o secular, embora possa representar o moderno por ter sido construído como o oposto de irracionalidade, possuiria nuances obscurantistas. Basta pensar nos genocídios da humanidade motivados por fatores não religiosos. A secularização, vista no passado como valor republicano, na contemporaneidade, em alguns estados-nação pode ser classificada antidemocrática em contextos como o do México pós-revolução, o da Turquia, do Uruguai e da União Soviética de Stalin (CASANOVA, 2009).

Outra faceta deste tema diz respeito à tese de que a religião desapareceria da sociedade à medida que o estado “evoluisse” ou “avançasse”. A religião que outrora regiu todas as esferas sociais misturando-se ao poder institucional e depois setornando restrita aos espaços da vida privada permanece orientando comportamentos, atitudes e visões que cruzam com outras visões no espaço público colocando demandas na atualidade. Pode-se afirmar, com base no que propôs Casanova, que a secularização seria mais um processo cultural, dado que se identificaria

---

<sup>75</sup> Ver textos de José Casanova sobre secularização: *The secular and the secularisms* (2009); *Rethinking secularization: a global comparative perspective* (2006).

na sociedade e na cultura enquanto uma disposição ao distanciamento e à autonomização da religião. Daí que quanto maior a distância da religião, maior seria a proximidade de algo moderno.

Neste “avanço” europeu em que a religião cede lugar ao moderno surgiu, então, a laicidade enquanto um marco jurídico e legal de um fenômeno social que fez gerar novas demandas. Guardadas as controvérsias sobre a secularização no âmbito das ciênciassociais aplicadas à religião, é preciso pensá-la em seus efeitos, especialmente no caso Brasil em que se desdobrou em laicidade como processo jurídico, mas, talvez, não a secularização (posto que o universo simbólico religioso permanece como quadro de referência cultural central, tanto para o Estado quanto a sociedade brasileira<sup>76</sup>).

Pensando a laicidade, Mariano (2011, p. 244) declara que é preciso “esclarecer, amadurecer e construir coletivamente um conceito de laicidade à moda brasileira”. Ele traz uma distinção didática quanto aos termos que traduzem a ideia de neutralidade e a laicidade no Brasil, apontando para certa convergência com Smart na compreensão de educação secular. De acordo com Mariano,

na literatura sociológica de língua inglesa, os vocábulos *secularism*, *secular State* e *secularist* têm, em geral, o mesmo sentido de laicização institucional (do Estado e do ensino público), de Estado laico e de laicista, respectivamente. (MARIANO, 2011, p. 245)

Neste sentido, os termos secularização e laicidade seriam separados por linhas tênues, culminando na prática em serem tratados como sinônimos. Daí a razão pela qual é necessário discerni-los, inclusive porque embora a teoria da secularização tenha sido relativizada com o passar do tempo através de análises posteriores, ela ainda é utilizada por aqueles que rejeitam a religião. Para Mariano (2011, p. 244), apesar de a laicidade e da secularização recobrir-se mutuamente, uma vez que a primeira aciona balizas jurídicas nas relações enquanto que a segunda está na esfera social diluída num longo processo de transformação das sociedades, a laicidade é considerada por Mariano como um conceito mais delimitado.

Na literatura inglesa e alemã encontra-se com mais frequência o termo secularização enquanto que na literatura francesa, espanhola e portuguesa, faz-se mais presente, a expressão laicidade. A complexidade e a controvérsia evocadas pelo par impactam a regulamentação dos

---

<sup>76</sup> Registra-se que existem muitos trabalhos que têm se dedicado ao tema da laicidade. Tais textos são usados para discussão em seminários, grupos de pesquisa e comunicações em encontros acadêmicos, seja para afirmar a laicidade como restritiva seja para compreendê-la à luz do nosso contexto histórico-social. Para saber mais a respeito, ver: CECCHETTI, (2016); CUNHA, (2016); FISHMANN, (2009).

espaços institucionais dizendo até onde a religião pode estar presente.

No Brasil, muitas/os estudiosas/os se dedicaram à temática da laicidade apropriando-se dela para negar (Cunha, Fischmann, Diniz, Cury) e defender (Cechetti, Junqueira, Rodrigues) a temática religiosa na escola. Cechetti, (2016) em sua tese de doutorado sobre a laicização do ensino no período de 1889-1934 traz uma contextualização histórica acerca do processo de separação entre Estado e Igreja no Brasil, que vale ser colocada em perspectiva por preencher lacunas importantes. Após análises documentais, o autor constata que não houve menção de Estado laico ou Escola laica em quaisquer dispositivos legais durante o Governo Provisório<sup>77</sup> (1890), ocasião em que se oficializa o Estado Laico por deliberações preliminares, passando a se tornar leis, posteriormente.

Outro elemento apontado na mesma pesquisa diz respeito às discussões informais que precederam à criação do marco legal. Antes mesmo da produção de decretos, alguns autores/redatores diziam se identificar mais com este ou aquele modelo de laicidade denotando o caráter artificial e superficial da discussão. Importa dizer que eram três as possibilidades correntes no Brasil pós-proclamação: a estadunidense por ser vista como liberal, a francesa (denominado jacobinista) e a positivista derivada do pensamento comtiano (CECHETTI, 2016, p. 152).

As correntes explicitadas pelo autor como modelos que inspirariam a própria laicidade<sup>78</sup> no Brasil parecem ter sido fundidas ideologicamente. A laicidade vista como uma ideia-valor que baliza as relações entre religião e espaço público, não concebida no Brasil, mas importada de forma acrítica desconsiderando elementos constituintes de nossa brasilidade faz jus ao nome designado por Cechetti de *pseudolaicidade* (CECHETTI, 2016, p. 23). A constatação do pesquisador foi construída a partir de documentos que comprovam a ausência de discussão entre os responsáveis na época do governo provisório. Tal ausência pode ser interpretada como fruto da desconsideração de elementos como o modo de viver brasileiro, por exemplo. Com isto, fertilizou-se o solo para que uma noção de laicidade se estabelecesse no Brasil.

---

<sup>77</sup> Período que se deu após a Proclamação da República (1889).

<sup>78</sup> São dois os dispositivos que regem a laicidade do Estado hoje no país. Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias; Art. 11 É vedado aos Estados, como à União: §2º estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/consultas/jurisprudencia/jurisprudencia-em-temas/direito-constitucional/fundamentos-da-liberdade-de-religiao>. Acesso em: 11 out. 2022.

Tal noção, que não é fruto de ampla e profunda discussão e com viés restritivo, se forjou no Brasil dividindo hoje pesquisadores que possuem o mesmo intento como os laicistas contemporâneos e os defensores de um ER reflexivo<sup>79</sup> (RODRIGUES, 2021) na escola básica. Ambos os grupos pleiteiam isonomia, equidade e simetria no trato de conteúdos na escola. Ambos são militantes do respeito às alteridades, identidades e coexistências, mas devido à noção de laicidade (mal) construída, se confrontam e enfraquecem a luta contra abordagens que contrariam esses intentos: esses seriam os contrários ao ER reflexivo e laico, isto é, aqueles que desejam homogeneizar pela hegemonia de um único credo/saber dentro da escola.

A laicidade instalada no Brasil, muito mais pela via jurídica que pela social, pode ser atestada, por exemplo, nas mudanças na administração de cemitérios que deixaram de ser feitos pela igreja, bem como pelos casamentos que passaram a ter validade primeiro no âmbito civil, denotam que a preocupação primeva não incluía a educação (CECHETTI, 2016). Vale ainda destacar que eventos históricos nacionais mostram uma relação entre Brasil e religião caracterizada por arranjos. Arranjos esses iniciados com os povos originários, passando pelo seu contato com os povos diaspóricos traficados até a chegada dos jesuítas e a imposição do catolicismo ibérico. Neste mar de acontecimentos que começou com a colonização permanecendo ainda nos dias atuais na forma de dependência intelectual, religiosa e política dos países ao norte do globo, verdades constituídas no bojo de uma sociedade como por exemplo a francesa, que não se aplicam à realidade brasileira, se avolumaram confundindo a nossa própria história e por consequência a nossa relação com a religião.

O caminho percorrido para que a laicidade fosse institucionalizada no Brasil foi marcado pela importação acrítica de seu termo, utilizando-se dele para impor limites artificiais à religião.

Pode-se assim dizer que a laicização dos espaços públicos, em alguma medida marcada também pelo processo de secularização e modernidade, deixa sua marca igualmente na formação de professores do Brasil. A forte herança positivista nos cursos de Pedagogia traduzida em negação da discussão da temática religiosa caminhou de mãos dadas com o paradigma laicista. Para compreender as implicações desta herança, vale conhecer o dispositivo

---

<sup>79</sup> Ensino religioso reflexivo é um termo formulado por Elisa Rodrigues em obra publicada no ano de 2021. A proposta que orienta o seu uso está calcada no entendimento de que uma educação reflexiva é do tipo crítica, problematizadora, criativa e humanizadora, que pretende uma prática de ensino para autonomia das pessoas envolvidas no processo de ensino-aprendizagem. O termo considera os aspectos objetivos e subjetivos da experiência religiosa, considerando a pluralidade das formas religiosas e, desta forma, pretende contribuir para a reflexão e construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

legal que rege a formação docente para os anos iniciais no ensino fundamental.

A Resolução que institui as diretrizes curriculares nacionais para o curso de Pedagogia, publicada em 2006 omite o Ensino Religioso (ER) do rol de disciplinas que cabem ao egresso de Pedagogia ensinar, no entanto, considera como uma das atribuições do professor dos anos iniciais “X - demonstrar consciência da diversidade, respeitando as diferenças de natureza ambiental-ecológica, étnico-racial, de gêneros, faixas geracionais, classes sociais, religiões, necessidades especiais, escolhas sexuais, entre outras;” (CNE, 2006, p. 11).

Notadamente, o Ministério da Educação e Cultura (MEC) ao publicar a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e incluir o componente curricular ER em sua estrutura estipulando prazo para as escolas se adequarem em termos de currículos e propostas pedagógicas até dezembro de 2019<sup>80</sup> cumpre parcialmente o seu papel de responsável em gerir a educação brasileira. Isto porque até a presente data não houve qualquer atualização nas diretrizes curriculares para o curso de Pedagogia quanto à inclusão do componente ER. Desta maneira o órgão gestor se apresenta ineficaz para o atendimento desta demanda.

Diante do exposto, fica a pergunta: basta tão somente, de acordo com as diretrizes explicitadas, que o professor esteja consciente da existência da diversidade? Ressalta-se que o próprio município de Juiz de Fora que abriga uma universidade que oferece Licenciatura em Ciência da Religião<sup>81</sup> desde 2011 engrossa a lista de municípios que não estão cumprindo a etapa formativa de seus profissionais para a plena aplicação da BNCC. Além de não constar na formação inicial a abordagem do componente ER é constatável a falta de formação continuada durante o exercício da profissão, após formação inicial.

Destaca-se ainda que, sem a clara descrição nas diretrizes, as instituições que ofertam os cursos de Pedagogia não se veem obrigadas a tratar o tema como componente curricular, mesmo assim se esforçam para fazê-lo. Existem instituições no país que oferecem no curso de Pedagogia disciplinas que incluem a temática da diversidade religiosa promovendo uma interface da Educação com os Direitos Humanos (UNOCHAPECÓ e FURB) ou oferecendo de forma opcional, um aprofundamento em Ensino Religioso, no último período de Pedagogia

---

<sup>80</sup> O Grupo de Pesquisa em Educação e Religião (GPER) que reúne levantamento de vários estados e municípios apresenta panoramicamente a situação do ER no Brasil, constatou que não são todos os estados e/ou municípios que estão cumprindo a etapa formativa de professores para a implantação da BNCC prevista para 2020. Disponível em: <https://ipfer.com.br/blog/rio-de-janeiro-estado-vota-projeto-para-permitir-que-alunos-substitua-ensino-religioso-por-portugues-ou-matematica>. Acesso em: 14 out. 2019.

<sup>81</sup> Para quem desconhece a questão, os egressos da Licenciatura em Ciência da Religião são habilitados a ministrar conteúdos a partir do 6º ano, de forma que os anos iniciais ficam sem atendimento porque teoricamente é o professor que ministra todas as disciplinas o responsável por abordar também o ER.



(PUC-Minas). Todas essas iniciativas são fundamentais no que tangem a pavimentação do caminho para um tipo de cenário ideal em que a temática religiosa ocupa espaço no currículo para ser tratado na Teoria e na Prática Pedagógica como ocorre com a Língua Portuguesa, a Matemática, as Ciências, a Geografia e a História.

Isto pode ser observado conforme o registro da Instituição Unyleya<sup>82</sup> que atua na modalidade de ensino EAD. Tal curso, além de não oferecer a disciplina ER para tratar sistematicamente do tema diversidade religiosa, solicita trabalhos aos graduandos(as) como uma espécie de “Para Casa” no contexto de uma disciplina nomeada “Diversidade cultural”<sup>83</sup> e que são previamente discutidos em fóruns virtuais. Assim, a temática da intolerância religiosa é discutida à luz de conceitos como Etnocentrismo e Relativismo cultural<sup>84</sup> (originários da Antropologia) para que as/os alunas/os redijam um texto sobre o assunto.

Exerga-se na estratégia da referida instituição uma sinalização de ser a cultura uma das portas de entrada do assunto religião na escola. Abordagem que se alinha à proposta da Ciência da Religião, a qual possui instrumental teórico para discutir *intolerância religiosa* no âmbito de uma área de conhecimento específico que poderá, entre outras possibilidades, levar em consideração *explicações intra e extrarreligiosas*. Neste sentido, pode-se afirmar que os campos disciplinares se complementam na abordagem do fenômeno religioso ao modo como Smart propôs, isto é, tratando-o sistematicamente com vista à sua compreensão. Considerar isto permite uma cobertura mais robusta na produção de conhecimento sobre um fenômeno que é cultural, mas que também é histórico, geográfico, mitológico, doutrinário, ético com implicações políticas e materiais.

Portanto, a questão perseguida tem como um dos objetivos evitar que a falta de conhecimento sobre o componente curricular ER, que hoje se forja sob uma nova identidade, acarrete em equívocos metodológicos. O ER está pautado numa base epistemológica, cujo objeto, método e conteúdo têm sido pensados por educadoras/es e pesquisadoras/es que nem sempre possuem comprometimento confessional com instituições religiosas, especialmente, quando a ciência de base referida é a CR.

---

<sup>82</sup> No 1º período, é oferecida a disciplina Educação e Diversidade e no 6º é oferecido Ciências Sociais. Ambas abarcam discussões de diversidade religiosa, porém com outra nomenclatura. Disponível em: <https://unyleya.edu.br/graduacao/curso/pedagogia/>. Acesso em: 14 out. 2019.

<sup>83</sup> A relação das disciplinas que compõem a grade curricular deste curso está disponível em: <https://unyleya.edu.br/graduacao/curso/pedagogia/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

<sup>84</sup> Conforme trabalho solicitado na turma de 1º ano de Pedagogia, em 2018, foram apresentadas afirmativas baseadas em dados do censo sobre o lugar do negro nas religiões de matriz africana e estratégias educacionais para problematizar esses temas em sala de aula. Esta informação foi coletada com uma ex-aluna do curso, cuja identificação, por questões éticas será preservada.

Considerar o contexto pluralista, ou seja, rompendo com a tentativa de práticas hegemônicas que universaliza saberes é contribuir com a discussão dos contornos da FR no Brasil, que precisa de ressignificação assim como a laicidade, enquanto eixos de um debate que lance bases para a conexão entre Religião e Educação.

Desta forma, pode-se dizer que, se para os cientistas da religião, o conceito de fenômeno religioso tem recebido ao longo da construção da área definições e elaborações que, dentre outras possíveis, o tratam como um fenômeno histórico-social. Esse com potencial para ser valorizado como mais uma fonte de conhecimento, para os/as professores/as da escola básica, em especial os/as pedagogos/as e normalistas, porém esse é um caminho que ainda precisa ser construído.

Sob a égide de uma educação laica, progressista e humanista esta pesquisa converge com a teoria smartiana que aponta a necessidade de construir um perfil de profissional que ensine sobre religião na seguinte perspectiva: se teólogo, que olhe para fora da teologia, se agnóstico, que olhe para dentro da religião. Esse exercício recíproco de empatia por parte daquelas/es que trabalham com educação superaria o problema eurocentrista fundado na ideia de supremacia ocidental que, na visão de Smart, possui raízes educacionais.

Para além das raízes, o eurocentrismo se reflete nos livros didáticos e nos currículos. Pouco se estuda sobre povos africanos interiorizados continentalmente ou aldeias com hábitos culturais bastante distintos como na Indonésia, Polinésia ou em países do extremo oriente. Desta maneira cabe pensar o tema laicidade retomando-o para-historicamente e o ressignificando à luz do contexto histórico-geográfico com implicações também éticas e educacionais específicas e não somente jurídicas.

Pensando numa educação secular que seja dialógica, Smart convida o/a professor/a para convidar seus/suas alunos/as a estudarem os/as autores/as sem distorcer a história, fazendo perguntas criticamente. Estudantes, segundo ele, precisam olhar o seu entorno para fazer correlações, buscando sempre analisar em perspectiva, como ele fez no caso Barrabás. Vale lembrar a passagem em que Smart se inspirou em Galileu Galilei para analisar criticamente as escrituras, como o físico fez no passado sendo perseguido pela igreja da época, porém, deixando um legado que mudou para sempre os rumos da ciência astronômica.

Na visão de Smart, a educação religiosa, entendida no Brasil como ER precisa extrapolar o mero acesso à informação e assim, após usar da história, da filosofia, e do estudo comparado da religião, ele toca a sociologia como mais um instrumento da abordagem para-histórica para compor uma cadeia lógica no estudo empírico da religião que atenda as reivindicações deste fenômeno multifacetado.

Uma educação secular enxergaria o conjunto de disciplinas que dialogam com o fenômeno religioso. O autor está preocupado em habilitar a/o educanda/o para a vida em uma sociedade diversa, repleta de trocas, desafios e experiências variadas contrapondo-se à perspectiva de classificação de estágios no estudo de religião relacionados às respectivas faixas etárias.

Smart classifica como humanista aquela/e professora/o de estudos religiosos que não é comprometida/o com nenhuma instituição religiosa e encerra seu livro destacando algumas dicas sobre o que em sua concepção deveria ser um estudo livre sobre religião:

1. Transcender o informativo;
2. Compreender os significados das questões sobre a verdade reconhecendo o valor da religião sem evangelizar;
3. Incluir uma abordagem comprometida com alguma fé, desde que seja aberta e, portanto, não restrinja a compreensão integral;
4. Ajudar as pessoas a entender a história e outras culturas, que não a nossa, desempenhando um papel vital para quebrar os limites do tribalismo cultural;
5. Enfatizar o aspecto descritivo e histórico da religião, mas também entrar em diálogo com as reivindicações para-históricas de religiões além das perspectivas antirreligiosas.

De uma educação secular emerge a/o educadora/o humanista porque Smart compreende que somente numa postura antissubalternização das tradições religiosas que essa dinâmica ocorre. Portanto, educação secular está no campo humanista de ensino uma vez que pressupõe os malefícios do confessionalismo para fins de doutrinação ou catequese. Neste sentido, a ideia de educação secular que Smart opera na primeira obra converge com o sentido de educação laica que proponho aqui.

Smart, a partir do que desenvolve em *Secular Education and the Logic of Religion* percebe a necessidade de incluir a sociologia em sua obra como fez com a Teologia, a Filosofia, a História e o Estudo comparado da religião onde dedicou um capítulo para cada disciplina. Por este motivo, talvez, ele tenha escrito a obra *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions* (1973), que será abordada no capítulo seguinte.

Para Smart a sociologia da religião ao ser confrontada com questões de sociologia do conhecimento mobiliza a racionalidade no comportamento religioso. Tal ideia aciona o conceito de *racionalidade quanto a fins* instituído por Weber no bojo da sociologia compreensiva, para dizer que o motivo pelo qual o sujeito crente rejeita elementos mundanos na vida em sociedade é a sua busca permanente por salvação.

### 3.5. O LEGADO DE SMART E O WP36: AS LEITURAS DE BARNES, O'GRADY, BATES E CUSH

Inicialmente, vale destacar neste tópico que as contribuições dos autores mencionados logo no subtítulo são centrais para o desenvolvimento dos argumentos que proponho, baseada em Smart, para uma educação secular e humanista como perspectiva para a abordagem do fenômeno religioso no ensino público brasileiro. Isto porque, como se sabe, Smart é um autor importante da CR, mas ainda pouco explorado em nosso contexto acadêmico. Portanto, essas fontes medeiam a apropriação da proposta smartiana na medida em que fornecem chaves, aportes e explicações sobre o autor, que ainda estão indisponíveis na literatura acadêmica brasileira.

Isto posto, além de compreender o significado de educação secular para Smart e a forma como ele constrói essa noção, importa conhecer também como a sua obra foi recebida em contexto local. Por isso, além da consulta às fontes primárias de Smart, fontes secundárias também serão lidas sob este objetivo.

Existem autores que após a morte de Smart discutiram seu legado, especialmente, num documento que se tornou parâmetro para o ER nas escolas básicas da Inglaterra, chamado *Working Paper 36*<sup>85</sup> (WP36), produzido pelo Conselho de Escolas de Londres em 1971, sob a direção de Smart.

O documento gerou debate entre docentes e pessoas dedicadas à pesquisa interessadas no tema que, durante décadas, publicaram ensaios de análise crítica apontando limites e avanços do documento. Parte dessas publicações ocorria no *British Journal of Religious Education* (periódico da área) e com a intensificação do debate ganharam espaço em publicações<sup>86</sup> acadêmicas diversificadas.

A fim de compreender o ponto de distintos autores que se dividiram na defesa e no combate de uma Educação Religiosa a partir do WP36 é preciso considerar algumas questões constituintes do contexto britânico.

A Educação Religiosa lá se tornou obrigatória com a “Lei da Educação”, de 1944. Pode-se dizer que o dispositivo legal britânico equivale a nossa Lei de Diretrizes e Bases da

---

<sup>85</sup> Diretrizes para Educação religiosa, o chamado Working Paper 36, sob a direção de Smart. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=working+paper+ED+088+736&oq=working+paper+&aqs=chrome.1.69i57j69i5914j0i39513.7451j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 27 jan. 2021.

<sup>86</sup> BARNES (2007, 2009, 2011a, 2011b, 2011c); O' GRADY (2005, 2008); CUSH (2006, 2019); BATES (2006); SCHIEMAN (2011); SEGAL (2001).

Educação Nacional (LDBEN 9394/96). O Reino Unido possui uma população majoritariamente presbiteriana. Esta supremacia cristã, assim como no Brasil, é refletida nas escolas na forma de uma falsa homogeneidade que desconsidera a pluralidade em seu interior. Buscando reverter esta situação, organizações independentes, comissariados e demais grupos civis organizados defendem uma reforma na lei que regula a Educação Religiosa do Reino Unido.

Um dos estudiosos britânicos envolvidos com o tema foi Barnes<sup>87</sup> (2000), que publicou alguns textos, que seguirão nesta seção, a começar por *Smart e a abordagem fenomenológica para a Educação Religiosa*<sup>88</sup>. Neste artigo, Barnes discute conceitos de educação religiosa confessional e não confessional e fenomenológica. Reconhecendo Smart como um dos primeiros escritores a articular a distinção entre Teologia e Estudos de Religião no contexto britânico, Barnes defende o estudo das outras religiões ao lado do cristianismo como Smart. Contudo, para Barnes, embora Smart partisse de uma perspectiva transcultural e comparativa, ele não apresentou uma justificativa para a educação religiosa não confessional.

No ano de 2001, Barnes publica outro texto intitulado *O que há de errado com a abordagem fenomenológica da Educação Religiosa?*<sup>89</sup> Nele, Barnes mostra como a fenomenologia da religião vem sendo apropriada por educadores em forma de metodologia. Também é seu intento mostrar como que, filosoficamente, a fenomenologia da religião não se sustenta nos tempos atuais. Para tanto, ele faz um retrospecto desde o relatório Swan de 1985 em que se defendia a educação fenomenológica para mostrar reveses ocasionados pela reforma educacional que desconsiderou a empatia para focalizar a distinção das tradições. Isto foi apontado como um ataque aos adeptos de outras tradições que ficaram marginalizados nesse novo contexto de educação. Assim, ele caminha para a ideia de que a educação religiosa virou debate entre direita cristã e educadores liberais. A proximidade da crítica de Barnes ao contexto nacional não poder ser ignorada. Assim como no contexto britânico, a ausência da empatia como princípio metodológico para o ensino sobre religião nas escolas públicas pode ter resultado em modelos confessionais e ou demasiadamente descritivistas. Quando a empatia como postura docente é abandonada, deixa-se de lado a possibilidade de pensar a religião a partir

---

<sup>87</sup> Philip Barnes foi professor em Educação Religiosa e Teológica de 2009 a 2014 no King's College London; Presidente do Comitê de Pós-Graduação e Pesquisa; membro da Comissão Executiva do Departamento de Estudos Religiosos, Diretor do Programa do Doutorado em Teologia e Ministério, de Educação Religiosa e de Educação Judaica. Estudou teologia e filosofia na Queen's University.

<sup>88</sup> Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2000.0291>. Acesso em: 30 set. 2021.

<sup>89</sup> *What is wrong with the phenomenological approach to religious education?* Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/003440801753442366>. Acesso em: 30 set. 2021.

do lugar do outro e, ainda que com reservas, se chegar à centralidade dessa experiência religiosa para a construção de mundo e de sentido dos e das religiosos/as.

Tratando dessas questões, Barnes chega às origens da fenomenologia em *Chantepie de la Saussaye*<sup>90</sup> (1887). Neste estágio, ele mostra que o objetivo de Saussaye quando cunhou o nome FR era reunir e descrever temas comuns a várias religiões, mas somente em seu aspecto da manifestação, distinguindo-o assim da essência. Com isto, ele apresenta as duas linhas fenomenológicas: a descritiva e a interpretativa ou hermenêutica. Para Barnes, há pouquíssima diferença entre essas escolas, uma vez que a segunda influencia a primeira porque segundo ele todas as leituras estão passíveis de interpretação. E se os objetivos da FR passam pela experiência religiosa ou a busca pela verdade religiosa, através da linguagem, ela obterá respostas pouco consistentes.

Após uma profunda discussão acerca da filosofia da religião, Barnes inicia a crítica baseado no pensamento de Michael Grimmit<sup>91</sup> em que busca outro paradigma fenomenológico para a educação religiosa britânica. Assim, através de Grimmit ele ratifica a sugestão de recursos como filmes e histórias que retratem atos de adoração como caminho possível entre a experiência e a compreensão religiosa.

Barnes assera que a linguagem religiosa é inadequada para expressar a verdade religiosa, porque essa não se traduz em verdade. O paradoxo se dá pelo seguinte: a linguagem alcança parte da experiência religiosa, a experiência religiosa depende da linguagem para existir (BARNES, 2001, p. 456). Barnes diz ainda que, os limites da experiência religiosa não se estendem para além dos limites da linguagem religiosa compartilhando do pensamento dos teólogos protestantes liberais que, de modo geral, afirmam que a experiência religiosa existe somente no âmbito da linguagem.

Um ano mais tarde, Barnes publica outro texto *O WP36, o confessionalismo cristão e a educação religiosa fenomenológica*<sup>92</sup> (2002, tradução nossa). O texto analisa os argumentos do WP36 uma vez que tal documento classifica o ensino confessional como impróprio e ilegítimo. Os pontos eram: a crítica ao confessionalismo cristão na educação; a defesa de uma

---

<sup>90</sup> As origens deste trabalho consistiram em organizar os fenômenos em linhas tipológicas. Isso abriu brechas para vários autores do século XX se interessarem pela distinção entre a essência e as expressões que se manifestam no fenômeno como Otto, Van der Leew, Eliade, Kristensen. Tais nomes endossaram o estudo da religião comparada se distanciando da fenomenologia filosófica de Husserl.

<sup>91</sup> Grimmit, M. 1973. *What can I do in RE?* Great Wakering: McCrimmon. 1991. Grimmit, M. The use of religious phenomena in schools: Some theoretical and practical considerations. **British Journal of Religious Education**, v. 13, p. 77–88.

<sup>92</sup> Working Paper 36, Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education. (2002)

abordagem fenomenológica para a educação religiosa e sua estratégia para desenvolver tolerância entre adeptos de religiões diferentes.

Barnes, após apresentar uma série de considerações acerca das modalidades de educação religiosa, reconhece que o WP36 marcou o fim do ensino confessional na Inglaterra sendo um dos documentos mais influentes para a disciplina no pós-guerra. No entanto, rebate os argumentos contidos nele que desqualificam o ensino confessional para enaltecer o ensino fenomenológico. Para Barnes é preciso relativizar os ensinamentos confessional, doutrinário e fenomenológico, razão pela qual pergunta ao leitor se todas as formas de educação confessional seriam necessariamente doutrinárias; então, ratifica que a fenomenologia é muito menos neutra do que dizem seus defensores.

Em 2005 Kevin O'Grady<sup>93</sup> começa a rebater as contestações de Barnes e publica o texto *O professor Ninian Smart, a fenomenologia e a Educação Religiosa*<sup>94</sup> (tradução nossa). O'Grady concorda com Barnes quanto à pouca contribuição de Smart para a prática em sala de aula e oferece em seu texto, como alternativa pedagógica, a hermenêutica de Paul Ricoeur. Quanto ao questionamento de Barnes sobre a abordagem para-histórica não ter aparecido no WP36 (1971), já que esse foi produzido logo após o livro (1968), O'Grady argumenta que o contexto conservador marcado pela Primeira Ministra da Inglaterra à época Margaret Thatcher (A Dama de Ferro) dificultou o uso de conceitos mais arrojados elaborados por Smart.

Portanto, para O'Grady, aprender sobre a religião e com a religião, etapas destacadas por Barnes, pertencem ao mesmo processo que, de alguma forma, suscitam a ideia de empatia para se exercer fenomenologicamente a educação religiosa e já anunciadas por Smart. Neste sentido, a ponte conceitual que liga a experiência religiosa à compreensão religiosa pode ser construída pela para-historicidade, vista por O'Grady como ferramenta. O'Grady defende que embora a expressão para-histórica não tenha aparecido explicitamente, ela já estava concebida no documento.

Deste modo, percebo que os críticos da obra de Smart tinham ciência do conceito de para-historicidade e questionam o fato de ela não ter aparecido no WP36. Por este motivo eles discutiram a confessionalidade das modalidades de ensino vigente na Inglaterra, em especial, o

---

<sup>93</sup> Kevin O'Grady é pesquisador e ex-associado da Unidade de Pesquisa em Educação e Religiões de Warwick da University of Warwick, Reino Unido. Ex-aluno de Ninian Smart, atualmente é consultor de pesquisa para um fundo de caridade com sede no Reino Unido dedicado à educação religiosa. Ver: livro *Educação religiosa como um diálogo com a diferença* (2019).

<sup>94</sup> *Professor Ninian Smart, phenomenology and religious education*. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200500141249?journalCode=cbre20>. Acesso em: 30 set. 2021.

tipo fenomenológico defendido por Smart. A noção de para- historicidade dialoga com a laicidade e a confessionalidade, porque colocam essa como algo inerente a qualquer situação extrapolando assim todos os modelos de ensino.

Em 2007, Barnes publica *O legado contestado de Ninian Smart e a educação religiosa fenomenológica: uma resposta crítica a Kevin O'Grady*<sup>95</sup>. Para Barnes, quando Smart apela para o estudo da natureza da religião ele se coloca frágil tendo em vista que buscar a natureza implica em selecionar a partir de algum parâmetro pré-estabelecido.

Assim, a própria academia não se pode dizer neutra uma vez que seus critérios para validação de verdades estão situados no tempo e no espaço, balizando conhecimentos. Barnes ainda diz que a educação religiosa fenomenológica se esforçou para ser neutra, tendo em vista que o procedimento de "agrupamento" (epoché ou "suspensão do julgamento") era um meio para esse fim, mas que não logrou êxito. E acrescenta “A meu ver, O'Grady não observa a regra hermenêutica direta de que os textos precisam ser interpretados no contexto.”<sup>96</sup> (BARNES, 2007, p. 159, tradução nossa).

Mais tarde, em 2008, no texto *Honestidade na educação religiosa, algumas observações adicionais sobre o legado de Ninian Smart e questões relacionadas em resposta à Barnes*<sup>97</sup>(Tradução nossa). O'Grady diz que ainda que a produção de Smart não seja especificamente voltada para a Educação, à medida que ela contribui para os Estudos Religiosos acadêmicos ela está corroborando para uma Educação Religiosa multifé e pluralista. Para O'Grady, Barnes acusa Smart de estar disfarçando a prática dadoutrinação religiosa encoberta no protestantismo liberal através de valores progressistas. Barnes pondera que a fenomenologia na Inglaterra é uma forma de confessionalismo protestante liberal e pergunta “qual o tipo de ensino não é confessional”. Nos termos de Barnes, o ideal de uma sociedade justa e igualitária é também confessional. Assim sendo, importa discernir aquele tipo de confessionalismo que estimula a violência e não respeita as coexistências.

Portanto, a ideia de que ensino confessional está em desacordo, porque segrega e mantém o *status quo* revela fragilidade em seu argumento. É preciso deslocar a questão para

<sup>95</sup> The disputed legacy of Ninian Smart and phenomenological religious education: a critical response to Kevin O'Grady. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200601159280> Acesso em: 30 set. 2021.

<sup>96</sup> In my view O'Grady does not observe the straight- forward hermeneutical rule that texts need to be interpreted in context (BARNES, 2007, p. 159).

<sup>97</sup> *Honesty in religious education: some further remarks on legacy of Ninian Smart and related issues, in reply to L. Philip Barnes.* Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200802560096?journalCode=cbre20>. Acesso em: 30 set. 2021.



reconhecer que as disciplinas que estão no currículo estão para letrar o cidadão ou a cidadã a viver em sociedade. Não se ensina geografia somente para aquelas e aqueles que serão exploradoras e exploradores do mundo, mas se ensina por uma necessidade de conhecer cientificamente a casa que se habita, independente de se tornar geógrafo/o ou não. Da mesma maneira, conhecer as religiões através de uma educação para viver em contexto de diversidade religiosa permitirá compreender aspectos de uma sociedade em que, independentemente de ser religioso e religiosa, existem as alteridades religiosas e conhecê-las pode ocasionar a aproximação desses horizontes de entendimento.

Em 2009, Barnes publica seu último texto em resposta a O'Grady *Uma avaliação honesta da educação religiosa fenomenológica e uma resposta final a Kevin O' Grady*<sup>98</sup> (Tradução nossa). Nele, Barnes diz que o modelo fenomenológico não é a única expressão possível de educação multirreligiosa e não confessional como quer afirmar Smart. E se defende mediante o fato de ele discordar da educação religiosa fenomenológica. Para ele, isso não seria motivo para ser classificado como antidemocrata ou como contrário a valores republicanos conforme afirma O'Grady. Segundo Barnes, como dito antes há uma série de modelos diferentes acerca de uma educação religiosa multifé que podem ser considerados como expressão de valores democráticos. Nem todos os modelos estão apegados a interpretações fenomenológicas da religião e à tese da unidade religiosa essencial.

Em 2011, o mesmo autor publica *A contribuição do professor Ninian Smart para a Educação Religiosa*<sup>99</sup> (Tradução nossa). Texto mais curto, onde Barnes aprofunda informações sobre seu texto anterior relativizando um pouco mais as contribuições de Smart para o ER. Barnes traz à tona o livro escrito por Smart *O professor e a crença cristã*<sup>100</sup> (1966, tradução nossa) classificando-o como conservador e com pouquíssima indicação da influência que ele logo viria a exercer sobre a educação religiosa ou até mesmo sobre o livro que se tornaria precursor da abordagem dimensional da religião: *Educação Secular e a lógica da religião* (1968). Barnes reconhece a complexidade e o refinamento dos argumentos de Smart, alinhados com uma sociedade pluralista e secular, e critica o principal argumento dele quanto à natureza plural da sociedade de não comportar um tipo de ensino confessional e muito menos financiado

<sup>98</sup> *An honest appraisal of phenomenological religious education and a final, honest reply to Kevin O'Grady.* Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200802560146?journalCode=cbre20>. Acesso em: 30 set. 2021.

<sup>99</sup> *The Contribution of Professor Ninian Smart to Religious Education.* Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2001.0368>. Acesso em: 30 set. 2021.

<sup>100</sup> *The Teacher and Christian Belief* (1966).

pelo dinheiro público.

Ele ainda diz que qualquer tipo de declaração de neutralidade do estudo da religião é argumento retórico que está a serviço de intenções ideológicas e religiosas e em seguida elenca todos os desdobramentos na carreira de Smart como nomeações, fortalecimento de departamentos de estudos religiosos e inclusive a construção de uma escola que ganhou o apelido de “Modelo Lancaster”, a partir de seu envolvimento com o ER. Segundo Barnes, neste período foram produzidos currículos, materiais de apoio para profissionais da educação e uma coleção de ensaios críticos.

Classificando como controversa a abordagem fenomenológica de Smart, Barnes ainda toca a distinção feita por Smart entre ensino temático e sistemático. Onde respectivamente: no primeiro, elegem-se temas comuns a várias tradições e numa perspectiva comparativa aproxima-as pelas similitudes. E na segunda, cada tradição é apresentada de maneira integral. É importante dizer que o ensino temático seria destinado aos alunos mais jovens e o sistemático aos maiores, levando em conta os estágios de desenvolvimento dos educandos e sua capacidade de apreensão. Questiono qual a diferença de tratar as religiões sistematicamente em vez de tematicamente. Por tema, aproxima-se das tradições, por sistema, afasta-se porque ao abarcar toda a religião e apresentá-la de uma só vez, isola-se a tradição dentro de sua própria “bolha” de crenças e doutrinas. No ensino temático, segundo Barnes, o aluno é levado a pensar que todas as religiões são igualmente verdadeiras, porque temas recorrentes a várias tradições existem, sendo isto o que os une. Tal observação é destacada e endossada nas palavras de Rodrigues, uma vez que é vista como algo que pode constituir pontos de conexão entre as tradições religiosas das mais diferentes procedências

As pontes nos tornam próximos e, portanto, causam-nos essa sensação de continuidade entre lugares, destinos e pessoas. Gosto de pensar no conhecimento como algo que se constrói e que entre certos entendimentos e outros é preciso que se construam elos e pontes. Diferente do que muitas vezes se afirma, o processo de construção do conhecimento ou da aprendizagem se desenvolve na elaboração de pontes que ligam uma coisa à outra, uma informação a outra ou uma experiência a outra. (RODRIGUES, 2021, p. 170)

Se os fundamentos de uma religião, no passado foram capazes de separar, hoje eles podem ser revisitados tornando-se pontos de aproximação. Observar a continuidade faz criar afeto e familiaridade com aquilo que vem do outro, desenvolve sensibilidade e senso de humanidade.

Há outro texto que não foi publicado para fins de reação a Barnes e/ou O’Grady, mas que complementa a discussão. Ele data 2006 sob o título *Cristianismo, cultura e outras religiões*

(Parte 2): *F. H. Hilliard, Ninian Smart e a Lei de Reforma da Educação de 1988*<sup>101</sup>(Tradução nossa), de Denis Bates (ex-Chefe de estudos religiosos, Manchester Metropolitan University, Reino Unido). Nele, o autor identifica as maiores influências para a educação religiosa, ocorridas a partir da década de 60 e confronta Hilliard com Smart. O primeiro, em sua participação no Relatório Durham (1970), que previa educação religiosa confessional do cristianismo somado a uma relativa apresentação de outras tradições de maneira subordinada. A Lei de Reforma da Educação de 1988, citada por este autor, é vista como uma tentativa de restaurar a vertente confessional. Enquanto que a Smart ele atribui um tipo de educação religiosa que à luz da fenomenologia da religião não catequiza, mas o faz de forma empática.

O texto de Denise Cush<sup>102</sup> *O conselho de escolas no Working Paper 36, vários livros de Ninian Smart e o aniversário de ouro do ER não confessional e multifé em 2019*<sup>103</sup>(Tradução nossa) foi publicado no mesmo ano em que o documento WP36 completava 50 anos. Este texto abarca os argumentos críticos relativos ao WP36 como o não “monopólio” da fenomenologia na abordagem da religião e a produção bibliográfica de Smart no campo educacional. Cush concorda com Barnes quando questiona o termo fenomenologia da religião e tudo o que ele significa, alinhando-se ao essencialismo, no entanto, aponta uma alternativa que ressignifica o termo sem descartar o trabalho realizado a partir dele. Para Cush

[...] existem muitas 'abordagens fenomenológicas' mas a versão de Smart enfatizou a adoção de uma abordagem aberta e metodologicamente agnóstica para estudar, empregando as ferramentas fenomenológicas de 'epoché' (colocar os próprios preconceitos de lado) e empatia (tentar ver da perspectiva do aderente). Para mim, isso não era uma filosofia ou mesmo um método ou pedagogia, mas uma atitude geral em relação ao material estudado, descrito

<sup>101</sup> *Christianity, culture and other religions (Part 2): F H Hilliard, Ninian Smart and the 1988 Education Reform Act.* Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0141620960180204>. Acesso em: 30 set. 2021.

<sup>102</sup> Editora adjunta do *British Journal of Religious Education*. Fez mestrado em Lancaster, é atualmente Professora de Religião e Educação na Bath Spa University, trabalha com formação de professores e Estudos religiosos em nível de graduação e pós-graduação onde seu interesse de pesquisa inclui budismo, hinduísmo, cristianismo e espiritualidades alternativas, como o paganismo. Também foi a primeira mulher professora de Religião e Educação do Reino Unido. Seu nome aparece na lista de consultores responsáveis pela produção do atual documento orientador do ER na Inglaterra e País de Gales.

<sup>103</sup> *Schools Council Working Paper 36, several books by Ninian Smart, and the 2019 Golden Anniversary of non-confessional, multi-faith RE. British Journal of Religious Education*, v. 41, n. 1, p. 367-369, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01416200.2019.1598013>. Acesso em: 27 jan. 2021.

por Smart como "distância calorosa"<sup>104</sup> (CUSH, 2019, p. 367, tradução nossa).

Essa “distância calorosa” pode ser pensada como um tipo de postura do pesquisador ante o objeto a ser estudado e que Smart mais tarde, na obra *Visões de mundo: explorações transculturais das crenças humanas* (1983) vai nomear como *empatia estruturada*.

Cush não acredita no estudo da religião pela via essencialista, assim como descarta essa concepção tanto da parte de Smart quanto do documento WP36, embora admita que “não existem ‘fatos nus’, livres de todos os elementos interpretativos”<sup>105</sup>. Neste sentido, ela se aproxima de Barnes ao dizer que “nenhuma educação é neutra do mesmo jeito que ideais democráticos podem também ser vistos como confessionais” (CUSH, 2019, p. 368, tradução nossa).

É importante salientar que a Educação Religiosa no Reino Unido não faz partedo currículo nacional, porém, todas as escolas financiadas pelo estado devem ofertá-la porque a disciplina compõe o currículo básico. Na página oficial do Reino Unido<sup>106</sup> que apresenta o currículo nacional, a disciplina Educação religiosa não figura no rol de disciplinas estabelecidas como é o caso dos componentes: Português, Matemática, Ciências etc. Há uma variação de conteúdo de acordo com cada secretaria de ensino local que dialoga com comissões independentes e autoridades religiosas, também locais, para ofertar o conteúdo. O estado britânico reserva aos pais o direito de retirarem seus filhos da aula de Educação Religiosa, caso queiram. De acordo com o ex-secretário de educação Charles Clarke, em entrevista<sup>107</sup> ao jornal “The Guardian” em 2018, existe um programa chamado *Religião, crença e valores* que visa substituir a Educação religiosa britânica, tendo em vista que de 1944 até os dias atuais muitas mudanças étnicas, migratórias e, portanto, religiosas e culturais ocorreram na Inglaterra. Um

<sup>104</sup> There are actually many ‘phenomenological approaches’ rather than one, but Smart’s version emphasized taking an open, methodologically agnostic approach to study, employing the phenomenological tools of ‘epoché’ (putting one’s preconceptions and prejudices to one side) and empathy (trying to see it from the adherent perspective). For me, this was not a philosophy or even a method or pedagogy but a general attitude to the material studied, described by Smart as ‘warm distance’ (CUSH, 2019, p. 367). Disponível em: Full article: Schools Council Working Paper 36, several books by Ninian Smart, and the 2019 Golden Anniversary of non-confessional, multi-faith RE (tandfonline.com) .Acesso em: 30 nov. 2021.

<sup>105</sup> Disponível em: [https://www.academia.edu/53659743/Schools\\_Council\\_Working\\_Paper\\_36\\_several\\_books\\_by\\_Ninian\\_Smart\\_and\\_the\\_2019\\_Golden\\_Anniversary\\_of\\_non\\_confessional\\_multi\\_faith\\_RE](https://www.academia.edu/53659743/Schools_Council_Working_Paper_36_several_books_by_Ninian_Smart_and_the_2019_Golden_Anniversary_of_non_confessional_multi_faith_RE). Acesso em: 12 ago.2020.

<sup>106</sup> Disponível em: <https://www.gov.uk/government/collections/national-curriculum>. Acesso em: 04 ago. 2021.

<sup>107</sup> Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2018/jul/17/religious-education-needs-overhaul-to-reflect-uk-says-report>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ensino predominantemente cristão não atenderia mais às especificidades de cada região<sup>108</sup>.

Existem escolas na Grã-Bretanha que realizam cultos cristãos diários por exigência legal até a proposta de alguns professores, como do departamento de CR de Lancaster, sugerindo que aos alunos deve ser garantido o direito de matricular-se em escolas confessionais alinhadas com sua fé. Em meio a este imbróglio, bem similar ao que ocorre no Brasil, uma comissão de educação religiosa nomeada em 2018 publicou um plano nacional de 104 páginas, para a Educação Religiosa, intitulado *Religião e visões de mundo: o caminho a seguir - Um plano nacional para a Educação Religiosa*<sup>109</sup> (Tradução nossa). Este documento que reformulou as referências anteriores manteve a essência do pensamento de Smart acerca das visões de mundo.

### 3.6. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Neste primeiro capítulo busquei apresentar pontos importantes da obra do autor que traz a educação logo em seu título (Secular Education). Smart já havia advertido no começo da obra citada que privilegiaria em seu trabalho a preocupação com *o que ensinar* em detrimento de *como ensinar*. Embora ele interrogue diretamente os conteúdos, indiretamente ele oferece um caminho metodológico. À luz dos pressupostos pedagógicos, o conteúdo é o conhecimento que se produz sobre o “objeto” estudado cientificamente. Neste sentido, princípios e fundamentos construídos na CR vão alicerçar tanto a epistemologia quanto a metodologia, uma vez que eles apontam para aquilo que se deve ensinar sobre as religiões. Isto posto é possível dizer que ao oferecer os princípios para o tratamento do fenômeno religioso numa sociedade dita secular Smart está disponibilizando ferramentas metodológicas para a sua aplicabilidade. Por consequência, ele demonstra a existência de uma lógica na religião.

Entendo que parte do caminho trilhado neste primeiro capítulo para alcançar a elaboração das dimensões do sagrado foi através de tópicos como a teologia enquanto parte do fenômeno a ser considerado, assim como a abordagem para-histórica enquanto promissora pela sua capacidade de abrir diálogo entre a laicidade e o confessionalismo. Também foi explorada a concepção de educação secular em Smart, uma vez que esse termo possui uma carga bastante

<sup>108</sup> Ver mais detalhes da pressão social e por categorias independentes envolvidas com a questão da oferta de uma educação religiosa plural em: <https://humanism.org.uk/campaigns/schools-and-education/school-curriculum/religious-education/>. Acesso em: 27 jan. 2021. E, <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

<sup>109</sup> *Religion and worldviews: the way forward. A national plan for RE. Disponível em* <https://www.commissiononre.org.uk/final-report-religion-and-worldviews-the-way-forward-a-national-plan-for-re/> Acesso em 27 jan. 2021.

discutível no campo das ciências que estudam religião. Tais eixos fazem parte da estrutura parcial desta tese visto que eles apontam para um tipo de educador humanista.

Foi fundamental trazer para esta tese o debate entre autores do contexto britânico acerca da abordagem fenomenológica, pois ele contém ponderações com potencial de aproveitamento no Brasil. A construção de uma nova identidade para a fenomenologia da religião pensada como ferramenta importante da Ciência da Religião Aplicada é um desafio, deste modo, aproveitar a experiência britânica para aprimorar a nossa abordagem pode definir os primeiros contornos dessa empreitada em solo brasileiro.

No Brasil, fala-se em fenômeno religioso como objeto da CR e quando se transita para o ER o objeto se torna o conhecimento religioso (BNCC, 2018, p. 436). Esse tipo de conhecimento no país é justificado como fonte histórica, como promotor da cultura de paz e de valores democráticos através do reconhecimento da diversidade religiosa. A esse tipo de ER, presente na BNCC nomeia-se reflexivo<sup>110</sup>, crítico, dialógico, não confessional, não proselitista ou não catequético, mas no Brasil não é comumente chamado de fenomenológico como classificam os britânicos.

No contexto britânico existem os seguintes modelos de *religious education*: o confessional, o não confessional e o fenomenológico. Esse último, dialoga com o modelo sugerido pela CR brasileira à medida que afirma extrapolar a teologia e a confessionalidade e aponta para um ensino multifé, admitindo inclusive a ausência de fé e outros sistemas filosóficos e de crença.

Se para Barnes, conforme seus textos apresentados, nos tempos atuais, a fenomenologia não se sustenta, para a realidade brasileira e, de acordo com o ferramental oferecido por Smart, uma fenomenologia ressignificada pode ser apropriada no Brasil. Se os intelectuais britânicos estão discutindo o grau de neutralidade de uma educação religiosa fenomenológica isto significa que eles estão um passo à frente de nós visto que no Brasil boa parte dos envolvidos com educação sequer domina o axioma.

A partir do pressuposto de que toda educação é confessional, a discussão dos intelectuais britânicos avança para a reflexão da qualidade dessa confessionalidade. Deste modo cabe interrogar: é uma confissão que segrega e desconsidera a existência das demais tradições religiosas ou é uma confissão que abre espaço para o reconhecimento de todas elas? A questão destacada por Barnes é dirigida àquele tipo de ensino que também é praticado no Brasil, o

---

<sup>110</sup> Ver obra: RODRIGUES, Elisa. Ensino religioso: uma proposta reflexiva. Belo Horizonte: Senso, 2021.

proselitista. Entendo assim, como ele, que deve ser banido da escola pública porque é excludente ao impor um determinado ponto de vista, que isto vale para todos os outros componentes curriculares, não somente o que tem como objeto a religião. Deste modo é preciso um deslocamento dos pontos de vista predominantemente hegemônicos para ceder lugar a outros pontos como os daqueles vencidos nas guerras e não somente os dos vitoriosos. Para que a violência e a intolerância nas sociedades contemporâneas sejam minimizadas é imprescindível essa discussão na escola.

É possível observar através de dados coletados cotidianamente<sup>111</sup> que a intolerância religiosa é permeada pela falta de informação qualificada e neste sentido, políticas públicas de combate a ela devem ser constituídas também pela reivindicação dessa discussão no âmbito escolar, sem que isso seja compreendido como subvenção do poder público.

Considerando o quadro exposto e que a educação pública no Brasil é orientada por uma perspectiva laica, isto é, de separação entre religião e estado, e que o fenômeno religioso se apresenta como um importante aspecto da vida e da sociedade brasileira, uma questão central seria: como a abordagem laica pode contribuir para ampliar o horizontede conhecimento de nossos educandos e educandas sobre religião, no contexto da educação pública? E, como a teoria de Smart impacta a formação de professores/as e a abordagem fenomenológica do objeto religioso?

Embora os críticos de Smart tenham classificado como baixa a produção smartiana no quesito educação e que quando o documento referência para a educação religiosa britânica (WP36) fora elaborado, este não continha a noção de para- historicidade (conceito chave de sua teoria), para esta pesquisa, sua abordagem dimensional do fenômeno religioso, via para- historicidade, suscita elementos relevantes. Isto porque a para-historicidade possui potencial para extrapolar os modelos em disputa.

Smart recebeu críticas de que o seu argumento da neutralidade é apenas retórico, pois ele estaria disfarçando a doutrinação protestante liberal através da evocação de valores progressistas. Se para Barnes (2007, 2009, 2011a, 2011b) a fenomenologia defendida por Smart é um tipo de confessionalismo protestante liberal, os demais debatedores concordam quanto ao caráter crítico de sua obra. Haja vista, Bates (2006), sublinhando que Smart faz fenomenologia de forma empática e Cush (2006, 2019) afirmando que não se trata de um método ou uma pedagogia, mas uma postura que pode também ser chamada de “distância calorosa”.

---

<sup>111</sup> Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/rio/narcopentecostais-casos-de-intolerancia-religiosa-crescem-com-expansao-de-facciao-no-rio-24009662>. Acesso em: 30 nov. 2021.

Para construir uma reflexão que atenda a essas questões, a obra utilizada neste primeiro capítulo indicou algumas direções: (1) a compreensão da lógica da religião em sociedades secularizadas que por consequência muda o status da teologia; (2) a percepção de que a investigação doutrinal apesar de sua procedência teológica serve mais à CR do que a própria teologia; (3) a transição das abordagens doutrinária e histórica para a para-histórica, enquanto catalisadora de textos sagrados e seculares; (4) a convergência do modelo de ER proveniente da CR brasileira com o fenomenológico de Smart; e (5) diálogo da para-historicidade tanto com a laicidade quanto com o confessionalismo.

Ambos os modelos (o da CR brasileira e o fenomenológico fomentado por Smart) se aproximam por utilizarem da empatia e por valorizarem o ponto de vista do sujeito religioso, confirmando a ideia inicial de que o senso de laicidade vigente no Brasil precisa ser revisto à luz da nossa especificidade histórica e, então, consolidado. Acredita-se na fenomenologia usada em solo britânico para defender um ensino empático que tem como pressuposto um estudo transcultural e comparativo das religiões.

Em experiências anteriores o modelo fenomenológico ou a abordagem fenomenológica se mostrou bastante eficiente na disciplina de ER escolar<sup>112</sup> mostrando que se a CR brasileira se aproximou do modelo inglês, tendo em vista que no campo epistemológico o último tem grande influência mundialmente, houve então reverberação de um modelo no outro refletindo no campo da prática docente (CR aplicada).

Importa dizer que se o modelo fenomenológico de Smart divide opiniões deve-se ponderar que ele veio em resposta aos anseios de professoras/es, nas décadas de 60 e 70, que não se sentiam confortáveis em abordar um ensino religioso teologicamente carregado. O modelo fenomenológico surgiu, então, como uma alternativa a esse intento. Neste sentido, o exercício de para-historicização revela-se a partir do esforço hermenêutico da pesquisa e da investigação investindo a postura empática de caráter científico, caracterizado pela pergunta e pela suspeita.

Enquanto a historicização dos fatos é um recurso usado para contextualizar os fatos sociais, a para-historicidade amplia esse trabalho uma vez que propõe a utilização de outras fontes como: jurídicas, acadêmicas e literárias confirmando ou contradizendo elementos constantes nas escrituras, por exemplo. Neste sentido, tudo será considerado fonte histórica

---

<sup>112</sup> Como é o caso da experiência do PIBID desenvolvida em Minas Gerais. Para aprofundamento, consultar OLIVEIRA, Tania Alice de. O PIBID de Ensino Religioso como política pública de combate à intolerância religiosa. 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.



porque enquanto representações de um período vivido, ou seja, enquanto artefatos culturais, os textos informativos, jornalísticos, músicas e outros mais são registros a serem consultados.

É necessário dizer que a história e a para-história são importantes para além da fenomenologia da religião. Nas teorias educacionais que se ocuparam de compreender o desenvolvimento infantil, eixos como história e cultura tornaram-se elementos articuladores nos estudos. Isto porque o desenvolvimento humano acontece em um determinado espaço de tempo, portanto, histórico e, por depender das experiências vividas constituídas das relações estabelecidas, eles possuem raízes também na cultura, fazendo-se também para-histórico.

O objetivo deste primeiro capítulo foi lançar bases para que no segundo seja possível um aprofundamento dos argumentos do autor. Neste sentido, abordarei através de Smart as fragilidades que o teólogo possui ao realizar o estudo de sua própria confissão mostrando o aprofundamento de sua defesa à legitimidade de se atribuir à religião caráter de racionalidade. O caminho para alcançar a abordagem dimensional do sagrado é extenso e requer o uso de várias ferramentas que estão sendo dispostas na medida em que eu apresento o pensamento do autor. Todos esses temas circunscritos corroboram para que um tipo de fenomenologia seja delineada e alinhada ao propósito de abarcar a abordagem dimensional da religião.

#### 4. CONTORNOS DE UMA FENOMENOLOGIA: FENOMENOLOGIA ESTRUTURAL

O estudo das religiões é importante não apenas porque as religiões têm sido uma característica importante na paisagem da vida humana, mas também porque uma compreensão do significado e gênese das religiões é crucial para uma série de áreas de investigação.<sup>113</sup> (SMART, 1977, p. 07, tradução nossa).

O presente capítulo objetiva consolidar um quadro teórico-metodológico baseado nas contribuições de Smart com vista a uma CR Aplicada. Pela tônica de seus escritos que, gradualmente avolumam adjetivos para quem pesquisa o fenômeno religiosotrazando um perfil deste profissional e, agregando elementos à abordagem dimensional, conseqüentemente caracterizando também a fenomenologia que começa a ganhar contornos mais definidos. Deste modo, para oferecer uma fenomenologia estruturada na empatia, objetivo neste capítulo mostrar quais as estruturas que precisam ser reconhecidas no espaço social. Daí que o autor traz para a discussão as ciências sociais enquanto disciplina que se ocupa em olhar para a paisagem capturando o que a sustenta. Assim sendo, intenciono a compreensão dos significados suscitados pela religião que fazem dela elemento crucial nas mais variadas áreas de investigação.

Orientada por isso, a segunda obra a qual recorro e, em especial, emprego para a discussão inicial deste capítulo é fruto das Conferências *Stewart*, estabelecidas desde 1957 na Universidade de Princeton, no Estado de Nova Jersey, Estados Unidos.

Em 1971, estudiosos interessados em discutir academicamente a religião convidaram Smart para presidir tais conferências que originaram o livro publicado anos mais tarde (1977) pela mesma instituição, com o seguinte título: *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Question*.

Essa obra resultou de oito seminários em que alunos e professores compartilharam percepções acadêmicas sobre o fenômeno religioso objetivando o aprofundamento na disciplina “História das religiões”. Ressalta-se que no eixo ocidental as denominações Religião Comparada, História das Religiões e Ciência da Religião podem aparecer como termos equivalentes, os quais foram e são usados de acordo com o país e a forma com que esta disciplina se consolidou no campo mundial das Humanidades. Portanto, são equivalentes, mas não genuinamente iguais. No caso do Brasil, os nomes Ciências da Religião, Ciência da Religião

---

<sup>113</sup> But I would contend that, in the intellectual firmament, the study of religions is important not only because religions have been a major feature in the landscape of human life but also because a grasp of the meaning and genesis of religions is crucial to a number of areas of inquiry. (SMART, 1977, p. 07)

ou Ciências das Religiões sintetizam as concepções de cada departamento e a própria história do curso na sua localidade TEIXEIRA (2013); USARSKI, (2013), CAMURÇA, (2008); PIEPER, (2018). Para a finalidade do que proponho, basta lembrar que as concepções sobre a área espelhadas nos diferentes nomes que a denominam tem relação íntima com as abordagens metodológicas de cada instituição, que 1) ora entendem que a abordagem da religião pode ser feita plurimetodologicamente, 2) ora propõem que seja feita a partir do entendimento científico da religião, enquanto fenômeno que se expressa segundo variadas formas ou, finalmente, 3) propõem que assim como o fenômeno religioso é diverso, diversas devem ser as ciências mobilizadas para que se estude esse fenômeno.

Nesta obra, o objetivo do autor é investigar a natureza da CR (tendo como referência o contexto euro-norte americano), demarcar seus pontos de intersecção com outros campos de saberes e mostrar que é possível estudar o fenômeno religioso sem reduzi-lo e sem cometer essencialismos. Para o autor, a abordagem científica distorce aquilo que não é visto trazendo uma abordagem fria para algo “quente e vibrante”(SMART, 1977, p. 03, tradução nossa). Já a teologia, se utilizada isoladamente, leva a estudos excludentes e apologeticos. Por este motivo é necessário encontrar um *caminho do meio*.

Segundo Smart, as/os pesquisadoras/es ainda não compreenderam a maneira de lidar com a religião científica e calorosamente. Isso justifica o seu ativismo para que a CR corresponda ao objeto que ela estuda. Em suas palavras

as ciências humanas precisam levar em consideração os sentimentos internos precisamente porque os seres humanos não podem ser compreendidos a menos que seus sentimentos e atitudes sejam compreendidos.<sup>114</sup> (SMART, 1977, p. 03, tradução nossa)

O estudo compreensivo, para o autor, precisa ser pleno e integral. Se na primeira obra utilizada nesta tese Smart desejava saber o que estudar na educação religiosa, nesta segunda obra ele quer definir ou se aproximar de uma metodologia compreensiva para aqueles que desejam ensinar conteúdos da temática religiosa. E, até onde pude averiguar, no percurso construído por Smart existe o entendimento de que é preciso não perder de vista que o fenômeno religioso, enquanto um objeto multifacetado, o que demandará certa postura do pesquisador para construir uma metodologia que esteja alinhada a ele, respeitando suas peculiaridades. Neste caso, antes de trilhar o caminho há de se pensar na postura do caminhante,

---

<sup>114</sup> That is, the human sciences need to take account of inner feelings precisely because human beings cannot be understood unless their sentiments and attitudes are understood. (SMART, 1977, p. 03)

o que implicará em concepções de religião que a compreendam pelos seus sentimentos e atitudes, enfim, olhar para a paisagem e para a estrutura das religiões.

#### 4.1. O EFEITO REFLEXIVO

De acordo com o autor, a estratégia da CR nunca foi inteiramente utilizada e isto porque segundo Smart, na Europa e nos Estados Unidos, por muito tempo, o estudo da religião ficou restrito à área da saúde como tendência a uma atividade da igreja e somente com o crescimento da sociedade secular e a presença da pluralidade, o debate foi intensificado. A tensão gerada pela disputa de espaço no campo religioso somado ao estudo deste fenômeno pela academia tem colocado em xeque os dogmas e as verdades internas das religiões, abalando a estrutura de determinadas tradições, enfraquecendo sua participação no campo religioso. Com isso tem havido rejeição por parte dos teólogos em realizar o estudo científico da religião. A este desencontro Smart denomina *efeito reflexivo*. Segundo ele, o impacto do estudo histórico das escrituras cristãs nas tradições cristãs alterou as atitudes de muitos cristãos ao ponto de gerar o agnosticismo. Nas palavras do autor

O estudo da religião afeta a religião, e isto não é, naturalmente, exclusividade da religião: por exemplo, o estudo da política influencia o comportamento político em algum grau, já a teoria dos átomos influencia a extensão nuclear. No entanto, o efeito reflexivo possui peculiaridades em relação à crença religiosa porque muitas religiões amplamente estabelecidas são bastante tradicionais e, nessa medida, novas idéias podem ser ameaçadoras. O efeito reflexivo é responsável por algumas das nossas confusões atuais no que tange ao estudo da religião<sup>115</sup>. (SMART, 1977, p. 05, tradução nossa).

Muito se tem escrito sobre a verdade da religião em detrimento da verdade sobre a religião sendo neste sentido que a sociologia floresce. Como pronunciado, o efeito *reflexivo* do estudo sobre a religião é considerado ponto nevrálgico para os teólogos pelo fato de que o estudioso estaria no mesmo nível daquilo que estuda, daí a relação de reflexo. Por outro lado, por exemplo, uma descrição categórica dos sentimentos budistas sobre a morte de um animal não transmite a força desses sentimentos. Assim, o trabalho descritivo das ciências humanas envolve esse faz de conta que confunde a crença na crença (pesquisador) com a crença real (devoto) “O estudo da religião deve tentar ser delineado objetivamente de uma forma calorosa

---

<sup>115</sup> In brief, the study of religion affects religion. It is not, of course, unique in this: for example, the study of politics influences political behavior to some degree, as when game theory influences nuclear strategy. Nevertheless, the reflexive effect is particularly striking in connection with religious belief, especially because many widely established religions are fairly traditional and to that extent new ideas may be threatening. The reflexive effect is relevant to some of our present confusion regarding the study of religion. (SMART, 1977, p. 05)

e seguir a lógica das estruturas que estuda” (SMART, 1977, p. 37, tradução nossa).

A linha de estudo comparado da religião é vista por Smart como iniciativa a partir de um ponto de vista cristão ou de outra matriz religiosa de acordo com o recorte e o contexto. Tal procedimento é legítimo por trazer uma tentativa de dialogar com a pluralidade. Casos como o de Wilfred Cantwell Smith e seu estudo de religião comparada, R. C. Zaehner que estudou tradições orientais para desenvolver uma teologiae Geoffrey Parrinder em que fez reflexões cristãs sobre crenças hindus são exemplos de trabalhos que embora reconheçam a existência de outras tradições estão subordinados às suas próprias preocupações teológicas. Smart tenta mostrar que isto compromete a descrição da história religiosa, pois os autores partem de seu próprio ponto de vista.

Na reivindicação para que seja exibida a estrutura da religião de maneira aprofundada e relacional, Smart pondera que esse procedimento tangencia o paradigma científico estabelecido no ocidente pela ideia positivista. Sobre esse paradigma que rejeita formas simbólicas de pensar e de agir, Smart postula que ele seja “afrouxado” de forma que olhar para um objeto de estudo que possui camadas simbólicas não seja confundido com essencialismos.

O afrouxamento de paradigma pode ser pensado a partir da ideia de ressignificação sob a proposta de abarcar mais dimensões de sentidos à ciência tradicional como novos constituintes teóricos que respondem ao que está presente na vidaem sociedade. Neste sentido, apontando para o que seria o estudo científico e caloroso da religião considerando seus limites e possibilidades, Smart diz tratar-se de

um empreendimento aspectual, polimetódico, pluralista e sem limites claros. É aspectual no sentido de que a religião deve ser tratada como um aspecto da existência. Os homens se comportam e reagem religiosamente, e isso é algo que o estudo da religião escolhe; assim como a economia escolhe o comportamento econômico das pessoas. O estudo da religião é polimetódico, no sentido de que diferentes métodos ou disciplinas são utilizados no aspecto supracitado. Assim, é necessário tratar a religião pelos métodos da pesquisa sociológica da história, fenomenologia e assim por diante. É pluralista porque existem tradições religiosas, e parece que nenhum estudo completo da religião pode ser realizado apropriadamente sem imergir em mais de uma tradição. É necessário enfatizar este fato elementar porque, no passado, a teologia tendia

a limitar-se a uma dada tradição.<sup>116</sup> (SMART, 1977, p. 08-09, tradução nossa).

De acordo com a proposição do autor, um estudo honesto da religião precisa ser feito a partir do mergulho em mais de uma tradição a fim de captar aspectos comportamentais que têm sua origem na doutrina enquanto um conjunto de ensinamentos que educam seus praticantes a estarem no mundo. Se a teologia tendia a limitar-se a uma dada tradição, Smart propõe que ela não seja universal sendo necessário um estudo plural que conceba as várias teologias respectivamente de cada tradição. Um estudo plural vai colocar à mesa um cardápio de tradições que expressam universos cujas narrativas explicam a origem da humanidade, a existência ou não de deus, deusa ou deuses e um modo de viver que seja condizente com essa empreitada criativa. Tais narrativas podem ser estudadas quando colocadas lado a lado num quadro comparativo, a fim de que se identifique “aspectos” da religião existentes pela via dos indivíduos ou dos coletivos, masque, em especial, indicam similaridades.

O teórico Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889-1951) foi responsável pela produção de um sistema filosófico de linguagem pautado na ideia de que palavras representam coisas, ou seja, a linguagem como estrutura simbólica referencia e referenda algo já existente no mundo individual. Logo, textos de narrativas míticas originários das mais variadas tradições religiosas terão pontos de intersecção percebidos na esfera social referenciando e referendando elementos estruturantes de ditas tradições.

No Brasil, Nogueira (2013) em um texto sobre a linguagem na filogenia e sua relação com a cognição humana discute as dinâmicas das linguagens religiosas considerando os aspectos subjetivos que a experiência religiosa representa. Segundo ele, a religião se constitui daquilo que é dito sobre ela. Esta construção teórica corrobora a ideia de que os discursos sobre a religião devem ser objetos de estudo para a pesquisa e estudos de religião. Assim, entendo que a religião está no campo da representação daqueles sentimentos que preliminarmente a

---

<sup>116</sup> To put the answer briefly and in a somewhat prickly manner, it is an enterprise which is aspectual, polymethodic, pluralistic, and without clear boundaries. It is aspectual in the sense that religion is to be treated as an aspect of existence. Men behave and react religiously, and this is something that the study of religion picks out; just as economics picks out the economic behavior of people. The study of religion is polymethodic in the sense that differing methods or disciplines are brought to bear on the aforesaid aspect. Thus one needs to treat religion by the methods of history sociological inquiry, phenomenology and so on. It is pluralistic because there are many religions and religious traditions, and it would appear that no full study of religion can properly be undertaken without becoming immersed in more than one tradition. It is necessary to emphasize this elementary fact because, in the past, theology has tended to confine itself to one given tradition. The study of religion is without clear boundaries, for it is not possible or realistic to generate a clear-cut definition of religion, or more precisely, any definition will involve family resemblance, as indicated by Wittgenstein.. (SMART, 1977, p. 08-09)

pesquisadora ou o pesquisador não alcançariam, porém, uma vez sendo possível falar sobre esses sentimentos, bem como sobre a experiência religiosa, a linguagem se torna responsável por trazer o fenômeno religioso para o campo do cognoscível e assim ser estudado academicamente. Acerca da ideia de que a religião se constitui daquilo que é dito sobre ela, Nogueira pergunta:

Seria, portanto, a linguagem um médium? Ou seria a linguagem um elemento estruturador da prática religiosa? Em outras palavras, haveria religião sem linguagem? [...] À medida que definimos a relação da linguagem com a religião, estamos fazendo afirmações sobre o que constitui o próprio fenômeno religioso. (NOGUEIRA, 2013, p. 444)

Para Nogueira, as narrativas produzidas sobre o fenômeno constituem o fenômeno. E, no limite, ao observar aspectos da linguagem que não são ditos, mas que também comunicam, uma vez que transmitem informações sobre a experiência religiosa como no caso de gestos e manifestações corpóreas, identificar-se-ão pistas sobre como os religiosos classificam e organizam o mundo sob o ponto de vista da religião. Logo, os ditos e interditos sobre a religião devem ser considerados por quem faz pesquisa.

A partir da ideia de religião estruturada pelo elemento linguagem que é composto de ditos e interditos posso, então, indagar em que dimensão ou aspecto da religião estaria a *linguagem* enfocada por Nogueira. Entendo que em todas as dimensões, dialeticamente, a linguagem se faz presente, porque na qualidade daquela que constitui e é constituída é a expressão da experiência. Neste sentido, a concepção smartiana de Ciência da Religião, sua compreensão da experiência religiosa como central para o entendimento das variedades de formas da religião é imprescindível para dar consistência à ideia de lógica da religião aventada na obra 1. Essa lógica composta de narrativas míticas estabelece relação de equivalência entre as diferentes tradições religiosas no globo e parece ressoar em autores brasileiros, como Nogueira.

Embora não seja objetivo aqui defender ou criticar o entendimento segundo o qual a linguagem constituiria a religião, parece-me relevante apontar que essa parte da religião está intrinsecamente ligada à dimensão doutrinária que, como assinala Smart, é interpretação enquanto interditos, ou seja, a linguagem está também naquilo que não é falado, mas que de alguma forma se comunica.

Neste sentido, a representação das dimensões esboça o trabalho do fenomenólogo como o de alguém que munido de uma concepção de religião como algo representativo terá condições de listar elementos típicos da religião para o estudo de sua estrutura. O sentido desta estrutura mais à frente será aprofundado.

Smart classifica outros eventos como as ideologias enquanto fenômenos semelhantes à religião. O ritual não podendo ser estudado de maneira essencialista pode ser tratado de maneira secular, segundo Smart, que exemplifica com o período da Revolução cultural na China (1966-1976), em que o maoísmo se aproximou de uma religião:

o livro vermelho foi usado ritualmente, houve ênfase nas experiências de conversão, atividades semelhantes ao sacerdócio também foram observadas, a Longa Marcha contada como uma história mítica e o sistema de doutrinas derivaram-se do foco central de lealdade ao presidente Mao. (SMART, 1977, p. 17, tradução nossa)

Daí a importância da ideia de analogia. Os elementos encontrados no evento histórico “Revolução cultural chinesa” convergem com aqueles encontrados nas manifestações religiosas, como: livro sagrado, sacerdócio, contos míticos e doutrinas relacionadas. Assim, afirma o autor, é necessária uma ampla e profunda exploração da noção de aspecto, porque são esses aspectos que vão constituir o fenômeno religioso.

Neste sentido, vale destacar que isso que Smart chama de aspectos que constituem a forma da religião, bem podem ser empregados para comparar um evento, ou a experiência da Revolução cultural na China, ao que se entende por religião.

Na BNCC, especificamente em seu último eixo, Crenças religiosas e filosofias de vida, sistemas de ideias seculares como o marxismo, o iluminismo, o humanismo, dentre outros, são admitidos como ideologias que dão sentido à experiência de vida das pessoas, tanto do ponto de vista ontológico (das perguntas existenciais) quanto da vida prática (do que concerne ao cotidiano e às relações sociais). Talvez, o que distingue a experiência religiosa da experiência de uma revolução política e cultural inspirada numa filosofia secular de vida, seja o que Paul Tillich (1947) chamava de preocupação última (*ultimate concern*), ausente da segunda, no seu sentido místico<sup>117</sup>. Mas o que está em questão, aos olhos de Smart e que me interessa em especial, é a possibilidade de se identificar aspectos ou similaridades estruturantes entre as religiões, as crenças religiosas e filosofias seculares de vida.

Para Smart, assim como para quem estuda e ensina sobre religião no Brasil, seria essa a qualidade de um ensino religioso laico: a capacidade de identificar entre as modalidades de crença, similaridades que conduzam a um entendimento positivo sobre as religiões, segundo o qual se possa afirmar que a despeito de servirem a divindades distintas, nelas, haveria algo em comum: o aspecto humano, sua capacidade imaginativa e interpretativa.

E, seguindo adiante, ainda motivado pela necessidade de definir uma linha de estudo

---

<sup>117</sup> Ver TILLICH, Paul. *The Problem of Theological Method II* (1947).



científica para o fenômeno religioso que não seja “um ponto de vista dentro do campo” (SMART, 1977, p. 11, tradução nossa) Smart traz exemplos de situações que podem ser consideradas “diálogo”, desde que vistas com as devidas ressalvas. Para ele, o encontro de duas pessoas pertencentes a diferentes crenças que leve a uma troca de visões e a uma maior compreensão das crenças e sentimentos do outro vai gerar o que ele chama de antropologia mútua de diálogo.

O caso dos antropólogos quando aprendem sobre o significado de uma determinada religião em certa tribo ou aldeia é, para Smart, exemplo de realidade que, uma vez posta em contato, é oportunidade para [...] moderar-se as hostilidades ampliando a concordância sem, contudo, implicar em qualquer acordo maior [...] (SMART, 1977, p. 12).

Para se distinguir no campo, as religiões terão de colocar à mesa a sua verdade porque nela está contida a justificativa de certas práticas, atitudes e fundamentos. As verdades colocadas no plural apontam para a sua relatividade. No caso do conhecimento acadêmico que também possui a sua verdade, Smart argumenta que tanto a teologia de Paul Tillich e Karl Barth quanto o marxismo poderia estar na universidade lançando luz sobre os “modernos diagnósticos intelectuais da cultura”, uma vez que todas são narrativas sobre o real. Deste modo, a teologia é mais um dado do que uma rival, devendo ser relacionada com o estudo sobre religião em vez de departamentalizar suas ideias.

Smart marca o traço de transculturalidade de forma mais direta ao seu trabalho conjugando a antropologia junto à sociologia. Isto implica em concepção de estudo e de religião pluralistas considerando a diversidade das manifestações religiosas que, portanto, extrapolam a tradicional teologia e evocam saberes de outras disciplinas. Tais proposições se relacionam com os contornos de uma fenomenologia que está a serviço de um fenômeno religioso diluído na sociedade com cargas de subjetividade para além de sua estrutura física. Desta maneira o *efeito reflexivo* dos estudos sem religião seria graduado pela capacidade do pesquisador em enxergar o simbolismo da religião como parte de uma paisagem que deve ficar intocada.

O efeito reflexivo em um primeiro momento pode gerar a impressão de desconstrução da religião instituída. Para lidar com isso no ambiente escolar, lugar marcado por conservadorismos religiosos diversos é preciso ter como premissa que trata-se de uma especificidade da nossa área. Isto porque a descrição do fenômeno, ou o estudo do conhecimento religioso se realizado de forma fria, não será fidedigno daí a importância da distância calorosa.

A presença de aspectos culturais na realidade que circunda a comunidade religiosa é assunto do próximo tópico e ajudará a compor o argumento de Smart que pleiteia do

positivismo, a aceitação de formas simbólicas de pensar e agir. Isto vaimobilizar as Ciências Sociais que ao lado da antropologia abre caminho para a estratégia do *bracketing*, sobre o qual falo a seguir.

#### 4.2. A NOÇÃO DE *BRACKETING*

Para introduzir a noção de *bracketing* é preciso não perder de vista o que Smart iniciou anos antes com a abordagem para-histórica, apresentada na obra 1. Nesta segunda obra, ele enfatiza os instrumentos metodológicos das Ciências Sociais visando preencher lacunas deixadas na sua investida de estudo do fenômeno religioso. Desta forma, as Ciências Sociais entram para o rol de disciplinas que compõem a cadeia lógica contextualizadora do fenômeno religioso. Como defensor da ideia de que o estudo científico da religião não a reduz e, com o compromisso de trazer evidências acerca disso, Smart busca aprofundamento na relação do objeto/fenômeno com elementos externos e internos a ele.

Nesta encruzilhada de escolhas para descrever cientificamente o fenômeno religioso, Smart “lança mão” de um recurso da fotografia chamado *bracketing*, para tratar o fenômeno em conjunto, em agrupamento, como algo que está em relação com outros elementos, para-historicamente interligados. A técnica *bracketing*<sup>118</sup> consiste em fazer três ou mais fotografias da mesma cena com o mesmo enquadramento, porém, com ajustes diferentes, mudando iluminação e contraste, mas mantendo a profundidade do campo. O *bracketing* enquanto recurso fotográfico permite a posição correta de luz para cada cena. Isto garante a precisão evitando que elementos da imagem ganhem super ou subexposição.

Com esta chave de compreensão é possível considerar o contexto social como uma dada paisagem que tem as expressões do fenômeno religioso como parte de seus elementos. Poderia também pensar o fenômeno religioso como a própria paisagem e os elementos dispostos nela seriam suas expressões. Porém, devido a complexidade do “objeto”, composto por nuances imateriais, que impõem uma opção metodológica condizente a essas especificidades, a paisagem será considerada nesta pesquisa como o contexto social em que parte dos elementos constantes dela são as múltiplas facetas de um fenômeno que não está totalmente acessível a quem se propõe a fazer pesquisa, dada a sua carga de subjetividade. Ainda que esses elementos estejam super ou subexpostos, como preconiza Smart, pelo conceito de *bracketing*, eles estão interligados porque se originam de uma mesma fonte formando uma rede dinâmica de sentidos.

---

<sup>118</sup> Disponível em: <http://fotografamelhor.com.br/dicas-tecnicas/entenda-o-uso-do-bracketing/>. Acesso em: 03 fev. 2019.

A utilização de uma técnica advinda da fotografia nos estudos de religião demonstra o esforço metodológico de Smart, já expresso no título, para dizer que a CR produz conhecimento suficientemente capaz de apreender e explicar a racionalidade derivada do fenômeno religioso. Neste sentido, *bracketing*, metaforicamente falando, pode ser o procedimento a ser utilizado pelo fenomenólogo, que através do emprego multidisciplinar, poderá captar aspectos importantes daquilo que se deseja conhecer.

Pelo enquadramento do fenômeno, quantas vezes forem necessárias, mantendo a profundidade do campo e examinando o fenômeno à luz de várias disciplinas, a estudiosa/o terá condições de, através de ajustes específicos (insights disciplinares), fazer fotografias diferentes do mesmo fenômeno caracterizando a CR como uma área de acolhimento de múltiplos olhares.

Quando Smart diz que o estudo científico da religião é empreendimento plurimetódico, pluralista e sem limites claros é porque ele o compara à paisagem que além de apresentar diversos elementos, uns mais próximos, outros mais distantes, se torna outra à medida que o fotógrafo muda o foco seja para mais perto ou para mais distante, ou ainda, quando ele muda o ângulo da captura. Ademais, aqueles elementos mais distantes ao pesquisador poderão ser conhecidos somente por quem está na paisagem, o que aponta para a importância de “adentrá-la” e estabelecer contato com os sujeitos da experiência.

Como desdobramento dessa metáfora metodológica, ergue-se o desafio de considerar os saberes produzidos dentro da paisagem como outras dimensões da razão. De modo semelhante, Smart também sugere a flexibilização da segmentação das ciências e admite que distintos referenciais possam ser úteis na abordagem e compreensão da religião, sem deixar de dar destaque à teologia.

Neste sentido, acompanho Smart. É assim que essa pesquisa percebe a FR: enquanto certo modo de olhar para o fenômeno religioso, não se restringindo somente ao método em seu sentido lato, mas a uma postura. Autores/as brasileiros/as e estrangeiros/as enxergam na fenomenologia a saída para a compreensão de um objeto que não é físico ou palpável (BATES, 2006); (CUSH, 2006, 2019); (RODRIGUES, 2015; HUFF JR, 2020, 2019). Tais autores possuem concepções que conduzem para caminhos desconsiderados na academia brasileira, ou como nas palavras de Pieper, em sua aula de Teoria da Religião

[...] O estudo da religião lidaria mais com o sentido que a religião assume do que propriamente com fatos brutos. É preciso ressaltar que não se trata de mero subjetivismo. Afinal, o sentido não é construído apenas de maneira individual, mas se dá na articulação sociocultural com outros indivíduos e com o mundo [...] (Texto mimeo)

Esse tipo de proposição originada no bojo de uma reflexão sobre as relações entre

modelos e métodos para a CR indica a ideia de que tratar o sentido da religião não significa buscar sua essência, mas oferecer lugar de importância ao significado da experiência para o sujeito religioso. Este significado simultaneamente constitui e é constituído por ensinamentos presentes nas dimensões doutrinal, mitológica e ética, representando as crenças que se desdobram em fatos históricos, quais sejam, o ritual, a experiência e o social.

Nesta tese, ao intencionar novos contornos para a fenomenologia da religião, coloco o olhar do sujeito religioso em evidência como recurso ao reconhecimento das pluralidades e das necessárias coexistências. Coexistências essas presentes na realidade social que são percebidas à medida que experimentamos a coletividade. Isto porque os saberes aprendidos no espaço social e de maneira coletiva se relacionam com os processos íntimos de cada sujeito.

Seja a fenomenologia concebida como um método ou como uma postura já se sabe que ela pode ser desenvolvida com a finalidade de se obter os significados dos atos religiosos, no sentido que assumem para os seus participantes. Isto justamente porque ela concede relevância à verdade da pessoa religiosa, na medida em que considera seu relato de experiência uma fonte primária para o conhecimento a respeito do fenômeno religioso. Por isso este trabalho reivindica um tipo fenomenológico que atenda a realidade brasileira oferecendo à sociedade uma educação para a diversidade que extrapola a abordagem meramente informativa pela sensibilidade ao diferente, oferecendo resistência às tentativas de homogeneização para fins hegemônicos. Em busca desse modelo passei em revista por algumas propostas, cuja experiência pode servir como parâmetro.

O modelo britânico de fenomenologia para a educação religiosa, almejado por Smart, surgiu no contexto entre as décadas de 1960 e 1970 para romper com um ensino teológico. Seus pressupostos metodológicos eram condizentes com valores republicanos e democráticos demonstrados pelo debate entre seus sucessores que reforçaram a marca da empatia presente em sua obra inspirando pessoas a aprofundarem estudos de cosmovisões das mais longínquas culturas. Assim como no Brasil, está em disputa com outros modelos, inclusive aqueles que defendem a confessionalidade.

Importa ressaltar que Smart teve uma concepção de religião compatível com a realidade que o cercava. Nesta perspectiva, definir um conceito de religião que dialogue com a realidade se fez relevante neste processo. Para Smart, religião entre outras coisas pode ser um conjunto de rituais institucionalizados, identificados com uma tradição que expressa sentimentos sacrais dirigidos a um foco divino que foi construído por mitos e doutrinas que vão se traduzir em visões de mundo (SMART, 1977, p. 16).

Também destaco que o par indutivismo/dedutivismo é revisitado nesta obra que se faz

como uma das referências para o presente capítulo porque Smart está perseguindo a ideia de uma sociologia do conhecimento em perspectiva para-histórica. Se no método dedutivo pressupõe-se a razão como a única forma de chegar ao conhecimento verdadeiro, o método indutivo por considerar o conhecimento como baseado na experiência em que casos da realidade concreta serão elaborados a partir de constatações particulares, a para-história vai auxiliar o pesquisador nesta abordagem. A abordagem para-histórica reivindica que aquela voz oriunda das experiências subjetivas, à margem da historicidade, permeie a cadeia lógica na abordagem do fenômeno assim como no método dedutivo.

Quando a CR valoriza categorias advindas de seu campo empírico para obter conclusões gerais, além de contribuir para a autonomia da área, ela permite ao pesquisador agir com mais humanização em seu método de forma a legitimar e fortalecer a postura compreensiva daquela ou daquele que pesquisa. Isto já foi vislumbrado no passado por Weber (1992), que mesmo vindo de um núcleo acadêmico considerado positivista e cartesiano, seu trabalho metodológico consistiu, entre outras coisas, em sensibilizar o estudioso para uma abordagem compreensiva da religião. Max Weber, que não era fenomenólogo, estimulou a relação simétrica entre pesquisador e pesquisado lançando bases para desenvolvimentos posteriores que estão buscando alinhar o método ao objeto investigado através de categorias de análise genuinamente empíricas.

De certo modo, esse argumento dá suporte à metáfora do *bracketing*, que nada mais é do que a habilidade de trocar a lente de quem pesquisa, de acordo com as demandas impostas pelo seu objeto. Ajustar o foco, considerar a paisagem e seus elementos internos, bem como os externos, pode ser entendido no contexto da pesquisa como postura metodológica que traz para o centro da pesquisa as categorias de análise do campo como meio de se valorizar a verdade ou a teologia subjacente ao fenômeno religioso experimentado.

Para tanto, Smart conclama que o teólogo olhe para fora da religião enquanto que o cientista da religião ou fenomenólogo olhe para dentro<sup>119</sup>. Por isso a defesa da interpretação, mesmo que esta esteja em desacordo com a doutrina de uma dada religião ou filosofia de vida. A base de uma fenomenologia ressignificada está em abarcar novos olhares que somente são suscitados pela pergunta, pela comparação e pelo confronto de ideias que levam a explicações mais amplas.

A ideia de *bracketing* pode, por exemplo, ajudar a compreender rituais de passagem

---

<sup>119</sup> Esse movimento dialético vislumbrado por Smart surgiu a partir de sua uma experiência profissional uma vez que como docente percebeu a necessidade de romper com a marca excludente da teologia.

indígenas, ou rituais de origem católica, tradições transociais ou tradições isoladas em sociedades mais remotas. Analisar o sentido desses rituais na perspectiva do/a adepto/a, tornará robusta a descrição de quem pesquisa, que contemplará suas crenças e sentimentos enxergando-os como conhecimento produzido por essa dinâmica.

Smart avança na ideia de *bracketing* e esboça, a partir do caso do Budismo<sup>120</sup> no Ceilão (hoje Sri Lanka), um modo de fazer fenomenologia descritiva de maneira estrutural. Ele cria o termo *buddhologist* que neste texto será traduzido como budólogo para fins de designar aquele/a pesquisador/a que se dedica ao estudo do budismo (SMART, 1977). Esse olhar sensível para a religião capaz de captar aspectos sociais inerentes à realidade do campo é o que Smart convida quem o lê a fazer.

Isto posto, é possível notar que Smart manteve o olhar sensível ao campo pesquisado que suscitou a criação de um termo que correspondesse à realidade budista já que teologia não contemplava a realidade oriental. Se o nome teologia significa estudo de deus e, para o budismo não existe a crença em um deus, o termo teologia não cabe ou seria um contrassenso utilizá-lo, segundo os fundamentos budistas. Daí a relevância de estar atento à paisagem para não suprimir aspectos estruturantes das religiões.

O conceito de *bracketing* oferece suporte à CRE Aplicada e à educação no Brasil pela seguinte dinâmica: enquanto metáfora, ele ilustra o cuidado que quem faz pesquisa deve ter com o campo, com os elementos que compõem o campo e com os/as agentes sociais nele inseridos/as. Isto porque no trato de algumas questões somente esses agentes possuem propriedade para responder e deste modo lacunas importantes poderão ser recobertas.

No próximo tópico, proponho dialogar com Smart a fim de pensar como essa postura fenomenológica dá suporte a quem estuda e ensina sobre religião, valorizando a verdade religiosa sem, entretanto, recair no que concerne à teologia e ao ensino confessional.

#### 4.3. O MERGULHO VERTICAL E HORIZONTAL NA RELIGIÃO

Como consequência de sua empreitada antropológica-social iniciada com a crítica ao termo teologia, Smart esboçou um modo de fazer fenomenologia descritiva de uma maneira

---

<sup>120</sup> O Budismo, o qual o autor se refere é o Theravada. Fundado na Índia, é uma das primeiras linhas do budismo. Por este motivo, acredita-se ser mais conservador e considerado a escola mais próxima do Budismo “original”. Foi a religião predominante nos países do sudeste asiático. Há hoje cerca de 100 milhões de pessoas no budismo Theravada no mundo. Seus ensinamentos são feitos na língua Pali que é a língua erudita entre os budistas da Índia antiga. Theravada significa a doutrina dos anciões. Disponível em: <https://www.sociedadebudistadobrasil.org/theravada/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

estrutural, representado pelo caso do budismo no antigo Ceilão, hoje chamado Sri Lanka. Visando manter a fidelidade ao texto original será utilizado o nome Ceilão para se referir à ilha do Sri Lanka, conforme o padrão encontrado na obra smartiana<sup>121</sup>.

Para descrever o budismo no Ceilão, o budismo theravada<sup>122</sup>, o autor assume uma distinção geral utilizando-se do par crenças e práticas que decompostas em dimensões justificam a importância de vê-las como um sistema orgânico que se estabelece horizontalmente e verticalmente de forma interdependente.

Na decomposição do budismo theravada em crenças (abordagem horizontal) e práticas (abordagem vertical) observa-se a existência de subdoutrinas advindas de mitos secundários que se pulverizam nas éticas, rituais, experiências de maneira simbólica e artística nas quais os seres sagrados são representados. Importa dizer que tais aspectos são constantemente vivenciados através das práticas religiosas, o que destaca a relação existente entre as doutrinas. Smart, orientado pela ideia de sistema orgânico, aborda a doutrina do nirvana, por exemplo, mobilizando uma rede de outras doutrinas que por sua vez, estão inseridas no *theravada* como um sistema maior, permitindo que a ideia de nirvana seja compreendida. Sobre isso o autor explica

A doutrina do nirvana não pode ser elucidada sem compreender toda uma rede orgânica de doutrinas como o não-eu (anattâ), a análise do indivíduo psicofísico e assim por diante. Da mesma forma no cristianismo, a elucidação do conceito de Deus exigiria referências a várias outras doutrinas, como criação, Espírito, Logos e assim por diante. É assim que cada conceito central não vem em total nudez, mas segue as nuvens da doutrina. Modifique uma doutrina aqui e as outras serão modificadas.<sup>123</sup> (SMART, 1977, p. 25, tradução nossa)

Assim como no cristianismo, para a elucidação do conceito de Deus, se exigem

<sup>121</sup> O Ceilão tem uma história de mais de três mil anos e esteve sob o domínio britânico de 1815 até 1972. Localizado na Ásia, banhado pelo oceano Índico, o país insular é formado por um conjunto de ilhas e ao longo de seu processo político e histórico mudou de nome algumas vezes.

<sup>122</sup> Fundado na Índia, o Budismo Theravada é uma das primeiras linhas do budismo, por isso é conservadora, e considerada a escola mais próxima do Budismo original. Foi a religião predominante nos países do sudeste asiático. Há hoje cerca de 100 milhões de budistas Theravada no mundo. Seus ensinamentos são baseados em Pali, que é a língua erudita entre os budistas da Índia antiga e que se acredita ter Buda ensinado aos seus discípulos nesta mesma linguagem. Theravada significa a doutrina dos anciãos. Disponível em: <https://www.sociedadebudistadobrasil.org/theravada/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

<sup>123</sup> The doctrine of nibbāns cannot be elucidated without understanding a whole organic web of doctrines such as non-self (anauâ), the analysis of the psychophysical individual, and so on. Likewise in Christianity, the elucidation of the concept of God would require references to a number of other doctrines, such as creation, Spirit, Logos, and so forth. It is thus that each central concept comes not in utter nakedness, but trailing clouds of doctrine. Modify one doctrine here and others will be modified. (SMART, 1977, p. 25)

referências a várias outras doutrinas como criação, Espírito, Logos. De acordo com o budismo, a análise do indivíduo psicofísico requer mais repertório do léxico religioso em questão, a fim de se identificar termos que possam ter significado próximo ou equivalente ao que concebemos como religião a partir de nosso contexto. Na impossibilidade de se ter ou se construir um conceito de religião único que corresponda a todas as variações internas do fenômeno, Smart sugere que

Pode-se referir à maneira pela qual o conceito de nirvana é organicamente relacionado a uma teia de doutrinas como o aspecto horizontal. Mas o nirvana também é ininteligível sem o contexto prático, o aspecto vertical deve ser entendido em relação à prática da meditação e aos seus vários estágios, que por sua vez são incorporados em todo um modo de vida, tipicamente a vida monástica. O espírito do nirvana também deve ser visto pela disposição serena daqueles que se aproximam dele. Essas conexões não são fortuitas, pois é parte de toda a idéia de nirvana que é alcançada trilhando um caminho para ela, esse Caminho é o modo Theravada na ação prática. Da mesma forma, no contexto cristão, o conceito de Deus está praticamente relacionado com atividades como a adoração e a oração. Assim, por um lado, pode-se descobrir a estrutura da teia doutrinária horizontalmente, enquanto, por outro, pode-se revelar as inter-relações entre crença e prática e, portanto, entre itens que se enquadram em diferentes dimensões. Isto tem grande relevância para a fenomenologia da religião: a descoberta do objetivo da vida budista significa uma exploração estrutural que é tanto vertical quanto horizontal. (SMART, 1977, p. 25-26, tradução nossa)

Dois aspectos podem ser apreendidos da citação acima: primeiro, do ponto de vista religioso, o nirvana se obtém a partir do conjunto constituído por doutrinas e práticas, no caso, as meditativas. Segundo, do ponto de vista do estudioso, essa rede estabelecida entre doutrina e prática pode ser empregada metodologicamente para a abordagem do fenômeno religioso. É curioso que Smart, com base na sua relação com o budismo, tome seus termos (nativos) emprestados para pensar uma fenomenologia da religião<sup>124</sup>. Ao afirmar que existe uma “teia horizontal” formada pelas doutrinas e, por outro lado, uma “teia vertical” em que se desenvolvem as práticas, Smart identifica uma estrutura da religião (ou modo de crença), que se revelaria no budismo assim como no cristianismo.

Ao longo do texto Smart intercala exemplos cristãos e budistas em perspectiva comparada para solidificar as explicações horizontais e verticais suscitadas na exploração estrutural do fenômeno religioso e é sob a égide de que nenhum conceito central está livre de influências de outros conceitos que ele constrói a sua argumentação. Isto implica pensar na

---

<sup>124</sup> É curioso porque, em geral, estudiosos da religião como E. Durkheim e M. Weber tomaram emprestado termos nativos do cristianismo ocidental para construir seus quadros teóricos sobre religião e, por isso, são criticados visto que tais termos nem sempre comportam o excesso de sentidos que outros modos de religião produzem em suas experiências com a transcendência.



noção de intertextualidade que, no caso das doutrinas, permite uma ampliação de sentido criando novas possibilidades e narrativas, aperfeiçoando explicações, propondo novas perspectivas ou trazendo uma crítica como foi apresentado na seção sobre o *efeito reflexivo*.

Ainda segundo Smart, uma doutrina ao remontar outras doutrinas explicita certa relação entre elas. Daí a necessidade de, ao investigar a religião, enxergá-la como um sistema orgânico e interdependente e, nesse sentido, o pesquisador poderá utilizar de categorias advindas do próprio universo religioso para ajudar a explicar o fenômeno. É indispensável pensar organicamente as direções horizontais e verticais presentes no budismo theravada pressupondo que se investigue a religião quanto ao seu nível de organicidade, no sentido estrito da palavra, sendo também necessário enxergá-la quanto a sua característica de ser orgânica e a capilaridade que a caracteriza como algo fluido e dinâmico.

Por isso, para compreender a doutrina do nirvana no budismo Theravada é preciso que esta doutrina seja colocada em perspectiva com a prática cotidiana enfatizando seus aspectos sociais. Smart chama atenção para o fato de que as conexões realizadas entre crenças e práticas são intencionais, pois constituem a ideia geral de que o nirvana é alcançado trilhando um caminho que surge a partir da prática. O princípio aqui é que a doutrina, tecida numa teia horizontal, é mais bem compreendida quanto à sua razão quando analisada sem perder de vista a sua prática, tecida na teia vertical. Isto também ocorre, por exemplo, no cristianismo através do conceito de Deus que se relaciona com atividades de adoração e prática. Tais considerações revelam a estrutura da teia doutrinal (horizontalidade), enquanto concomitantemente mostram as inter-relações entre crença e prática (verticalidade).

Neste ponto cabe um esclarecimento quanto a palavra estrutura e os sentidos que ela mobiliza. Quando Smart insere em seu texto a palavra estrutura ele o faz no sentido de sistema. É importante fazer certa distinção entre *sistema* e *estrutura*, visto que as expressões aparecem no texto original, porém, o primeiro no universo semântico da língua portuguesa, apresenta-se melhor alinhado à perspectiva da obra smartiana. A noção de sistema dialoga com um tipo de fenomenologia da religião que pretende aproximar-se da sociologia compreensiva, pela sua capacidade de relacionar-se. O vocábulo *sistema* acolhe o aspecto orgânico da religião, caro para Smart, enquanto que *estrutura* remeteria à ideia de algo mais sólido e estático que, se utilizado isoladamente, seria contraproducente<sup>125</sup>. A palavra *estrutura* é utilizada sob o intuito de perceber pilares, pontos relevantes para destacar as relações produzidas a partir desses

---

<sup>125</sup> Isto pode ser ratificado na primeira metade da obra 2 referência para este capítulo em que o autor utiliza-se da palavra “teia” onze vezes para adjetivar a ideia de estrutura no sentido de articulação.

pilares e eixos. Portanto, quando o autor utiliza o vocábulo *estrutura* ele o faz pensando na ideia de sincronismo e relação entre os segmentos.

No fragmento a seguir ele clarifica o sentido de estrutura em sua obra

[...] um aspecto da investigação fenomenológica é a tentativa de exhibir a estrutura. De um modo limitado, obtém-se uma espécie de explicação via estrutura; isto é, ajuda a entender um determinado rito para entender seu lugar na teia mais ampla. É uma observação elementar que as estruturas mudam, é claro. Pode-se dizer que a história do budismo no Ceilão, como a história do catolicismo irlandês, é a história da mudança de estruturas. Tipicamente, as descrições estruturais na fenomenologia serão sincrônicas, de modo que a história e a fenomenologia estrutural são dois lados da mesma moeda. (SMART, 1977, p. 26, tradução nossa)

As estruturas devem ser colocadas à mostra para serem relacionadas. As variações internas das tradições religiosas precisam ser levadas em consideração porque *in loco* elas mudam de um vilarejo para outro, de uma igreja ou sanga para outra. De acordo com o uso cultural que se faz da religião, ela se adapta a contextos locais apesar da unidade no que tangem os fundamentos gerais.

*Estrutura* na perspectiva de *sistema* é a tônica desse tipo de fenomenologia que Smart deseja fazer uma vez que infere ser o estudo das religiões capaz de captar o sentido das práticas desde que realizado gerando explicação e descrição relacionadas ao contexto. Ou seja, colocada numa teia mais ampla que revele significados, sentidos inicialmente invisíveis aos olhos de quem pesquisa e ensina sobre religião.

Resgatando a explicação sobre o *efeito reflexivo* no estudo do budismo ceilanês, Smart diz que o resultado das observações feitas pelo pesquisador se torna constituintes teóricos incorporando novas perspectivas religiosas às tradições, mesmo de forma não intencional. Assim, considerando a religião como algo dinâmico, orgânico e que devido a isso está suscetível a mudanças internas e externas, o autor deseja saber que projetos descritivos podem corresponder ao *verdadeiro* budismo no Ceilão, uma vez que ele não tem unidade e guarda variações internas (a palavra verdadeiro aqui é colocada em destaque porque Smart, nas próximas páginas, faz uma discussão sobre a ideia de verdade).

Existe questionamento sobre a existência de um único "Budismo Ceilão". O que ocorre em um vilarejo difere do que ocorre em outro. O que acontece nos altiplanos difere do que acontece em torno de Colombo e das terras ocidentais até Galle. O que existe entre a elite educada do Ocidente difere do que existe entre os povos de fala cingalesa de classe alta. E estes diferem novamente do que existe entre as castas inferiores. O que acontece em uma seção na Sangha não ocorre em outra, no entanto, é verdade que, por maiores que sejam as divergências entre os diferentes grupos, distritos e classes, elas interagem. (SMART, 1977, p. 28, tradução nossa)

É possível perceber na citação acima que o autor destaca os aspectos culturais locais como elementos que modificam as respectivas verdades de cada tradição e que isso ocorre, especialmente, a partir das práticas.

No Brasil, a tradição religiosa Umbanda pode ser usada como exemplo de refletora da realidade local, das variações internas e dos contextos históricos. A Umbanda possui uma bandeira “universal” no que diz respeito a valores de caridade e humildade, porém cada casa/terreiro se identifica e se organiza segundo os seus próprios fundamentos, que variam de acordo com a região, com o grupo e com seus antecedentes históricos. Exatamente porque estão sob o “guarda-chuva” das nações africanas que são muitas e diversas, as variações internas existem. Assim, por exemplo, os adornos que servem para identificar a filiação de um membro da casa a um determinado orixá pode se revelar fator de controvérsias. Tradicionalmente, na Umbanda a orixá Iemanjá é identificada com a cor azul, porém, caso o/a dirigente de um determinado terreiro de umbanda “tenha sido feito/feita” em uma casa de candomblé, a casa de umbanda a qual ele/ela dirige adotará a tonalidade transparente (cor de Iemanjá no candomblé) para seus filhos e filhas. Isto revela que há certa importação de elementos de uma casa para a outra demonstrando que existe ressonância entre a cultura e os aspectos provenientes da experiência religiosa entendidos como verdade mesmo que exista uma bandeira universal a qual todas as casas estão submetidas como no caso dos valores caridade e humildade.

Este exemplo é colocado em tela para enfatizar as variações existentes nas tradições religiosas que quem faz pesquisa e ensina sobre religião precisa estar ciente, a fim de não homogeneizar as tradições, tampouco julgar as questões de verdade. Aquela ou aquele que leciona conteúdos sobre religião precisa considerar que variações internas sempre vão existir dentro das religiões não fazendo desta ou daquela denominação mais ou menos pura. A religião é algo vivo, refletindo, por isso, outras tradições, bem como a própria sociedade na qual ela está inserida. É interessante que Smart apresenta sensibilidade para o tópico da diversidade interna a cada modo de crença, especialmente, porque a indica também no cristianismo, diferente de outros estudiosos da religião do eixo anglo-saxão e norte-americano.

Neste sentido, Smart traz ainda o exemplo cristão dizendo que existem práticas e crenças dentro do presbiterianismo escocês que divergem do Calvinismo, sua base de origem. Importa dizer que a variedade de budismos no antigo Ceilão é uma constatação de que as presentes manifestações na sociedade reivindicam serem vistas. Existe algo que é comum a todos como a orientação calvinista, por exemplo, no caso do presbiterianismo inglês, como se fosse uma espinha dorsal. Se por um lado existe algo que unifica, por outro, existe a tendência para a pluralidade.

Neste contexto, a ideia de *bracketing* pode ser aplicada: para se identificar o que é comum entre modalidades de uma mesma “crença”, o olhar de quem observa deve estar atento à profundidade da cena, ao jogo de luzes e aos contrastes. O que permanece nessa série de modalidades colocadas lado a lado? A observação da teia de valores, crenças e sentimentos implicados nela para os participantes pode ser obstruída por comentários apressados sobre a verdade ou não das motivações subjacentes a cada prática.

O autor problematiza, a partir de algumas indagações, a ideia de homogeneidade no budismo *theravada*. A descrição fenomenológica possui função transcultural a partir de uma frente hermenêutica. E essa transculturalidade implica em se contrapor a ideia de homogeneidade. Diferenciar o uso cultural e o uso sagrado também se revela função da fenomenologia onde um tipo de lente antropológica ou sociológica que capte aspectos culturais contribui na descrição estrutural do budismo *theravada* (SMART, 1977, p. 29).

É como se um subbudismo acrescentasse questões ao estudo do budismo *theravada*, no Ceilão. Por isso, Smart diz ser mais apropriado falar de coexistências do que afirmar interface entre o budismo e o hinduísmo tamil (subbudismo), por exemplo, (SMART, 1977, p. 32). A ideia de submanifestações de uma denominação maior entendida sob o conceito de transculturalidade contribui para a postura metodológica da pesquisadora/or professora/or comprometida/o com a ideia de reconhecimento das coexistências.

Essa inferência do autor sobre manifestações pontuais de elementos hindus e animistas dentro do budismo em determinadas regiões é o que a CR no Brasil se propõe a fazer, por exemplo, quando desenvolve estudos sobre a variedade de manifestações religiosas no estado de Minas Gerais, desde a Folia de Reis até a presença de elementos orientais no culto à Jurema no norte do Brasil.

No caso da Folia de Reis, festa que contém elementos que remetem a religiões reencarnacionistas bem como não reencarnacionistas, torna-se possível, através do arcabouço teórico da fenomenologia da religião, problematizar se ela seria uma espécie de subcatolicismo ou uma nova tradição advinda da mesma matriz. Por intermédio do mergulho vertical e horizontal na religião pode-se criar categorias de análise e métodos de estudo que promovam maior compreensão de questões contemporâneas que estão na sociedade pela própria história religiosa. Smart, porém adverte que o estudante de religião deve ter em mente a fluidez das religiões transociais como o budismo e o cristianismo. Neste sentido o “perigo” está em tratar uma religião somente nos termos de suas doutrinas e mitos oficiais, perdendo assim a percepção da dialética entre a tradição e as suas formas assumidas nas sociedades atuais, ou seja, a cultura. Deste modo, para descrever qualquer tradição, bem como suas doutrinas, é preciso relacioná-

las às maneiras pelas quais as igrejas absorveram e influenciaram os valores morais e políticos do país. Isto é, a análise das religiões para ser reflexiva não pode ser descolada de seu contexto.

A descrição estrutural de uma religião aponta para a exibição de seu esqueleto e das ligações que a sustentam. Por isso, na condição de pesquisador que mergulha na tradição que estuda, Smart afirma existirem elementos da religião italiana absorvidos pela tradição católica que são práticas pré-cristãs, por exemplo.

A tradição *versus* novos movimentos e a estrutura *versus* sincronismo são articuladores da obra smartiana indicando o movimento dialógico no estudo sobre a religião assim como religião e cultura, objetividade e subjetividade, racionalidade e irracionalidade. Outro ponto destacado pelo autor é que os textos sagrados são a base para a construção das doutrinas e por isso os estudiosos tradicionalmente se rendem a elas em detrimento da observação da prática, ao contrário dos antropólogos que se aproximam mais da abordagem multidimensional.

E assim, Smart lamenta que não tenha muitos estudos do cristianismo na linha multidirecional considerando que na sociologia da religião nomes como o de Bryan Wilson precisam ser citados pelo pioneirismo em reunir diferentes aspectos da religião de um grupo e não somente a doutrina.

Para Smart, a relevância desse tipo de estudo da religião se traduz na possibilidade de identificar-se a capilaridade do fenômeno religioso na sociedade em que ele está inserido, mesmo que por vezes, a religião não seja professada pela totalidade das pessoas que constituem o grupo social. Para ele é possível perceber certa permeabilidade dos aspectos religiosos nas sociedades seculares e aqui se pode citar como exemplo o vegetarianismo budista refletido no modo de vida de muitos cidadãos que não praticam o budismo, mas que se identificam com as causas que os levam à dieta vegetariana.

Neste sentido, percebo que Smart reconhece a ressonância existente entre cultura e religião e que, apesar dos fundamentos gerais das tradições religiosas, a cultura acaba por promover certas adaptações aos contextos locais. Mas nem todos os aspectos gerais e internos da religião são transculturais, no entanto, o exercício da empatia, precedida pela simpatia, pode afetar as pessoas ao terem contato com as estruturas

[...] o sabor do *bracketing* provavelmente será doce - isto é, a captação de sentimentos poderá ser tal que o descritor não apenas empatize, mas também simpatize. A disciplina da empatia pode mudar os valores de uma pessoa, embora eu ache que seria imprudente supor que o ponto principal do estudo da religião seja mudar as pessoas. [...] O estudo da religião deve tentar ser delineado objetivamente de uma forma calorosa e seguir a lógica das estruturas que estuda. (SMART, 1977, p. 37-38, tradução nossa)

As estruturas novamente aparecem no texto do autor porque indicam a direção daquilo que se deseja conhecer com um ingrediente novo, o calor. Descrever calorosamente é o que Smart propõe, mas sem perder de vista os pressupostos científicos, e assumindo em sua postura metodológica a dose certa de prudência na chamada *distância calorosa*. Para Smart os acadêmicos se concentram em textos que não produzem informações multidimensionais, como no caso do estudo exclusivo das doutrinas realizado pela Teologia. E uma vez que os textos sagrados são a base para a doutrina, há uma tendência de se enfatizar a crença em detrimento da prática. Para Smart, isso confere um olhar fragmentado, que não permite enxergar as relações nas coexistências, propiciando que o estudo da religião se torne terreno fértil para a exclusão.

Outro exemplo da ressonância entre religião e cultura ou religião e sociedade que o autor traz está no caso da prática de atividades agrícolas no Ceilão e suas influências. Além dos hábitos semivegetarianos do budismo, como dito antes, inversamente, observa-se a concessão de terras aos monastérios como herança dos períodos pré-medieval e medieval enquanto reflexo do poder em atitudes permeadas por uma ligação religiosa entre os membros de uma mesma sociedade. Para Smart, a religião pauta as relações estabelecidas no meio social, até mesmo aquelas de ordem econômica por mais capilares que elas possam ser.

Neste caso, o conjunto de disciplinas a serem mobilizadas na compreensão deste fenômeno possui papel comprobatório das hipóteses de quem investiga. De acordo com a metáfora da fotografia, exatamente como no retrato de uma paisagem, aspectos econômicos poderão estar mais aparentes em detrimento dos aspectos éticos, sociais etc. As inferências feitas por Smart ao sugerir uma dialética entre religião e cultura somente foram possíveis porque ele mergulhou no universo ceilanês mobilizando desde a história oficial que se desdobra em história crítica até a antropologia e passando por disciplinas como filosofia, psicologia e ciências sociais. Smart dedica algumas páginas para discutir o papel do pesquisador em budismo (o budólogo) e o budista desejando explorar com maior profundidade o contraste entre a pessoa que articula a verdade de uma religião e o estudante científico da religião. Isto porque as implicações doutrinárias desta diferenciação permitem dizer que tanto a teologia quanto a budologia devem ser consideradas como parte do fenômeno a ser apreendido.<sup>126</sup> Para Smart o estudioso praticante da religião pode ser considerado como um intérprete sofisticado:

o objetivo do budólogo é de alguma forma articular verdade e discernimento

---

<sup>126</sup> Smart cita o caso de um professor amigo como referência no pensamento budista e que por vezes, dentro de seu departamento, foi capaz de preencher lacunas quanto às mudanças no budismo contemporâneo. Na qualidade de praticante, podia estabelecer relações entre o que Buda ensinava e o contexto moderno que outros pesquisadores, tidos como “neutros” não seriam capazes de perceber.

budista, assim como o teólogo cristão articula a fé cristã o budólogo pode, em certas ocasiões, simplesmente expor doutrinas como elas são encontradas no Tripitaka. Enquanto ele está fazendo isso, suas declarações são isomórficas como aquelas de um erudito descrevendo o conteúdo doutrinário das escrituras, mas sem necessariamente avançar pelas questões de verdade. (SMART, 1977, p. 39, tradução nossa)

A ideia de que um praticante da religião contribui na abordagem da religião em sentido mais caloroso, segundo Smart, é justificada numa de suas relações acadêmicas pessoais. Seu amigo relacionava o ensinamento de Buda ao contexto moderno. A esse respeito, Smart diz

Uma das razões pelas quais eu e ele nos tornamos amigos foi porque ele havia lido meu primeiro livro e pensado que ele representava bem o budismo Theravada, e ele me procurou quando veio para Londres. Da minha parte, eu queria descobrir como o Buddhismo Theravada estava se adaptando intelectualmente ao ambiente filosófico e científico moderno. A partir dessa curiosidade mútua nosso relacionamento foi forjado em primeira instância, mas observe que riqueza de significado está incluída na frase "adaptando-se intelectualmente"<sup>127</sup>. (SMART, 1977, p. 41, tradução nossa)

Pode-se dizer, com isso, que este professor por ter a vivência da religião, ou seja, estar dentro da paisagem, contribui para uma produção de conhecimento de maior amplitude e que, enquanto conhecedor profundo da filosofia oriental contribui também com o significado dos silêncios de Buda e sobre as chamadas questões indeterminadas do universo, finitude e espaço.

Smart continua suas considerações sobre o budólogo que ao estudar fenomenologicamente a religião critica a própria tradição concluindo sobre aqueles "dissidentes" que fundaram uma nova religião que, de acordo com a fenomenologia devem ser considerados como um budista, embora não reconhecidos.

O exemplo do budismo e do estudioso desse modo de crença, e em alguma medida comprometido com ela, nos conduz ao debate sobre o distanciamento e a neutralidade na pesquisa como pressupostos metodológicos conhecidos e difundidos no meio acadêmico sob

---

<sup>127</sup> One of the reasons why he and I became friends was because he had read my first book and thought that it represented Theravāda Buddhism well, and he sought me out when he came on leave to London. I on my side, wished to find out about how Theravāda Buddhism was adapting intellectually to the modern philosophical and scientific environment. Out of this mutual curiosity our relationship was in the first instance forged. But note what a wealth of meaning is included in that phrase "adapting intellectually." From one point of view you could represent the problem as a contemporary-history one. I shall argue that this, crudely, is how the scientific student of religion must treat the matter. From another point of view, however, one can look upon the argument about verification and the philosophical viability of Buddhism as one to be directly engaged in. That is, one could come to engage with the buddhologist in the exploration of the truth of Buddhism. And why not? After all, people interested in religion are going to be interested, typically, in its truth. Here, it is useful to make a distinction between religious studies and the scientific study of religion, as I am trying to expound it. (SMART, 1977, p. 41)

influência europeia. No entanto, com esse exemplo Smart contribui para a flexibilização de tal pressuposto ao colocar em destaque que o conhecimento específico da verdade religiosa, do ponto de vista do praticante, pode acrescentar importantes elementos à análise e compreensão do fenômeno religioso. Se assim é no budismo, também poderia ser no estudo do cristianismo como recurso à teologia. Tanto o saber teológico quanto o budológico poderiam entrar para o rol das disciplinas que Smart evoca no cercamento do fenômeno religioso.

#### 4.3.1. Os objetos fenomenológicos

Smart afirma ser o mais importante na investigação científica da religião o estar sensível ao conteúdo da crença e por isso, ele propõe um método para olhar para os objetos da experiência religiosa, afirmando que

Podemos simplesmente dizer que a declaração "ele está orando a Deus" deve ser interpretada como "ele está orando, e acredita que existe um Deus. A quem suas orações são agora endereçadas"? Esse modo de entender sua oração a Deus é bastante inofensivo à primeira vista; mas é, no entanto, enganador. A palavra "acredita" aqui é o comentário de um observador, em vez de uma evocação correta da intenção da pessoa. Assim, um cristão que considera estar em posição de dizer "Eu sei que o meu redentor vive" não acredita meramente que o seu redentor vive. (SMART, 1977, p. 49, tradução nossa)

Para Smart é insuficiente dizer que o religioso acredita que está orando para um Deus. Tal fala está carregada de negação por parte do observador, o que fenomenologicamente é contraproducente porque ao desconsiderar o que gera atitude no religioso desperdiça-se a causa, objeto da crença, desperdiça-se a experiência. Smart reivindica um deslocamento, um ajuste na lente do pesquisador que foque no fato, na ação e não na busca pela veracidade do objeto. Ou seja, a lente do pesquisador deve capturar a cena. Alguém acredita em alguma coisa e isto deve ser o suficiente para o fenomenólogo que não entra em juízo de valor.

O autor procede com mais exemplos ditos “mundanos” para explicar que do ponto de vista fenomenológico a veracidade do conteúdo da crença é algo secundário. “Cabe ao fenomenólogo perceber que a descrição de uma sociedade com seus deuses incluirá deuses. Mas, pelo princípio do agrupamento, nós não afirmamos nem negamos a existência dos deuses” (SMART, 1977, p. 54, tradução nossa). O agrupamento, traduzido da palavra *bracketing* e que também remete à ideia de suspensão, é assumido nesta tese com o sentido de paisagem por convergir com a abordagem dimensional do fenômeno religioso. Partindo deste pressuposto, Deus para o devoto é uma realidade, portanto, comentar que “ele acredita” é impressão do/da observador/a que não evoca corretamente a intenção do/da religioso/a. Para Smart conhecimento envolve certeza, crença não.



Smart problematiza o fato de a fé ser considerada algo do campo do irracional. Para ele é preciso mostrar que existe algo racional nesta atitude balizando as atitudes de quem crê. Pensando em quem define esses critérios, Smart aborda o caso em que dois prisioneiros de guerra extremamente solitários começam a receber supostas cartas de amor advindas de mulheres de uma mesma aldeia. Quando se encontram com as autorizadas cartas e descobrem que na verdade, uma delas não existia, surge a suposição de que por receio do ciúme do amigo e, para não lhe causar sofrimento, o primeiro homem começou a endereçar cartas para ele também.

O fato é que ao olhar para as atitudes dos dois homens percebe-se que é indistinguível nas crenças de ambos em qual delas a mulher existia. Ambos estavam envolvidos por sentimentos e traçavam projetos de futuro com elas. Neste sentido, a mulher do segundo homem era tão real quanto a do primeiro.

Smart não está preocupado com a natureza dos objetos fenomenológicos, mas com os seus efeitos. Ainda que o conteúdo da crença seja diferente (como no caso dos prisioneiros de guerra), importa a presença da crença na cena bem como as atitudes daquele que crê. Isto posto, deuses e espíritos que habitam o ambiente fenomenológico de um dado grupo cultural, devem ser considerados como parte do sistema social.

O foco de interesse é deslocado, isto é, deve ser dirigido aos sentimentos de quem sente e não ao objeto que provoca o sentimento. Isto parece ser um passo atrás no caminho metodológico, mas na verdade é um ajuste entre objeto/metodologia

Ainda, como observação preliminar, abrimos a possibilidade de tratar os deuses como membros reais da comunidade. Mas pode ser então perguntado: Por que a fenomenologia envolve o bracketing? Por que devemos ser agnósticos sobre deuses, quando não somos agnósticos sobre meninas, arbustos e luas?<sup>128</sup> (SMART, 1977, p. 53, tradução nossa)

O *bracketing*, de acordo com Smart, sugere certo deslocamento metodológico para que na leitura hermenêutica do fenômeno, elementos provenientes da crença dos sujeitos sociais sejam incorporados no estudo produzido. Neste sentido, o que de fato precisa ser problematizado é o excesso de rigor para com aqueles objetos de estudo que provém do meio religioso.

A pessoa que tem fé estabelece um relacionamento com o foco desta fé que por esta

---

<sup>128</sup> Still, as a preliminary remark, we open the possibility of treating the gods as real members of the community. But it might then be asked: Why is it that phenomenology involves bracketing? Why should we be agnostic about gods, when we are not agnostic about girls, shrubs, and moons? (SMART, 1977, p. 53)

explicação se torna real para o sujeito religioso. O que Smart quer distinguir com relação aos objetos fenomenológicos é que o estudioso deve se preocupar com os relatos, as experiências e as vivências do aderente enquanto produtos da crença. Os objetos fenomenológicos são responsáveis pela construção de imaginários que compõem o ambiente fenomenológico dos crentes, quer seu objeto exista, quer seu objeto não exista.

A discussão acerca dos objetos fenomenológicos recebe mais tratamento pelo autor no que diz respeito ao núcleo da crença tangenciando sistemas de verdade e cita o exemplo que no Budismo não é correto perguntar se Buda existe ou não pelo simples fato de que não é correto dizer nem uma coisa nem outra. E assim, tem-se o fato de budistas que colocam flores para ele em frente ao templo. A construção dos imaginários responsáveis por essas atitudes é o que deve interessar ao fenomenólogo independentemente de o deus existir ou não.

Descrever sem esvaziar o real sentido de seu conteúdo, de acordo com o que creem os/as crentes, é o que Smart propõe para expor a estrutura da religião em perspectiva, alinhando descrição e realidade. O que está em pauta é que valorizar a “verdade” religiosa equivale a colocar-se em perspectiva receptiva e calorosa no que tange à essa experiência. Uma postura que potencialmente pode produzir compreensão do que ela significa.

#### 4.4. EXPLICAÇÕES INTRA E EXTRARRELIGIOSAS

Smart propõe que, ao lado dos insights de cada disciplina (explicações de fora), as narrativas religiosas, enquanto explicações de dentro da religião se entrecruzem na análise integral do fenômeno religioso.

Assim sendo, o diálogo com a teologia, neste processo, demandará espaço para que as próprias estruturas da religião expliquem o fenômeno, assim como já fazem os historiadores, sociólogos, psicólogos e antropólogos, cada qual sob a sua lente. Por isso, ele cita o exemplo que o historiador da arquitetura não precisa ser arquiteto se o seu objetivo é contribuir para a compilação daquele determinado tema, da mesma forma que ser religioso não pode ser pré-requisito para o estudo da religião.

Smart distingue o ato de descrever do ato de explicar, mas enfatiza que ambos devem ser mobilizados visando alcançar o significado das experiências nas crenças. Segundo o autor, as explicações, sejam elas teológicas ou ‘budológicas’, passam a ser fenomenológicas quando a/o estudiosa/o ou a/o pesquisadora/or observa através do ponto de vista da/o crente. Para ele, explicações religiosas devem ser vistas como explicações ligadas a um “divino” e não necessariamente devem ser tratadas como explicações teológicas ou ‘budológicas’.

Através deste caminho será possível observar “características particulares ou gerais da religião explicando outras características tanto da própria religião quanto de algo contido em outro aspecto da existência humana” (SMART, 1977, p. 111, tradução nossa). As explicações provenientes da doutrina, utilizando o contexto budista, por exemplo, possuem gradações que refletem em outras dimensões da vida humana. É essa capacidade de explicar as coisas que interessa ao autor que endossa a religião como um campo que deve possuir autonomia legítima.

Para reforçar seu argumento, Smart traz à tona a noção de explicações intra e extrarreligiosas mostrando que a religião explica tanto o que está dentro quanto o que está fora dela. Por isso, ele dá ao capítulo 6 da obra 2 o nome de *Within and without religion* que numa tradução direta e literal significa “com e sem religião”, mas que considerando o seu foco que é o estudo do fenômeno religioso assume o significado de *explicações intrae extrarreligiosas*.

Caminho dessa forma, para o entendimento da religião como recurso retórico, simbólico, narrativo e lógico que enquanto método linguístico demanda ser afirmada como uma ciência assim como as demais formas de explicação da realidade. A ideia de explicações, sejam elas intra ou extrarreligiosas, estaria envolvida com a questão da definição de religião, que, para o autor, não consegue ser totalmente precisa. “Não há limite claramente demarcado entre religião e não-religião.” (SMART, 1977, p. 111, tradução nossa).

A falta de limite claro entre o que é e o que não é religião não justifica a negação em compreendê-la e assim o autor reitera que “Nós não abandonamos o projeto de estudar cidades, alegando que você não pode realmente dizer onde uma cidade termina e onde o campo começa, nem abandonamos os estudos franceses, embora partes da Suíça e da Alsácia sejam ambigualmente francesas na cultura” (SMART, 1977, p. 112, tradução nossa). Outros campos de estudo não são definidos pelo grau de clareza de seus limites. Assim

Ninguém diria que Manhattan é rural ou que Ben Nevis é urbano. Da mesma forma, ninguém diria que a missa de um padre é uma atividade secular ou que o Empire State Building é um edifício sagrado. Apresso-me a acrescentar que há um possível entendimento de que o Empire State Building é sagrado para “as forças do capitalismo americano”, que parece atribuir sacralidade ao arranha-céu. É a sacralidade seja em sentido secundário ou metafórico. (SMART, 1977, p. 112, tradução nossa)

É possível discernir o que é sagrado daquilo que não é sagrado, contudo *há sombras nas bordas* como diz o autor. Smart denuncia a disposição das sociedades para aceitar nos pares antagônicos rural e urbano, a ausência de limites claros. Quando o assunto é religião existe a tendência de distinguir o religioso do secular e, não havendo possibilidade para realizar tal intento, abandona-se e censura-se a abordagem.

Smart se debruça então sobre as doutrinas centrais do budismo e do cristianismo (Trikaya/Trindade) para fazer jus ao seu pleito de contrabalançar oriente e ocidente fortalecendo a dinâmica das explicações intrarreligiosas utilizadas por ele.

O autor inicia seu exercício de explicar intrarreligiosamente a doutrina budista Trikaya porque segundo ele, grande parte dela não foi devidamente investigada nos estudos budistas. Antes, porém de adentrar nas elaborações do autor é importante trazer noções preliminares sobre as doutrinas que tratam da trindade, tanto no cristianismo como no budismo. A Trindade em que os cristãos acreditam ser Deus manifestado em três corpos como pai, filho e espírito santo é utilizada para definir deus como uma força manifestada nesses três corpos. Tal verdade é aceita como mistério da fé e verdade inquestionável não precisando de explicações. A doutrina Trikaya, presente no budismo mahayana, traz uma noção da existência de Buda em que este se manifesta em *dharmakaya*, *sambhogakaya* e *nirmanakaya*. A tríade representa respectivamente o aspecto não manifestado de Buda, a encarnação divina de Buda e a encarnação física de Buda, lembrando que esta doutrina pressupõe a existência de vários Budas.

Importa dizer que existem várias vertentes de budismo sendo o Theravada aquele considerado mais original em relação ao budismo Mahayana. E Smart também os confronta (theravada e mahayana) segundo suas respectivas doutrinas e subdoutrinas como Vazio e Bhakti (devoção) para destacar divergências. O ponto do autor é que, sendo o budismo Mahayana derivado da tradição Theravada em que se tem como pilar que Buda está dentro de cada pessoa, portanto não carecendo de adoração, a doutrina *bhakti* (constituente do mahayana) estaria em desacordo com o fundamento Theravada uma vez que significa o ato de devoção a um Buda celestial pressupondo um ser superior e externo a esse/essa adorador/a.

O contra senso, neste caso, ocorre pela existência do *bhakti* numa derivação budista se justifica a crença em um ser externo e superior (Mahayana), enquanto que em outra a busca é individual e interna, independente da adoração a seres externos (Theravada).

Smart também aborda a doutrina *dharmakaya* (presente no budismo mahayana) como outro ponto de divergência nas correntes budistas. O dharma, segundo Smart, foi criado para se alcançar algo de natureza substancial. Seria, de modo geral, um tipo de comportamento para se alcançar a plenitude suplantada pela doutrina do significado. Isto é, o significado de algo estaria ligado muito mais ao que ele se refere do que ao seu campo de origem. Deste modo

O dharma, como um conjunto de ensinamentos, um conjunto de proposições tanto descritivas quanto normativas, aponta para algo transcendental que também pode ser chamado de dharma. Assim, nessa conhecida imagem oriental, o dedo aponta para a lua e as pessoas devem olhar para a lua e

não para o dedo. O verdadeiro dharma é, por assim dizer, algo concreto e não apenas as palavras de Buda (SMART, 1977, p. 115-116, tradução nossa)

Ao dizer que se deve estar atento para o que o discurso aponta e não necessariamente para a sua origem, Smart está reforçando a ideia de objetos fenomenológicos como símbolos constituídos de linguagem, assim como inferido por Nogueira (2013) sobre as dinâmicas das linguagens religiosas considerarem os aspectos subjetivos que a experiência religiosa suscita. E assim ratifica

Todas as escolas de budismo concordariam que há algum aspecto transcendente do Buda. [...]. Da mesma forma, os pássaros são sem trilha, e os Budas são assim, por analogia, pois há algo indescritível sobre eles. Essa indefinição está claramente conectada com a Iluminação, um estado de consciência que eleva o Buda para além dos mortais comuns e além de sua compreensão. E de alguma forma em seu Iluminismo ele ganha uma sabedoria transcendental que lhe permite pregar e renovar o *dharma*. Quando esta ideia de Iluminação é colocada no contexto da doutrina do vazio, então claramente este estado superior do Buda será interpretado como sendo a experiência não-dual do Absoluto. Nesta não-dualidade, o Buda participa do Vazio. (SMART, 1977, p. 118-119, tradução nossa)

A imersão de Smart na cultura budista permite-lhe enxergar a ideia de *Vazio*, *experiência não dual* e *experiência contemplativo não pensamento* que não serão colocadas neste texto por questões de recorte metodológico. No entanto, essas noções são exploradas pelo autor devido a sua capacidade de explicar questões de significado adentrando no campo pré-teórico amplamente discutido entre os filósofos e cientistas sociais.

Smart deseja mostrar que certas linhas da filosofia estavam a serviço do progresso espiritual que se utilizava de categorias provenientes do próprio universo semântico das tradições religiosas de forma que o que se deseja reivindicar agora não é algo inédito. Mostrando essa realidade, ele solidifica sua argumentação de que é possível fazer um estudo do fenômeno religioso através de certa junção de categorias externas e internas.

#### 4.5. EMPATIA ESTRUTURADA

Smart se preocupa com o exercício de conhecer outras pessoas. Para ele, o cerne de uma educação humanística está em conhecer o outro ou a outra, especialmente no que elas/eles acreditam. Para ele, o que as pessoas acreditam deve ser considerado como um aspecto da realidade. Conhecer o outro é central tanto para quem deseja falar sobre religião quanto para quem exerce o trabalho docente com essa temática. Esse seria o eixo do estudo moderno da religião composto da análise e da comparação das diversas visões de mundo “O estudo das visões de mundo não é apenas transcultural, mas interdisciplinar; ocorre nos contextos de

religião, ciência política, sociologia, antropologia, filosofia, estudos orientais e outros” (SMART, 1983, p. 05, tradução nossa).

No estudo das visões de mundo, Smart resgata a regra de que se devem considerar as relações forjadas a partir das colonizações. Com o expansionismo europeu, no século XIX um vasto material para fins de estudos comparativos foi acumulado, mas dele não foi feita a problematização necessária às relações de colonização estabelecidas para que as tradições religiosas fossem tratadas de maneira equilibrada. Deste modo, a hierarquização das culturas reverberou nas religiões.

O estudo comparativo, além de apontar aquilo que há de universal ou que reincide nas tradições também aponta para as especificidades sendo nesta perspectiva que Smart articula a ideia de empatia. A transculturalidade visa colocar em diálogo o que há de específico e a empatia precisa acompanhar esta transversalidade. Em outras palavras, a transculturalidade precisa ser empática. É neste sentido que o afastar-se de análises apaixonadas, porém reconhecendo que aspectos da subjetividade existem, pode ser um caminho para essa empreitada

Se eu, como cristão, explorar o significado do sábado para um judeu, devo tomar consciência de profundas diferenças de atitude, apesar do uso de uma palavra comum, a saber, "sábado". Para entender o budismo do Sri Lanka ou da Tailândia, devo deixar para trás o pensamento de que o foco supremo da fé é Deus, pois o budismo do Sri Lanka não se concentra em um Criador e tem uma imagem bastante diferente do universo encontrado em Gênesis. Não devo partir das suposições do beisebol para tentar entender o críquete. Explorar outra tradição deve trazer contrastes e não apenas semelhanças à superfície. (SMART, 1983, p. 19, tradução nossa)

Smart está cômico do quão árduo é o exercício de suspender os próprios parâmetros para compreender a dinâmica de apreensão da realidade de outra pessoa. Especialmente porque, conforme ele mesmo afirma, “não se pode colocar as sociedades humanas em um laboratório como em outras ciências, mas é possível usar da história global para o mesmo fim” (SMART, 1983, p. 18, tradução nossa). É deste modo que a comparação transcultural ocorre. O autor argumenta que a partir da análise histórica da religião foi possível a compreensão de contextos atuais seculares e cita o exemplo do estudo de Max Weber sobre o modo de vida calvinista ter lançado bases para o capitalismo.

O termo *empatia* surge como uma opção mais ampla do que *simpatia* visto que, segundo ele

Empatia significa literalmente "sentir dentro": é sentir a sensação do que está dentro de outra pessoa ou grupo de pessoas. Não é exatamente o mesmo que

simpatia, "sentir com" (pathysym do que pathyetri), pois, simpatia significa que eu concordo com o outro. Mesmo eu não concordando com a outra pessoa ainda posso ter empatia.<sup>129</sup> (SMART, 1983, p. 16, tradução nossa)

A empatia ajuda a entender os fatos e os fatos carregam o como as pessoas se sentem e pensam sobre o mundo. Isso basicamente é conteúdo para os estudos sobre o fenômeno religioso porque estrutura a fé das pessoas. No trecho a seguir será apresentado um breve resumo de uma exploração do catolicismo romano na Itália em que Smart aplica a noção de *empatia estruturada* como uma tempestade de ideias.

É necessário saber que o catolicismo faz parte do cristianismo, sendo preciso obter uma imagem geral dos principais ensinamentos e práticas dessa religião. O uso das dimensões aqui seria interessante para extrair aspectos de sua estrutura geral, para depois partir para as características particulares. Desta maneira, o que significa ser romano? Roma como um centro antigo de peregrinação pode ser associada a outras cidades como Meca, Jerusalém, Varanasi, Compostela e Guadalupe. Pontos comunsignificativos podem ser recortados nesse momento (peregrinação, sacrifício, terra prometida, redenção, territórios sagrados). Qual a importância de Roma para o catolicismo? Relacionar o papa, Pedro (apóstolo que terminou seus dias em Roma), o mito cristão da ressurreição que remonta a vida de Cristo até o interior da fé judaica, a igreja vista como o veículo terrestre para a transmissão dos ensinamentos divinos dando vida aos rituais do cristianismo.

É preciso destacar que a dimensão mítica recortada do catolicismo italiano é acessada via história da religião. Esta história, cada vez que recontada, reaviva a religião através de um senso de identidade e pertencimento a uma organização que foi “divinamente” instituída. A dimensão ritual representada pela missa é o elemento central da experiência na igreja sendo importante que o pesquisador conheça a missa para compreensão do verdadeiro significado do catolicismo. Smart antevê possíveis críticas defendendo-se ao assumir a fragilidade do método pelo fato de que o pesquisador só acessa o significado se ele participa da missa. Para esse limite ele sugere que o pesquisador busque caminhos alternativos como leitura e vídeos sobre o tema. Todavia, ele diz que o trabalho de campo oferecerá uma impressão muito mais aprofundada ao pesquisador que pretende ser empático.

Smart também diz que tal trabalho será mais difícil para quem é católico romano uma vez que poderá ter dificuldades em suspender as próprias crenças. Neste momento não caberá

---

<sup>129</sup> Empathy literally means “feeling in”: it is getting at the feel of what is inside another person or group of persons. It is not quite the same as sympathy, “feeling with” (pathysym rather than pathyetri), for sympathy means I agree with the other. Even if I do not agree with the other person, however, I can still have empathy. (SMART, 1983, p. 16)

por parte do pesquisador católico, por exemplo, tecer julgamentos sobre eventuais práticas que porventura ele não compartilhe. O “pulo do gato”, estaria para Smart, no campo das hipóteses em que, quem pesquisa indague: *como seria acreditar nessas coisas que estou vendo?* Esse seria o momento da suspensão chamada por Husserl de *epoché* onde se pretende colocar em colchetes as crenças de quem pesquisa uma religião.

Voltando à estrutura da missa enquanto eixo central para a compreensão do significado católico romano, que como ritual precisa de muitas explicações, é observada a presença do pão e do vinho que não apenas simbolizam, mas na verdade (do ponto de vista dos fiéis) contêm a substância do próprio Cristo. Quando o sino é tocado e o pão e vinho são consagrados, esses deixam de serem gêneros alimentícios comumente utilizados para se tornarem sagrados. O badalar do sino inspira mistério e admiração dos fiéis, assim como o padre, muito além de pregador é um sacerdote que está autorizado a conduzir o ritual da missa, e quem pesquisa precisa estar atento/a a isso. E para que o processo sacramental em que há a comunhão (ingestão da hóstia) ocorrido durante a missa seja de fato vivido, é necessário que o fiel esteja alinhado com tamanha pureza e bondade conforme foi Cristo e, assim, para se colocar nesse estado de pureza é que se percebe certa postura ética desses aderentes.

Deste modo as dimensões ritual, experiencial e ética estão interligadas no catolicismo romano italiano, embora nem todas as questões de moral sejam incorporadas no cotidiano italiano ou na tomada de decisões como o aborto ou o divórcio, por exemplo.

O autor continua a discorrer na explicação estrutural do catolicismo mostrando outros símbolos que revelam valores católicos como o crucifixo e a figura da Virgem Maria como inspiração para o celibato do padre. A presença das esculturas, pinturas e obras de arte em geral servem a adoração dos fiéis que se ligam ao divino, mas a ausência delas também ensina sobre a adoração e a idolatria em outras religiões de matriz cristã. Smart pondera que o pesquisador também deve recorrer a documentários e a textos literários que retratem períodos históricos diferentes, assim como a materiais produzidos por profissionais das diferentes áreas sem esquecer que além das diferentes abordagens que este processo suscita, a religião é feita de pessoas.

Como se pode observar pela aplicação da *empatia estruturada* discorrida até aqui, a diferença entre ela e a tradicional fenomenologia da religião está na motivação de quem pesquisa, motivação para mergulhar no mundo do outro. A empatia, nos estudos sobre religião, possui um sentido maior do que simplesmente colocar-se no lugar do outro. Por ser adjetivada pelo autor como estruturada é preciso indagar em que o mundo do outro ou da outra pessoa se estrutura. Para pensar nisso é preciso que o/a pesquisador/a combine métodos, explore temas



simbólicos e questões de verdade que surgem nos contextos das crenças.

É nesta intenção que a fenomenologia surge ressignificada. Embora o campo religioso seja caracterizado por um espaço de tensão de forças, a área da ciência da religião emerge como uma resposta às demandas sociais contemporâneas. O contexto social da época em que a filosofia husserliana foi utilizada não fora constituído de vozes divergentes e fluxos migratórios como ocorre na atualidade. Desta forma a influência da filosofia husserliana na fenomenologia da religião esteve alinhada a certa homogeneidade que não cabe nos dias atuais. A tentativa de romper ou minimizar esta ausência de vozes diversas mobilizou Smart que, mesmo em um contexto de escrita datado da década de 1980, pode ser visto como uma tentativa de contemplar a pluralidade de culturas e tradições religiosas.

Portanto, o estudo moderno das religiões para Smart, é atravessado pela ideia de um “estar fora da fé” sem perder de vista os sentimentos que acompanham essa fé. Esta busca incessante pela comprovação de que é possível estudar religião, sem, contudo, ser religioso reflete a fidelidade ao ideal de secularização que, no Brasil, é interpretado e aplicado como laicidade enquanto produto de um longo processo atravessado pelo mundo ocidental. Este evento se tornou base para que somente um tipo de conhecimento fosse considerado científico. A discussão epistemológica acerca de ser a razão portadora ou não de uma neutralidade irrestrita apresenta-se cada vez mais frágil entre estudiosos da área de humanidades. A presente pesquisa é interpelada pelos tipos de saberes que foram privilegiados ao longo da história da humanidade, sob que circunstâncias e a quem eles servem.

Logo, o estudo moderno da religião, expressão que perpassa os textos de Smart, diz respeito ao agnosticismo religioso e à secularização sendo por excelência, um convite a explorar e conhecer o outro ou a outra. Por se tratar de um estudo moderno, subentende-se o processo de secularização pelo qual o mundo ocidental passou e que, devido às construções histórico-culturais locais, vai tratar como sinônimo de laicidade confirmando que o termo pode assumir conotações diferentes.

Como dito antes, este investimento, por excelência, possui raízes e inspirações fenomenológicas, cuja carga confessionalista que o termo carrega em solo britânico é o motivo pelo qual Smart tenta se afastar. Em se tratando desta pesquisa, cujo solo é brasileiro, o objetivo é fazer com que a fenomenologia ganhe outra conotação.

#### 4.6. AS DIMENSÕES DO SAGRADO

Antes de adentrar nas dimensões é preciso trazer o tratamento do termo visões de mundo feito pelo autor que as classifica em visões teístas e não teístas. Nas estruturas das visões de mundo, Smart propõe um triângulo que em seu ápice está o *cosmos*, em uma extremidade da base o *eu* e, na outra extremidade, a *sociedade*. Vale ressaltar que essa configuração serve para as visões de mundo teístas em que Deus e o sujeito religioso, estariam em planos diferentes.

Por outro lado, as tradições orientais, xamânicas ou africanistas tendem a visões de mundo não dualistas, não existindo assim a distinção entre o eu e o cosmos. Como se pode observar, a começar pelas experiências teístas e não teístas, cada conjunto de visões do mundo vai estabelecer relações neste triângulo, construindo narrativas a partir da noção: *cosmos, eu e sociedade*.

O autor evoca as religiões não teístas para dizer que o estudo comparativo ocidental está focado num tipo de teísmo como se esse fosse universal. Os estudos ocidentais, neste sentido, estariam equivocados quando classificam as tradições em monoteístas, politeístas e animistas, pois a existência de um deus ou deuses não deveria ser, na visão de Smart, a ocorrência mais importante no estudo do fenômeno religioso. O budismo *Mahayana* está entre uma das principais visões de mundo existentes no globo e não é totalmente teísta.

Para tornar mais consistente sua argumentação, o autor resgata uma fala de DalaiLama de 1991 em que este afirma ser budista e ateu, demonstrando ser compatível no pensamento oriental a espiritualidade e o ateísmo. Smart classifica a quarta obra abordada nesta tese *Dimensions of the sacred: anatomy of the world's belief's* (1996) como “uma morfologia da religião que incorpora uma teoria explorando e articulando a gramática dos símbolos - os modos e formas em que a religião se manifesta” (SMART, 1996, p. 01, tradução nossa).

##### 4.6.1. A dimensão doutrinal e filosófica

A dimensão doutrinal apresentada nesta seção é a fusão do que o autor traz nas obras 3 e 4. Isto porque na obra 4 Smart trata de aproximadamente 20 subtópicos que interseccionam doutrina e filosofia, além de oferecer um aprofundamento significativo das religiões orientais, mas que, contudo, não sistematizam propriamente a função das doutrinas como ocorre na obra 3. Assim sendo, buscando não perder de vista a explicação sobre a função das doutrinas bem como a forma em que a filosofia estrutura essa dimensão é que, para apresentá-la, foi necessário, ao contrário das demais dimensões, recorrer a duas obras para trazer o que há de essencial para a sua compreensão.

Smart parte do pressuposto que as experiências são nutridas pelas visões de mundo encontrando parte de seu significado nas histórias sobre o passado e o futuro. Como essas visões de mundo possuem um caráter explicativo e oferecem uma versão sobre a vida, a sociedade e o mundo, as quais não são inatas, rapidamente elas ganham aspecto doutrinário. A filosofia possui papel estruturante nisso porque através de suas perguntas oferece a oportunidade de conhecer a si próprio criando ligação entre o eu e a transcendência já que muitas perguntas são de ordem existencial, para as quais não se tem respostas objetivas.

Smart também considera que a partir do momento que uma religião desenvolve doutrinas é inevitável seu envolvimento com o pensamento e com o debate filosófico, denotando assim a ressonância entre a doutrina e a filosofia. O autor traz alguns exemplos para mostrar que a filosofia pavimentou o caminho para que boa parte das religiões tivesse uma base escrita consistente. Assim, a filosofia moderna trouxe os mitos cristãos à luz da filosofia alemã, e a igreja tentou entender as escrituras que versavam sobre Deus, espírito santo e cristo formulando a doutrina da trindade. O budismo foi resumido em três doutrinas: impermanência, vazio e sofrimento e no hinduísmo o conhecimento *vedanta* explicado nos *upanishads* foi utilizado para a compreensão da verdadeira natureza da realidade. No marxismo, a interpretação da história por meio de padrões dialéticos que se sucedem ciclicamente lança bases para uma visão material do cosmos gerando a doutrina marxista conhecida como materialismo dialético ou materialismo histórico.

Os exemplos anteriores foram utilizados para ilustrar que a doutrina, segundo o autor, nada mais é que “o trabalho de ordenação do material oferecido pela tradição” (SMART, 1983, p. 97, tradução nossa). Pode-se dizer com isso que, os materiais advindos da revelação, ou de fatos ocorridos na história para que sejam ordenados passam por um crivo como resultado de certa disputa. Deste modo, se nos primórdios, as raízes judaicas do cristianismo foram recusadas, hoje, parte delas, é amplamente aceita e assumida como doutrina. Este é o caso da trindade que apresenta simultaneamente a pluralidade e a unidade de pai, filho e espírito santo, bem como a doutrina do Cristo ressuscitado.

Ainda segundo Smart, outra função das doutrinas é salvaguardar os mitos de referência. As histórias com seus seres sobrenaturais que habitam o mundo, como o deus do antigo testamento ou Krishna no Mahabharata, mostram certa universalidade através dessas figuras. Isso está expresso nas escrituras através de imagens e símbolos nos mitos e ritos também, mas é na doutrina que aparece de forma mais sistemática.

Através das doutrinas as religiões relacionam as suas reivindicações ao conhecimento atual. Isto pode ser explicado no acolhimento da igreja, no passado, a explicações de Platão e

Aristóteles no que diz respeito à origem da vida. Tais filósofos enquanto referências intelectuais de uma época em que o mundo romano respirava a cultura grega não poderiam ser ignorados pela igreja. E nesta dinâmica a igreja adotou algumas das ideias mais criativas da tradição "pagã" possibilitando que sua dimensão doutrinária fosse desenvolvida de maneira poderosa, à luz da filosofia grega "A filosofia cristã forneceu a estrutura para a civilização emergente da Europa cristã"<sup>130</sup> (SMART, 1983, p. 98, tradução nossa). Assim, se por um lado o cristianismo precisou negociar com outras fontes de verdade para se manter "hidratado", por outro lado, ele acabou se beneficiando dos argumentos filosóficos tornando assim sua doutrina mais consistente.

No budismo também é possível observar um exemplo de interação da doutrina com a ciência, no caso, a física. Essa postula que objetos sólidos são compostos por átomos que existem principalmente no espaço vazio. O budismo rejeita de certa forma o mito, no entanto, possui doutrinas estruturantes em sua narrativa a partir de certa incorporação de preceitos da física. Isto pode ser verificado pelo conceito central da impermanência e sua aproximação com os desgastes do tempo que as montanhas e monumentos sofrem. Ou seja, o conceito de impermanência extrapola as barreiras doutrinárias e recebe ratificação da própria paisagem natural, por exemplo. É preciso, segundo o autor, compreender que a apropriação ou o diálogo com certa doutrina não significa a importação acrítica de todo um esquema doutrinário, mas pensar nas derivações dela, como subdoutrinas, possibilita uma interpretação mais ampla

Tudo isso é uma maneira indireta de chegar ao ponto em que as doutrinas das figuras pintadas não são rigidamente sistemáticas. Elas incorporam muitas peças que são reunidas como uma colagem. Elas são mais como esquemas do que sistemas. É tarefa do intelectual em um movimento religioso - o teólogo, na tradição ocidental - tentar introduzir o máximo de "sistema" no esquema possível e apresentá-lo de maneira ordenada. Dessa forma, a fé se torna mais claramente articulada. (SMART, 1983, p. 102, tradução nossa)

Introduzir sistema no esquema significa compreender que as doutrinas se afetam mutuamente porque estão inseridas em um contexto maior. Tal elaboração ajuda a compreender como duas grandes religiões, o judaísmo e o cristianismo, embora uma tenha derivado a outra, possuem aspectos centrais que se divergem como a figura de Jesus não estar concebida nos preceitos judeus.

Smart também analisa as doutrinas budistas buscando equilíbrio entre as vertentes *theravada* e *mahayana*. A interpretação dos ensinamentos de Buda sobre o *nirvana* levou ao

---

<sup>130</sup> And so, in evolving a philosophy which took some of the most creative ideas of the "pagan" tradition, Christianity developed its doctrinal dimension in a powerful way. Christian philosophy supplied the framework for the emerging civilization of Christian Europe. (SMART, 1983, p. 98)

desmembramento do budismo em *mahayana* (veículo maior) e *theravada* (veículo maior). A pressuposição de que tudo é vazio está presente no budismo theravada assim como a ideia de nirvana como momento de libertação do ciclo de renascimentos. A crítica dos aderentes do budismo mahayana está na visão de que tal postura de isolamento é egoísta. De acordo com a premissa da impermanência, em que tudo é efêmero, os eventos se esvaem gerando outros eventos e denotando assim certa interdependência.

Desta forma, para que se possa alinhar doutrina e filosofia a fim de alcançar o ritual, próxima dimensão a ser desenvolvida pelo autor, o mesmo argumenta que nos últimos tempos a humanidade foi levada a fazer perguntas sobre o relacionamento das grandes religiões. Uma filosofia da religião seria indicada para tratar da natureza da verdade e dos conceitos religiosos de uma maneira transcultural promovendo esse relacionamento. Porém, falar de verdade em religião coloca a experiência religiosa como uma fonte de conhecimento do que está além, por este motivo a dimensão experiencial está no centro da sua abordagem dimensional. Para chegar até ela é preciso trilhar certo caminho. Assim, os vedas, a bíblia e o alcorão, entre outros livros sagrados compostos por bases doutrinárias, são produtos de uma experiência religiosa vivida por alguém gerando profundos ensinamentos sobre a vida e o modo de viver.

#### **4.6.2. A Dimensão ritual**

A prática da adoração se estabelece em um tripé de pressuposições que confere três qualidades a um ser: de que ele é superior, inspirador e pessoal. Sobre esse ser é possível contar histórias (mitos) bem como ensinar lições (doutrina). Esta consideração precisa ser feita para evidenciar o grau de imbricação das dimensões. Mas existem também aquelas práticas de adoração que são extrarreligiosas e situações do cotidiano, como celebrações sociais, que também são consideradas rituais. O ritual yogue estruturado em um processo de autocontrole para alcançar estados mais elevados de consciência (SMART, 1999, p. 72) também é um ritual, uma vez que se constitui de protocolos, uma espécie de passo a passo litúrgico para conseguir uma conexão ou uma unidade com algo superior. Deste modo, práticas contemplativas (budistas) também são consideradas formas de adoração, assim como a entoação de bênçãos, louvores, consagração, purificação e até mesmo maldição.

Sendo o ritual uma atividade de adoração este possui níveis internos e externos que vão se refletir em expressões corporais como no caso do muçulmano que muda de postura ao fazer a oração islâmica. O ritual assim é visto como uma atividade comportamental ou corporal, mas o ato de adorar também pode acontecer durante uma caminhada, por exemplo, ou ao fechar

os olhos em silêncio quando o corpo não mostra que algo está sendo ritualizado, no entanto, denota que a prática está tão internalizada que se dilui em atos corriqueiros do cotidiano.

A dimensão ritual é caracterizada pelo ato intencional de quem ritualiza. Pode-se assim dizer que o ato de plantar cenouras no mosteiro é uma oração, por exemplo. Isto porque a prática agrícola está relacionada a um modo de viver aprendido em certa doutrina que por sua vez é espelhada num mito da antiguidade. Neste sentido, a dimensão filosófica ou doutrinal se coloca, contrária à ideia de teórica, pois parte de sua função é estimular a atividade ritual.

Smart traz a diluição de elementos ritualísticos para a linguagem falada do cotidiano a fim de mostrar que expressões como “meu camarada”, originária do comunismo, ou “se deus quiser”, proveniente do cristianismo, são usadas em contextos seculares e de maneira naturalizada.

Alguns tipos de ritual como os de sacrifício, ritos de passagem e peregrinação são caracterizados pelo desejo de prestar homenagem a um deus. Neste sentido, a adoração vem acompanhada de outras atividades, como petições e expiações. Nos rituais de sacrifício esses podem ser vistos a partir da noção de transformação quando um animal é oferecido em ritual a algo sagrado sendo então submetido à mudança de status e transferido para outra esfera.

Os ritos de passagem seriam a transubstanciação de uma pessoa passando a pertencer a outra classe de sua comunidade, deixando para trás certas características mundanas. Deste modo, podem-se classificar como rituais de passagem aqueles que efetuam transição de uma categoria para outra. Isto porque são um ingrediente vital na coesão e na percepção social como acolher um recém-chegado à sociedade, atingir a idade adulta ou a puberdade, morte, casamento, ou quando um adepto se torna sacerdote ou monge/monja.

As peregrinações também são consideradas rituais e, uma vez que não é possível viajar no tempo, elas proporcionam a viagem no espaço. As peregrinações normalmente possuem três fases simbólicas: aquela em que o peregrino se sente separado das obrigações sociais comuns; a própria jornada ao local sagrado; e o regresso para a casa. Inspirado em Eliade, Smart diz que o ritual rompe com barreiras do espaço e do tempo uma vez que representando o mito dita o que é sagrado.

Em todos os tipos de ritual está presente o aspecto do comportamento ritualístico, sua ligação com o mito ou a narrativa em que os mitos são roteiros para performances. Como exemplo, coloco em tela o caso dos rios Jordão e Ganges que, uma vez sagrados, tornam o ritual do banho, até mesmo fora de suas margens, sacralizado também. A natureza e seus ciclos como a primavera e sua fertilidade, o inverno como simbolismo da morte e da escuridão e a colheita são fases do calendário civil da humanidade pautado em certos rituais sacrais. Os rituais

conseguem romper barreiras de tempo e espaço fazendo com que a cada Natal ou Páscoa ou, no caso dos festivais do oriente, a data comemorada ano a ano promova uma rememoração dos fatos passados reavivando os fatos históricos.

Esse transitar pelo passado e pelo presente fortalece os pilares das tradições ao mesmo tempo em que dialoga com o viver em sociedade, oferecendo sentido para a prática ritual. Smart faz a diferenciação entre culto e ritual, aborda também práticas xamânicas presentes em aldeias remotas e conclui sobre a adoração que esta está presente nas religiões dualistas pela pressuposição de um deus, assim como em religiões místicas ou não dualistas na forma da dimensão ritual. Smart é categórico ao afirmar que tanto a adoração quanto a prática da meditação representam núcleos do ritual.

A meditação no cristianismo monástico assim como a contemplação, a agricultura e o estudo podem ser vistos como formas de culto. Todo esse sistema envolvia ainda uma espécie de transação econômica, na qual os leigos - incluindo o monarca e outros senhores feudais - poderiam contribuir para a manutenção e o embelezamento do mosteiro, enquanto, em troca, podiam colher mérito e instrução moral, e em geral acesoa Deus (doutrina budista).

Smart apresenta em perspectiva comparativa a adoração e a meditação enquanto representação ocidental e oriental da dimensão ritual. Deste modo ele classifica o autocontrole budista como um tipo de sacrifício, uma vez que se abdica de algo precioso ao ego podendo ser feito um paralelo entre o autossacrifício do indivíduo com o sacrifício de Jesus na cruz, por exemplo.

Para os cristãos a prática contemplativa que não distingue sujeito e objeto (não dualismo), ou seja, onde está pressuposta a união de sagrado e profano, corpo e espírito é considerada uma blasfêmia. Por outro lado, entre os budistas a anulação do ego é vista como uma atitude máxima de humildade refletindo a profunda inferioridade do praticante no ritual.

Como se observa, a dimensão ritual e a doutrinal possuem contradições inerentes à prática no que diz respeito à adoração. Essas contradições apontam para a necessidade de mergulho profundo nas tradições de forma a conhecê-las em seus meandros que perpassam as sete dimensões.

#### **4.6.3. A dimensão mítica ou narrativa**

Para a compreensão da dimensão mítica ou narrativa o autor inicia sua empreitada pela palavra “mito”. Segundo Smart essa palavra toma conotação depreciativa pela campanha cristã que, em conflito com gregos e romanos (possuidores de histórias complexas sobre deuses e

divindades), desqualifica-a. Assim tendeu-se, por parte dos cristãos, a tratar a própria história como verdadeira enquanto que para as de outras religiões o tratamento dispensado é aquele pautado pela negação. Elas passam a ser vistas como falsas e, portanto, não históricas [...] todas as histórias que envolvem o mundo invisível, divino ou sagrado estão além de ser uma história direta. Elas são o que chamei em outros lugares de "para-histórico" (SMART, 1996, p. 130, tradução nossa).

Uma vez sendo a dimensão mítica também narrativa ela está composta por histórias baseadas em relatos ou contos de uma série de eventos ou experiências relacionadas, sejam elas históricas (comprovadamente ocorridas) ou relacionadas ao campo do invisível, ficcionais ou para-históricas (como o autor anuncia). Neste sentido, Smart afirma que, se todos os mitos são histórias, nem todas as histórias serão mitos. Assim, é preciso fazer a distinção entre os mitos criados nas mais variadas culturas e as histórias marcadas no tempo e no espaço. Pensando nessa relação entre o que ocorre no tempo e fora dele, a dialética se faz presente estabelecendo a interdependência entre o histórico e o para-histórico para colocar o significado religioso como o componente invisível que enriquece a história como demonstrado na fenomenologia dialética.

Sem a para-historicidade as histórias sagradas estão passíveis de serem questionadas pelos historiadores modernos. As histórias históricas e para-históricas são importantes no estudo do fenômeno por dois motivos: primeiro, para que diferentes religiões possam ser tratadas igualmente e segundo, porque as histórias passaram a ser a identidade que fornece memórias das ideologias modernas, como o nacionalismo.

A dimensão mítica possui várias funções na religião, porém uma das mais importantes é preservar a memória de determinada tradição para mantê-la viva e conseqüentemente fortalecer a identidade do grupo. Ao conhecer aspectos do seu passado, o grupo afirma continuidade. Smart aprofunda na sua defesa da história e do passado das religiões dizendo que até catástrofes são muitas vezes bem lembradas por mostrarem a superação e a dignidade, seja de uma pessoa ou de um grupo.

Na mitologia hinduísta os mitos também podem descrever como Deus age para lidar com a humanidade, tornando-se, por exemplo, uma encarnação humana. Para ilustrar a passagem Smart cita contos épicos como *Ramayana* e *Mahabarata* em que *Vishnu* passa por várias encarnações em uma saga carregada de simbologia que promova a consumação da vitória do bem sobre o mal numa linha temporal.

A narrativa possui autoridade na cultura tanto tradicional quanto moderna. Os mitos são histórias autorizadas de um determinado grupo ou tradição e, embora haja crítica instituída no período moderno em relação às narrativas míticas, há um interesse por elas por parte do



estudo comparado da religião levando a certa antologização das mesas.

No mundo moderno as narrativas míticas estão subdivididas em história e doutrina em que elementos históricos são “fatos brutos” porque possuem evidências históricas como a crucificação de Jesus, por exemplo. Historicamente Jesus existiu e há poucos que discordam de que ele tenha morrido crucificado. A significação do fato em que ele é qualificado como Cristo e que tenha morrido pelos pecados da humanidade figura no campo da interpretação para-histórica (doutrina). Com isso o evento da crucificação pode ser visto como um mito “fantasioso” e/ou como um mito “factual” na descrição da realidade dividindo opiniões.

O autor também atenta para as biografias e autobiografias como gêneros que se aproximam dos mitos, pois trazem um tipo de ordem às vidas, contribuindo também para a definição da identidade de um determinado grupo.

Smart opera ao longo de várias páginas com conceitos de imanência, transcendência, hierofania (manifestação do sagrado - Eliade) e teofania (manifestação do sagrado de maneira observável) para dizer que o espaço metafísico do transcendente e do imanente é um ingrediente importante na compreensão de muitos teísmos e outros sistemas presentes nos mitos.

As maneiras pelas quais religião e ciência divergem na apreensão de seu objeto são contempladas pelo autor que justifica que a ciência lida exclusivamente com o que está "dentro" do cosmos, não necessitando de usar metafóricamente outras linguagens como faz a religião para explicar a realidade. Assim como o tempo e o espaço foram trabalhados a partir de Eliade que os relativiza.

Após a apresentação de passagens míticas de culturas variadas o autor interfaceia elementos da dimensão mítica com a dimensão ética. Neste momento ele começa a abrir diálogo com o impacto das histórias nos comportamentos e atitudes morais. Isto pode ser observado nos 10 mandamentos ou em ensinamentos éticos de líderes orientais. Implicitamente as histórias que envolvem essas prescrições são lições de vida que abordam valores como disciplina, perseverança, serenidade, verdade espiritual etc. As implicações éticas das tradições se diluem na sociedade à medida que a história é fundida com a prática religiosa, tema que será aprofundado mais à frente.

As histórias históricas quando revisitadas e rememoradas num determinado grupo ganham força mítica contribuindo tanto para a coesão e identidade de um grupo quanto para mostrar que até mesmo uma história ocorrida no tempo possui camadas de significado que a coloca no campo mítico. Pensando nesse movimento Smart descreve como os mitos religiosos se transformam em histórias históricas.

A ideia de que é dever de todo cidadão se sacrificar em nome da nação é despertada por um tipo de sentimento patriótico reforçado por vários rituais estatais, argumenta o autor (hastear de bandeira, comemorações anuais etc.). Smart justifica que tendemos a superdimensionar as histórias do passado porque uma vez que elas falam sobre nós ou sobre nosso grupo “[...] há o impulso de romantizar o passado, de moldá-lo (história como mito), porque, de certa forma, eles nos tornam maiores. Nós extraímos substância deles”.<sup>131</sup>(SMART, 1983, p. 80, tradução nossa).

Em seguida, o autor traz a morte como um sacrifício que é muito mais alimentado pelo nacionalismo do que por qualquer uma das religiões tradicionais. Isto leva à provocação de que visões de mundo seculares mobilizam valores religiosos em maior proporção, se comparados às próprias religiões.

Para Smart vivemos um fascínio pelos mitos porque talvez esperemos encontrar neles a nossa *psique*. Os mitos são recursos versáteis, pois ao engendrar deuses e homens trazem a relação de imanência, transcendência, história e para-história, sagrado e profano evidenciando mais uma vez como as fronteiras que separam a razão da fé são porosas.

#### **4.6.4. A dimensão experiencial e emocional**

Nesta dimensão há uma classificação da experiência religiosa em numinosa e contemplativa para explicar a dimensão experiencial, a primeira baseada em Rudolf Otto que a caracterizou como algo que causa temor e fascínio *fascinium tremendum e totalmente outro*. Este primeiro tipo acionado por Smart está presente nos sistemas religiosos dualísticos e nos três principais monoteísmos ocidentais (Islã, Judaísmo e Cristianismo) bem como em alguns teísmos asiáticos, conforme o autor. O segundo tipo, o contemplativo, não postula outro externo, mas sim, opera com a noção de desaparecimento da distinção do objeto/sujeito. Para compreensão desse segundo tipo de experiência vale pensar no universo budista, sempre lembrado por Smart, e que traduz a ideia de unificação entre aquele que medita e o transcendente onde ambos se tornam um (experiência não dual, religiões não teístas). O autor ainda subdivide a experiência contemplativa em teísta e não teísta porque existem discussões latentes dentro do campo budista que apontam para a presença de um dualismo que, embora não seja reconhecido em sua totalidade, orienta práticas e doutrinas de devoção a um buda celestial pressupondo um ser superior e externo a esse/essa adorador/a.

---

<sup>131</sup> [...] there is the impulse to romanticize the past, to fashion heroes out of it (history as myth), because in a sense they make us greater. (SMART, 1983, p. 80)

Visando reduzir o imbróglio sobre a separação entre a experiência e sua descrição e, considerando que houve muito debate sobre o grau em que as diversidades de contexto impõem à experiência, Smart sugere que quem pesquisa analise a experiência através da prática e não tanto pelo relato do sujeito religioso, pois na prática é possível observar propriedades da experiência religiosa mais diretamente.

A descrição direta tem mais chance de ser aproveitada do que aquela em que há graus diferenciados de profundidade. Isto porque a segunda parte do relato do místico na citação remete mais a uma interpretação da experiência do que a um relato enxuto do que foi vivido. Para tanto o autor sugere uma postura que deve

[...] contemplar as partes da linguagem que são menos ramificadas em comparação com as que são mais ramificadas e contá-las como mais diretamente descritivas da experiência mística. Se um místico diz que experimenta uma escuridão deslumbrante, isso parece mais diretamente descritivo do que se ele disser que vê o nascimento da Trindade na alma. (SMART, 1996, p. 169, tradução nossa)

Como a dimensão tratada nesta seção é denominada experiencial e emocional, Smart também relaciona a relevância dos sentimentos e como eles afetam a experiência religiosa. A fé cristã e a fé hinduísta, por exemplo, provocam emoções em quem é chamado para cantar um hino ou fazer uma oração, pois ali está se exaltando o senso de santidade, seja tristeza pela morte de um salvador, seja um compromisso ético, lealdade à tradição e assim por diante. Essa forma como a pessoa se entrega à religião, deixando-se arrebatado por uma paixão, é vista por Smart como uma espécie de disposição para experimentar a experiência religiosa. O autor traz, ainda, as possíveis etapas desta experiência: experiência numinosa, a visão do divino e a disposição contínua de ver o divino no mundo. Isto é estimulado pela pregação do líder, por exemplo.

Smart também relaciona o ritual com a experiência no sentido de que o primeiro nutre o segundo ao mesmo tempo em que ele funciona como uma resposta à experiência: "O processo se torna uma espécie de espiral. A revelação de Deus na experiência numinosa estimula a adoração, que por sua vez nutre a disposição de ver as maravilhas de Deus no mundo, que por sua vez estimula a adoração, e assim por diante" (SMART, 1996, p. 181, tradução nossa).

Sobre a experiência e a ética, Smart afirma haver conflitos entre atitudes éticas e os dois pólos da experiência (contemplativa e numinosa) uma vez que no caso da experiência contemplativa, que envolve o ascetismo e o celibato, por exemplo, criatensões na vida social e familiar. Isso justifica o fato de no judaísmo, no Islã e na tradição hindu manter-se o casamento contrapondo-se ao celibato cristão.

Smart traz o Xamanismo como uma das principais formas de experiência e prática religiosa. Segundo o autor

Embora a palavra "xamã" possa se originar de *sramana*, a palavra para um recluso indiano primitivo, e embora o xamanismo em seu sentido clássico se refira à religião e à prática de adeptos na região do norte da Ásia (Sibéria), há toda indicação de que em fato, é um fenômeno muito antigo, voltando profundamente à pré-história. Não é surpresa que deva prevalecer nas Américas, visto que muito, se não todos, da população das Américas deriva-se do norte da Ásia. (SMART, 1996, p. 190, tradução nossa)

Smart não descarta a possibilidade de as raízes da prática yogue da Índia antiga serem uma adaptação especializada do êxtase e do pensamento xamânico dada as similitudes entre os modos de vida e a relação com a natureza. Quanto às demais ramificações do xamanismo como a prática de magia e técnicas de cura, essas podem ter sido aproveitadas em outros ramos de conhecimento no oriente como a *ayurveda*, por exemplo. A cura pode ser percebida como uma forma de experiência religiosa, uma vez que promove na pessoa curada um estado de emoção profunda e muitas vezes até a transformação de paradigmas.

O autor deseja sublinhar a importância dos sentimentos e emoções para a vitalidade dos rituais. Quando se adora um deus é importante que se sinta lealdade e reverência, o sentir possui um papel central nessa dimensão porque coloca a prática no campo da sinceridade, do verdadeiro, retirando-o da conotação de um simples ato mecânico.

#### **4.6.5. A dimensão ética e jurídica**

Smart intersecciona a ética e o direito nesta dimensão, daí o nome também ser duplo como em outras dimensões. O autor parte do pressuposto que a ética religiosa promove o desempenho de vários papéis sociais sendo difícil distinguir os requisitos éticos dos legais, mas considera que relacioná-los à sociedade torna-se a chave para a compreensão desta dimensão.

Assim, ele elenca marcos regulatórios de algumas tradições religiosas comparando-os para mostrar como a religião está diluída também nas legislações de cada país. Deste modo, ele apresenta o *Vinaya*, que é o marco regulatório da comunidade monástica budista, baseado em textos religiosos. No hinduísmo ele destaca o *código de Manu* que é um dos textos jurídicos mais antigos da humanidade regulando conduta, versando sobre leis, balizando relações familiares, tipificando crimes etc. E, ainda, a *Sharia* islâmica que visa regular toda a comunidade muçulmana.

A moralidade está presente nas sociedades motivando em seus adeptos o sentido de bondade. A forma como ela é integrada ocorre transculturalmente e de maneiras diversas sob

o objetivo de fazer com que as pessoas sejam boas. A reencarnação é um dispositivo utilizado como exemplo pelo autor para dizer que as pessoas são convidadas a praticar o bem nesta vida para não se comprometerem nas próximas. Deste modo, uma pessoa que deseja e acredita em uma próxima vida age de maneira condizente para quem suas próximas encarnações seja mais próspera e feliz.

O processo reencarnatório, neste caso, tem função pedagógica em relação à moralidade. Nas tradições não reencarnacionistas em que, se acredita numa única vida, a situação assume um significado mais dramático. Da mesma forma, o conceito de impermanência do budismo pode ser visto como um dispositivo que convida à maldade uma vez que o inferno não é permanente. A influência da natureza amorosa de Deus que leva a perdoar o pecador também pode ser observada como atenuante em processos jurídicos em que criminosos confessos se mostram arrependidos.

Na tradição confucionista, as recompensas metafísicas não são importantes, segundo Smart. Embora haja preocupação com a autoimagem na sociedade, nessa tradição as virtudes são projetos educacionais com motivação para as boas práticas na sociedade. No confucionismo a ética está inserida numa conjuntura política onde há um apelo para seguirem o caminho reto rumo a uma sociedade estável e próspera.

Smart me lembra que, provenientes da tradição judaica, os 10 mandamentos foram e ainda são acionados para reger toda a vida e comportamentos do cotidiano. Deste modo, a ética e a lei faziam-se simultaneamente lembretes do governo de Deus. Nesta perpetuação de valores morais e éticos tais princípios passaram a ser vistos como geneticamente herdados fazendo com que a ética se tornasse uma qualidade pessoal.

Existem pontos na conduta humana que são inegociáveis do ponto de vista ético como assassinatos, roubos, adultérios e mentiras, por exemplo. Deste modo é típico encontrar essas proibições nas tradições religiosas. De modo geral as restrições e as maneiras como elas são proibidas é que divergem de tradição para tradição, assim como para as virtudes.

No caso do budismo é proibido tirar a vida de qualquer animal devido à crença no renascimento, pois o animal morto pode ter sido um parente em outra encarnação. O sistema de castas do hinduísmo justifica que um brâmane esteja no topo da pirâmide e os intocáveis na parte inferior. Tais situações ilustram que os valores humanos e a organização das sociedades são diferenciados, assim como em contos épicos é esperado que se mate alguém em batalha, pois isso confere força. No campo das relações afetivas o adultério é proibido no Islã, no judaísmo e no cristianismo, porém não há, segundo Smart, conexão entre o monoteísmo e a poligamia. Da mistura entre o livro sagrado e a lei há um forte entrincheiramento das regras que

governam a sociedade (SMART, 1999, p. 200).

Outro ponto trazido à luz por Smart diz respeito a ideologias seculares, como fascismo e outros nacionalismos, pois o processo de afirmação de identidade de grupo é permeado pela hierarquização de um grupo, e, conseqüentemente, inferiorização e desumanização de outro, justificadas por certo patriotismo.

O iluminismo e o colonialismo afetaram de maneira definitiva a ética religiosa. Ainda que houvesse resistência do cristianismo em abandonar uma moralidade obtida via revelação para aceitar princípios provenientes de uma moral utilitarista, esta foi a única via possível frente a um processo incontornável de modernização. Tais acontecimentos segundo Smart transformaram as culturas religiosas em nacionalistas e modernas de maneira substancial.

O autor segue sua narrativa citando o impacto da reforma protestante na conduta ética da tradição hinduísta que é compatível com o utilitarismo. Por outro lado, ele destaca que no budismo, no xintoísmo japonês, bem como no chinês, as tradições não mostram modernizações relevantes. Ainda segundo ele, o confucionismo estava envolvido numa burocracia imperial conservadora e o taoísmo detinha práticas mágicas incompatíveis com uma sociedade moderna. Deste modo a China abriu espaço para sistemas seculares estrangeiros instalando o Maoísmo que se transformou em guerra e destruiu seu sistema ético durante a Revolução Cultural.

O mundo islâmico passou por evoluções mais complexas, sendo o Egito o primeiro país a se pretender moderno no eixo islâmico, com tentativas de reformas na lei mudando regras para o casamento, para a cobrança de juros e para algumas punições.

De acordo com o autor, reações fundamentalistas e nacionalistas puderam ser observadas na Turquia, na Síria, no Iraque e na Palestina que mais tarde cedeu lugar a um neoislamismo que ganhou espaço em países como Paquistão, Irã, Sudão e Argélia uma vez que o que estava em jogo era o marco regulatório islâmico.

Absorvendo então valores éticos e liberais cristãos, instituições insolúveis como o casamento passaram a acolher o divórcio e outras concessões. O impacto também foi importante na África. Com a tradução da Bíblia em várias línguas, muitos africanos se viram em conflito com as escrituras e o ensino dos missionários, como em relação ao direito da família e à poligamia.

Neste caso, a ética foi incorporada a certa disposição que significava o sagrado na vida, contribuindo, via comportamento ético, como um modo para vencer as forças malignas.

Em suma, a dimensão ética é traduzida pelo autor como virtudes a serem seguidas pelo religioso que garantirão o “paraíso” ou o “nirvana” ou “a terra prometida”, de acordo com a tradição que ele expressa. Assim como a doutrina pode ser sintetizada em ensinamentos, o

ritual pode ser traduzido pela adoração (com exceção das tradições não teístas), o mito por narrativas e a experiência pela emoção, a dimensão ética pode ser representada pelas virtudes humanas a serem perseguidas.

O autor lembra que virtudes clássicas como fé, esperança e amor, denominadas por alguns como virtudes teológicas, indicam estreita relação com o aspecto metafísico ou doutrinário da fé. Essa relação foi estabelecida via narrativas/histórias amplamente difundidas outrora porque no passado, a fé era uma forma de vida que expressava lealdade, enquanto a esperança expressava lealdade ao futuro. Isto revela, de acordo com o autor, que “no cristianismo clássico, a vida ética era vista não como autônoma, mas como intimamente entrelaçada com a vida espiritual”(SMART, 1996, p. 210, tradução nossa).

O exemplo de Confúcio também é colocado em pauta por Smart para mostrar como a ética fora articulada a valores religiosos. Confúcio foi um pensador de grande influência na China por pregar virtudes que contribuem para o bem-estar social. Para Smart, Confúcio possuía uma ética profundamente ligada à política. Como líder que divulgava seus pensamentos filosóficos, ele difundia a ideia de que o céu era uma força moral que governa o cosmos e que os seres humanos devem estar alinhados com tal ideal. Deste modo “o homem superior compreende a vontade ou o mandato do céu, ama o povo, é corajoso e sábio, está ansioso por seguir o que é moralmente correto e estuda profundamente”<sup>132</sup> (SMART, 1996, p. 212, tradução nossa). Ainda, para Smart, dentre as filosofias do mundo antigo, o confucionismo se destaca pelo lugar que os princípios morais ocupam na vida política determinando como governar.

A influência da dimensão ética nos hábitos alimentares do ocidente também é destacada pelo autor que traz o exemplo do vegetarianismo cada vez mais aceito nas sociedades ocidentais como consequência de uma mentalidade de Nova Era a partir do senso de consciência em relação aos animais. Assim como

Também existem emaranhados de valores éticos decorrentes das complexidades da modernidade - controle de natalidade, métodos de aborto, prolongamento da vida, determinação de sexo em bebês antes do nascimento, transplantes de órgãos e assim por diante - que estão introduzindo mais dilemas na medicina, a ética biológica. (SMART, 1996, p. 214, tradução nossa)

Smart destaca que na atualidade a ética de várias partes do globo como a africana, a das filosofias asiáticas, tanto a do sul da Ásia quanto a do Extremo Oriente têm sido incorporadas a modos de vida ocidental influenciando novos comportamentos.

---

<sup>132</sup> While Confucius played down the personal nature of the Divine, he nevertheless regarded heaven as a moral force, governing the cosmos; and the gentleman or superior man understands the will or mandate of heaven, loves the people, is courageous and wise, is eager to follow what is morally right, and studies deeply. (SMART, 1996, p. 212)

#### 4.6.6. A dimensão social

Para estudar a dimensão social do fenômeno religioso é preciso pensar, grosso modo, nas lideranças de cada tradição. É através delas que Smart desenvolve todo o seu raciocínio sobre a dimensão social. Mas o papel dessas lideranças é maior do que o de um líder, por este motivo Smart enxerga essas pessoas como indivíduos-chave porque são verdadeiros especialistas de cada tradição carregando um significado construído coletivamente que garante um papel vital em cada grupo que compõe.

A ideia de carisma não é vista como o atributo principal de um indivíduo-chave, conforme ocorre na exposição de alguns teóricos das ciências sociais e antropológicas. No universo da tipologização que Smart traz, esta característica pode ser assumida por alguns tipos, mas não por todos.

O caráter político da dimensão social marca a extensa descrição desta dimensão na obra original, cerca de 60 páginas. Os aspectos: social e político estão tão amalgamados na figura daquele que articula a religião que demonstrá-los separadamente, ou seja, criando uma oitava dimensão -a política- poderia fragilizar a sua apreensão na dinâmica dimensional.

Partindo deste pressuposto é possível entender porque o aspecto político está fundido com a dimensão social, e não se apresenta como uma oitava dimensão, uma vez que o ser humano possui a tendência natural para a vida em comunidade, o que inevitavelmente passará pela convivência. Essa convivência para que seja salutar e garanta o bem-estar social precisa ocorrer através de modos de vida organizados.

A política no sentido mais intrínseco se traduz em caminhos pensados por quem está na arena social para organizar o seu modo de vida. Esta organização confere segurança e estabilidade para cada grupo. Isto significa olhar para as relações e perceber que as coisas estão em ordem, com conflitos controlados e saídas razoáveis para situações limites. Esse sentido de política praticada no dia a dia das relações é o atributo que um indivíduo-chave das tradições precisa ter para manter o seu grupo coeso. O autor extrapola os grupos religiosos e traz a ideia de “estado-religião” para pensar que nas mais diversas realidades os elementos religião e política são indissociáveis.

Diante da impossibilidade de capturar todas as figuras do repertório religioso da sociedade o autor expõe que não é sua intenção recobrir todas as possibilidades existentes no globo, mas se aproximar de um inventário dos tipos sociais presentes nas religiões a partir da sua função articuladora. Para tanto, ele retrospectiva as mudanças que ocorreram durante o período colonial até a formação de um sistema universal de nacionalismo e os efeitos disso nas religiões e visões de mundo, discutindo questões sobre secularização e pluralização.



Deste modo, para estudar a dimensão social é necessário partir dos indivíduos que ele considera chave nas religiões, assim denominados “especialistas, funcionários, figuras carismáticas e pessoas santas que exibem de maneiras diferentes muitos modos de expressão religiosa. Ao lado deles, podemos colocar alguns indivíduos seculares” (SMART, 1996, p. 215, tradução nossa).

Assim, tem-se uma organização dos grupos de indivíduos-chave a partir de cinco categorias com tipos específicos, mas segundo características que reincidentem. Com isto surgem: PROFETA, SÁBIO, GURU //PREGADOR, PASTOR, SACERDOTE, IMAM //MONGE, FREIRA, EREMITA, ANDARILHO //RABINO, JURISTA, TEÓLOGO, PROFESSOR //REI, DITADOR //CURADOR, XAMÃ, MÁGICO.

Vale dizer que esses tipos não estão engessados. Uma vez em processo de “sobreposição” em que um pode assumir características do outro, eles possuem conexão direta. Deste modo o profeta e o padre, por exemplo, poderão compartilhar das mesmas características.

#### 4.6.6.1.O profeta, o sábio e o guru

O autor deseja contrastar essas figuras religiosas. Assim, ele classifica os papéis sociais do profeta, do sábio e do guru, onde o profeta desenvolve sua prática, de modo geral, a partir da experiência numinosa e depois fala em nome do divino, além de sua crítica social a Paulo, Jesus, Zarathustra e Muhammad. O sábio pelo seu caráter e sabedoria com autocontrole e grau de instrução elevado oferece aconselhamentos. O guru é uma figura de liderança muito evidente para as tradições hindus e até certo ponto é análogo ao profeta e ao sábio, mas se difere dos dois à medida que ele é um caminho para o divino e, portanto, tem poder revelador, contudo, não compartilha a experiência típica do profeta, qual seja, a *numinosa*. Já o aspecto contemplativo do guru pode ser encontrado em quase todas as religiões.

#### 4.6.6.2.O Pregador, o pastor, o padre e o imam

O pregador tem como objetivo principal despertar os fiéis em relação a alguma mensagem. Sua função tenderá a ser importante se ele não tiver rival; portanto, o pregador é vital em grande parte do protestantismo das escrituras. O pastor é uma pessoa designada em uma comunidade para cuidar dos fiéis. A associação do pastorado ao sacerdócio remete a um ofício hereditário tornando dever do sacerdote se casar e ter filhos para garantir a sucessão.

O padre é aquele indivíduo que deve ser treinado em rituais, conhecer as escrituras que ele poderá precisar usar nos rituais. Essa preparação e a aprendizagem dafé ocorrem em

academias, instituições e universidades. Importa dizer que esse tipo de preparação não é privilégio somente do padre, podendo ser comum a pregadores e outros tipos também. O autor faz uma ressalva com relação a presença maciça masculina entre os cargos de liderança e que mudanças no cristianismo trouxeram a presença de pastores e pastoras atendendo a uma agenda feminista.

O autor traz a função de imam, presente no Islã. Esse que não é similar ao sacerdócio, mas uma espécie de função para conduzir o ritual, as orações e cânticos diários realizados coletivamente. O imam é nomeado oficialmente pelo governo uma vez que já se sabe que em países islâmicos a religião e o estado dividem o poder.

#### 4.6.6.3. O monge, a freira, o eremita e o andarilho

Outra possibilidade de classificar as religiões é dividi-las de acordo com o estabelecimento de sistemas monásticos. A austeridade e a vida contemplativa são marcas registradas das religiões que envolvem a disciplina. O estilo de vida monástico marca a abnegação de homens e mulheres (no caso das freiras) que viviam como reclusos/reclusas errantes, segundo o autor, e que em determinado momento da história se aglomeraram criando comunidades.

O monge e a monja tornaram-se figuras-chave na vida cristã, ajudando a fundar ordens diferentes com diversas vocações. Já o eremita e o andarilho, mais presentes na cena indiana, também devem ser considerados como um tipo geral, uma vez que possuem mesmo objetivo dos monásticos de cultivar a vida espiritual interior. Desde os primeiros tempos, os *sramanas* (asceta religioso) eram de grande vitalidade e rivalizavam com os brâmanes. Análogos aos principais monges e monjas, eles eram uma espécie de frades errantes na Idade Média.

#### 4.6.6.4. O rabino, o jurista, o teólogo, o professor

Na Idade Média, os instruídos na Torá (livro sagrado do judaísmo) recebiam o título de rabino. Seu papel era além de interpretar a lei, estabelecer as escrituras sagradas e o calendário judaico. O papel do jurista passou a ser mais proeminente no Islã onde a criação de escolas clássicas de lei islâmica trouxe a necessidade de um corpo de pessoas treinadas. Chamados de *faqih*s, ou juristas, e esses passaram a adquirir uma posição de destaque na comunidade. Segundo Smart

Eles tinham conhecimento da lei que lhes permitia interpretá-la, mas teoricamente não tinham o poder de alterá-la: a comunidade era um órgão governado, é claro, não por eles, mas pela *Sharia*. O Islã a esse respeito pode

ser descrito como uma religião monocrática, que é uma religião sob o governo de Deus através da lei (SCHACT, 1964 apud SMART, 1996, p. 224, tradução nossa)

O autor traz a informação de que vários movimentos concomitantes estavam ocorrendo no globo e os indivíduos-chave das tradições estavam permeáveis a essas mudanças globais. Deste modo ele destaca os cargos de juristas xiitas do Islã conhecidos como aiatolás em que o mais popular deles, o aiatolá Khomeini, conseguiu colocar em ação algumas ideias inovadoras enquanto líder da revolução iraniana. Na mesma época o Ocidente vivia a Reforma, como um dos efeitos das causas da secularização. Desta maneira houve a criação de estados-nação com total controle sobre a estrutura legal de seus países. Nos Estados Unidos, com a separação entre igreja e estado um novo prestígio foi alcançado pelos juristas da Suprema Corte, assim como na Europa.

Outro tipo de especialista considerado por Smart é o teólogo, encarregado de formular as doutrinas ou ensinamentos de uma tradição. Esse indivíduo-chave compõe uma nova classe intelectual de pensadores cristãos; Smart destaca Agostinho e outros padres do período medieval que contribuíram para consolidar o pensamento do cristianismo clássico. O professor a quem ele se refere seria o professor catequético nomeado em instituições oficialmente religiosas.

#### 4.6.6.5.O rei e o ditador

A figura do rei e da rainha é utilizada para ilustrar que a realeza, embora não carregue mais a ideologia do poder divino, ainda se faz presente nos dias atuais, pois alguns resquícios de divindade como o direito divino dos reis e o tom de sacralidade que envolve as diversas cerimônias da realeza são reconhecidos globalmente.

Durante grande parte da história da humanidade os poderes religiosos e seculares da realeza foram combinados, especialmente pela função ambivalente dos reis que, por serem reis eram também sacerdotes, militares chefes do exército, chefe dos agricultores etc., inclusive como possuidor de poderes mágicos vitais para aumentar a fertilidade das plantações (SMART, 1996).

Para falar sobre a dimensão social da religião, Smart traz nomes como Stalin, Hitler e Mussolini mostrando a passagem da figura do rei para a de ditador, uma vez que o sentido de nação é análogo à religião. Para ele, Adolph Hitler representava, para os seus seguidores, o imanente e o transcendente com poderes milagrosos como o derestauração imediata da oferta de emprego para o seu povo. Sua performance, composta por apresentar-se vestido de uniforme

militar, despertava a ideia de que estava sempre disposto para a guerra. A utilização de estereótipos nacionais confere status de santificação a esses personagens, como ocorreu com Joana D'arc, São Jorge etc.

#### 4.6.6.6.O Curador, o Xamã, o Mágico

Esse último grupo de tipos carrega em si o dom da cura. Sendo a cura a motivação da maioria das pessoas para buscar o sagrado, a cura para males físicos ou não físicos, está em relação direta com a manutenção da vida. A oferta da salvação também pode ser vista como uma espécie de cura. Se o ser humano passou a buscar a religião ao dar-se conta da finitude da vida, ele ou ela enxergam na cura das doenças físicas e não físicas o caminho para adiar a morte.

É por esta via que surge a figura do Xamã, nos estudos smartianos, que através de sua magia pode obter resultados de cura. Neste sentido, algumas figuras religiosas se tornaram famosas devido a sua capacidade de curar. Isso aconteceu com as Quatro Nobres Verdades de Buda, que foram expressas na forma de diagnóstico e cura: qual é a doença, qual é a causa da doença, a causa pode ser removida? Como?

Jesus também é representado como um médico espiritual e físico. A mesma analogia aparece na Bíblia hebraica e no Alcorão, bem como nas escrituras zoroastrianas, e há uma estreita relação entre libertação e medicina no taoísmo, segundo Smart. A figura do santo ou profeta como curador não é incomum e também se conecta a noção de mago que ora é vista como positiva, ora como negativa de acordo com o contexto histórico-geográfico.

O autor relata ainda a dificuldade de diferenciar o milagre da magia. O cristianismo primitivo ajuda a explicar, segundo ele, a presença da magia nas ressignificações cristãs feitas ao longo da história. O retrospecto histórico da religião de matriz cristã é permeado de práticas 'magísticas' originadas no paganismo.

Ainda sobre a prática da cura, esta, na cultura helenística, convivia com a medicina científica, uma vez que naquela época não estava totalmente claro quais eram os critérios para determinar que alguns procedimentos fossem científicos e outros não. Deste modo não era irracional supor que o poder carismático de uma pessoa pudesse efetivar uma cura, especialmente dada à relação incerta entre as manifestações corporais e mentais da doença.

Nas tradições asiáticas, não existem equivalentes exatos para a palavra "mágico", segundo Smart. Se existem paralelos com os trabalhadores mágicos, eles são principalmente budistas e outros iogues que, através da concentração de seus poderes mentais, podem exercer certos poderes paranormais. O fato é que capacidades paranormais como telepatia podem

umentar a reputação carismática dos místicos.

#### **4.6.7. A dimensão material**

Nesta última dimensão o autor se embasa no paradoxo de que ainda que sendo os deuses invisíveis eles se expressam no mundo e isto demanda que eles sejam identificados. É através dessa decodificação do invisível materializado que a dimensão material é operada. Deste modo, estátuas e objetos devidamente consagrados passam a representar a divindade nas religiões e o valor simbólico conferido à expressão material do sagrado em algumas culturas assume valor de sacramento.

Para compreender como a dimensão material opera na dinâmica das dimensões é preciso compreender a transição dos deuses a partir da natureza e dos artefatos culturais na representação do divino e, como se pode observar pela complexidade, a dimensão material não está resumida à edificação de igrejas, templos, mesquitas e demais conjuntos arquitetônicos. Existe uma análise das manifestações de um invisível no mundo que se amplia na medida que se fala sobre esse invisível. O deus do mar, por exemplo, se manifesta através do mar, assim como pode também estar representado em esculturas e imagens diversas (SMART, 1996, p. 276). Pode-se dizer, portanto, que quando se escolhe divinizar elementos da natureza como rios, montanhas e mares essa mesma natureza passa a ser também parte da dimensão material.

Ratificando o autor, a dimensão material compreende vários aspectos: edifícios, estátuas, pinturas, vestimentas, livros, amuletos, sepulturas, fogueiras, animais de sacrifício etc. As visões de mundo seculares não fogem à regra e também possuem sua representação material, seja na decoração da capital, nas estátuas dos heróis nacionais, nas pinturas que retratam cenas importantes, ou ainda, nas demonstrações elaboradas de poderio militar com exibições aéreas, cerimônias navais etc.

É preciso dizer que o autor também dedica várias páginas para descrever manifestações de crenças seculares como o nacionalismo, por exemplo, mas tendo em vista que nosso escopo está voltado para as crenças religiosas nos ateremos ao recorte respectivo a elas.

Smart apresenta um panorama dos padrões arquitetônicos de templos budistas e hindus do extremo oriente, igrejas e mesquitas em regiões do Egito e o que ele nomeia de antigo oriente próximo, além de destacar certas características da arquitetura judaica, cristã e islâmica. A empreitada se justifica para mostrar como se sublinham algumas das variedades de simbolismos e doutrinas subjacentes às diferentes tradições.

Ao descrever as características desses espaços, Smart conta a história do lugar bem

como a doutrina envolvida em determinadas construções que colocam a dimensão doutrinal e material em conexão direta. Deste modo, ele identifica salas de santuários localizados nos palácios reais de Creta (mar Egeu) que serviam para sacrifício, inclusive humanos, perfazendo festivais que atraíam multidões. Este exemplo faz parte de um conjunto de citações sobre eventos culturais e localizações geográficas remotas no tempo e no espaço que demandam estar com o *Google maps* aberto ou uma enciclopédia on-line para que em posse dessas informações, cruzamentos históricos e geográficos possam ser realizados para acompanhar as localizações elencadas pelo autor. Todo este investimento se justifica para que Smart destaque que as representações materiais mudam na medida que a adoração também muda.

A representação material de Buda acompanha a qualidade da adoração dirigida a ele. Deste modo se a adoração fosse a partir do Bhakti (uma das três doutrinas ou caminhos básicos prescritos pelo hinduísmo para a liberação espiritual) Buda seria retratado de uma forma, mas se fosse a partir do budismo japonês outras características seriam destacadas. O taoísmo, o hinduísmo e o budismo que também circulavam pela Ásia deixavam marcas materiais da representação de suas divindades

Enquanto o templo budista do sul da Ásia tem um aspecto aberto e uma estrutura muito menos densa, sendo dedicado a rituais leves de peregrinação e reverência, os templos hindus em geral têm um aspecto fechado e fortemente ritualístico sendo guardados por uma classe sacerdotal. Os deuses do Egito são vestidos e tratados como imagens sacramentais. O acesso não é permitido a todos. Portanto, a atmosfera do templo hindu é numinosa e assustadora, exalando poder; o complexo budista, embora não sem certa qualidade impressionante, não sugere poder ritual do mesmo grau. (SMART, 1996, p. 280, tradução nossa)

A dimensão material é determinada também pelas experiências religiosas. Logo, as experiências profética, mística e numinosa, bem como a experiência de conversão e a contemplativa, influenciarão de formas diferentes as representações do invisível “A dimensão material é um reforço do ritual e, com isso, um reforço da cosmologia” (SMART, 1996, p. 288, tradução nossa). Esta última dimensão articula todo o legado cultural das religiões aliando aquilo que é visível àquilo que não está visível, mas que é possível significar.

#### 4.7. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Meu objetivo neste segundo capítulo foi aprofundar a noção de para-historicidade, introduzida no primeiro capítulo e concomitantemente desenvolvê-la na relação com outras noções peculiares ao quadro teórico-metodológico de Smart. Como pré-requisito a uma fenomenologia ressignificada, a para-historicidade instituída pelo citado autor e inspirada por seus predecessores (Otto, Eliade), acompanha o delineamento de uma fenomenologia que a cada

novo conceito colocado em tela ganha corpo e consistência.

Deste modo, a para-historicidade lança bases para que uma nova postura por parte daqueles ou daquelas estudiosos/estudiosas que produzem conteúdos acadêmicos a partir de um fenômeno histórico-cultural, seja responsável por oportunizar que, na escola, o fenômeno religioso seja tratado de maneira compreensiva.

A para-historicidade atravessa a noção de *bracketing* porque na dinâmica do agrupamento dos elementos que compõem a paisagem onde as relações acontecem existe um fator imprescindível para que se conheça o que está contido na paisagem, os relatos dos sujeitos religiosos. Esses trazem pistas que revelam explicações que somente são possíveis de serem acessadas por intermédio de quem está na paisagem.

Se numa determinada tradição, como as trans-sociais, nas palavras do autor, aspectos doutrinários estão diluídos até mesmo nos livros de código penal e civil, em outras como aquelas presentes em ilhas remotas ou ainda no interior da floresta amazônica, talvez não seja possível enxergar a dimensão doutrinal, porém a dimensão mitológica estará presente promovendo entendimentos sobre a origem do mundo e da vida.

Para acesso a esses saberes é condição *sine qua non* que o “mergulho vertical e horizontal” nas tradições religiosas aconteça. Para tanto, é necessário acrescentar uma nova regra: a de que as tradições religiosas possuem pontos em comum marcando sua horizontalidade assim como indica que a crença se desdobra em práticas culturais o que marca a sua verticalidade. A seção “Explicações intra e extrarreligiosas” buscou compatibilizar explicações oriundas de dentro da religião e aquelas originadas na academia, conferindo a ambas o mesmo status de complementaridade. Isto porque sendo nativo aquele que vivencia a religião deve ser visto também como um interprete qualificado que ajuda a explicar lacunas existentes na descrição científica mostrando que é preciso rever os critérios de racionalidade. O exercício de buscar dentro das doutrinas religiosas os sentidos da experiência religiosa enriquece e torna mais completa a abordagem interpretativa, na mesma proporção em que requer conhecimento.

Smart postula que a FR através do conjunto de disciplinas do campo de Humanidades para compreender o fenômeno religioso possui uma lógica que colabora epistemologicamente com o campo da CR. Esse campo, enquanto área que subsidia o ER ou a abordagem da temática religiosa nas escolas laicas/seculares, embasa o estudo aprofundado e científico da religião por colocá-la na posição de área de conhecimento.

Assim, avança-se nos contornos de uma fenomenologia da religião à luz da teoria smartiana com a ideia de *paisagem* que leva a uma noção de causa e consequência onde para *tornar-se outra/o* é necessário a presença das coexistências.

Cabe ressaltar que na obra 3, o autor ampliou a ideia de *esforço simpático* trazida na obra 1. Segundo ele, simpatia significa concordância, enquanto que a empatia nos remete ao lugar do outro (“sentir dentro de outra pessoa”) mesmo não concordando, e exemplifica com o caso de Hitler. Embora Smart não simpatize com os ideais nazistas, ele pode tentar se aproximar da forma como esse outro sente e pensa o mundo na sua própria perspectiva, visando tentar compreender suas ações.

A ideia de *empatia estruturada* empreendida por Smart, na década de 1980 e em contexto britânico que se apoia em aspectos transculturais remete a um conceito nascido no hemisfério sul, qual seja, a interculturalidade, como tema central na construção da ideia de Outro.

Um tipo de análise sincrônica e interligada por teias sugere como o estudioso ou estudiosa deve olhar para o fenômeno religioso na paisagem. No princípio de sincronicidade entre as múltiplas vozes existe o aspecto da transculturalidade que, como dito antes, configura-se em cruzar os nossos próprios horizontes rumo ao mundo de outras pessoas.

Misturar as vozes de dentro e de fora da religião num grande coral cuja melodia conduz a uma abordagem equilibrada resultando no olhar analítico. Assim, se na primeira obra Smart fala em uma abordagem para-histórica e, na segunda, ele propõe que para abordar o fenômeno religioso de maneira dimensional é necessário usar o “*bracketing*” aplicando *insights* das várias disciplinas sem subalternizar as categorias oriundas do próprio universo religioso, na terceira obra utilizada surge a ideia de *empatia estruturada* para finalmente alcançar a abordagem das dimensões.

Como o próprio nome sugere, *empatia estruturada* tem como pilar a compreensão da estrutura de mundo do outro, os elementos que sustentam sua visão, sua cosmovisão, os significados projetados na realidade que o cerca, uma realidade que também não é neutra, que está em relação com nossas subjetividades, impressões e leituras de mundo, num movimento dialético.

Nesta tese está presumida a noção de que o termo interculturalidade precisa ser problematizado para que análises justas possam advir deste empreendimento teórico. Transculturalidade e interculturalidade são termos com especificidades, por certo, mas que dividem o mesmo objeto, qual seja, a cultura. É preciso demarcar o conceito de decolonidade porque o negligenciamento de saberes provenientes das margens deixou marcas sociais profundas em várias sociedades latino-americanas refletindo também na cultura da religião.

A escola participa deste processo como agente responsável por alfabetizar religiosamente em um tipo de educação para as relações de alteridade em contexto de



diversidade. Estas relações de diversidade vão balizar o próximo capítulo desta pesquisa que almeja trazer os insights do autor para o estudo da religião no Brasil. Desta maneira, pretende-se relacionar o terceiro capítulo com parte da metodologia smartiana que foi aventada nos dois primeiros capítulos.

## 5. CONTORNOS DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO III- FENOMENOLOGIA PEDAGÓGICA

Um provérbio nativo americano diz: "Nunca julgue um homem até que você tenha andado uma milha em seus mocassins". Muito do que o estudo moderno da religião envolve é andar de mocassim. É um tipo de viagem para outras pessoas, para o coração delas e para o nosso próprio coração. Uma viagem para os sentimentos e idéias que dão sentido às pessoas, geralmente no nível mais profundo. Significa viajar também para o passado, nadando rio acima, ao longo do rio chamado tempo, tentando alcançar a mente de Paulo, Buddha ou Confúcio.<sup>133</sup> (SMART, 1983, p. 04, tradução nossa)

A citação utilizada para introduzir esse terceiro capítulo, no qual se pretende trazer os insights de Smart para aplicação ao estudo do fenômeno religioso no Brasil, é um convite ao leitor/leitora para que sejam exploradores/as. Seu convite para conhecer outra pessoa na condição de explorador/a através de seu mundo reaviva o elemento transcultural que permeia toda a obra smartiana. Esse elemento transcultural como a própria expressão prenuncia transversaliza as tradições religiosas, mas para que haja a transversalização, ou seja, o atravessar, é preciso que essas tradições sejam colocadas em perspectiva comparativa, o que traz um novo desafio ao pesquisador/a, qual seja, o de ouvir as vozes subalternizadas rompendo as barreiras de um passado colonizador que se perpetua nos dias atuais, inclusive nos estudos sobre religião.

Deste modo, é necessário garantir que os saberes produzidos no interior dessas sociedades apareçam e sejam prestigiados pela sua força em resistir a um tipo de colonialismo contemporâneo que o próprio autor já vislumbrou, como abordado no capítulo 1 desta tese e que está sendo resgatado no presente capítulo.

Neste sentido, os contornos de uma fenomenologia para-histórica, assim como o de uma fenomenologia estrutural, que até aqui sustentaram essa tese, agora proporcionam que uma fenomenologia pedagógica floresça tornando possível um letramento religioso na escola que, enquanto instituição social deve refletir uma sociedade laica e pluralista. Com isto, meu intento neste capítulo será o de abrir uma seara de conhecimento que sirva a outros/as entusiastas, tanto do campo da Educação quanto do campo da Ciência da Religião, a fim de ampliar e/ou aprofundar os princípios metodológicos ofertados por Smart.

---

<sup>133</sup> A Native American proverb says, "Never judge a man till you have walked a mile in his moccasins." Much of what the modern study of religion involves is such moccasin-walking. It is a kind of voyage into other people's and our own living hearts, a travel into the sentiments and ideas that animate people, often at the deepest level. It means travel too into the past, swimming upstream all the way the river of time, trying to reach the mind of Paul or Buddhaghosa or Confucious. (SMART, 1983, p. 04)

A aplicação da abordagem dimensional do fenômeno religioso está condicionada aos principais insights constantes no capítulo 2. A utilização desses insights na CR aplicada à educação é uma forma de responder à viabilidade do quadro teórico de Smart. Deste modo, será demonstrado em que nível esse quadro avança em relação aos pressupostos que se encontram na BNCC, sem, contudo, tomar como objeto de pesquisa tal documento orientador. Todavia, a BNCC se faz presente uma vez que, enquanto documento oficial, é o parâmetro da educação brasileira.

Para que seja demonstrada a pertinência da abordagem dimensional para o estudo do fenômeno religioso, um conto indígena será interpretado à luz das sete dimensões. A escolha do conto “Karu Taru: o pequeno pajé” foi motivada pelo núcleo da história que traz aquilo que Smart considera o coração da religião, a experiência religiosa. Assim, pensando no ápice da história e naquilo que para Smart é central nas religiões, é que a interpretação do conto será feita. Começando pela dimensão experiencial tento demonstrar uma das possibilidades para se estudar religião na escola. A literatura infantojuvenil através da experiência estética promoverá o acesso aos conhecimentos produzidos pela experiência religiosa.

Neste momento cabe uma consideração importante fruto da empreitada de aplicação da abordagem dimensional ao fenômeno religioso. A ordem das dimensões oferecida por Smart varia de obra para obra confirmando a advertência feita por ele sobre o fenômeno religioso não ser estático, tão pouco fixo. Em contato com o conto literário, objeto de minha demonstração, a forma e a disposição das dimensões emergem na história sem compromisso com modelos teóricos justamente porque o fenômeno é algo fluido que varia de acordo com o contexto social e histórico. Isto diverge, por exemplo, da exposição do autor apresentada no final do capítulo anterior, mas que é, contudo, o que se apresenta oficialmente em sua obra.

Confirmando a teoria smartiana, no que diz respeito à disposição dimensional do fenômeno religioso porque ele não é fixo, ao contrário, é dinâmico, permeável e se adequa à paisagem de maneira versátil, a demonstração será iniciada pela dimensão experiencial. Isto significa que a partir de um sujeito religioso e suas vivências é que ocorrerá a apresentação das dimensões. Uma vez encontrada na narrativa literária a dimensão experiencial e emocional abre-se como caminho para que as demais dimensões surjam e sejam tratadas uma a uma, na ordem em que elas aparecem na sua dinâmica.

Respeitar a ordem em que elas aparecem se faz necessário por dois motivos: primeiro porque a experiência religiosa possui relação direta com a verdade da religião e segundo porque quando se extrai dela o conhecimento religioso de maneira cultural esta fundamenta e respalda o princípio pluralista, fundamental para quem pretende um ensino humanizador e

inclusivo nas escolas públicas brasileiras.

Outra consideração a ser feita antes de adentrar no desmembramento das dimensões diz respeito ao fato que, se nos dois primeiros capítulos, por fidedignidade ao autor, se apresentavam lado a lado quem faz pesquisa e quem ensina sobre religião, neste último capítulo, com o intercalar dos insights teóricos de Smart para os conteúdos da religião, será destacado o fazer docente. Assim como, também, uma atitude que sepretendemos/nas discentes com respeito à diversidade religiosa. O conhecimento acumulado nas religiões precisa ser utilizado para a promoção do reconhecimento das coexistências e do convívio respeitoso.

### 5.1. O CONTO KARU TARU

Em posse de todo o exposto, resta conhecer o conto “Karu Taru: o pequeno pajé” cuja autoria é de Daniel Munduruku e ilustrações de Marilda Castanha, publicado em 2013. A obra foi indicada pelo MEC para a faixa etária correspondente ao Ensino Fundamental I.

Karu é o nome do personagem principal da história a quem se destina a missão de ser pajé, Taru é o nome de seu povo indígena que significa encontro do céu com a terra. Nessas sociedades, de modo geral, o segundo nome sugere a procedência da pessoa, isto é, a que povo/tradição ela pertence, indicando sua cultura, visão de mundo, organização política, social e ética. Importa destacar que essas informações são vistas por Smart como pistas e que a sua utilização na interpretação do fenômeno religioso é uma maneira de aplicação da ferramenta *bracketing* a qual propicia um estudo mais integralista.

O conto diz respeito a um garoto que, aos 9 anos de idade, começa a ser preparado para um cargo de grande valia na sua comunidade. Para tanto, o menino terá que aprender sobre questões de finitude, doença, saúde e cura, além de ter a incumbência de interpretar os sonhos e o uso das ervas. É importante ressaltar que nesta tradição os sonhos são valorizados como oráculos que permitem o autoconhecimento e a tomada de decisões importantes. E, para essa aprendizagem, ele passará por sacrifícios como: solidão, sofrimento, silêncio, paciência e sobriedade em momentos difíceis.

A questão central da narrativa é o desafio bem como a dificuldade que o menino indígena encontra em aceitar uma missão incomum para as crianças da sua faixa etária.

Para ele, aceitar que na mais tenra idade já tenha compromissos tão sérios predestinados para si, causam-lhe medo e insegurança, contudo, o pajé de seu povo, devido a idade, aguarda um sucessor e Karu precisa ser preparado.

O livro de literatura infantojuvenil dedica suas primeiras páginas a contar o significado

do pajé para a aldeia, associando-o à função de curandeiro. O povo Taru acredita que “as doenças são espíritos ruins que habitam a vida das pessoas e que podem ser manipulados por feiticeiros, que são assim chamados porque têm o poder de colocar sentimentos ruins nas pessoas” (MUNDURUKU, 2013, p. 04). Ainda segundo esse povo, as doenças podem tornar as pessoas agressivas colocando em risco a saúde de toda a comunidade. O papel do pajé, então, no contexto dessa comunidade, é utilizar o conhecimento que ele adquiriu em contato com a floresta para, a partir desses saberes, descobrir qual o problema que o paciente possui e qual espírito ruim o habita. Em posse dessas informações o pajé prepara o remédio para providenciar a cura da pessoa em questão.

Se o pajé é um homem especial em sua comunidade porque “concentra em si a responsabilidade pela cura das pessoas”, esta é uma verdade que foi construída em certo tempo e em certo espaço como resultado de macroverdades que possuem reverberação na organização social da aldeia Taru. Deste modo, a pergunta sobre quais macroverdades seriam essas, em que tempo e espaço elas se originaram e em que elas estão fundamentadas aponta para o conjunto das dimensões.

O significado de cura e de doença para o povo Taru, suas causas e consequências, bem como a forma como elas acontecem e o que fazer para evitá-las, constitui um arcabouço de conhecimento comunitário que orienta a maneira como esse povo enxerga a vida, são as *visões de mundo*. Conceituadas por Smart para ampliar o sentido da palavra religião, o intuito dele ao utilizar a expressão era criar um termo científico que permitisse abarcar, além das crenças tradicionais, aquelas crenças que não são direcionadas a algo do campo metafísico, mas que despertam em quem acredita, comportamentos similares ao do sujeito religioso. Deste modo, as *visões de mundo* serviriam também para designar os nacionalismos, os humanismos e o marxismo como apresentado anteriormente.

O que me interessa aqui, no entanto, é o modo de vida indígena que representa uma visão de mundo que funde o sagrado com as atividades da rotina como as matinais de preparação de alimentos e de convívio social e até mesmo a preparação para adormecer. A ligação com o sagrado está tão capilarizada nessa comunidade que é difícil distinguir onde começa e onde acaba a sua religiosidade. Existem, no entanto, outras visões religiosas de mundo, estas não indígenas, que são organizadas de maneira menos fluida e que, por isso, se fazem presentes, mas delimitadas ao horário de uma agenda como quem vai ao dentista ou a qualquer outro compromisso e que, ao final da sessão, a pessoa volta para a sua rotina sem levar para as outras dimensões da sua vida os efeitos dos atos religiosos. São, portanto, visões de mundo secularizadas e fragmentadas e conseqüentemente menos diluídas no curso de vida

dessas pessoas. Quero dizer com isso que em outras formas de crer, como no catolicismo brasileiro, o fenômeno religioso está delimitado a espaços previamente definidos, não podendo, portanto, ser percebido em práticas do dia a dia, ao contrário dos indígenas.

O povo Taru não necessita marcar dia e horário para a conexão com o sagrado, pois isso já ocorre nas práticas cotidianas em que se contempla a natureza, o nascer e o pôr do sol, bem como o respeito aos animais enquanto forma de agradecimento à criação do mundo.

As práticas religiosas vividas comunitariamente não somente representam osagrado de maneira simbólica, tendo em seu espectro a dimensão social da religião de forma mais aparente, como também invocam as crenças. Deste modo, subdoutrinas, mitos, éticas, rituais, experiência e artes são expressões do sagrado que precisam servistas por quem pesquisa e por quem ensina para que o entendimento do que é crença e o que é prática ocorra em movimento horizontal e vertical na incursão fenomenológica.

Com essas considerações, partirei para a primeira dimensão constante no conto. Trata-se do dia em que Karu foi visitar o pajé da tribo e vivenciou uma experiência, após ser envolvido pela fumaça do cachimbo do ancião, que além de fumar, entoava cânticos em línguas desconhecidas. O menino, então, entrou numa espécie de transe e afirmou a seus pais “que havia viajado ao mundo dos sonhos, onde conversou com espíritos que habitam as florestas e aprendeu coisas que jamais imaginara”(MUNDURUKU, 2013, p. 13). Ao fim da experiência, o garoto perguntou ao pajé porque esses saberes e experiências não eram compartilhados com todos e o pajé respondeu que num passado distante isto fora feito com todas as pessoas, mas que essas não souberam usar dessa sabedoria acarretando doença para o seu povo. Desde então, o grande criador passou a inspirar os ancestrais para que fizessem uma escolha entre os *sabedores* e esses, que são os pajés, ficaram incumbidos de escolher meninos que nascem com o dom para continuar o caminho ensinado pelo criador (MUNDURUKU, 2013).

A experiência vivida pelo garoto representa o auge da narrativa, no entanto, na história é contextualizada por uma sequência de conflitos, descobertas e aventuras anteriores. A experiência em destaque é caracterizada pelo transe que permitiu ao personagem adentrar no mundo dos sonhos. De acordo com o quadro teórico utilizado nesta tese tal experiência pode ser identificada como uma experiência religiosa classificada xamânica. Importa destacar que Smart utiliza de uma divisão em dupla instância para classificar as experiências religiosas (numinosa ou contemplativa) embora ele reconheça também o tipo de experiência xamânico como uma raiz antiga e anterior a esses dois tipos que academicamente conhecemos. Desta maneira, Smart considera o xamanismo como um fenômeno experiencial responsável por gerar os dois tipos mencionados (numinoso e contemplativo)

[...] talvez possamos concluir que o xamanismo é uma forma primordial vital de experiência espiritual que pode ter ajudado a desenvolver os pólos gêmeos da experiência religiosa, como os descrevi. Existem também outras ramificações do xamanismo: a prática de vários tipos de magia e, mais vitalmente, as técnicas de cura xamanística, que permaneceram em muitas sociedades como uma forma vívida da medicina pré-científica (SMART, 1996, p. 192, tradução nossa)

Nas aldeias indígenas, o pajé corresponde a um papel social que se utiliza de técnicas de cura xamanística como se fosse o médico da sua comunidade. Assim sendo, a experiência religiosa xamânica, pelas suas características, me parece o tipo mais apropriado à experiência vivida pelo menino indígena. Smart enfatiza que a especialidade do xamã varia de acordo com o cenário cultural. Por exemplo, se em algumas tradições está estabelecida a relação com o senhor dos animais, os dons xamânicos serão canalizados para a orientação quanto aos melhores tempos e lugares para a caça. Isto me faz entender o porquê da habilidade do pajé na história de Karu Taru ser voltada para a cura de doenças físicas e da alma. Os pajés no Brasil são grandes curandeiros e talvez essa característica seja reflexo das relações estabelecidas através do irremediável contato com povos não indígenas que, de uma maneira ou de outra, acarretou doenças trazendo uma realidade indesejada para esses povos.

Smart demonstra interesse na experiência xamânica no que tange a seus ritos e processos iniciáticos. Segundo ele, o xamã deve ser capaz de deixar o próprio corpo e realizar magias e curas. A cura possui relação com a dimensão doutrinária, pois após o alcance do “milagre” ou “graça” a pessoa curada passa a acreditar que estava vivendo em discordância com algum preceito ético que gerou a doença da qual padecia e por isso passa a direcionar a sua vida para uma nova direção.

Essa elaboração justifica o sentimento da garota retratada num segundo momento do conto e, que após um ritual de cura conduzido pelo pajé e testemunhado pelo garoto, aparece deitada na rede “respirando mais tranquilamente” e com “um riso de satisfação em seus lábios”. Esse riso de satisfação e essa tranquilidade após o ritual de cura, descritos como impressões do menino, se tornam fundamentais para a sua decisão de aceitar que, num futuro não muito distante, ele estará na função de preparar momentos que conduzam à sensação que a garota viveu.

Para retomar a experiência vivida pelo indígena é preciso voltar atenção ao que é relatado por ele no livro paradigmático. Isto porque, conforme Smart sugere, os relatos de experiências possuem graus de ramificação que determinam o acesso mais ou menos direto à vivência religiosa. Deste modo, as primeiras informações sobre ela estariam naquele conteúdo menos influenciado pelo que o sujeito religioso está vivenciando. Este relato é, então, um

material que possui níveis de comprometimento, em especial na segunda parte, quando as influências do meio e suas ramificações estão mais presentes.

Contudo, não são somente as primeiras informações produzidas pelo sujeito da experiência que devem ser consideradas na tentativa de um acesso mais direto à experiência religiosa, também pela observação da prática é possível apreender informações da sua natureza como, por exemplo, as reações corporais, o olhar que denota medo, serenidade ou satisfação. Isto é o que importa para o autor que não se preocupa em atestar se o contato com algo metafísico ocorreu. Da mesma forma que para professores e professoras comprometidos em tratar do tema não cabe questionamento quanto à veracidade do contato, mas sim os seus desdobramentos na esfera social em que estão presentes as relações. Isto é, os elementos constituintes da experiência, se fazem conteúdo para o tratamento do fenômeno religioso.

De acordo com os primeiros relatos da personagem, na história indígena, ou seja, relatos esses ainda pouco ramificados e, portanto, resultantes de menos ruídos de comunicação, durante o sonho, o menino obteve a confirmação de que, de fato, ele teria o dom da visão. Isso fez com que confirmasse a crença na sua predestinação ou no que se pode chamar de missão de um pajé, pois a visão é um dos atributos da pajelança.

Esse contexto é a cena fenomenológica passível de ser interpretada por quem se propõe a desmembrar o fenômeno religioso em dimensões. Essa interpretação precisa ser construída em perspectiva e não em uma distinção básica interna como adverte o autor.

Com isto, ele deseja dizer que o conteúdo da experiência é produzido pelo contato com o sagrado resultando em ensinamentos e sabedorias vivenciadas no cotidiano de quem experimenta a religião. O que cabe ao estudioso é saber que aquilo que determina a forma deste sagrado e as lições que ele ensinará é o contexto onde ele ocorre. Daí o motivo pelo qual Smart se dedica ao estudo transcultural no que diz respeito à relação dialética que se estabelece entre a cultura e a doutrina.

É importante ponderar que no estudo dos relatos orais sobre a experiência religiosa não se busca de maneira cega a pureza dos relatos para atestar a veracidade da mesma, tanto que esse estudo é chamado de transcultural porque ele pressupõe o jogo presente nas relações sociais de maneira indissociável. Nele são priorizados os primeiros relatos porque estes estão sob o impacto da emoção sentida no momento da experiência e é nesta perspectiva emocional que interessa as primeiras informações do relato experiencial.

Faz-se necessário dizer que se a dimensão ora tratada é cuidadosamente nomeada por Smart de experiencial/emocional significa, para este estudo, que a experiência gera emoção e a emoção não sendo perene, está condicionada a um fato, situação ou notícia que se desloca e se



movimenta de maneira circunstancial e por isso a necessidade de captar as primeiras informações porque elas vão refletir o pareamento experiência-emoção.

Ainda segundo Smart, são as emoções presentes na experiência religiosa que a fazem genuína e honesta. As sensações provocadas pelos rituais nutrem a experiência fertilizando os impulsos em sua direção. Deste modo, os sons, os cantos, os hinos, os louvores e os pontos cantados organizados no momento ritual provocam sentimentos que conduzem ao caminho espiritual. Este é um aspecto da cena fenomenológica que possui um forte impacto emocional no sujeito religioso.

No conto, pode-se compreender que o menino, ao se entregar à ação do velho pajé foi envolvido pelos cantos nativos de outras línguas que provocaram nele sentimentos que afirmam a lealdade à tradição e ao compromisso ético. Esses sentimentos mostram que o garoto estava disposto a experimentar a experiência religiosa. Embora não haja a informação na narrativa ficcional se o povo Taru acredita em um deus como agente externo, o que por consequência alinharia o seu tipo de experiência religiosa ao tipo numinoso, pode-se dizer sobre eles que a sua experiência é também um misto do tipo numinosa e contemplativa, uma vez que são encontrados alguns traços de numinosidade quando o menino experimenta sentimentos combinados como medo, respeito e humildade ao mesmo tempo em que a experiência produz nele a serenidade, a confiança, a calma e a felicidade, assim como se entende a experiência contemplativa. Ademais, é preciso considerar que, de modo geral, os povos indígenas são politeístas.

A experiência religiosa contemplativa é caracterizada por retiros onde ocorrem estudos e ensinamentos sobre autoconsciência permeados por um estilo de vida simples cuja prática conduz ao isolamento. Smart considera que os dois tipos de experiência operados por ele possuem raízes na experiência xamânica, como anteriormente afirmado, fazendo com que essa assumira uma raiz mais antiga e gerando as outras duas “O olhar contemplativo está dentro do indivíduo. A própria experiência humana tem uma natureza bipolar; existe o que está “lá fora” e o que interage com “aqui dentro”” (SMART, 1996, p. 176, tradução nossa).

A experiência religiosa *numinosa*, definida por *mysterium tremendum et fascinans* ou *totalmente outro* é uma expressão cunhada por Rudolf Otto (1979) e que está calcada na adoração, fator preponderante neste tipo de experiência, e ela é, portanto, expressão de um sentimento de reverência provocado pela fascinação de estar diante de um mistério.

Diferente da experiência *numinosa*, a experiência contemplativa (presente principalmente no budismo) não propaga a adoração, uma vez que o “sagrado” estaria dentro de cada ser vivente e embora exista uma espécie de culto a um estado de paz e tranquilidade

obtidos através de práticas meditativas como no caso dos yogues, a adoração explícita entre eles não existe, colocando a experiência ocorrida entre os praticantes da religião budista no campo do ascetismo místico

[...] destinada a purificar a consciência do indivíduo a tal ponto que todas as imagens e pensamentos são deixados para trás. É como se o meditador estivesse subindo uma espécie de escada interna onde, nos degraus mais altos, ele ou ela obtivesse um tipo de pura felicidade e discernimento, livre das distrações da experiência comum. Muitas vezes, esse estado superior é mencionado como "não-dual"<sup>134</sup> (SMART, 1983, p. 65, tradução nossa)

No budismo, Gautama Buda, como resultado de uma experiência mística, partiu para a divulgação de novas visões para aqueles yogues que estavam em busca da verdade e passou mais de 40 anos estabelecendo doutrinas para o caminho da libertação que perduram até os dias atuais. Buda, segundo Smart, não ensinou adoração, não falou do *totalmente outro*, não colocou o criador do mundo no centro de seus ensinamentos.

Smart contrasta as experiências numinosas e contemplativas para dizer que entre elas existe uma vertente do pensamento indiano (*Upanishads*) que faz uma junção das duas possibilidades

Aquele Ser divino que está por trás de todo o cosmos, que o cria e o sustenta e constitui sua natureza interior, é o mesmo que você descobrirá nas profundezas do seu próprio Ser, se você viajar para dentro através do autocontrole e dos métodos de meditação e purificação de sua consciência.<sup>135</sup> (SMART, 1983, p. 67, tradução nossa)

Smart através do fragmento acima reforça a sua defesa de que as experiências não são totalmente passíveis de classificação de modelos. Deste modo, no meio oriental conhecido pelos estados contemplativos dos praticantes do budismo há também a crença em um poder divino que a tudo cria (no caso, o Brahma enquanto *numinoso*), um deus pessoal que emana poder e amor, presente em cada ser vivo bastando apenas a busca mística interior de quem se interessar. Este trecho serve para mostrar a evidente variedade de experiências religiosas nas tradições orientais. Smart também faz o caminho inverso e apresenta o caso cristão mostrando que entre os praticantes do cristianismo também há a busca por certo caminho interior. No cristianismo, no entanto, existe um deus previamente aceito e adorado, o que no budismo não

<sup>134</sup> [...] aimed at purifying the consciousness of the individual to such a degree that all images and thoughts are left behind. It is as if the meditator is ascending a kind of inner ladder where at the highest rungs he or she gains a kind of pure bliss and insight, free from the distractions of ordinary experience. Very often this higher state is spoken of as being "non-dual". (SMART, 1983, p. 65)

<sup>135</sup> That divine Being which lies behind the whole cosmos, which creates it and sustains it and constitutes its inner nature, is the same as what you will discover in the depths of your own Self, if you will voyage inward through self-control and the methods of meditation and purification of your consciousness. (SMART, 1983, p. 67)

ocorre.

A assertiva do autor parece estar alinhada com a experiência descrita no livro de literatura infanto-juvenil sobre a existência de elementos dos dois tipos de experiência. O pajé é reconhecido pela sua reclusão, o viver a solidude, dedicando-se a uma conexão estreita com o mundo espiritual. Essa condição é necessária àquele responsável por passaradiante a cultura, a história e os costumes da tribo, além de todo o trabalho de curandeirismo. Embora Smart se utilize do exemplo budista do monge em estado de meditação para explicar um tipo de indivíduo-chave e a experiência religiosa contemplativa, o tipo xamânico em equivalência com o pajé do conto descrito é uma aplicação de parte de seu tipo teórico.

Digo que o estudo e o ensino sobre o fenômeno religioso pode se revelar também em uma experiência estética. Na escola, conhecer sobre as religiões pode se tornar mais um caminho para conhecer as histórias da humanidade de maneira lúdica e estética. Deste modo, atendendo ao princípio da pluralidade, os contos e a literatura na qualidade de artefatos culturais fornecem informações sobre a cultura de quem os cria, bem como daqueles que o recebem. Isto pode ser verificado através de dados biográficos do autor, em que o mesmo se assume como filho de pajé na vida real. O artefato utilizado por si, neste contexto, ilustra/retrata elementos de uma dada realidade que simboliza o sagrado por meio de suas vivências sociais.

De acordo com Smart a dimensão social é articulada através de indivíduos-chave aqui importa destacar que os tipos elencados por ele são tipos gerais que ajudam a explicar algumas dinâmicas da sua prática religiosa, não tendo que ser necessariamente uma cópia do que foi elaborado na sua obra. No caso do tipo *xamânico*, esse pode ser associado ao pajé da história explorada nesta pesquisa porque devido ao seu conjunto de características está na mesma categoria do tipo *curador* e *mágico* propostos por Smart. Desta maneira os três tipos compartilham de elementos que em sua maioria reincidentem entre eles, mas que mesmo com as similaridades podem apresentar variações em resposta a uma diversidade interna e local.

Se a dimensão social é articulada pelos indivíduos-chave, ou seja, pessoas especialistas numa determinada tradição, logo, a primeira característica operada pelo autor na dimensão social da religião é aquela que corresponde ao seu traço político. Neste caso, é possível entender o porquê de o pajé ser uma das figuras mais importantes da aldeia, pois embora não seja o cacique, seu dom inato somado à preparação que recebeu até os 30 anos, quando ele assume definitivamente a pajelança, fazem dele o responsável pelo bem-estar e pela existência da comunidade. O cacique somente existirá se houver uma comunidade para ele chefiar. Esse dado aponta para o peso da religião na hierarquia dos grupos quando se organizam, determinando variados graus de importância. Quanto mais próximo e capaz de compreender as linguagens do

transcendente, mais pertinente será o cargo da pessoa.

Cada membro do grupo representa um elo de uma corrente, devendo estar com o corpo sã e a mente sã. É por isso que o pajé deve manejar com maestria as ervas para que, em caso de desajuste como doenças ou outras necessidades ele possa garantir a integridade do seu povo. Sem a característica política bem elaborada e estabelecida do pajé, o reconhecimento de seu grupo não aconteceria, não bastando apenas que ele seja reconhecido, uma vez reconhecido por seu grupo a relação precisa ser cultivada. Ou seja, a especialização do indivíduo-chave trazida por Smart é atestada diariamente na dimensão social em forma de respostas às demandas individuais de seu grupo. O pajé precisa ouvir, entender e apontar caminhos. É neste momento que ele mostra o conhecimento adquirido na preparação para o cargo além de seu carisma que impõe a admiração e o respeito. Esse conjunto de atribuições confirma a denominação de especialista como mais adequada do que líder. A função de pajé ou xamã está para além de líder religioso, é a expressão do sentimento de serviço ao seu povo, bem como da manutenção da espécie, em termos biológicos.

No conto Taru, ser pajé é uma tarefa árdua. Isto porque, embora a criança escolhida não seja retirada do convívio com outras crianças, a sua preparação começa desde a mais tenra idade, pois a tarefa de pajé demanda que se tenham conhecimentos adquiridos ao longo de uma vida. Daí a necessidade de ele começar o seu preparo na infância. A rotina do menino rumo ao cargo de pajé em sua comunidade se relaciona com os atributos que deve possuir para exercer tal cargo. Deste modo, as brincadeiras de crianças serão intercaladas com certo aprofundamento da missão para a qual ela foi escolhida.

O pajé é considerado a figura mais poderosa em seu grupo não somente porque possui poderes sobrenaturais, mas também porque para identificar e preparar seu novo sucessor de acordo com as necessidades de sua comunidade é necessário ter estreita ligação com a verdade daquela religião. Isto é explicado pela tipologia desenvolvida por Smart em que apresenta os líderes como especialistas da tradição. Basta olhar para as ações do líder religioso para que se percebam os contornos da dimensão social.

As ações do pajé narradas na história e que compreendem desde as conversas com seu sucessor, a recepção de pacientes como a menina doente, o mapeamento dos males que a dominavam, o convite para que o grupo presente rodeasse a garota para que seu espírito não escapasse e a utilização de certos recursos em detrimento de outros denotam o modo como o pajé articula todo o conhecimento daquela tradição. Essa dinâmica ilustra a carga de trabalho de indivíduos-chave na dimensão social.

Nota-se que tipo mágico abordado por Smart surge no auge do conto Taru, em um

ritual de cura, momento em que o pajé dá a última tragada em seu cigarro espiritual arrancando um objeto de madeira de sua própria boca, o qual apresenta para todos os presentes como resultado da materialização da doença e prova de seus poderes. Essa “aparição” traz de maneira notável a relação entre os tipos de líderes apresentados por Smart: o xamã, o mágico e o curador. Esses tipos não são detalhadamente desenvolvidos pelo autor, porém, no conto, eles se fundem ou se aproximam como se fossem um tripé que embora apontem para direções distintas provêm de uma mesma raiz. A dimensão social operada por Smart demonstra que as cinco linhas de categorização dos indivíduos-chave ajudam na compreensão que para além de tipos sobrepostos, nas palavras do autor, podem ser características de uma mesma liderança.

Se o pajé com toda a sua sabedoria espiritual não tivesse mostrado ao público o objeto concreto que saía de sua boca, ou seja, se ele não tivesse assumido a performance mágica no auge do ritual de cura, talvez ele não fosse tão aclamado pelo público que ali estava testemunhando o fato. Essa cena corrobora para a robustez do líder daquela comunidade que reafirma a confiança de todos, à medida que suas decisões são acertadas e direcionam a cena para o desfecho esperado, qual seja, a cura.

Smart ao abordar a magia, a conecta a noção de milagre. Partindo de um rastreamento de práticas mágicas no cristianismo primitivo, no paganismo e no helenismo, o autor oferece aprofundamento nessas tradições e não tanto no caso xamânico. Deste modo, o conto utilizado neste capítulo oferece contribuições ao estudo dos indivíduos-chave para a dimensão social, uma vez que pela cena fenomenológica do conto Karu Taru os tipos curador, mágico e xamã mais parecem qualidades de um mesmolíder, informação essa que Smart não oferece.

Conforme a ideia de paisagem, a religião na sociedade pode ser observada tal qual apreendida, disposta como se numa rede orgânica. Para tanto, é preciso correlacioná-la aos elementos que a representam. Tais elementos estão diluídos nos espaços sociais, uns de forma mais aparente, outros de forma mais discreta, mas todos estruturando esses espaços.

O fenômeno religioso pensado como uma paisagem em foto ou um elemento que compõe uma paisagem mais ampla que, a depender do enquadramento, da luz e do contraste, pode ser analisada e compreendida de distintas formas é elemento de um contexto social ligado a uma rede dinâmica de sentidos. Diante dessa paisagem, análises exploratórias e boas perguntas, características dos bons antropólogos, daqueles que não se acostumam com o familiar e se familiarizam com o estranho, são bem-vindas nesse processo de interpretação de sentidos.

Para associar, relacionar e analisar os fatos religiosos é preciso fazer algumas fotografias da mesma cena, com o mesmo enquadramento. Com ajustes diferentes, variando iluminação e contraste, sem perder a profundidade do campo. O *bracketing*, ferramenta

apresentada pelo autor na tentativa de oferecer caminhos para se estudar o fenômeno, enquanto recurso fotográfico, permite o ajuste da luz para cada quadro, evidenciando detalhes da paisagem para os quais se queira mais ou menos atenção. Pelas lentes do fotógrafo (fenomenólogo) todos os aspectos suscitados são potenciais conteúdos a serem estudados em cada etapa de ensino ou em cada tradição religiosa. Desta forma, elementos evidenciados em uma tradição simplesmente inexitem em outra. Isso não pode ser utilizado para hierarquizar as tradições, mas para compreender que são traços que confirmam o princípio da pluralidade.

De acordo com o *bracketing* é preciso estabelecer uma postura investigativa que associa, relaciona e analisa os fatos religiosos de maneira a conferir-lhes grandiosidade. A análise sincrônica é interligada como se por meio de teias. A teia por sua vez possui pontos de ligação e é entremeada por pequenos espaços vazios que permitem ser preenchidos com as subjetividades de cada pessoa, denotando assim as impressões de quem descreve o fenômeno religioso. Voltarei a essa imagem de teia adiante. Antes, é preciso se aprofundar na paisagem que é capturada pela fotografia.

Smart transpôs esse recurso da fotografia para elaborar um tipo de concepções das religiões ou do fenômeno religioso que se tornou chave de entendimento para a base de sua teoria que aborda dimensionalmente a religião.

Para isso, é preciso pensar que o outro, ao nos ensinar sobre a cultura dele, pode nos sacudir a ponto de aprendermos algo sobre nós mesmos. Smart aproveitou esse recurso para convidar o(a) pesquisador(a) da religião a mergulhar no oceano profundo das crenças desse outro(a), fazendo inter-relações, que ora incomoda, ora seduz.

O curandeirismo presente nas comunidades indígenas pode ser interpretado como a demonstração de uma prática médica motivada por uma doutrina estabelecida neste grupo. Isto porque uma vez que se aprende que as doenças são sentimentos ruins que outras pessoas emanam para alguém, a doutrina desta tradição estaria relacionada à seguinte lição: alinhe-se à natureza, nutra-se de sentimentos bons, observe o que a natureza tem a lhe ensinar. A harmonia, a resiliência e o altruísmo seriam a resposta curativa para a doença. Basicamente esta seria a doutrina pregada no povo Taru que responde ao apelo do autor para que mergulhemos no universo do outro para aprender entre outras coisas, sobre nós mesmos/mesmas além de reafirmar o pressuposto smartiano que diz que *o que está lá fora interage com o que está aqui dentro*.

A filosofia contribui de maneira importante para que as doutrinas se constituam e, ao responder às perguntas filosóficas aponta para o mito (próxima dimensão a ser explorada no conto), porque os mitos são histórias contadas sobre um tempo, um espaço e seres que talvez

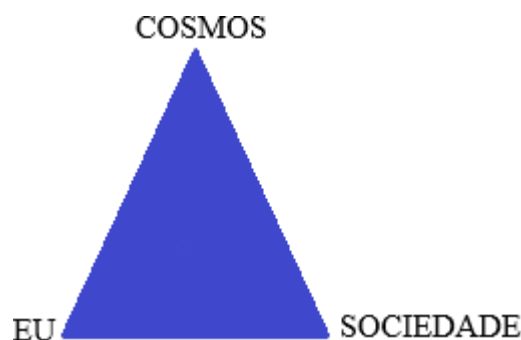
nunca tenham existido, porém essa informação não oferece pertinência para o estudo do fenômeno visto que, existido ou não, ele constitui modos de ser, de pensar e de existir no mundo.

A filosofia orienta parte das perguntas dirigidas aos eixos tempo, espaço e seres que muitas vezes apontam para questões existenciais. Neste sentido, à luz dos pressupostos da Ciência da Religião entendo essa dinâmica como marcas de uma transcendência e de uma imanência inerentes a todo o processo humano de relacionar-se com o mundo que nos cerca. O binômio imanência/transcendência não se descola e, por isso, torna objetivo aquele aspecto visto como subjetivo da religião. Deste modo o subjetivo ganha carga de plausibilidade e pertinência para o completo entendimento do fenômeno religioso.

Resgatando um pouco da dimensão experiencial para buscar mais entendimento sobre as visões de mundo e relacioná-las com a dimensão doutrinal/filosófica, sabe-se que a experiência é nutrida pelas visões de mundo, à medida que essas ao possuírem caráter explicativo, rapidamente ganham aspecto doutrinário. Explicando, justificando e associando fatos é que a doutrina se sustenta. É por este motivo que na última obra explorada a dimensão doutrinal passa a ser também chamada de filosófica, dada a relação direta que ambas possuem. Infere-se com isso que tanto o cristianismo, quanto outras religiões e visões de mundo precisam estar em diálogo com a realidade para atender a questões da atualidade, bem como para se manterem vivas.

Segundo Smart as visões de mundo para grupos religiosos teístas estão estruturadas no seguinte triângulo:

Imagem 3 – Estruturas das visões de mundo para grupos teístas



Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Onde o Eu está em relação com a Sociedade que é mediada pelo Cosmos. Vale dizer, por exemplo, que para aquelas tradições que não supõem um ser superior como o Budismo Theravada a dinâmica também vale porque este ser pode ter um aspecto impessoal ou não pessoal, mas que interage com o eu de acordo com a sua crença determinada pela experiência

religiosa.

Se o sujeito da experiência experimenta a união com esse cosmos como se fossem um só, sua experiência é chamada de não dual ou não teísta, mas se sua experiência é aquela de adoração de algo que está acima causando estranheza e fascínio como nas definições de Otto, sua experiência é do tipo dual e teísta. O que não muda no triângulo é sua base, pois em qualquer denominação religiosa está subentendida uma relação entre o eu e a sociedade postas frente a frente, mesmo para aqueles casos em que se observa o ascetismo.

O importante, a saber, é que cada visão de mundo independente de ser teísta ou não estabelecerá uma relação neste triângulo. Logo, a dimensão doutrinária para se manter plausível precisa incorporar demandas da sociedade. Uma vez estando em diálogo com a realidade ela se torna responsável por ratificar o mundo para as pessoas. Adoutrina, ao ligar o eu, o cosmos e a sociedade ordenam o material oferecido pela tradição e por consequência salvaguarda mitos sistematizando as histórias também míticas repletas de seres sobrenaturais.

É neste ponto que a doutrina, para manter a religião hidratada precisa alinhar as reivindicações internas ao conhecimento atual. Isto foi observado no conto que ao trazer anção de feiticeiros enquanto “aquelas pessoas que têm o poder de colocar sentimentos ruins nas pessoas”(MUNDURUKU, 2013, p. 04) aponta um sentido forjado miticamente para explicar as maldades humanas.

É comum, nas histórias indígenas, encontrar a presença de seres que têm o poder de colocar sentimentos ruins nas pessoas, refletindo as antigas noções de bem e mal. Ademais, a ligação que a doutrina indígena faz entre sentimentos negativos e doença remete a preocupação contemporânea com a saúde mental e a ideia de habilidades socioemocionais tão em voga nos dias atuais que por consequência estão presentes também na BNCC.

Num terceiro momento o conto Karu Taru traz um questionamento do menino, e que faz a ligação entre a doutrina e o mito, sobre por que somente ele ter que se sacrificar, uma vez que no ensinamento primeiro de sua aldeia é dito que todos os garotos nascem com o dom para ser pajé. Diante da insatisfação do garoto e da necessidade de convencê-lo definitivamente, seu pai o convida para um passeio de canoa no rio. Durante o passeio e a pedido do seu pai, ele tenta alinhar seu remo ao ritmo das batidas de asas dos pássaros. Intuitivamente, ele percebe que por meio da analogia com o voo dos pássaros lhe está sendo passada uma mensagem importante relacionada aos princípios da tradição do seu povo.

Veja, meu filho, como os pássaros escrevem uma mensagem no céu, eles são nossos irmãos alados e podem ver muitas coisas que nós que habitamos o mundo do chão, não podemos ver. Eles trazem para nós notícias e mensagens. Nosso povo aprendeu isso desde cedo e essa sabedoria tem sido passada de



pai para filho. (MUNDURUKU, 2013, p. 20)

De maneira metafórica, o fragmento em destaque pode ser visto como parte da dimensão doutrinal do fenômeno religioso presente no conto. Inspirada no mito essa reflexão foi repassada a Karu ensinando que através da observação da prática, no caso da natureza e dos pássaros, mensagens importantes sobre as características que um pajé deve possuir estão sendo transmitidas.

A situação narrada na história acerca da prescrição para ser pajé engloba duas situações: o dom inato e a preparação ao longo da vida. A carga de conhecimento doutrinário é tão intensa que precisa ser iniciada quando o escolhido ainda é criança. O sonho enquanto oráculo é importante na comunidade Taru uma vez que ele tem o poder de ensinar, orientar e antever fatos, mas o menino protagonista da história exerce um papel de profeta quando critica a própria doutrina, colocando-a muitas vezes em xeque.

O que importa ainda ressaltar sobre elementos doutrinários no conto indígena, além do fato que ela se mistura com as demais dimensões, diz respeito às subdoutrinas que ao longo da história daquela tradição podem ser incorporadas. Essas subdoutrinas nascem das perguntas que são respondidas, tais perguntas muitas vezes filosoficamente animadas vão fundamentar as tradições religiosas identificando-se com o contexto em que estão inseridas.

Para a compreensão da dimensão mítica ou narrativa é preciso resgatar a ferramenta da para-historicidade e, conforme descrito no primeiro capítulo desta tese, pretende-se contribuir para a construção de uma fenomenologia à moda brasileira. Isto demanda desconstruir o olhar de julgamento daqueles que são ouvintes das histórias contadas e recontadas pelas autoridades religiosas, como no conto, em que o velho ancião-pajé convida o menino Karu para ouvir histórias antigas “que só os mestres dos sonhos e da cura podiam saber” (MUNDURUKU, 2013, p. 10). Há o relato no conto que quando o menino se sentia angustiado com a condição de escolhido ele gostava de se lembrar das histórias que o pajé contava, podendo dizer que o que o pajé contava eram para-histórias, à luz da teoria de Smart. Isto mostra que independentemente de essas histórias/mitos terem registros ou evidências neste tempo e espaço, mesmo que elas sejam ficcionais, é o significado religioso aquele componente que alimenta e enriquece a experiência sendo capaz de oferecer o alento necessário a quem escuta para que tenha perseverança no prosseguimento de sua jornada pessoal.

O menino Karu encontra nos mitos ou, de acordo com Smart, nas histórias sagradas, a afirmação de uma identidade, seja ela individual ou de grupo, que fortalece o seu sentimento de pertencimento. Neste sentido, a dimensão mítica, entre outras coisas, possui a função de

preservar viva a memória de seu grupo.

Nas histórias míticas, em que jornadas e sagas épicas são retratadas com um final de bonança e felicidade, é transmitida a mensagem, no tempo atual, de superação e resiliência por um propósito maior que, de maneira simbólica, representa as nossas lutas diárias.

É importante discernir também ainda sobre a chave da para-historicidade que para além da dimensão mítica, serve também à dimensão doutrinal no sentido de que os fatos brutos marcados na história, uma vez interpretados à luz de uma determinada crença, passam a ser para-históricos.

Smart usou o exemplo da crucificação de Cristo para mostrar que esse evento possui uma dupla natureza. Cristo morreu pelos pecados da humanidade, esta é uma afirmação para-histórica, assim como no conto alguns elementos se fazem afirmações para-históricas como o fato de considerar os pássaros como parentes "irmãos alados". Por ser o evento da criação um grande mistério alvo de estudo, tanto da ciência quanto da religião, do ponto de vista da origem da vida o povo Taru interpreta que eles, assim como nós, possuem ascendência divina colocando-nos no mesmo patamar da natureza. Esse modo de interpretar fatos históricos, qual seja, a existência dos pássaros, sua filiação divina justificando miticamente a doutrina da sacralização da natureza produz informações para-históricas.

Os mitos, segundo Smart, exercem fascínio porque misturam deuses e pessoas mortais, transmitindo a ideia que, de alguma forma somos imortais, estreitando a relação de imanência e transcendência, história e para-história, sagrado e profano. Essa dinâmica que busca diminuir a distância que separa os olhares resgata aquilo que Smart trouxe sobre a tarefa dupla de quem pesquisa religião: olhar ora para fora ora para dentro. Isto porque se pode dizer que a transcendência, a para-história e o sagrado são eixos relacionados àquilo que está interno em cada pessoa provendo a subjetividade.

Todo esse percurso se faz necessário para mostrar o grau de conexão que existe entre as dimensões doutrinal/filosófica e mítica/narrativa, mas não somente entre elas uma vez que Smart ao operar com a dimensão mítica desnuda elementos da dimensão ética. Isto foi observado no conto em como as narrativas ouvidas pelo garoto impactaram no seu comportamento e atitudes morais. As narrativas de tempos longínquos ouvidas pelo menino influenciaram na sua aceitação orientando seu comportamento conformista, bem como o sentimento de fidelidade para cuidar de sua aldeia.

Para Smart a dimensão ritual se traduziria na prática de adoração, no caso das religiões teístas e no ato de meditar, no caso daquelas religiões não teístas. Essas apresentam a dimensão ritual através de comportamentos contemplativos como no caso budista. O que é preciso

depreender nesta dimensão é que nela sempre existirá uma intenção por parte daquele que ritualiza. A intenção tanto no ato de adorar quanto no ato de contemplar é conectar-se a algo que não se vê, mas que está preconcebida a sua existência. Desta forma se estabelece a intenção por quem ritualiza dirigida a algo que é superior, inspirador e pessoal. Esses tipos de rituais baseados nos tipos de experiências religiosas fazem parte de um quadro de tipos de rituais que também considera aqueles rituais esvaziados de sentido religioso, por assim dizer.

O conto Karu Taru também apresenta essas variações de rituais retratadas por Smart: o ritual religioso e o ritual secular. A angústia do menino ante a possibilidade de perder a infância se justifica porque ele deseja participar dos rituais próprios da sua idade, rituais seculares, tais como experiências vividas junto a seus colegas da mesma faixa etária. Fazer descobertas e festejar conquistas, sejam elas simples ou complexas, brincar, entre muitas outras práticas que marcam a infância e que são definitivas para o pleno desenvolvimento de uma criança são momentos ritualizados pela infância.

Os rituais, sejam eles religiosos ou seculares, trazem elementos culturais daquele determinado povo. Com isto, mensagens e ensinamentos estão sendo propalados, o que denota a carga social da ritualística. Quando o autor do conto traz cenas do cotidiano na aldeia ele mostra o ritual de maneira secularizada. Não é foco de este trabalho fazer a genealogia dos rituais para mostrar que o processo de secularização afetou a dimensão ritual das tradições religiosas, mas é preciso não perder de vista que os rituais dizem muito sobre a cultura local e que a secularização ocasionou a fusão entre ritos religiosos e profanos.

Ademais, a dimensão ritual do fenômeno religioso se apresenta como roteiros e performances intimamente ligadas ao mito porque busca representá-lo. Neste sentido, o ritual é a extrapolação do tempo e do espaço, representando no hoje os momentos ocorridos no passado.

A dimensão ritual hidrata e atualiza a dimensão mítica em que os ritos são roteirizados pelo mito mantendo viva a memória de tempos perdidos na história. Nessa atualização dos mitos, alguns ritos podem deixar de existir, conforme as circunstâncias sociais. Neste caso, o desaparecimento de determinados ritos será justificado quando não tiverem mais sentido para a comunidade ou para a sociedade em geral. O rito articula tradição, memória e transformação (VILHENA, 2005, p. 23).

Como dito antes, a cultura possui um peso importante em todas as dimensões do fenômeno religioso, porém na dimensão ritual essa carga fica ainda mais evidente não somente porque os objetos físicos dos rituais são também artefatos culturais, mas porque sob a noção de espacialidade do rito e a junção de objetos físicos com os não físicos revela a relação dialética presente na dimensão ritual que faz dela uma dimensão chave no estudo do fenômeno religioso.

Ademais, os ritos podem incluir ou excluir elementos ou até mesmo deixar de existir a depender do momento histórico-cultural, como afirmou Vilhena.

Em um ritual é possível observar a junção das construções mentais impregnadas de simbolismo e subjetividade com as raízes históricas, geográficas e políticas daquela determinada comunidade. O espaço onde ocorrem os ritos fica também consagrado, sejam esses espaços públicos ou privados, como no modo de viver indígena em que o ritual de cura ocorre na casa do pajé.

Deste modo, a casa do pajé da história Karu Taru além de ser um espaço físico composto de objetos e elementos que permitem a ele descansar o seu corpo físico, receber pessoas, comer e dormir é também espaço metafísico porque esta dotada de valor simbólico, sentido e significação para quem ali chega e aguarda atendimento. Assim, pode-se dizer que os ritos consagram os espaços, os corpos e todos aqueles elementos presentes na ação ritual fazendo com que a casa do pajé seja uma referência simbólica para toda a aldeia, mas que ainda não é tratada como dimensão material do fenômeno religioso por motivos que serão apresentados oportunamente.

Para além do espaço é preciso demarcar a temporalidade da dimensão ritual em âmbito antropológico, ou seja, a partir da inventividade humana, daquilo que para cada pessoa possui significância. Entendo ser essa ótica a que melhor permite acessar na dimensão ritual a relação existente entre o ritual e a noção de tempo. Os ciclos da natureza exprimem o ritmo da vida como as estações do ano, os ciclos lunares, os equinócios, solstícios, o plantio e a colheita. Deste modo as tradições religiosas conferem significado para cada um desses eventos sacralizando-os. Esses acontecimentos me permitem construir noções de antes, de agora e de depois. Essa sequência de eventos que são ordenados e organizados segundo as percepções de cada tradição marcam a finitude humana, assim como a etapa de cada ciclo.

A constatação da finitude pode ser colocada como a justificativa para que os sujeitos religiosos busquem a ligação com o divino, com um sobrenatural ou com uma certa eternidade. Aqui faço uma ressalva quanto ao uso dos termos utilizados enquanto similares considerando que há variações em seu uso de acordo com cada cosmovisão. Contudo, o que intenciono é dizer que a transitoriedade da vida e a finitude do ser marcadas pelos ritmos biológicos, bem como da natureza, que ora delimitam o início ora delimitam o fim das trajetórias humanas, são capturadas pela dimensão ritual no que diz respeito às temporalidades.

Cada tradição religiosa diante do temor da constatação da finitude humana vai interpretar o fato de uma maneira seja negando, tentando controlar, buscando respostas para ela ou dizendo que existem outras formas de vida além dessa existência. O universo é criação e

destruição, diante de uma multiplicidade de respostas para as perguntas existenciais o ritual ou a dimensão ritual funciona como uma ferramenta para aliviar essas dores e a falta de respostas ante as construções escatológicas da humanidade.

Os rituais religiosos desempenham papel de conforto e acolhimento diante do caos, isto porque em sua dinâmica ritualística resgatam tempos míticos em que a harmonia imperava. Essa experiência pode provocar inúmeras reflexões que levam ao arrependimento dos sujeitos religiosos/as por supostamente agirem movidas/os pelo impulso contribuindo assim para a ausência do bem-estar coletivo de uma determinada comunidade.

Esta circularidade entre tempo, espaço, mito e rito pode ser de maneira mais clara observada em religiões místicas cuja vivência da contemporaneidade é simultânea a tempos remotos, favorecendo assim a experiência do eterno no transitório marcando novamente as relações de imanência e transcendência.

Outro traço dessa circularidade estaria na seguinte observância: a dimensão ritual do fenômeno religioso materializando o mito e a doutrina. Isto porque é da prática da adoração (ritual) de um determinado ser ou estado de consciência que se é possível contar histórias sobre ele (mitos), bem como ensinar lições a partir de seus dados biográficos e sua trajetória (doutrina).

É importante destacar também que os rituais carregam em si uma grande complexidade e por isso não podem ser reduzidos ao momento da adoração. Contudo, se assim o for que o recorte seja ampliado para que se abarquem juntamente aquelas visões de mundo não ocidentais e/ou secularizadas em que não existem deuses e que, portanto, não vão apresentar a prática da adoração.

Os ritos de passagens são formas de rituais que coroam fases da vida e muitas vezes são pautados em sacrifícios e desafios. O menino Karu passará por ritos de passagens em sua etnia impostos pela sua condição de futuro pajé que exigirá uma rigorosa conduta em sua aldeia. Deste modo, busquei demonstrar que a dimensão ritual incorporou concepções religiosas a rituais seculares presentes no dia a dia das sociedades, assim como buscarei demonstrar que a dimensão ética do fenômeno religioso ressoa em prescrições comportamentais indispensáveis à organização da convivência e do bem-estar social e coletivo.

A observação no parágrafo anterior sobre bem-estar social e coletivo é a chave de entendimento oferecida pelo autor para compreensão da dimensão ética e jurídica. Isto porque o objetivo de manter certo grupo humano coeso, organizado e se relacionando bem se justifica para fazer com que ele funcione como grupo, mas para isso é preciso que atitudes individuais sejam provocadas.

Se a dimensão ética e jurídica é traduzida por Smart como virtudes a serem perseguidas pelos religiosos para que se alcance um “paraíso” ou o “nirvana” ou “a terra prometida” há que se pensar no caminho para convencer os praticantes em manter tal conduta. Deste modo, esses religiosos ou religiosas são levados a acreditar que atitudes éticas praticadas aqui na Terra corroboram para uma plenitude pós-vida terrena. Assim sendo, a dimensão ética pode ser representada pelas virtudes humanas a serem perseguidas.

Quando me reporto ao conto, agora sob a ótica da dimensão ética, observo que esta é uma dimensão que atravessa a todos os membros da tradição religiosa, inclusive os líderes, chamados de especialistas por Smart. O pajé e a sua responsabilidade concentrada na tarefa de curar as pessoas estão condicionados a um agir que seja condizente com a sua atribuição. Deste modo caberá ao pajé também instruir as pessoas que o procuram para pedir ajuda quanto ao fato que se suas atitudes têm sido negativas, ou seja, se não estão gerando bem-estar entre aqueles que as circundam é possível que esta pessoa não esteja alinhada com bons sentimentos. Deste modo algo precisa ser refletido e refeito.

Neste sentido, a doença como concebida pelo povo Taru enquanto “espíritos ruins que habitam a vida das pessoas podendo ser manipulados por feiticeiros” e ainda “[...]colocando em risco a saúde de toda a comunidade” pode ser evitada por aqueles que estão adoecidos. Essa prudência exigida pela visão de mundo indígena, no que tange o grupo Taru, a fim de evitar doenças é oportunizada pela boa conduta ética.

Nesta mesma esteira em que a doença possui uma carga simbólica para o povo Taru e valores como altruísmo, solidariedade e bondade devem ser cultivados para que se mantenha a harmonia do grupo também está a condição de liderança do pajé. O menino Karu Taru somente será considerado “digno de servir seu povo” usando seu poder de curar de sonho depois que tiver atingido a maturidade. Esta maturidade é constituída de atitudes morais e éticas que fazem um bom líder extrapolando assim o tempo cronológico. Esse é o ponto da dimensão ética que pode ser explorado na narrativa literária.

Ademais, como já explorado em outra dimensão, o dom da cura e dos sonhos é conferido a poucos e o pajé explica ao garoto dizendo que “não é possível dar acesso a todo mundo porque existem pessoas que usariam de maneira muito negativa”(MUNDURUKU, 2013, p. 13). Este diálogo entre eles revela que até mesmo entre os povos tradicionais que vivem integrados à natureza, o que faz pressupor uma completa harmonia, existem mazelas e atitudes que interferem na ética do grupo.

Contrariando o senso comum que concebe as sociedades indígenas como simples sociedades sem problemas complexos, o diálogo entre o menino e o pajé também revela que são

poucos os escolhidos dentro de uma aldeia. Essa assertiva pode ser confirmada pelo fato de que caso as sociedades indígenas fossem uniformes, ou seja, não complexas como equivocadamente impõe o imaginário coletivo, qualquer criança dentro da aldeia estaria apta a substituir o curandeiro não carecendo assim de uma busca cautelosa e rigorosa para o substituto.

Ainda, no diálogo com o menino há a menção de palavras como confiança, união e bondade que são resgatadas durante o ritual de cura da menina, momento em que o curandeiro lembra aos presentes que a cura de alguém depende de toda a comunidade e que esta precisa estar harmonizada para que os espíritos possam mandar a cura ao paciente. Esta instrução aponta para o fato que o alcance da cura depende de certa postura ética e coletiva e que, portanto, extrapola o individual. Deste modo, a ética para cumprir o seu papel transformador de comportamento precisa estar num fluxo duplo que consiste em partir do individual para o coletivo e do coletivo para o individual.

Neste sentido, é possível entender a solicitação do pajé durante o ritual de cura para que o grupo participe. É preciso então, de acordo com a dimensão ética e aquilo que foi retratado no conto pela postura do curandeiro, que o grupo esteja bem integrado de forma a emanar boas energias proporcionando o melhor desfecho em que a menina assolada pela doença volte a gozar de boa saúde. Assim sendo, é possível depreender que as pessoas em seu cotidiano precisam exercer seu bom caráter para evitarem mazelas e enfraquecimento do grupo.

É interessante destacar como o líder divide com o grupo a responsabilidade de cura, pois ao delegar a cada membro o compromisso com a cura gera em cada um deles a motivação para assumir certo padrão comportamental regido por bons pensamentos, boas atitudes e bem-estar coletivo.

E sobre o bem-estar coletivo, para além do contexto ficcional é possível observar entre os povos indígenas da América Latina a relação postulada por Smart entre a ética e o jurídico na dimensão de mesmo nome. Também encontrei reflexo da dimensão ética do fenômeno religioso no chamado “bem viver indígena”<sup>136</sup> que pode ser relacionado com a história de Karu Taru. O bem viver indígena, segundo estudiosos, é uma filosofia e prática indígena advinda de uma proposta ancestral de complementaridade entre os povos. Interessante nesta abordagem que esse bem-estar só é alcançado se cultivados sentimentos como harmonia, respeito e

---

<sup>136</sup> Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2022/06/04/bem-viver-conceito-ajuda-a-repensar-modo-de-vida-e-preserva-natureza.htm>. Acesso em: 08 jan. 2023; <https://siteal.iep.unesco.org/pt/bdnp/290/constitucion-republica-ecuador>. Acesso em: 08 jan. 2023; <https://jus.com.br/artigos/97953/constituicao-do-estado-plurinacional-da-bolivia-de-2009>. Acesso em: 08 jan. 2023.

reciprocidade, além de uma dose de afetividade, assim como no conto.

A forma como os povos indígenas pautam a sua visão de mundo balizam as suas reivindicações no campo da legislação. Os conhecimentos tradicionais como o manejo das florestas e a defesa da biodiversidade significam a natureza como sacralizada. Esta visão de mundo que atribui à natureza toda a sacralidade do universo transforma os indígenas em guardiões das matas, animais e rios. Tal visão de mundo é imbuída de uma ética calcada no sentimento de devoção ao mundo natural que os impulsiona na reivindicação de suporte legal que proteja todo esse patrimônio natural.

Assim há o registro de alguns países latino-americanos que incorporaram em suas constituições, como no caso do Equador e da Bolívia o reconhecimento do direito da população em viver em um ambiente sã e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade. O *bem viver*, ideia nascida em berço indígena, é assumida como um princípio ético e moral resguardado pela constituição para todos aqueles países.

Assim como nas dimensões ética, ritual e experiencial os seres sagrados são representados, a dimensão material também busca representar o sagrado, porém de uma maneira associada à identificação. Com isto quero dizer, pautada no quadro teórico de Smart, que a dimensão material opera com a decodificação de um mundo imaterial que permite a quem o vê associá-lo a determinadas matrizes religiosas.

A decodificação desses elementos traduzida na dimensão material vai gerar edifícios, templos, coleções sacras, estátuas e amuletos e também aqueles objetos que terão vital importância durante os rituais pautados como instrumentos auxiliares. Desta maneira é possível destacar além do arco e da flecha assim como os cocares e as pinturas corporais do povo Taru, instrumentos especificamente voltados para determinados rituais. Esse é o caso do maracá, instrumento que segundo o povo Taru contém a cura auxiliando o pajé em sua tarefa. Assim como os sonhos são utilizados para descobrir a doença que assola determinada pessoa e ervas são manipuladas sob o objetivo da cura, o maracá é movimentado no mesmo compasso dos cânticos entoados durante os rituais.

Esses artefatos anteriormente elencados se igualam em importância aos rios, às matas e aos animais que são consagrados pelos povos originários. Quando se diviniza elementos da natureza essa também passa a ser parte da dimensão material. Deste modo, como aparece no conto, folhas de arbustos são colocadas nas paredes assim como penas de gavião são fincadas no telhado de palha em que todos são fragmentos de uma liturgia que culmina por fundir todas as dimensões.

Ainda, importa destacar que ao descrever características de espaços e elementos



sagrados, conta-se simultaneamente a história e a doutrina deles colocando as dimensões doutrinária e material em conexão direta. As representações materiais mudam de acordo com o conteúdo da adoração, segundo Smart, daí o motivo pelo qual nos diferentes momentos históricos a dimensão material mudará de conteúdo.

O trabalho realizado com o conto do povo Taru foi uma empreitada fenomenológica por excelência. O debruçar sobre a história ora com lentes externas (teóricos de outras disciplinas) ora com lentes internas (assumindo categorias advindas do universo religioso) caracteriza a dinâmica do trabalho exploratório daquele que deseja caminhar com o “mocassim” da outra pessoa. É verdade que o calçado 35 ficará apertado para o pé 38, mas a tentativa de calçar denota o interesse e a aproximação ao tamanho do mundo da outra pessoa para se enxergar que, embora não seja possível cortar um pedaço do próprio pé para caber em um número menor, tão pouco será possível enxertar pedaços para ocupar todo o espaço da numeração do calçado, existe um caminho razoável para ambas as partes que pode ser entendido como a própria tentativa em si de se aproximar, a tentativa denota a disposição em fazê-lo. O acolhimento dos pontos divergentes, assim como dos convergentes, servirá para sentir o mundo a partir desse lugar outro.

Assim sendo, Smart destaca que olhemos para o passado das religiões como se olhássemos para uma fotografia. Isso porque a captura de tela no segundo seguinte já não representa mais o agora, porém, não sendo mais o agora, ela ainda ajuda a explicar o momento presente. É neste sentido que o legado de Smart projeta-se para além da abordagem dimensional. É na proposição de uma abordagem para-histórica como uma ferramenta que descortina o passado pelas lentes da interioridade que talvez esteja a sua maior contribuição para o que se pleiteia nesta tese. Assumindo a conotação de novas lentes fenomenológicas, o autor acredita

[...] que a idéia do fenomenológico se espalhará e se aprofundará. [...] A persistência do argumento da irracionalidade e os apelos à ininteligibilidade mútua estão fadados a murchar, e muitos olharão para o pensamento moderno com desprezo e espanto.<sup>137</sup> (SMART, 1996, p. 291, tradução nossa)

Com esta citação o autor profetiza, entre outras previsões constantes na última obra utilizada para esta tese que, a história das religiões voltará a ser valorizada num culto ao passado e que as tradições religiosas terão reconhecimento mútuo.

Caminhando para o desfecho da análise exploratória do conto Karu Taru, cujo objetivo

---

<sup>137</sup> I think, as I have said, that such convergences at least of the spirit of debate and thinking are in the long run inevitable. And I think too that the idea of the phenomenological also will spread and deepen. This is where it is reasonable to be optimistic. Persistent irrationality and the espousals of mutual unintelligibility are bound to wither, and many will look back on modern thinking with contempt and amazement. (SMART, 1996, p. 291)

era utilizar a abordagem dimensional do fenômeno religioso para extrair dele as sete dimensões, é preciso trazer o significado do nome do povo de Karu. Seu nome Taru significa “encontro do céu com a terra” (segundo informações de Ailton Krenak)<sup>138</sup>. O que seria o encontro do céu com a terra se não o encontro do imanente com o transcendente? O encontro das crenças com as práticas no conto Taru pode ser classificado como a fusão daquilo que está do lado de fora com aquilo que está do lado dentro.

Na física é possível observar o movimento da força centrípeta cujo sentido defora para o centro determinará a força de misturar os ingredientes assim como ocorre no liquidificador. Esta analogia serve ao reforço da compreensão das dimensões do fenômeno religioso no sentido de que a palavra de ordem é misturar. Misturar o que está fora com o que está dentro.

A essa mistura composta de inter-relações pode-se pensar no trabalho das aranhas ao confeccionar suas teias. Como aranhas, mas sem esquecer da fotografia, é possível tecer várias teias que variam quanto à espessura das fibras de seda. As teias podem ser finas, médias ou grossas; importa é a sua matéria-prima, no caso, a seda, material comprovadamente resistente, com valor comercial significativo no mercado internacional. Mas qual seria o atributo ou condição capaz de torná-la tão atraente? A qualidade da teia está ligada aos ares dos lugares em que a aranha projeta sua enzima.

Segundo o dicionário Houaiss, teia é uma armação de fios de seda, extremamente finos, criada por aranhas a partir de glândulas produtoras de uma fibra proteica excretada de suas fieiras. Interessante que somente após a excreção e o contato com o ar é que a fibra proteica ganha a solidez da seda. E aí está o que interessa. Retomando a questão quanto à qualidade do ar e tomando-a como analogia, é preciso, assim como a aranha, garantir lugares ventilados e com ares de boa qualidade para os estudantes. Na medida certa, é preciso buscar lugares não tão altos (para que o ar não se torne rarefeito demais), nem tão baixos (para que a poluição não os contamine). A qualidade da altitude, bem como o tipo de ar que se oferece aos nossos(as) estudantes garantirão a qualidade dos fios. E se pensar que essa teia, interligada por múltiplos fios deseda, pode representar o trabalho de sustentação de um determinado grupo, será possível também imaginar que o bem-estar coletivo depende das atitudes individuais de cada partícipe.

Nesse papel, cabe aos(às) docentes a sensibilidade de acolher as alteridades, sempre pensando numa educação que vise à autonomia dos sujeitos educandos e educandas. Um

---

<sup>138</sup> Disponível em: <http://ailtonkrenak.blogspot.com/2007/02/taru-and.html>. Acesso em: 10 jan. 2023.

processo que pede a nós, professores e professoras, atenção ao tecer as teias, a fim de que elas sustentem e acomodem adequadamente o peso do que virá aqui e ali. As teias precisarão ser fortes, a fim de manter firmes as crianças suspensas no ar, sujeitas a intempéries como a chuva, como o vento e tudo que porventura venha a surgir durante o processo. Uma vez tecida essa teia, resta fazer ajustes no entrelaçamento dos fios e dos espaços, com o objetivo de perceber a profundidade do campo. E o que seria essa profundidade do campo? Agora me serve melhor a imagem da fotografia como recurso para pensar a abordagem das tradições religiosas. Em que essa técnica fotográfica que tanto valoriza a profundidade serviria a nós, que lidamos com educação? Em nosso contexto educacional poderíamos dizer que preservar a profundidade do campo equivale a acolher as tendências daqueles(as) estudantes e as tendências são produtos de um processo trans e intercultural que serão tratados nos tópicos a seguir.

## 5.2. A TRANSCULTURALIDADE COMO FUNÇÃO FENOMENOLÓGICA

A escrita das próximas seções deste capítulo foi baseada na obra “Visões de mundo: explorações transculturais das crenças humanas” de 1983 (obra 3). Na obra em questão encontram-se os elementos introdutórios ao que Smart denomina estudo moderno da religião como os tópicos *empatia estruturada, visões de mundo e transculturalidade* além de uma tipologização das experiências religiosas lançando bases para o aprofundamento da abordagem dimensional do fenômeno religioso da obra 4, ocasião em que Smart acrescentou a sétima dimensão ao conjunto de sua abordagem dimensional.

Mas o que interessa na obra “Visões de mundo: explorações transculturais das crenças humanas” para este tópico é o debruçar de Smart sobre o tema *transculturalidade*, uma vez que o autor afirma ser o estudo transcultural que possibilita a dialética entre cultura/doutrina (leia-se doutrina como religião para facilitar o pareamento), assim como demonstrou o conto literário Karu Taru.

O prefixo “trans” propõe mudança, deslocamento (HOUAISS, 2011, p. 919) que pode ser significado neste contexto de escrita como ir para além, atravessar, propor usar de uma determinada estrutura para através dela desbravar um mundo ainda não descoberto. Especificamente nesta tese ele propõe a liberdade de utilizar toda a estrutura exibida na abordagem dimensional para dialogar com outras estruturas de mundo.

Para Smart, o princípio básico para o estudo moderno da religião, concebido como aquele que ocorre pós-secularização, é a emergência das várias culturas. O elemento transcultural reavivado por Smart depende da perspectiva comparativa conforme o autor fez quando intercalou ao longo de suas explicações exemplos de manifestações religiosas orientais

e ocidentais.

Entretanto, o que importa destacar é que quando Smart falou em transculturalidade ele a abordou em perspectiva decolonialista como pode ser observado na introdução de sua obra *Secular education and the logic of religion* (SMART, 1968, p. 07). Ou seja, ele foi categórico em afirmar a necessidade de pensar a religião a partir de seus processos de submissão. Pelo apelo de Smart surge então a demanda por conceitos de decolonidade, não para utilizá-los de forma central nesta tese, mas com o objetivo de complementar a fundamentação de um raciocínio que permita compreender a problemática do negligenciamento de saberes e o porquê de, na atualidade, ainda estarmos pleiteando espaço tanto na academia quanto na escola básica. O pensamento decolonialista promove explicações acerca da formação e do estabelecimento de conhecimentos “universais” problematizando-os.

Pelo engajamento de Smart é possível dizer que sua intenção ao trazer a expressão transculturalidade para o estudo do fenômeno religioso seja combater o apagamento daquelas religiões mais invisibilizadas. Contudo, não se pode afirmar que o autor tenha obtido êxito em sua empreitada, pois os seus sucessores divergem de opinião quanto ao seu legado para o estudo do fenômeno religioso.

Smart foi acusado de disfarçar um confessionalismo protestante liberal na defesa de valores progressistas como apresentado no final do primeiro capítulo. É preciso considerar que embora o contexto de escrita de Smart seja o de uma nação europeia e privilegiada, sua motivação permanece legítima uma vez que ao adotar uma perspectiva transcultural ele se junta àqueles estudiosos insatisfeitos com a desigualdade no planeta fazendo de suas teorizações instrumentos de luta. A pluralidade está presente em todo lugar seja pelos fluxos migratórios motivados por expansão territorial, guerra, busca de melhor qualidade de vida etc. Portanto, a observância de uma sociedade heterogênea que demanda olhar pluralista foi a motivação de Smart.

Smart vai além e promove uma análise histórica e transcultural de símbolos e ideologias seculares presentes tanto nas religiões quanto nas ideologias em perspectiva comparativa, alinhando-se assim a noção de *visões de mundo*. O autor traz esse aspecto ao sincronizar as religiões em 6 grandes blocos<sup>139</sup> segundo critérios étnicos e culturais. Esta

---

<sup>139</sup> Os seis blocos são: ocidente moderno, o crescente islâmico, Ásia antiga, mundo latino, África negra e o pacífico, e os nacionalismos. Os blocos são uma tentativa de reunir os países segundo a mistura populacional ocasionada conforme elementos étnicos, religiosos e comportamentais. Este corte transcultural pavimenta o caminho para uma reconfiguração dos critérios de agrupamento que leva em conta aspectos de pluralidade de culturas e visões de mundo que foram invisibilizadas pelos processos de colonização.

distinta abordagem se faz interessante do ponto de vista político porque além de valorizar o dado geográfico, rompe com a tradicional forma de recortar os estudos que elencam as religiões institucionalizadas como as grandes religiões mundiais. A opção de agrupamento por novos blocos geopolíticos transcende a linha temporal histórica uma vez que sua intenção é captar aspectos que atravessam esses grupos de populações que não sejam balizados somente por critérios objetivos permitindo ao pesquisador ir além do intento convencional acessando formas mais integradoras de análises.

Smart não apresenta, por exemplo, o Budismo, o Islã, o Judaísmo, o Cristianismo e o Hinduísmo numa ordem histórica ou diacrônica, mas mostra que no tráfego das tradições pode haver cruzamentos culturais nas mais variadas direções do globo de leste a oeste e de norte a sul (SMART, 1983, p. 20). O corte transcultural permite ver as tradições religiosas não mais de forma fragmentada onde “cada uma está no seu quadrado, ou na sua bolha”. Significa tratar as religiões não por sistemas, mas por temas recorrentes como proposto pela noção de *empatia estruturada*.

A empatia se estrutura também nos aspectos transculturais. A intenção de Smart é fazer com que se enxergue as tradições regionalizadas numa empreitada de natureza exploratória onde, categorias oriundas de suas vivências seriam pontos importantes de sua exploração. Isto promove certa descentralização daquelas tradicionalmente conhecidas religiões mundiais. Logo, a *empatia estruturada*, neste contexto de abordagem, seria o resultado da maneira como cruzamos nossos próprios horizontes para o mundo de outras pessoas.

A categoria pajé, por exemplo, pode ser usada como exemplo para demonstrar que tanto a observação quanto a utilização de categorias que se originam do universo pesquisado são cruciais na aproximação dos mundos de maneira empática, como no conto Karu Taru. O pajé, embora possua características semelhantes ao xamã no que diz respeito a um especialista da tradição, responsável por iniciar novos líderes espirituais, possui particularidades relacionadas a um conjunto de dimensões que somente vão existir naquela comunidade. Por este motivo não se pode utilizar de verdades universais para tipologizar culturas e religiões, pois elas não vão oferecer fidedignidade na produção de informações sobre esses povos. Daí a necessidade de perceber os limites do estudo comparativo dentro do corte transcultural.

A diferença entre o uso que fazem os estudiosos da religião (entendido por ele como estudiosos de religião comparada) e os filósofos, está no sentido de utilização da categoria analítica *epoché* (ceticismo grego) ou *suspensão* da crença associada à empatia. Porém, estabelecer uma linha entre as próprias crenças e sentimentos com os dos outros pode revelar o começo de uma nova postura.

Pensando numa prática de ensino que seja metodologicamente agnóstica, alguns autores brasileiros trazem o conceito de *suspensão* como possibilidade ao ensino sobre o religioso que de certa forma ratifica a proposição de Smart

É por meio da suspensão que a escola oferece aos estudantes a possibilidade de sair (por um momento) de sua bolha familiar, de seu cotidiano mais comum, e adentrar um novo espaço, novos acessos, onde a descoberta, a investigação, um mundo de conhecimentos humanos lhe é apresentado, para além daquilo que lhe é familiar (POZZER; POZZER 2019, p. 67)

Os autores ao longo do texto que está no livro “Ensino religioso não confessional: múltiplos olhares”(2019) discorrem sobre a *suspensão* para sugerir que é possível “esquecer” por alguns momentos as próprias concepções para concentrar-se em outra coisa, a fim de construir novos sentidos de forma coletiva.

O fragmento anteriormente colocado em tela também sinaliza que a escola pode ser uma grande zona de intersecção que possibilita experimentar aquilo que em casa não acontece. A escola é um espaço privilegiado por provocar estranhamentos. O novo, neste processo, assume uma função profanadora porque na qualidade de estranho não está sacralizado e assim abre espaço para o debate.

Como uma das intenções desta pesquisa é discutir os argumentos produzidos como verdades universais para rejeitar a discussão da temática religiosa na escola, enxerga-se na ideia do novo a possibilidade para romper com a naturalização de certos saberes. Este poderá vir a ser o caminho “do meio” onde nenhum dos pontos de vista prevaleça ou onde, da junção deles, possa surgir um novo produto.

Isto resulta em pensar que os textos que se dedicaram à fenomenologia, escritos em idiomas europeus não foram por acaso. A presença da língua inglesa nos registros históricos é reflexo, em grande parte, do colonialismo, das comparações transculturais hierarquizantes e, portanto, das relações culturais desiguais de poder em que o protagonista é aquele que descobre, desbrava e invade uma nova região ou território.

Visando superar esse passado marcado pelo domínio de várias regiões mundo afora, Smart engaja-se no tratamento de religiões longínquas e nesse engajamento ele oferece, entre outras coisas, um glossário de 18 páginas, antes da introdução da obra 4, em que traz vocábulos de tradições não europeias para aprofundar sua análise transcultural sugerindo a necessidade de trazer contornos fora do eixo europeu ocidental para a fenomenologia. Como se pode observar a sua defesa

Ao afirmar que a fenomenologia deve ser conduzida em uma base cultural, estou dizendo duas coisas: que suas descobertas devem fazer uso da terminologia e da sensibilidade culturais; e que não deveria haver suposição

da prioridade de uma tradição como norma.<sup>140</sup> (SMART, 1996, p. 04, tradução nossa)

Contudo, existem limites para o método comparativo no que diz respeito aos aspectos culturais impostos pelo contexto de cada tradição. Smart considera que embora o estudo comparativo tenha contribuído para a desconstrução de uma visão tribalista no meio acadêmico direcionada àquelas tradições não hegemônicas, a divergência de contexto entre os dois pode invalidar a comparação.

Assim, diante de tantas particularidades em cada tradição tornando a empreitada *incomensurável*, nas palavras do autor, ele propõe um tipo de fenomenologia dialética. Observa-se que Smart ao longo de suas obras e como reflexo de um processo em construção, adjetiva a fenomenologia da religião (para-histórica, estrutural, transcultural) impulsionado pelo objetivo de alinhá-la ao seu objeto. É assim que a cada obra, a fenomenologia vai ganhando contornos mais precisos demonstrando assim o quão multifacetado é o seu objeto de estudo

Por fenomenologia dialética, quero dizer mais particularmente a relação entre diferentes dimensões da religião e visões de mundo. Em geral, podemos dizer sobre qualquer sistema ou esquema que um elemento nele seja, em princípio, afetado por todos os outros. Um organismo funciona como um todo, de modo que uma lesão em uma parte afeta o todo em maior ou menor grau.<sup>141</sup> (SMART, 1996, p. 07, tradução nossa)

Esta citação reafirma a essência da abordagem dimensional enquanto organismo vivo e dinâmico que demanda ter iluminado as suas diversas facetas para uma compreensão mais próxima possível e que passa por várias etapas. O mais importante e ainda não dito sobre esse processo é que essas informações de relevância sobre a religião surgem do encontro, caracterizando assim a fenomenologia que se pretende à moda brasileira como aquela que considera a dialética existente no encontro.

Neste momento, resgato de maneira breve o método dialético mencionado na obra 3 de Smart como uma forma de interpretar o encontro das narrativas religiosas, à luz da filosofia de Hegel

O filósofo Hegel (1770-1831) teve uma visão ambiciosa de toda a história humana como um processo que ele chamou de dialética. Este termo pode ser traduzido como "argumento", como se a história constituísse um debate ou diálogo complexo dentro da cultura ou dentro da mente humana. Ele via a

<sup>140</sup> In affirming that phenomenology should be conducted on a cross-cultural basis, I am saying two things: that its findings should make use of cross-cultural terminology and sensitivity; and that there should be no assumption of the priority of one tradition as the norm. (SMART, 1996, p. 04)

<sup>141</sup> By dialectical phenomenology I mean more particularly the relationship between different dimensions of religion and worldviews. In general, we can say about any system or scheme that one element in it is in principle affected by all others. An organism functions as a whole, so that an injury to one part affects the whole to a greater or lesser degree. (SMART, 1996, p. 07)

dialética como um padrão no qual uma pessoa afirma uma posição, chamada tese. Alguém toma a posição oposta, conhecida como antítese. Tipicamente, a verdade está entre e além das duas, e assim surge uma terceira posição conhecida como síntese, que ocupa alguns dos pontos da tese e da antítese. Essa síntese se torna a tese da próxima fase da história, e assim por diante. (SMART, 1983, p. 82, tradução nossa)

Esse modo de enxergar o encontro das várias manifestações do fenômeno religioso retira a posse de verdade absoluta que cada tradição religiosa acredita ser detentora. Isto pode ser utilizado como um princípio da empatia estruturada, por exemplo, ou como um movimento de fluxo e refluxo na linha cronológica da história em que essas manifestações se encontram. Neste ponto já não é mais possível dizer quem é o detentor da verdade ou, talvez seja possível apenas afirmar que na junção das duas vozes (tese e antítese) as verdades se estabelecem, não havendo, portanto, um detentor.

Na cena fenomenológica, a transculturalidade assume função dialética. Foi por esta chave de entendimento que Smart começou a introduzir as 7 dimensões já ventiladas por ele em 1989 no livro *As religiões mundiais*<sup>142</sup>.

A dialética talvez possa responder a um fato curioso observado na obra smartiana, a divergência na ordem de apresentação das dimensões. Na obra 3 o autor iniciou a sua abordagem pela dimensão experiencial sob o motivo, em suas palavras, de estar nela o coração da religião. Já na obra 4 o autor diz que usou de maneira aleatória os critérios de apresentação começando assim pela dimensão doutrinal.

Teoricamente, a configuração dimensional por ser um processo de desdobramento precisaria ter seu início padronizado para melhor entendimento de quem o estuda, porém é preciso considerar que a teoria expressa o campo recortado de forma que, no caso do fenômeno religioso, este se apresentará adaptado à cena fenomenológica. Isto é, se o fenômeno estudado estiver presente em uma sociedade cuja religião seja considerada transsocial como, por exemplo, o catolicismo, as dimensões estarão mais visíveis e bem elaboradas e conseqüentemente mais acessível ao estudioso ou estudiosa.

Contudo, se o fenômeno a ser estudado compuser uma comunidade longínqua que possui pouca troca com os meios urbanos certamente será possível perceber poucas dimensões. O emprego da dialética na fenomenologia pode explicar essa divergência na ordem de apresentação em que ora o autor se inicia pela doutrina, ora pela experiência.

Como as dimensões do sagrado são o resultado de uma construção linguística, portanto

---

<sup>142</sup> Por questões metodológicas esta obra não foi utilizada nesta tese, mas está relacionada nas referências bibliográficas para aprofundamento.



simbólica, de um fato posto historicamente, a pergunta sobre *onde nasce o fenômeno religioso, se na doutrina ou na experiência* pode ser respondida a partir do emprego dialético. Esse consiste em enxergar que a síntese das dimensões em questão pode ser a resposta, não sendo o mais importante determinar o seu início, ou quem gerou quem, mas a partir dos instrumentos metodológicos disponíveis capturar as suas relações que permitem dizer algo sobre elas.

Este princípio dialético utilizado para superar a pergunta sobre a nãouniformidade na ordem de apresentação das dimensões por Smart também direciona a postura do autor em separar as tradições religiosas por blocos intercontinentais que extrapolam fronteiras unificando povos e regiões segundo critérios de cultura.

Pode-se dizer que a postura de Smart está alinhada com um movimento de pensadores da América latina<sup>143</sup>, pois a ideia de afirmação das pluralidades culturais serem pensadas a partir da ideia de decolonidade emerge na obra de Smart assim como em CANDAU (2008, 2009, 2010, 2016), DUSSEL (2016), WALSH (2009, 2018, 2019), MALDONADO-TORRES (2016) e QUIJANO (2002, 2005).

Deste modo, pensar decolonialmente implica em pensar nas relações culturais forjadas a partir do processo de colonização em que uma cultura se subordina à outra. Esta relação de subordinação interessa a Smart quando ele sugere o termo transculturalidade em perspectiva e, portanto, passa a interessar ao quadro metodológico que ora se configura nesta tese.

Organizar-se segundo critérios decoloniais significa desconsiderar barreiras limítrofes politicamente construídas sob relações assimétricas de poder. Neste caso as identidades que estão no interior desses grupos formando etnias precisam ser pensadas. A ideia de transculturalidade em perspectiva comparativa das tradições religiosas reflete as forças sociais de cada época como um movimento natural ora de satisfação ora de insatisfação de certos aderentes. A antropologia possui grande importância na ideia de aprofundamento da transculturalidade como afirma o autor

Eu não estou aqui negando que alguém não pode, em algum nível, simplesmente dar explicações históricas e narrativas dentro dos limites de uma dada tradição cultural, mas penetrar mais profundamente na estrutura da experiência religiosa, doutrina, e assim por diante, os controles que estão disponíveis transculturalmente. É aqui que as tentativas de tipologia podem ser muito valiosas e essa é a justificativa de trabalhos gigantesco como a *Religião em Essência e Manifestação*, de Van der Leeuw. (SMART, 1977, p. 133, tradução nossa)

---

<sup>143</sup> O grupo de estudiosos acima destacados se baseia em autores como Boaventura Souza, Franz Fanon, Paulo Freire, Mignolo, entre outros, para dar consistência às reivindicações teóricas, cuja finalidade é a transformação prática da realidade.

É a partir desta citação que definitivamente Smart traz a antropologia e a importância dos estudos culturais para os estudos sobre religião, reforçando a ideia de racionalidade nas explicações intrarreligiosas. As crenças mágicas religiosas “primitivas” cujo esforço na elaboração de hipóteses revelam racionalidade para explicar fenômenos naturais precisam ser legitimadas como ocorre na ciência moderna.

Para Smart, o pensamento primitivo usa concepções irracionais de maneira racional. Portanto, dentro de seu contexto elas são racionais. A racionalidade por ser um conceito situado e normativo possui regras para determinar a racionalidade. Quem define essas normas? Por que umas e não outras balizas para determinar o que faz parte da racionalidade? Questiona Smart (1997, p. 93).

Smart, conforme apresentado anteriormente, usa a classificação para cinco conceitos de racionalidade feita por Steven Lukes em “*Some Problems about Rationality*” para amparar sua argumentação dizendo que o meio secular é recoberto por lógicas sagradas atestando que a racionalidade religiosa explica até fenômenos externos à religião como, por exemplo, os edifícios símbolos de o capitalismo estadunidense serem considerados “sagrados” para os investidores.

Smart clama pela compatibilização de explicações intra e extrarreligiosas. Essas explicações compostas de características particulares ou gerais das tradições podem elucidar aspectos da religião ou de outras áreas inerentes à existência humana.

Assim, ele compara a ideia de céu alcançado pelos ensinamentos budistas e pelo autossacrifício, no caso dos cristãos (SMART, 1977, p. 128), para dizer que tais questões são difíceis de responder pelos critérios de verificação da academia e isso tem provocado exclusão de saberes.

Para isso, Smart sugere que valorizemos as explicações intrarreligiosas sem descartar explicações históricas (extrarreligiosas) a fim de alcançar respostas condizentes com um cenário que democraticamente abarque vozes do pesquisador e do praticante.

Boaventura Santos (2009) no seu ensaio sobre ecologia de saberes também questiona a legitimidade de algumas agências em detrimento de outras para defender que o “sul” ou as margens também produzem epistemologias. Ele articula o princípio de decolonidade para mostrar que o dogmatismo acadêmico possui raízes eurocentristas, portanto, imperialistas e de intenção hegemônica. Nessas relações de império e colônia é notável a tentativa hegemônica de homogeneização das culturas. Isto porque os saberes religiosos, assim como os idiomas e tudo aquilo que constitui a cultura dos povos colonizados, foram subalternizadas compondo um mar de epistemologias que possuem autores engajados no seu reconhecimento, como será

demonstrado no próximo tópico.

A interculturalidade crítica como caminho para recuperar a experiência desperdiçada

Nas discussões teóricas sobre encontro de culturas por meio da colonização, incluindo a brasileira, inseridas em um bojo latino-americano que no passado foi amplamente explorado pelas nações europeias e seus desdobramentos, foi encontrada a terminologia *interculturalidade* e não *transculturalidade*. Isto porque os autores referências desta área trabalham com o sentido subliminar de despojo. Ademais, o sentido de interculturalidade alavancado por quem estuda essa temática suscita ainda o adjetivo crítica. Ficando, portanto, a expressão cunhada como *interculturalidade crítica*.

A *interculturalidade* para os povos do sul, assim denominados pelo grupo de estudiosos chamado Modernidade/Colonialidade<sup>144</sup> só faz sentido e cumpre seu papel dialógico se for usada de maneira crítica e decolonial. Isto implica em fazê-la numa lógica contra-hegemônica, onde pensadores geopoliticamente nomeados como das margens ou do sul, em relação à linha do Equador, sejam considerados justamente porque, enquanto herdeiros deste processo, tensionam o par igualdade/diferença. Portanto Modernidade/Colonialidade enquanto perspectiva teórica promove uma virada epistemológica que prioriza pensadores sul-americanos pela legitimidade de sua pertença cultural e identitária. Pois pensar a partir das relações de colonialidade é compreender que houve uma tentativa de homogeneização das culturas que precisa ser denunciada e combatida, especialmente no ambiente escolar. O que se almeja é oferecer uma pluralidade epistemológica que faça jus ao encontro dessas culturas.

Desta maneira não sendo encontrado na literatura local o termo transculturalidade explorado por Smart, pois na tradução de *cross cultural* se tem *transculturalidade*, apresento o seu sentido para o autor buscando encontrar convergência entre os termos já que interculturalidade e transculturalidade não são sinônimos.

Todavia, do encontro de culturas, seja ele na vertente intercultural ou na vertente transcultural, não se pode descartar que é um encontro pautado em relações de poder.

Deste modo, para o encontro de culturas que ocorre de maneira tensionada cujo resultado é a subjugação de uma das partes aplica-se a expressão *interculturalidade crítica*. Isto porque pressupondo que o encontro das culturas ocorre de forma assimétrica pode-se contribuir para o reconhecimento daquelas culturas invisibilizadas no encontro. Com isso visa-se reparar

---

<sup>144</sup> Alguns pensadores latino-americanos (QUIJANO, 2002, 2005), (MALDONADO, 2016) (DUSSEL, 2016) vem problematizando o termo interculturalidade sob a credencial/ premissa que uma vez na qualidade de sujeitos, os povos marginalizados no globo estão mais habilitados a falar sobre as múltiplas culturas/identidades e suas relações assimétricas de poder.

as diferenças e as coexistências que não foram consideradas, afirmando então a importância da diferença.

Para melhor compreensão deste processo é preciso conhecer os pressupostos teóricos dos autores que estão abordando essa temática. Primeiramente é preciso saber que eles se reuniram para resistir ao que eles chamam de tentativa de homogeneização das culturas. Essa resistência objetiva promover uma virada hermenêutica no conhecimento acumulado pela humanidade que muitas vezes reflete apenas o lado do colonizador. A intenção é fazer com que a história da humanidade seja complementada pelo ponto de vista dos sujeitos que compõem os povos colonizados compartilhando o lugar da autoria. Se a história era até então contada apenas pelo vencedor, para esses autores, que serão intercalados ao longo desse tópico, é preciso dar voz e vez para que outras vozes ecoem e mostrem que os que foram vencidos também possuem saberes.

E, complementar essa história da humanidade significa interromper o desperdício de experiências sociais vividas por esses povos das margens. Faz-se necessário dizer com isso que sob a ideia de interculturalidade crítica as experiências que foram desperdiçadas no passado para o estudo das sociedades sob o guarda-chuva da *interculturalidade crítica* receberão enfoque e tratamento.

No movimento de resistência à tentativa de padronização ou homogeneização das culturas e identidades muitos contrapontos foram tornando robusta a literatura que se contrapõe à universalização dos saberes conforme aponta (BHABA, 1998) e (HILL, 2003), alguns dos exemplos de autores que se dedicaram aos estudos do impacto da colonização/expansão europeia em terras do hemisfério sul.

A gênese do conceito de *interculturalidade* remonta a disputa inerente ao termo apontando como causa a construção plural que reflete muitas elaborações relacionadas à multiculturalismo, pluralismo etc. A linguista radicada no Equador (Catherine Walsh) que possui significativa produção acerca da temática, afirma que embora o Estado global formado por organizações econômicas ocidentais tenha cooptado o termo *interculturalidade* usando-o como sinônimo de multiculturalidade para encontrar a aceitação no mercado, na bolsa e demais instituições financeiras, para os movimentos sociais o termo é utilizado para demarcar a diferença, “o ser outro” como contraponto da homogeneização.

Um multiculturalismo não problematizado não contribui para transformações de paradigmas que produzam impactos sociais. Sobre esses impactos Walsh endossa que a *interculturalidade* ganhou um sentido social, político e ético por um protagonismo indígena latino que muito se distancia do ambiente mercantil (WALSH, 2019).

De acordo com a pesquisadora e educadora brasileira Candau (2016) a interculturalidade deve ser considerada a partir de suas variações internas, porém essas variações não se dão de forma linear e progressiva, tão pouco será possível abarcar todas elas. No entanto, como pesquisadora, ela parte de certo consenso bibliográfico para dizer que as raízes do pensamento intercultural em nosso continente estão no contexto da educação escolar indígena compreendendo quatro momentos.

Para o primeiro, que se desenvolve do período colonial até as primeiras décadas do século XX sendo caracterizado por uma violência eurocentrista calcada na ideia de superioridade étnica e cultural nos países de língua espanhola. No segundo momento, observa-se o surgimento das primeiras escolas estatais bilíngues voltadas para os povos indígenas (ressalta-se que a intenção era alfabetizar os indígenas preparando-os para o mercado de trabalho campesino). As escolas eram bilíngues e promovidas por organizações estadunidenses com duração até os anos de 1970, o que alavancou políticas educacionais unilaterais relacionadas. Numa terceira etapa da educação escolar indígena começaram a surgir experiências alternativas onde lideranças comunitárias, em parceria com universidades e setores progressistas da Igreja Católica ganharam a cena. Nesta novafase, materiais didáticos foram produzidos, conscientização de direitos indígenas foram tangenciados e o sentimento de manter a cultura local começa a ganhar força.

Há registros, segundo Candau, que uma universidade peruana incrementou a educação bilíngue com a participação de lideranças *quechuas* (LÓPEZ; KÜPER, 1999 apud CANDAU, 2010). Na quarta etapa, há a participação dos indígenas nas definições de políticas públicas para o setor educativo.

A perspectiva intercultural pressionou o modelo escolar clássico e incluiu nele não apenas diferentes línguas, mas, sobretudo, diferentes culturas. Lutas indígenas antes isoladas, protagonizadas por cada etnia em particular, passaram a ser unidas sob uma identidade comum “indígena” e a ter reconhecimento e espaço internacional principalmente nas últimas décadas (CANDAU, 2010, p. 157). Importa complementar que a autora também traz a inserção dos movimentos negros contribuindo nesta ressignificação do vocábulo *interculturalidade* visando ilustrar a pluralidade que elecarrega.

O breve histórico aponta para a contradição expressa no silenciamento de certos documentos oriundos de órgãos internacionais que estão a serviço do poder hegemônico como o exemplo do Relatório da UNESCO sobre diversidade cultural e diálogo intercultural (2009). Em sua versão resumida, o relatório traz uma ideia de horizontalidade e simetria entre as culturas, que não questiona nem problematiza o liberalismo multicultural e as relações desiguais

de poder inerentes a esse processo. Se a interculturalidade estiver sendo corriqueiramente usada apenas para acionar ideais de cultura de paz, multiculturalismo e pluralidade em contextos de relações assimétricas de poder, ela carece de ser problematizada e, portanto, não serve à luta daqueles que buscam equidade nas relações de diversidade cultural e religiosa.

Entre estado global e movimentos sociais existe a disputa do termo que pelo segundo grupo aqui destacado, ganhou ressignificação. Logo, a *interculturalidade* para os movimentos sociais implica na observância da desigualdade em todos os âmbitos. Dessas desigualdades, aventa-se aquela de natureza epistemológica. Isto porque esta pesquisa é animada pelo desejo de legitimar epistemologias oriundas de experiências que não são consideradas pelo pensamento racional.

Uma pesquisa situada na área de CR aplicada à Educação, cujo contexto é o de imposição da colonização que rendeu sérios problemas estruturais para a sociedade brasileira até os dias atuais, não poderia se furtar de distinguir a natureza do termo *interculturalidade*, portanto, é preciso distinguir a interculturalidade que defendemos nos estudos sobre religião, meu foco, por exemplo

Enquanto no interculturalismo funcional busca-se promover o diálogo e a tolerância sem tocar as causas da assimetria social e cultural hoje vigentes, no interculturalismo crítico busca-se suprimi-las por métodos políticos não violentos. A assimetria social e a discriminação cultural tornam inviável o diálogo intercultural autêntico. [...] Para tornar real o diálogo, é preciso começar por tornar visíveis as causas do não diálogo. E isso passa necessariamente por um discurso de crítica social [...] um discurso preocupado por explicitar as condições [de índole social, econômica, política e educativa] para que este diálogo se dê. (TUBINO, 2005 apud WALSH, 2009, p. 21)

O fragmento busca adjetivar a *interculturalidade* utilizada no Relatório da UNESCO como do tipo *funcional*, ou seja, aquela que está a serviço do bom funcionamento das organizações mercantis e, portanto, refletem a hierarquia entre os países dominantes e dominados sem quaisquer problematizações. Assim sendo, possui viés neoliberal que contribui diretamente para a manutenção de certa cultura de paz, que intenciona suprimir conflitos oriundos da luta por equidade.

A interculturalidade esvaziada de debate sobre as causas que impedem alcançarmos uma equidade social, racial étnica e religiosa funciona para que as populações pensem que vivemos numa sociedade harmônica rumo ao progresso do estado-nação e assim abraçamos o discurso daquele que nos suprime, acriticamente.

Portanto, o princípio de *interculturalidade* concebido nesta tese é o de perspectiva decolonialista que assume o adjetivo crítica à expressão *interculturalidade* demarcando sua distinção em relação ao relatório da UNESCO. Este que comumente é usado nas escolas, nos

eventos oficiais e nas propagandas governamentais não contribui para a criticidade dos estudantes.

Para uma melhor compreensão dos efeitos da não problematização do termo *interculturalidade* e a afirmação de horizontalidade presente no Relatório da UNESCO trouxe a elaboração de Boaventura sobre a ideia de horizontalidade de culturas.

O autor classifica como ausência aquele debate em que não aparecem as demandas invisíveis. A reivindicação de afirmação da diferença como contraponto à homogeneidade traz para o debate questões até então invisibilizadas inclusive no Relatório da UNESCO que, na qualidade de protetora da cooperação intelectual das nações, é esperado que ela se preocupe com o acesso desigual à educação, ciência e cultura. Mas preocupar-se apenas não é o suficiente visto que se trata de um processo histórico-cultural cuja duração perdurou séculos. É preciso buscar as raízes deste problema para combatê-lo.

A discussão sobre *interculturalidade* originária dos países abaixo da linha do Equador e a produção de Smart sobre a transculturalidade se entrecruzam e somam forças para trazer à luz os saberes marginais. Pois tanto as explicações sobre a realidade advindas da religião quanto os saberes daqueles sujeitos outrora colonizados foram historicamente subutilizados no arcabouço teórico global.

Importa que para a *interculturalidade* ocorrer, já que o seu lugar é o do encontro, é preciso que ela considere a totalidade. A demanda pela interação horizontalizada, contrário ao que ocorreu até aqui pela colonização, com relações hierarquizadas e assimétricas de poder é vista por Boaventura com ressalvas. Isto porque ele a enxerga como parte indissociável representada pelo par simetria/hierarquia no princípio da homogeneidade entre o todo e as partes. Segundo ele, as partes precisam estabelecer relação com o todo para que haja sentido. Com isto, o autor aponta para uma emergência de saberes engrossando o caldo epistemológico.

Boaventura em suas teorizações aborda o desperdício da experiência social através da defesa de uma razão que ao contrário da tradicional seja cosmopolita. Ele se baseia em 3 eixos procedimentais: “sociologia das ausências, das emergências e o trabalho de tradução” (BOAVENTURA, 2002, p. 239). Por questões de recorte metodológico esses eixos não serão desenvolvidos, mas apenas assinalados.

Boaventura também qualifica a razão imposta pelo mundo academicista como indolente, no sentido etimológico da palavra que sugere ser insensível a dor, para pensar nos elementos dicotômicos fora das relações de poder. Esses elementos, se alinhados ou transpostos para esta tese podem ser, por exemplo, fé e razão.

Aplicando a noção de razão indolente a esta pesquisa pode-se dizer que a forma como

a academia escuta aquelas vozes que não provêm dos lugares privilegiados da pesquisa, é também indolente, pois revela uma postura que não se deixa afetar, que é insensível a dor do outro.

O sentido de indolente pode ser considerado como o antônimo de empatia e, nesta altura da escrita importa colocar luz em tal reflexão para que saibamos que se existe uma razão indolente, ou seja, não empática, denominada assim por Boaventura, pode-se oferecer como resposta a ela um tipo de razão que seja insolente.

O conto Karu Taru, o pequeno pajé cujo autor é um indígena ativista e professor, que se ocupa da divulgação da sua cultura mundo a fora, contribui diretamente para a formação de uma razão insolente uma vez que ele difunde saberes originados em uma aldeia fora do circuito comercial.

Curiosamente, pelo próprio movimento das sociedades atuais adoecidas pelo consumo e pelo imediatismo essas enxergam em tais saberes e modos de viver o caminho para a preservação da espécie humana.

O presente, para Boaventura, é fugaz e a razão existente não contempla nem corresponde mais a realidade espaço/tempo organizada pelo homem contemporâneo. É preciso ampliar o presente acenando para as várias vozes que perfazem o agora.

Para além do cenário escatológico que permeia a sociedade contemporânea está a apropriação religiosa feita pela abordagem dimensional a partir da experiência religiosa. Portanto, acessar os saberes marginalizados pela história global revela-se uma dupla empreitada: contrapor-se ao pensamento colonialista e reconhecer que a religião possui uma lógica que contribui para a explicação da realidade tão legítima quanto outras formas de explicação reconhecidas e estabelecidas academicamente.

Essa tese propõe pelo percurso até aqui trilhado que se responda à indolência da razão com insolência. O trocadilho gramatical se fez necessário para promover uma tomada de consciência. A insolência aqui suscitada ocorre no campo da desobediência, em dizer não para a subserviência resgatando pelas artes as experiências e os saberes desperdiçados.

É pertinente destacar que no desperdício das experiências sociais praticado pelo paradigma da razão ocidental se inclui as experiências religiosas como parte da experiência social. Não haverá sentido trazer todo o ferramental metodológico de Smart sem tomar consciência de que o processo no qual estamos inseridos é feito para manter caladas as vozes vindas das periferias do globo.

Se a razão institucionalizada é indolente, porque não é empática, façamos jus àquela razão que permita nos colocarmos no lugar do outro para que estejamos sensíveis à sua dor a



fim de compreender que do lugar do outro podem emergir respostas para questões coletivas e de urgência social.

Segundo Boaventura na crítica da razão, a pobreza da experiência é fruto da arrogância que não quer ver nem valorizar aquilo que está fora da razão. É essa crítica que permite recuperar a experiência desperdiçada (BOAVENTURA, 2002). Enfatiza-se que essa experiência desperdiçada pode ser compreendida também como aquela vivida dentro de uma prática religiosa.

Essa discussão pode ser ampliada para uma geopolítica religiosa já que junto aos demais aspectos que caracterizam e legitimam a dominação, está a religião que, uma vez considerada como oposto da razão europeia e da modernidade, teve suas narrativas subvertidas e subalternizadas.

Um estudo moderno, portanto, secular, que trata as tradições religiosas como visões de mundo para que se abarque também aquelas crenças não tradicionais mostra seu objetivo de analisar historicamente e interculturalmente símbolos e ideologias seculares presentes tanto nas religiões quanto nas ideologias. Isto porque é preciso considerar que mesmo que uma pessoa não possua pertença religiosa, sua ética, atitudes, opiniões e até mesmo decisões são muitas vezes atravessadas por concepções religiosas.

A estudiosa brasileira (CANDAUI, 2016) alerta sobre o fato de que é necessário reconhecer diversos saberes produzidos pelos diferentes grupos socioculturais numa *interação sistemática* marcada por engajamento decolonial. Isto significa que a voz das religiões pode e deve ser ouvida, afinal sejam elas privilegiadas ou não, no debate da modernidade elas foram marginalizadas. A cultura precisa ser pensada sob o viés da colonização para que alcance a questão central pontuada por Smart, qual seja, o de não sermos exploradores/exploradoras e tão pouco aceitemos apenas o que é determinado pelos saberes hegemônicos, pois

Sempre que a humanidade pretendeu promover a pureza cultural e étnica, as consequências foram trágicas: genocídio, holocausto, eliminação e negação do outro. A hibridização cultural é um elemento importante para levar em consideração na dinâmica dos diferentes grupos socioculturais. (CANDAUI, 2008, p. 51)

Estudar as religiões em perspectiva intercultural significa conferir status de dignidade a cada uma delas sem tentar buscar traços de pureza ou atavismo, isto porque paradoxalmente o motivo de elas estarem vivas é a relação e não a ausência de relação sem perder parte de uma suposta e pretensa pureza. Esse processo coloca irremediavelmente as religiões no campo da troca que se contrapõe à não pureza. Aquela tradição que não é ampliada, ressignificada, atualizada é uma religião morta, inexistente, endossando as palavras de Candau.

A interculturalidade é um dado comum a todos e que está continuamente sendo construída, se contrapondo, portanto, à ideia de qualquer princípio que se pretenda universalista. Com isto, é possível afirmar que a busca pela pureza é tentativa inócua tanto nos estudos culturais quanto nos estudos sobre religião.

Deste modo, tanto a noção de transculturalidade quanto a noção de interculturalidade mostram que a entrada da religião na escola é via cultura. Isto porque através de um corte cultural transversalizado com posterior análise crítica mostram que o encontro das religiões e culturas não está livre de conflitos e apagamentos.

As dimensões do sagrado são constituídas por elementos culturais, o contoutilizado para extrair dele as dimensões é um artefato cultural. Desejo dizer com isso que estudar a religião é estudar a cultura de um povo, mas estudar a cultura não significa necessariamente estudar a religião.

Assim sendo, os conceitos de transculturalidade e interculturalidade se complementam nesta tese e, embora o primeiro não tenha nascido diretamente da percepção de que relações desiguais se forjam no encontro das culturas como é o caso da interculturalidade, sua proposta sugere que o estudo das culturas e religiões as agrupando segundo critérios geográficos pode humanizar a abordagem.

Ao utilizar-se de critérios geopolíticos no estudo das religiões é possível considerar novamente a relação intrínseca que se constitui a partir de características das nações próximas quais sejam: localização, clima, recursos naturais, relevo, densidade demográfica e outros elementos de ordem humana que se utilizados, vão evitar que a referência seja sempre os países do norte para os países do sul.

### 5.3. O LUGAR DE UMA EDUCAÇÃO DE SENTIDO NA FENOMENOLOGIA PEDAGÓGICA

Como dito anteriormente, a educação escolar indígena foi responsável por iniciaro debate sobre a interculturalidade de maneira a diferenciá-la do sentido funcionalista utilizado pela UNESCO. Neste trabalho, a história originada na comunidade indígena Taru foi a maneira encontrada por mim para demonstrar que através do emprego da abordagem dimensional o fenômeno religioso pode ser explorado, comparado e refletido contribuindo para uma discussão ampla em escola pública, laica e plural.

A escolha de um conto indígena converge com o desejo de fazer justiça àquele se aquelas verdadeiros bem como verdadeiras donos e donas da terra, nossos antepassados

tupiniquins que guardam saberes essenciais à vida e à sobrevivência no planeta, mas que paradoxalmente à riqueza de suas culturas ocupam o lugar da margem na sociedade brasileira. Deste modo, esta tese se apropriou do conto indígena para mostrar uma forma possível de contribuir para o tratamento do fenômeno religioso à luz da interculturalidade na educação indígena.

O princípio acionado pelos povos indígenas na discussão de interculturalidade destaca o par igualdade e diferença tornando possível abarcar aquilo que está no entremeio, no espaço entre os dois mundos. Isto ocorre porque na dinâmica da afirmação das identidades, pelo encontro das culturas, aquilo que se assemelha é assinalado enquanto que os elementos que diferenciam tendem, no jogo de forças, a serem invisibilizados. Tal invisibilização que não reconhece, que inferioriza e que muitas vezes nega ao outro o direito de existir é o que os povos indígenas buscam combater como fez o próprio Daniel Munduruku, autor do conto.

O letramento religioso, objetivo final desta tese que se pretende inspiração para novos trabalhos e pesquisas nos estudos sobre religião, também é um letramento étnico-cultural à medida que faz circular os saberes de povos ancestrais presentes no Brasil muito antes da colonização. Por isso, o trabalho de abordagem do fenômeno religioso além de ser por excelência um estudo sobre as religiões ganha uma camada de reparação histórica. Devido a sua versatilidade os estudos sobre religião alcançam reflexões imprevistas em um planejamento inicial surpreendendo a quem se aventura por esse caminho enriquecendo a discussão.

Deste modo, o conto literário capta ou se faz ponte entre o igual e o diferente pela experiência estética, de maneira lúdica, porque ao sublinhar elementos simbólicos daquela comunidade tangencia o arcabouço simbólico de quem o lê. O simbólico nesta comunidade indígena, assim como em outras comunidades, entendido como aquilo que alimenta a subjetividade dos indivíduos, permite que aspectos latentes ganhem sentido e significação. É neste ponto que a literatura, as artes e todo o conjunto de instrumentos que permitem o florescer da imaginação são bem-vindos à prática pedagógica uma vez que eles são os responsáveis por escoar os mais variados sentimentos.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), documento de caráter normativo que determina o conjunto mínimo de aprendizagens que o estudante deve ter acesso durante o seu período de escolarização, permeia toda a educação básica. A partir dele as escolas constroem os seus currículos, propostas pedagógicas, planos de ensino e todos os documentos que amparam o fazer docente na unidade escolar rumo ao desenvolvimento das habilidades e competências específicas entendidas como necessárias para a formação integral do ser humano.

A BNCC foi homologada em 14 de dezembro de 2018 e o que vem marcando a diferença entre ela e o antigo documento orientador, no caso os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's), é a ampliação das habilidades e competências, que agora são permeadas por emoções e afetividade. De acordo com a BNCC, os currículos de cada escola precisarão refletir competências socioemocionais constantes no documento para garantir aprendizagens essenciais.

Com isto, competências gerais como autonomia, empatia, cooperação, autoconhecimento, autocuidado, argumentação, autogestão, senso estético, repertório cultural, pensamento científico, crítico e criativo e a valorização de conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social e cultural ganham espaço na formação de egressos da escola básica de forma a estarem mais aptos(as) a lidar com a diversidade humana (BNCC, p. 09, 2018).

Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho.

Mas o que me interessa na descrição das competências gerais é que elas estão inter-relacionadas sendo interdependentes, portanto, o conhecimento religioso ao integrar este vasto repertório contribui para formar um ser humano “mais humano”. Logo, o fenômeno religioso disposto como uma paisagem que se apresenta entre o eu e a sociedade torna-se objeto de interesse educacional, pois suas raízes históricas, sociais e culturais refletirão nas relações escolares.

A exploração de aspectos contidos no fenômeno religioso como experiência, doutrina, mito, ética, ritual e símbolos materiais e/ou sociais permitem entre outras competências gerais desenvolver argumentação baseada em direitos de coexistência que, no limite, vão tornar o mundo mais justo e igualitário. A BNCC prevê que a argumentação deva ser feita com base em fatos, dados e informações confiáveis, não deixando espaço para que “teorias da conspiração” ou *fake news* sejam parâmetro na discussão do tema. A função desta competência é fazer com que o/a estudante formule, negocie e defenda ideias, pontos de vistas e decisões que respeitem e promovam os direitos humanos e a consciência socioambiental, com posicionamento ético no cuidado consigo, com os outros e com o planeta.

Neste sentido, será inócuo ao aluno(a) receber informação qualificada se ele ou ela não souber mobilizá-la e/ou aplicá-la. Por isso se fala em ER reflexivo, que uma vez embasado em um tipo de estudo moderno, o qual é defendido Smart, levará à reflexão. O mergulho no mundo

dos pensamentos e sentimentos das outras pessoas como elemento essencial para uma tarefa inicialmente descritiva pode ser também reflexiva no estudo da religião. Para isto não basta somente ter empatia, é necessário compreender a estrutura de mundo do outro, o que a sustenta e como se articula com os outros âmbitos de sua vida, assim como foi feito com o conto Karu Taru em que uma dimensão apontava para a outranum movimento fluido de exploração que à medida que vai sendo descoberto vai respondendo perguntas e recobrando lacunas.

Para compreensão dessa estrutura é preciso ter bem definida a legitimidade das informações para-históricas geradas pelas dimensões e que o caminho oferecido pela ferramenta *bracketing* possa ser visto como auxiliar na abordagem do conhecimento religioso. Esses primeiros passos pavimentam o caminho na abordagem dimensional do fenômeno religioso em que se relaciona o grupo das crenças com o grupo das práticas. O que marca então o avanço do quadro teórico de Smart em relação à BNCC é o refinamento da ideia de empatia através da sistematização das dimensões do fenômeno religioso. Isto porque no desdobramento das dimensões para responder perguntas ligadas à crença será necessário colocá-la em relação ao meio, ao contexto para que se compreenda de maneira aprofundada e integral o porquê de certos fundamentos em determinada tradição religiosa. Este procedimento permite encaixar peças do quebra-cabeças funcionando como ajustes de luz, de contraste no plano de fundo, como previsto pela noção de paisagem, conforme Smart explicitou.

A empatia no rol de competências gerais do documento oficial vem acompanhada da palavra cooperação, logo exercitar a empatia, o diálogo e a resolução de conflitos é um trabalho cooperativo para manter certo grupo ordenado e longe do caos. Esse interesse na BNCC pela cooperação pode esconder a manutenção do controle dos órgãos oficiais direcionado aos corpos e as sociedades como amplamente divulgado nos estudos foucaultianos. Contudo, não sendo este o escopo desta tese direciono o olhar para a finalidade destas competências (empatia e cooperação) descritas no documento “Fazer-se respeitar e promover o respeito ao outro, acolher e valorizar a diversidade sem preconceitos, reconhecendo-se como parte de uma coletividade com a qual deve se comprometer” (BNCC, 2018, p. 23). Esta finalidade não traz explicitamente o caminho para se desenvolver a empatia, embora reconheça a importância desse exercício registrado no documento.

Smart pensa a empatia como resultado da utilização do conjunto de instrumentos que ele oferece em sua obra. Por este motivo ele chega a pensá-la como um termo substituto para a fenomenologia da religião, uma vez que é menos carregado e melhor aceito entre os estudiosos. Contudo, a fenomenologia proposta por Smart é feita do mergulho profundo na estrutura de mundo da outra pessoa. Desse movimento para conhecer o mundo do outro está a organicidade

das dimensões em que uma vai gerando a seguinte até que se tenha o fenômeno descrito próximo a sua integralidade. Digo próximo porque segundo o grego, *Phainesthai* significa mostrar-se e ser a si mesmo, verbo que significa vir à luz, ser evidência. Com isto pode-se dizer que fenômeno é em suma, o que se mostra a partir de si mesmo, que se apresenta, que se mostra, que vem à claridade, o que surge aos olhos.

É assim que metodologicamente espera-se enxergar o fenômeno religioso bem como ocupar-se aquele que estuda e ensina sobre religião, apenas com aqueles aspectos que vem à luz. Neste ponto da tese em que se coloca a necessidade de trazer diretamente a figura daquele que manipula esses conhecimentos e justificando esse percurso teórico invoco a figura do/da docente uma vez que escrevo do lugar de professora de anos iniciais do ensino fundamental.

O olhar atento para mensagens subjacentes que articula emoções e afetividades percebendo que o fenômeno religioso é o elo que liga o eu com a sociedade demandará que certa dimensão criativa e pulsante da pedagogia seja utilizada. Não se deseja aqui abandonar o que até então foi feito, mas realizar acréscimos resignificando a vivência coletiva que é feita em intercâmbio constante especialmente entre discente e docente.

O trabalho com textos que exploram modos diferentes de estar no mundo como da mitologia indígena além de seu propósito de testar a exploração das dimensões contribui à valorização de outras formas de ser no mundo, evidenciando que

(...) a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso, porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. (BNCC, 2018, p. 437)

Se a interculturalidade é vista na BNCC como fundamento pedagógico devemos explorar ao máximo as experiências, os intercâmbios e o diálogo visando acolher as identidades religiosas e não religiosas. Esse tipo de exercício é fenomenológico com função crítica, à medida que transversaliza a pluralidade de visões de mundo permitindo que se faça um quadro comparativo que elenque permanências e rupturas de costumes e cosmovisões para, num segundo momento, romper com hierarquizações afirmando a beleza da diferença.

No estudo comparado das tradições em que se considere tanto as formas convencionais de religião quanto às visões seculares caberá a conduta de “historicizar” os fatos. Historicizar os fatos corresponde a colocá-los em perspectiva através da pergunta, da crítica e da reflexão rumo a desenvolver nos estudantes de habilidades de identificação e reconhecimento que atendam ao seguinte intento

[...] tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e

científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida. (BNCC, 2020, p. 436)

Desta forma, através da estrutura “o eu, o outro e o nós” colocada na BNCC traço o movimento ressonante entre identidade e alteridade demandada pelas várias formas de existir. O espaço laico, secular e ao mesmo tempo refletor de uma sociedade multicultural, possui especificidades que se complementam e se contrapõem.

O avanço da teoria smartiana em relação à BNCC será também determinado pela forma como ocorrerá a apropriação de sua teoria. Sua fenomenologia travestida de novos objetivos para novos fins, a partir de pressupostos condizentes com a realidade brasileira fornece novos caminhos, além de fortalecer a defesa da CR como área legítima desubsídio ao ER.

Essa dinamização implica em enxergar a religião através de suas características visíveis expressas através de seus símbolos e invisíveis através de seus significados. A percepção de como estas duas frentes se articulam se faz caminho metodológico para um ER que seja crítico na visão smartiana. Para tanto, é necessário articular: símbolo/sentido; crença/prática; visão objetiva/ subjetiva, saberes acadêmicos/populares. O convite é: mergulhar horizontal e verticalmente nas tradições religiosas e trazer para o diálogo explicações intra e extrarreligiosas.

A ideia de abordagem horizontal da religião é um convite a relacionar uma tradição com outra, já a abordagem vertical busca relacionar crenças e práticas. Mas no que isso ajuda a compreender fenomenologicamente o fenômeno religioso? Pensar na discussão sobre temas e sistemas é o começo. Ao fazer um corte horizontal nas tradições acessa-se temas recorrentes em várias religiões e assim evidencia-se suas similitudes, que difere da abordagem de sistemas religiosos inteiros, onde cada tradição é apresentada na sua totalidade com todas as dimensões de um mesmo sistema religioso.

É necessário demarcar que a demanda que surge pelo percurso desta tese acerca de certa frente da pedagogia que seja criativa e pulsante para se alinhar ao estudo do fenômeno religioso reflexivo pode ser qualificada como pedagogia fenomenológica. Essa vertente pedagógica guarda relação com algo já aventado por outros autores em outros tempos, motivados por razões diversas. Trata-se de um apelo por certa educação de sentido que pela formação laicista do currículo de Pedagogia não fora valorizada.

Nos primórdios da educação brasileira, esta que era gerida pela Igreja, recebia

influências de uma gama de religiosos<sup>145</sup>, não sendo este ponto central para esta pesquisa embora precise ser considerado, pois algumas pistas podem emergir sobre o que impedia ou atraía alguns autores para a temática religiosa. Essa, por sua vez, ronda os estudos em educação, muito antes da discussão de laicidade.

Deste modo, foi necessário o breve levantamento de alguns nomes que se envolveram com a temática que circunda a questão deste capítulo em resposta a busca por um perfil de fenomenólogo que dialogue tanto com educadores cuja formação é laicista quanto com aqueles pesquisadores que propõem o uso das próprias tradições religiosas na explicação do fenômeno religioso.

John Amos Comenius (1592-1670), importante nome da Pedagogia do século XVII, seu pensamento recebeu destaque na História da Educação (disciplina que faz parte do núcleo integrador do curso de Pedagogia). Além de sua contribuição na Didática, Comênio era fenomenólogo da Filosofia e pode ser visto como quem vislumbra transitar entre as áreas uma vez que demonstrava certo interesse por uma educação que passasse pelos sentidos<sup>146</sup> e que estivesse em consonância com a realidade que cerca o/a educando/a. A ideia de realidade, neste contexto guarda relação com o conceito de realismo que demarcou novas fronteiras na educação uma vez que surgiu para confrontar o tradicionalismo que regia aquela época.

A educação de sentidos era concebida por Comênio como uma habilidade que permitiria ao educando perceber os estímulos exteriores. A partir dessa percepção é que o/a educando/a passaria a conhecer aquilo que de modo geral, entendemos como real. A concepção de ensino de Comênio apontava para “ensinar tudo a todos”. Desta forma surgiu o interesse por uma pansofia que pudesse abarcar todas as esferas do conhecimento, inclusive a religião (ARANHA, 1996, p. 168).

As aspirações pansofistas de Comênio, se lidas em perspectiva estética possuem potencial para pensar a religião e suas linguagens como mais uma possibilidade de conhecimento. Estudado como um autor humanista, Comênio enxergava o conhecimento como algo diluído em muitas camadas. Por este motivo ele acreditava num tipo de ensino amplo que

<sup>145</sup> Conforme inúmeros trabalhos que se dedicaram a essa discussão merecem destaque: BLANCK, (2005) Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/8012>. Acesso em: 26 out. 2019; CECCHETTI, (2016). Disponível em: <https://www.google.com/search?q=%E2%80%9CO+Ensino+Religioso+na+escola+brasileira%3A+alian%C3%A7as+e+disputas+hist%C3%B3ricas&oq=%E2%80%9CO+Ensino+Religioso+na+escola+brasileira%3A+alian%C3%A7as+e+disputas+hist%C3%B3ricas&aqs=chrome..69i57.2910j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 26 out. 2019; JUNQUEIRA, 2017; FIGUEIREDO, (1995); PASSOS, (2007); SOARES, (2010).

<sup>146</sup> Sobre educação de sentidos consultar: ALVES, (2011); FREIRE, (1993); KRAMER; SOUZA, (1996).



abarcasse todas as possibilidades de conhecimento. Embora fosse um estudioso em cujos textos estivesse clara a sua tendência catequética (reflexo da época), ele pode ser considerado um visionário para o seu tempo visto que seu convite a explorar o mundo sob a intenção de possibilitar uma educação integradora faz-se proposta bastante ousada em uma época em que verdades eram impostas pelo ensino medieval daquele contexto histórico.

Alguns séculos à frente (XXI), outros autores utilizados na área educacional também tangenciaram o tema religião, enxergando nele algo difícil de contornar devido aos seus atributos distintivos. Conforme constata o sociólogo Balandier sobre o processo de secularização e a persistência da religião “Na modernidade, a secularização aparentemente conquistou todos os campos da vida coletiva e todos os refúgios da vida privada, mas ao mesmo tempo, o sagrado e o religioso se insinuam por toda parte com extrema mobilidade” (BALANDIER, 1999, p. 181).

O trecho supracitado demonstra certa preocupação do autor com os avanços da religião no espaço público. Seu incômodo está no fato de que mesmo com toda a herança positivista presente nos meios acadêmicos e refletidos nas escolas de educação básica, a religião resiste. Essa resistência, a qual o autor dá o nome de “brechas”, coincide com o reavivamento ou afloramento de velhas e novas manifestações religiosas já percebidas pelos cientistas da religião nas décadas de 1980 e 1990. Desinstitucionalizadas ou não, porém diluídas e fluidas nos mais variados extratos sociais, recobrem algo estranho a alguns de nós, com potencial que representa, media e organiza o mundo tanto para o sujeito religioso quanto para o não religioso.

Balandier defende que é necessário fazer jus aos objetivos de um longo processo de secularização que demandou esforço para se estabelecer. Para tanto, ele se refere ao objeto religioso como sinônimo de algo anamórfico (termo das artes plásticas usado para descrever algo que quando observado frontalmente, parece distorcido ou mesmo irreconhecível, mas que se torna legível quando visto de um determinado ângulo).

O desconforto de Balandier em não conseguir manter a religião como tema de foro íntimo, sugere sua posição contrária à tarefa de discuti-la na escola, conforme alguns laicistas mais radicais no Brasil.<sup>147</sup>

Vale dizer que a obra de autoria de Balandier utilizada para ilustrar esta pesquisa (O Dédalo: para finalizar o século XX) compôs a bibliografia exigida para seleção ao ingresso no programa de pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de Juiz de Fora

---

<sup>147</sup> Cunha (2016); Fischmann, (2009); Cury (2004) são exemplos de teóricos que se norteiam pela ideia de confronto entre fé e razão, religião e ciência, igreja e estado intencionando importar uma laicidade à moda francesa que não serve à realidade do Brasil.

(UFJF), nos níveis de mestrado e doutorado, no ano de 2012<sup>148</sup>. Ao dedicar um capítulo inteiro (5º) para tratar do tema, cujo título *Os retornos e os contornos do sagrado* aponta para a constatação de uma presença quase incontornável da religião, Balandier denota a liquidez do tema mesmo com a relutância de alguns profissionais da educação onde ele se inclui.

Larrosa (2000)<sup>149</sup> também mobilizou a religião, embora a apropriação que ele tenha feito esteja mais ligada à forma de escrever do que ao conteúdo. Apropriando-se de vocábulos pertencentes ao léxico religioso, Larrosa defende uma *Pedagogia Profana* como forma de dessacralizar e desconstruir práticas exercidas por educadores que não levam seus alunos à criatividade e à autonomia. Seu convite ao profano --adjetivo que também dá título a uma das principais obras em CR, de autoria de Mircea Eliade *O sagrado e o profano*, (1957) - é uma tentativa de subversão às regras sempiternas das escolas que mesmo inseridas num contexto social dinâmico não mudam sua forma de ensinar e enxergar o/a aluno/aluna.

Para Larrosa, “Todos trabalham para reduzir o que ainda existe de desconhecidas crianças e para submeter aquilo que nelas ainda existe de selvagem” (LARROSA, 2000, p. 185). A resistência da criança às tentativas de enquadramento social seria uma espécie de linha de fuga a qual o autor provoca seu/sua leitor/ra a aventurar-se junto com seus alunos, reconhecendo que na magia da infância é possível aprender, sem subsumi-la.

A transposição desses autores caros à Educação como Comênio, Balandier e Larrosa é uma tentativa de mostrar a extensão do fenômeno religioso em níveis diferentes de inserção na literatura educacional brasileira, mas também para dizer que existem elementos nos pensamentos desses autores que convergem com uma prática de ensino que seja pulsante e criativa. Portanto, o que se está propondo aqui não é abandono nem ruptura, apenas um retorno interessado a velhas fontes formadoras para tornar factível todos esses pressupostos metodológicos. Os autores ora elencados compõem parte do acervo teórico responsável pela formação de professores no Brasil.

O que então haveria de pró-fenomenológico no pensamento deles? A resposta a essa pergunta justifica o seu resgate e exame para esta tese.

Embora o objeto de estudo dos autores focados para demarcar o presente tema desta pesquisa sejam os processos educacionais, em alguma medida, eles se alinham quando

---

<sup>148</sup> Disponível em: <http://www.ufjf.br/ppge/files/2011/07/Edital-Sele%C3%A7%C3%A3o-2012.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2019.

<sup>149</sup> *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*, este livro usa ironicamente da expressão “profana” para designar tudo aquilo que escapa a normatização das instituições escolares. Amplamente utilizado nas graduações de Pedagogia assim como em cursos de formação continuada é leitura obrigatória para quem deseja enveredar pelo magistério.

compartilharam do objeto da CR. Isso pode ser notado quando esses autores enxergaram no fenômeno algo que confere sentido (Comênio), ou quando reconheceram a religião como algo que persiste (Balandier), ou ainda, quando a viram como campo semântico cujo espaço permite o afloramento de subjetividades (Larrosa). Noutras palavras, a religião, mesmo que apropriada para determinar comportamentos que por vezes são conservadores ferindo outras formas de existir, possui outra faceta que é caracterizada pela abertura a algo que não foi totalmente domado ou domesticado e que encanta e ‘magifica’ a vida. Alguns autores da área educacional tiveram essa percepção sem aprofundá-la, uns de forma mais expressiva outros mais discretamente.

As ciências sociais utilizaram-se da ideia de realidade social para explicar a religião. Importa dizer que o uso feito por elas ocorreu em perspectiva funcionalista, como no caso de Peter Berger ao reduzir a religião à mera projeção, ponto que fez Smart dedicar um capítulo inteiro como contrarresposta. Esse é um exemplo de perspectiva funcionalista em que se utiliza da religião para produzir conhecimentos sobre aspectos ligados a outros eixos, ou seja, o interesse não era a religião em si, mas como ela servia de caminho para chegar ao entendimento de outros tópicos como a sociedade, por exemplo. Nesta tese, a motivação primeira é o interesse especificamente pela religião enquanto conteúdo válido a ser ministrado nas escolas.

Com isso, infere-se que estudar a relação entre religião e educação através de uma abordagem de sentido significa reconhecer a fusão dos grupos de dimensões e sua relação com as explicações que estão dentro e fora da religião para fazer com que estudantes percebam estímulos exteriores. As explicações intra e extrarreligiosas devem ser conjugadas, pois sozinhas ou isoladas não contribuem para a crítica, a reflexão e a empatia, tão pouco para a “profanação”.

As relações verticais e horizontais originadas da subdivisão das dimensões em crenças e práticas permitem contemplar estruturalmente aspectos coexistentes, preenchendo lacunas na interpretação das culturas e histórias religiosas. Assim, Smart cita o caso dos antropólogos e sua liberdade em interpretar as culturas dizendo que esses estão mais próximos da abordagem multidimensional e isto talvez, porque eles (os antropólogos) analisam práticas sociais sem referências textuais.

A fenomenologia pedagógica ressignifica a fenomenologia no contexto educacional brasileiro à luz de conceitos da CR. É necessário que o professor conduza seus estudantes pelo caminho da percepção aos estímulos exteriores conforme preconizou Comenius e sua tentativa de humanizar os procedimentos educativos. O exercício profano da profissão docente passa pela desconstrução de práticas castradoras de ensino, as quais matam o espírito criativo dos discentes

e conseqüentemente seu senso de humanidade e afetividade. Como podemos despertar competências humanas se todo o processo estiver comprometido com o contrário? Importa ao professor que, simultaneamente ao movimento de fazer com que os alunos percebam estímulos exteriores ele mesmo faça a leitura do que está no entremeio e pode ser captado pela experiência estética.

A experiência religiosa é uma experiência humana, portanto, marcada pelo contexto geográfico, histórico, social, econômico e cultural. Utilizar-se da experiência religiosa como ponto de partida para o estudo sobre religiões com vistas a buscar uma linha de fuga dos estudos engessados sobre a vida e a realidade que cerca o educando fará com que a educação de sentido de fato, ganhe sentido.

#### 5.4. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O termo intercultural só faz sentido e cumpre seu papel dialógico se for usado de maneira crítica, o que o faz apontar para a perspectiva decolonialista. Portanto, trata-se de decolonizar conhecimento, o que significa, neste contexto de pesquisa, também dar voz às religiões. Uma das demandas da atualidade é compatibilizar as múltiplas vozes advindas dos mais variados meios. Para o autor Dussel (filósofo argentino exilado no México) que estuda a transmodernidade é preciso diversificar o locus epistemológico da enunciação. É deste modo que a transculturalidade aventada por Smart para ocorrer dependerá do diálogo intercultural.

Dessarte, a perspectiva comparativa proposta por Smart em que atranculturalidade é o eixo articulador não pode ser totalmente importada visto que no contexto onde ela foi pensada, as relações culturais foram forjadas de outra maneira. No Brasil foi necessário, além de encontrar um termo que se assemelhe ao que articula o olhar transversalista de Smart, problematizar o termo para que ele atendesse a tônica desta pesquisa. Daí a aproximação com a educação indígena pautada pela interculturalidade crítica.

Segundo Smart as pessoas usaram "o estudo comparativo da religião" porque, como diz um slogan famoso, "se você conhece um, não conhece nenhum". Isso significa que o conhecimento de uma religião pode lançar luz sobre outra e o conhecimento de outra sobre a própria. Explorar outra tradição deve trazer contrastes, não apenas semelhanças à superfície; e é isso que fazer comparações significa.

Foi nesta esteira que o conto indígena Karu Taru foi utilizado como uma maneira de convergir com a ideia trabalhada no capítulo de aproveitamento das experiências que até então são subutilizadas. A fundamentação epistemológica enviesada pelo ativismo é parte do

delineamento de uma fenomenologia à moda brasileira destacada como pleito desde a introdução deste trabalho teórico. Isto corresponde a uma demanda latente da escola pública, qual seja, letrar religiosamente nossos alunos e alunas. Esse letramento religioso parece ser o avanço presente nesta tese em relação à BNCC reforçando assim ideia de uma fenomenologia pedagógica conforme anuncia o título do capítulo.

O quadro teórico de Smart avança à medida que seu ferramental de conceitos oferece robustez ao tratamento do fenômeno religioso. Ao estimular que o estudioso ou estudante faça perguntas sobre a verdade da religião ele aponta para as dimensões. Neste sentido extrair de uma literatura infantojuvenil, as dimensões de um sagrado que faz parte de um arcabouço de saberes de povos originários é uma resposta insolente ao monopólio acadêmico de racionalidade, bem como à tentativa de homogeneização das culturas impostas pelas nações colonizadoras.

A ideia de empatia estruturada como ressignificação da FR, que como dito antes trouxe alguns embaraços para aqueles que desejam um estudo independente da religião, hoje me ajuda a pensar de forma compreensiva nos aspectos estruturantes das religiões. Isto inclui levar em conta a presença de interlocutores que estão no bojo da religião enquanto vozes legítimas que ajudam a remontar conhecimentos religiosos historicamente acumulados. Por isso, Smart acolhe a teologia como parte do fenômeno religioso que precisa ser considerado em vez de distanciar-se dela. Isto porque segundo a noção de *bracketing* (recurso da fotografia que sugere agrupamento, conjunto) é possível compreender o contexto sem perder a profundidade do campo, estabelecendo bases para um estudo científico sensível da religião. Esse estudo deve ser ainda plural, aberto, histórico, comparativo, polimétodico, além de buscar a verdade, onde o objetivo final se jactuar horizontes.

Importa perceber a dialética entre as tradições religiosas e as formas que elas assumem nas sociedades atuais. Essa dialética contém o conteúdo que o professor buscará a fim de atender aos objetos de conhecimento da BNCC que por sua vez devem estar alinhados com as respectivas unidades temáticas (identidades e alteridades, crenças religiosas e filosofias de vida, manifestações religiosas). Caberá ao professor compatibilizar as explicações intra e extrarreligiosas, ou seja, relacionar informações daqueles que pesquisam a religião, mas também considerar depoimentos, vivências e relatos de quem é sujeito da experiência.

O mito, por exemplo, é um aspecto do fenômeno religioso que vem à luz. O texto mítico é um texto que além de biográfico estabelece uma relação entre imanência (existência concreta) e transcendência (o caráter simbólico dos eventos). Ao relatar um acontecimento, o mito situa-se em um determinado tempo e lugar e, frequentemente, apresenta-se como uma

história verdadeira e repleta de elementos imaginários.

O devoto ao se relacionar com algo invisível nutre sentimentos que oportunizam que ocorra uma EXPERIÊNCIA, contextualizada em um RITUAL, ensinado por DOCTRINAS E MITOS que oportunizam o surgimento das demais dimensões: ÉTICA, SOCIAL e MATERIAL como consequência de um processo ressonante onde uma dimensão dialoga com a outra.

Este processo descreve um caminho metodológico que permite, por exemplo, desmembrar o conto da tradição indígena *Karu Taru*, não necessariamente na ordem aqui apresentada, mas a ponto de encontrar as dimensões que foram colocadas em evidência. A dinâmica originada na experiência religiosa vivida pelo personagem principal é o pontoalto da narrativa, promovendo em que a lê um tipo de experiência estética.

No conto *Karu Taru*, o autor mostrou todo o percurso de um garoto que é escolhido para ser líder religioso no qual é possível evidenciar na narrativa contada por ele todas as dimensões que compõem uma religião: ritual, mítica, doutrinal, experiencial, ética, social e material.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mergulho no pensamento de Ninian Smart fez-se para mim, um duplo desafio visto que além do esforço e da responsabilidade da tradução havia a expectativa para encontrar a “cereja do bolo”. Aquilo que todo pesquisador espera em uma tese de doutorado: o ineditismo.

Se minha motivação primeira em conhecer o seu pensamento se pautava na promessa de abordar o sagrado via dimensões, ao debruçar-me em sua obra percebi que tinha algo anterior à elaboração das dimensões cuja tradução apontava para uma palavra inexistente na língua portuguesa, mas que parecia importante, pois a sua reincidência permeia o conjunto da obra. A *para-história* surge como um pilar articulador de toda a proposição de Smart. Tal vocábulo ficou por um bom tempo “martelando” em minha mente e, por ainda não tê-lo compreendido em sua essência, fiz inicialmente uma apropriação inadequada, ao pensar que ela significasse um estudo crítico do fenômeno religioso.

À medida que lia e relia os textos percebi que a *para-história* poderia indicar também certo aspecto de criticidade como resultado final de um trabalho que concilia vozes oficiais e vozes silenciadas no consenso da academia, mas esse não era seu sentido direto. A *para-história*, presente na obra smartiana, é a própria reivindicação para que os parâmetros de racionalidade ocidental sejam revistos. E Smart, de maneira incessante, ao longo de sua obra, apresenta justificativas a fim de convencer o seu leitor de que a religião possui uma lógica e que os critérios e metodologias para estudá-la precisam estar em conformidade com isso, atender a essas especificidades de um objeto de estudo que demanda um olhar diferenciado.

Desta discussão epistemológica entre as áreas do meio acadêmico precisou ser destacado o lugar de fala de Smart entendido como a sua própria *paisagem*. Essa tomada de consciência é importante para que se compreenda o seu percurso teórico porque é desta conjuntura que nasce o impulso do autor para buscar alternativas de abordagem de seu objeto/fenômeno. Tal investimento teórico fortaleceu a área de *Religious Studies*, conhecida por abarcar pesquisas históricas, fenomenológicas e sociocientíficas da religião na Inglaterra. É daí que se entende o esforço do autor para teorizar uma espiral crescente que cerca o fenômeno religioso promovendo através de um conjunto de disciplinas a formação de uma cadeia lógica para compreensão de um objeto multifacetado.

Deste modo, abraçando a obra do autor que conversa com seu leitor através de muitas e variadas metáforas, o que demonstra seu interesse em ser entendido e compreendido, algumas possibilidades de trabalho inspirados em seu pensamento se abrem. Para tanto, é imprescindível assumir certos pressupostos que vão incontornavelmente demandar mudança de postura, retirando da zona de conforto aquele ou aquela que se interessar por tal empreendimento

plurimetodológico.

A revolução do pensamento de Smart nos estudos sobre religião, se é que posso chamar assim, reside no fato de que a para-historicidade enquanto uma perspectiva de estudo que reúne saberes produzidos no âmbito da religião seja genuinamente considerada. Isto porque a para-historicidade simultaneamente dialoga com a confessionalidade e com a laicidade. Para não haver dúvidas, a para-história é umacamada da religião que se refere à fé, à doutrina e à interpretação que se diferencia da história enquanto elemento sociocultural, fato circunscrito em um contexto específico.

Neste sentido, informações históricas e para-históricas se complementam e por este motivo é que precisam ser consideradas pelo estudioso/a tanto do ponto de vista de dentro do campo religioso, quanto das interpretações que o/a pesquisador/a faz à luz de uma concepção pluridisciplinar estabelecida no meio acadêmico. A intenção é aprender a olhar científica e calorosamente o fenômeno religioso.

A consequência disso serão textos cujo sentido de laicidade é ressignificado e flexibilizado pelas novas bases concebidas. O sentido praticado atualmente por colegas professores e professoras é limitante a esse tipo de investida. Por essas considerações iniciais ergue-se a envergadura do pensamento smartiano e seu impacto nos estudos sobre religião no Brasil, porque embora exista uma BNCC que regulamenta e ampara a ofertado estudo sobre religião no currículo, a laicidade se faz barreira para tal tratamento, no sentido de que é o principal argumento utilizado por docentes para a sua não abordagem. É a partir disso que essa tese se coloca, tentando explicitar mais uma possibilidade de abordagem do fenômeno que não se encontra na BNCC, tão pouco nas diretrizes curriculares para as graduações que formam os professores do ensino fundamental I.

Deste modo, evidenciando os silenciamentos presentes nos documentos oficiais trazendo nomes para identificar a carência da área é que se considera a linguagem como importante artefato que traz para o campo do cognoscível aquilo que ainda não foi estruturado com palavras, mas que está presente na prática religiosa. Nesse sentido, a para-historicidade vai amparar o uso da experiência religiosa como uma categoria de análise reconhecida como recurso, por exemplo.

Autores brasileiros da área educacional como Demerval Saviani e Paulo Freire que possuem um olhar crítico para a educação e enxergam os currículos escolares como documento em disputa, enxergam e defendem a pluralidade de saberes como o lugar da democracia.

Logo, considerar em um mesmo patamar o conhecimento acadêmico e a voz interna da religião é democratizar as vozes. Freire e Saviani são pensadores cuja formação é marxista,



mas que pela tônica humanista de seus trabalhos deixam brechas para que seus nomes sejam utilizados para endossar a reivindicação de saberes socialmente marginalizados em que a religião se inclui.

Smart faz uma discussão acerca do pensamento marxista e da religião que pode servir para reflexão no contexto laicista das escolas contemporâneas. A resposta de Smarta Marx para o que ele classificou como *ópio do povo* vale ser lida

A religião não é apenas o suspiro da criatura oprimida, não apenas o coração de um mundo sem coração ou o espírito de condições sem espírito. Pode ser ópio para algumas pessoas, mas não para todas, e talvez Marx exagere ao pensar que a crítica à religião é, em forma embrionária, uma crítica ao vale das lágrimas cuja auréola é a religião. O problema da teoria marxista, como as outras teorias funcionalistas, é que ela tende a ser mais voltada para um tipo de religião do que para outras. (SMART, 1977, p. 137, tradução nossa)

Deste modo as teorias funcionalistas sobre religião como dito por Smart e as concepções também funcionalistas de interculturalidade como dito por Candau carecem de problematização. A crítica posta em tela se dirige à pluralidade do fenômeno religioso que quando não considerada conduz a caminhos reducionistas. Tal falta de percepção denota análise generalista e se junta à falsa ideia de muitos profissionais da educação contrários à abordagem do fenômeno religioso pelo desconhecimento de que esta é uma área de estudos que se forja sob novos patamares, assim como o ER é um componente curricular que mudou de identidade, não estando mais a serviço da igreja católica.

A experiência religiosa enxergada enquanto categoria analítica é um exemplo de explicação intrarreligiosa que se Marx tivesse utilizado talvez não a tivesse reduzido ao *ópio do povo*. Portanto, explicar estruturalmente a religião de fora não contribui inteiramente com a análise dos elementos religiosos. A compatibilidade entre as duas explicações pode ser a chave.

As explicações estruturais que envolvem disciplinas como sociologia e psicologia para tipologizar a experiência religiosa estão no limiar da universalização de verdades uma vez que nenhuma explicação geral é possível. Smart afirma que embora existam tipos recorrentes

de experiência religiosa, uniformizá-las é perigoso. É por causa de sua pluralidade que qualquer teoria geral da religião homogeneizante precisa ser abandonada. A necessidade de considerar tradições longínquas em explicações gerais sobre religião ganhou força na argumentação de Smart que a cada autor colocado em diálogo (Weber, Berger, Reik, Marx,

Feuerbach,) apontou a fragilidade de se utilizar apenas teorias externas à religião. Dada a

pertença acadêmica de cada nome citado anteriormente observa-se que as disciplinas Sociologia, Psicologia e Filosofia se apresentam frágeis se não colocadas em perspectiva com outros saberes e outras realidades pelo pesquisador em religião.

Neste ponto se faz necessário mobilizar novamente o conceito inicial trazido nestatese, qual seja a para-historicidade, não como uma disciplina a ser inaugurada e colocada no mesmo patamar que a teologia, a filosofia, a história ou o estudo comparado das religiões, mas como uma resposta ou uma contrapartida ao estudo de um objeto que, *a priori*, é um fenômeno com nuances que produzem informações para-históricas.

Deste modo, ressalta-se que a teologia não será abandonada, tão pouco os valores republicanos e democráticos que garantem que a nossa sociedade funcione como uma organização humana e civilizada em que todos tenham o direito de exercer o seu credo ou até mesmo de não o ter, se for este o caso.

E deste diálogo entre para-historicidade e laicidade é que entendemos que os textos originados no interior das religiões como os teológicos, por exemplo, devam fazer parte de uma empreitada científica. Deste modo, é necessário defender a permanência da teologia nos estudos sobre religião como mais um dado do fenômeno religioso.

Smart ressalta que o conjunto de disciplinas elencados por ele (Teologia, História, Filosofia, Estudo comparado da Religião, Antropologia e Ciências Sociais) poder ser ampliado, pois podemos conhecer a religião sob vários aspectos literários, artísticos, políticos etc.

Não somente no Brasil, mas em muitos contextos internacionais os efeitos políticos da religião se fizeram presentes nos últimos tempos. E, voltando à realidade brasileira, esta foi movimentada nos últimos anos com slogans partidários que misturados com a religião arrastaram multidões gerando uma séria divisãopolítica no país e que colocou os valores democráticos em xeque ameaçando a segurança geral. Cabe assim um debruçar sobre uma possível oitava dimensão, ou acrescentar aos efeitos políticos da religião o sentido partidário da política.

Tendo em vista que muitossão os desdobramentos da junção religião *versus* política, vale lembrar que as questões humanitárias de imigração e fronteiras também compõem esse quadro. Smart não trabalha com a dimensão política da religião como uma oitava dimensão, mas considera os seus efeitos na sociedade e para tanto dedicou o último capítulo de sua obra *Dimensions of the sacred: anatomy of the world's beliefs*. Sendo assim, a abordagem que o autor fez sobre política e religião somente no âmbito do papel social das lideranças religiosas apresentada na dimensão social se faz incipiente para os dias atuais.

Neste momento importa ressaltar que a teoria de Smart foi analisada e que se pode dizer criticamente que o autor não contempla todos os desdobramentos da perspectiva defendida por ele. Destaco, no entanto, que Smart possui autocrítica e que faz algumas considerações em que reconhece que para algumas dimensões ele não ofereceu análise tão

detalhada. O autor também pondera que no caso das vertentes da experiência religiosa, essas não são tão engessadas conforme os modelos elencados por ele.

A seguir, Smart faz um adendo sobre a experiência numinosa que, para ele, embora possua relação direta com a revelação, também possui características da experiência contemplativa, revelando certo diálogo entre elas. Assim, ele cita o Islã e o Judaísmo que, mesmo tendo origem numinosa, observaram algo da contemplação e posteriormente geraram o sufismo e a cabala, respectivamente, como exemplos de desdobramentos místicos que ligam o numinoso ao contemplativo. Desta maneira, como um *post scriptum*, o autor busca corrigir elaborações aparentemente já consolidadas por ele passando por uma autocrítica.

Dito isto, permito-me considerar que em um contexto onde a religião se faz presente como fonte de respostas a questões não somente existenciais, mas também sociais e, sobretudo, educacionais, busco aplicar na escola a teoria produzida e testada na academia como catalisadora de várias vozes num movimento dialógico de refletir/agir e refletir. Para tanto, esta pesquisa buscou reunir elementos para que um letramento religioso fosse pensado.

A partir da utilização de um quadro teórico é possível pensar em práticas pedagógicas que habilitem os estudantes para a percepção da pluralidade de ideias, de credos e de formas de existir no mundo. Trata-se, então, de utilizar a CR para fundamentar uma educação para as relações de equidade em contextos de diversidade.

Existe um “caldeirão” presente no campo religioso brasileiro que repercute nas escolas que não sabem lidar com tamanha gama de cosmovisões. Delimitar, portanto, um tipo de CR que se aplique à Educação orientando um ensino sobre o fenômeno religioso que é, ao mesmo tempo, objeto e vida, torna-se condição *sine qua non* para fazer a escola pública mais cidadã e propulsora de valores comprometidos com a pluralidade de ideias e visões de mundo.

Para além dos efeitos políticos da religião, como dito antes, existem demandas de outra ordem que estão tornando incontornável a inserção do tema religião na escola. Além das eleições e movimentos migratórios, demandas de viés social como os direitos civis e sociais, o racismo religioso, o multiculturalismo, entre outros, são temas que têm suas raízes nas religiões e que são responsáveis por orientar comportamentos e atitudes. Percebe-se aí uma rede de conteúdos que desafiam uma fenomenologia da religião que se pretende alinhada à realidade brasileira e uma fenomenologia pedagógica que promova nos estudantes um letrar-se religiosamente.

Para isso encontrei respaldo no autor que defende a autonomia da FR desde que feita sob pontos de vista internos e externos à religião. Explicações religiosas acionam o conceito de religião que por sua vez não apresenta limites claros entre os campos: religioso e não religioso.

Portanto, quando Smart “põe a mão na massa” mostrando ao se leitor que é possível aplicar o que ele teorizou através dos conceitos de *bracketing* ou na proposta de *mergulho vertical e horizontal* nas tradições a fim de tecer *explicações intra e extrarreligiosas*, ele oferece instrumentos para a prática da abordagem compreensiva do fenômeno religioso.

O *bracketing*, o *mergulho vertical e horizontal* nas tradições e as *explicações intra e extrarreligiosas* enviesadas por uma postura metodologicamente agnóstica compõem parcialmente o instrumental disponibilizado por Smart ao trabalho do(a) pesquisador(a). Mas não basta que essas ferramentas estejam disponíveis, antes, é necessário enxergar a religião como uma paisagem dinâmica que ao comportar as coexistências habilita para tornar-se Outro(a).

Portanto, o percurso trilhado nesta tese tentou não somente nomear, mas caracterizar a fenomenologia em alguns momentos da teoria de Smart para dizer que ela, sob o ponto de vista compreensivo pode ser resignificada e que, em resposta a uma formação deficitária de minha categoria profissional, pode inclusive ser apropriada. É deste modo que ela assume nesta tese os nomes para-histórica, estrutural, transcultural, dialética e pedagógica.

Sem pretensão, porém imbuída do desejo de motivar a leitura e a abertura de um horizonte de estudos para a Ciência da Religião Aplicada no Brasil<sup>150</sup>, ofereço com base na visita crítica ao quadro teórico de Ninian Smart uma possibilidade de ampliação de minhas análises a quem por essa temática se interessar. Um tipo de fenomenologia pedagógica munida e investida de todo o ferramental teórico da CR poderá fazer com que se exhiba a estrutura de mundo da outra pessoa para que, em perspectiva, o estudo e conseqüentemente o reconhecimento aconteçam.

Abordar religião no ensino público implica perceber que áreas distintas como a Educação e a CR, com vocabulários e campos lexicais próprios, podem estabelecer certa relação de complementaridade considerando que ambas cruzam o ser humano e, portanto, vão precisar lidar com a laicidade e a diversidade. Esse par além de rimar, reflete os pilares dos estudos de Smart, porém sob outra nomenclatura (secularização e pluralidade). Embora a escola laica seja tratada por ele como educação secular e diversidade como a presença de coexistências, seu

---

<sup>150</sup> É preciso ser dito que não há uma linha de estudos de religião aplicada à educação no Brasil, completamente consolidada. Antes, existem projetos em curso que indicam a potência desse campo de estudos, do ponto de vista acadêmico e social, considerando que nesse último caso tem-se em vista especialmente a educação pública no Brasil. Ver o texto de Elisa Rodrigues sobre o alinhamento do componente ER com a área da CR na perspectiva da Ciência da Religião aplicada. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22257> . Acesso em: 28 jan. 2023.

pensamento está imbuído dos mesmos valores.

Sob a ideia de resgate de um educador humanista que considera as coexistências abre-se uma seara que acredito ter potencial para aprofundamentos a partir do que foi proposto com esta tese e que, por razões de recorte metodológico, não foi possível realizar.

Durante a escrita deste trabalho percebi que algumas intersecções com a teoria histórico-cultural de Lev Semenovitch Vigotski<sup>151</sup> poderiam ser feitas. Isto porque Smart cita a presença de coexistências para falar de diversidade e do direito de existir na diferença. Em outras palavras, para pensar em coexistências, pressupõe-se que tenhamos na interação social sujeitos em condições de simetria. A simetria, por sua vez, origina-se do método dialético onde tese, antítese e síntese vão resultar no produto dessa interação materializando esse Outro(a). Este processo de interação que coloca o contato como condição humana e inescapável é precedido pela desconstrução da ideia de purismo ao mesmo tempo em que eleva a interação a um patamar importante do desenvolvimento humano.

Nesta perspectiva, tornar-se Outro ou Outra significa, à luz da teoria smartiana, exibir a estrutura de mundo dessa pessoa outra a compreendendo em sua realidade.

No entendimento de Vigotski nos tornamos Outros e Outras à medida que experienciamos a vida que não ocorre de maneira isolada, nem solitária. Tal processo ocorre pela mediação que outra pessoa presente no contexto social vai exercer. Infere-se com isso que a ideia de Smart sobre a *paisagem* vista como contexto social abre caminho para pensarmos certa função pedagógica estabelecida pela (con)vivência levando ao desenvolvimento do ser humano. A religião também é construída em ato coletivo e em práticas socioculturais, motivo que impulsiona essas intersecções observadas.

Vigotski explora a importância do ambiente no desenvolvimento humano. Ambiente nesse sentido é concebido pela relação das coisas que vêm de dentro do sujeito com as que vêm do ambiente, dessa interação tem-se o *meio*. O *meio* entendido não como celeiro de experiências múltiplas condutoras do desenvolvimento humano, mas sim entender que ele existe sob o ponto de vista da relação. Importa frisar que *meio* não deve ser tratado como sinônimo de cultura porque Vigotski os mobiliza distintamente em sua teoria.

Uma ressalva precisa ser feita. A Teoria Histórico Cultural (THC) surgiu em berço marxista e possui uma tônica humanizadora bastante evidente no postulado de Vigotski o que

---

<sup>151</sup> Para fins de aprofundamento sobre os reposicionamentos de conceitos clássicos de Vigotski a partir de novas traduções ver: PRESTES (2018). E também a visão de outros estudiosos deste mesmo autor ver REGO (2014), PILEGGI (2010), MOURA; MATA; PAULINO (2016).

oferece abertura para fazer sua utilização no estudo daquilo que há de mais humano nas pessoas: a crença em algo que dê sentido para a sua existência, seja ela vivida e concebida como algo de foro íntimo, privado ou sendo ela vista como um fenômeno social e antropológico que organiza sociedades e comportamentos, ainda que de forma direta ou indireta.

Logo, importa dizer que embora exista um paradoxo instaurado ao aproximar a THC concebida sob o paradigma da religião enquanto *ópio do povo* e a defesa da irrelevância do fenômeno religioso para a compreensão das sociedades, vale dizer que a obra de Vigotski é ampla e aberta oferecendo a oportunidade de inúmeras apropriações como já fizeram Emília Ferreiro e a neurociência que convergem com o comentário de uma especialista no autor “As implicações de sua teoria eram tantas e tão variadas, e o tempo tão curto, que toda sua energia se concentrou em abrir novas linhas de investigação ao invés de perseguir uma linha em particular até esgotá-la” (COLE; SCRIBNER, 1984 apud REGO, 2014, p. 01), ademais, para Rego,

Tratar os postulados de Vygotsky de modo dogmático contraria inclusive a sua forma de encarar o conhecimento, já que foi um pesquisador inquieto e interdisciplinar, que tentou buscar informações de diversas áreas do conhecimento com vistas a ultrapassar o estado de conhecimento de seu tempo. Ser coerente com suas proposições significa, portanto, entender suas ideias não como ponto de chegada, mas sim como de partida para novos estudos e descobertas (REGO, 2014, p. 126)

Guardadas as ressalvas por parte de marxistas cujas concepções de religião não favorecem o enfoque dado nesta tese é necessário, para desenvolver essa possível correlação, uma concepção de religião como sistema simbólico de representação daquilo que legitima o mundo real assim como outros sistemas cujo objetivo é mediar a realidade.

Penso na religião ou no fenômeno religioso à luz de valores humanistas e emancipatórios, para tanto, é que busco na esfera social o sentido de (con)vivência e aprendizado, onde o segundo seja consequência do primeiro. Isto é, conviver é aprender.

Diferentemente da cultura, vista como algo coletivo, o *meio* é algo que pertence à criança porque resulta da sua interação a partir do que ela significa, tendo a ver com subjetividades. Lembrando que ela só significa aquilo que ela percebe de acordo com seu grau de desenvolvimento e interesse. Por isso, cabe a pertinência do conceito de vivência e con(vivência) à luz dos princípios vygotskianos. A vivência só acontece se a criança se envolver com este *meio*. Assim, à medida que a criança amplia seu *meio*, ela se desenvolve deixando para trás certo estágio mais “primitivo”. Isto aponta para a ideia de que não sendo o *meio* algo fixo e externo ao ser humano ele vai suscitar vivências diferentes.

Essas vivências vão calibrar a qualidade da interação entre elementos físicos/biológicos

e históricos/culturais. Sendo assim, Vigotski traz à tona que “é a vivência que define como será a influência de uma determinada situação para a criança” (VIGOTSKI, 2018, p. 83). A forma como ela interpreta e experimenta as situações do cotidiano determina tanto a sua tomada de consciência quanto o impacto dos acontecimentos em sua subjetividade.

A linha que separa o *meio* da *vivência* é demasiadamente tênue, portanto, cabe a percepção de que *vivência* ao mesmo tempo em que está relacionada a algo externo também é atravessada por estruturas internas de quem vivencia. É da relação que surge a vivência à medida que a criança dá sentido, significa objetos, situações e interage.

Ainda, o *meio* se modifica de acordo com a rede de significados ocasionada por níveis de percepção. Para aprofundar a ideia de *meio* mostrando como ele se modifica e se amplia é preciso destacar as formas *inicial/ideal*. Na zona localizada entre o que a criança sabe e aquilo que ela está na iminência de aprender é que o professor ou, o irmão mais velho ou, o coleguinha maior, quem mais “maduro” estiver por perto, vai atuar. Essa pessoa é aquela que medeia, que oferece o caminho.

E, pensando na ideia de vivência, meio e tornar-se Outro é que se propõe na escola a promoção de experiências que conduzam essa interação entre os estudantes a partir da oferta de materiais e objetos diversos ligados aos símbolos religiosos das mais diversas tradições. A presença desses símbolos em uma roda ou um cantinho da sala visa propiciar a forma ideal disponível no meio enquanto aquele lugar de segurança para a criança acessar, conhecer, reconhecer e identificar para, no futuro, valorizar.

A cooperação também é parte importante neste processo de (con)vivência, pois possibilita que as crianças falem sobre sua pertença ou identidade religiosa, diminuindo assim o estranhamento para quem não a conhece. É neste momento que aqueles que não conhecem ou que possuem apenas um conhecimento inicial sobre determinada pertença, poderão passar para a forma ideal. Essa dinâmica expõe a relação entre as formas de conhecimento que pela vivência e a convivência se tornam outras.

O tangenciamento das formas inicial e ideal (final) mobiliza a relação entre o velho e o novo. A forma inicial é composta de estruturas mais elementares que a criança traz consigo mesma, sem trocar com o meio, enquanto que, a forma ideal é aquela que está na sociedade, daí a importância da interação e a elevação do meio ao patamar de condição indispensável como proposto por um dos colaboradores de Vigotski “Cada indivíduo aprende a ser um homem. O que a natureza lhe dá quando nasce não lhe basta para aprender em sociedade. É-lhe ainda preciso adquirir o que foi alcançado no decurso do desenvolvimento histórico da sociedade humana” (LEONTIEV, 1978 apud REGO, 2014, p. 49).

Aos homens e mulheres sujeitos entendidos como ser humano neste desenvolvimento, na visão de Leontiev, cabe a experiência histórica e cultural acumulada ao longo das gerações dos milhares de anos a fim de proporcionar que suas estruturas internas responsáveis pelas funções psicológicas superiores (memória, atenção, consciência, percepção e fala) se refinem e amadureçam. A ideia de que não é solitariamente ou de maneira individualizada, mas que estamos falando de um desenvolvimento que é genuinamente coletivo no alcance de formas mais lapidadas como passar das eras, suscita a presença do Outro como marca da (con)vivência.

A sociogênese, então ao estudar as interações sociais como sendo as raízes das funções mentais superiores, que só passam a existir no indivíduo através da relação mediada com o mundo externo, aponta para ideais de colaboração e cooperação no ensino. Por isso, a ideia persistente de (con)vivência, o sufixo *co* traduz a ideia de estar junto. As experiências ocorrem num certo tempo e num certo espaço, não é solitária, e acontece a partir do encontro. A experiência está para o *meio* assim como o espaço e o tempo estão para a *paisagem*.

O desenvolvimento na perspectiva histórico-cultural, portanto, é histórico porque se define pela trajetória que é única e singular e cultural porque surge da qualidade das interações coletivas. A relação entre *meio* e *paisagem* é atravessada por elementos culturais, e pode ser utilizada para aprofundamento na aplicabilidade de Smart para a educação no que tange o estudo do fenômeno religioso.

Cabe a observação que, enquanto o *meio* é algo de natureza particular e individualizada, a vivência “sempre se liga àquilo que está localizado fora da pessoa” (VIGOTSKI, 2010, p. 686). Pensando nos elementos constituintes de *meio* e *paisagem* tanto um quanto o outro oportunizam o tornar-se outro ou outra. A paisagem se justifica nesta possível aplicação, pois nela se encontra as coexistências e o meio através de outro aspecto nomeado por Vigotski como *metamorfose*. Esse nos remete ao desdobramento desta interação.

Até aqui a THC preocupada com o desenvolvimento humano a partir dos aspectos históricos e culturais apontou para o espaço social como o lugar gerador das formas ideais de desenvolvimento que vão provocar no sujeito aprendente a passagem a uma etapa subsequente. Essa passagem que liga o novo e o velho se remetida para o estudo do fenômeno religioso viabiliza “adentrar um novo espaço, novos acessos, onde a descoberta, a investigação, um mundo de conhecimentos humanos lhe é apresentado, paraalém daquilo que lhe é familiar”

(POZZER; POZZER, 2019, p. 65). O ideal de (con)vivência será determinante nesse reconhecimento de novas identidades conforme acionado e intencionado pelos autores ao tratar do conceito de *suspensão* como um convite a romper a bolha familiar.

Se colocada em intersecção com as dimensões do fenômeno religioso a elaboração das



formas inicial e ideal remete num primeiro momento à ideia de que então seria necessário que a religião estivesse presente nesse meio para que a criança ou o sujeito atingisse sua forma ideal? Não. Esta pista aponta para a ideia de que quem está na *paisagem*, tem condições de oferecer a forma ideal desde que vivenciada. “A influência do meio no desenvolvimento da criança, junto com as demais influências, também é mensurada pelo nível de compreensão, de tomada de consciência, de atribuição de sentido ao que nele acontece” (VIGOTSKI, 2018, p. 79). Logo, a ideia de tornar-se outro/outra sob o princípio de que com ele ou ela eu posso aprender sobre mim mesma coloca essa possibilidade como algo do campo da predisposição onde é preciso estar disposto, estar sensível.

A ideia de vivência como produto da relação com o *meio* é potencializada pela (con)vivência que nesta breve proposição está grafado com o prefixo *con* entre parênteses que significa “junto” para mostrar que o desenvolvimento sem viver junto não existe. Logo, há que se pensar na impossibilidade de tornar-se outro/outra sem a presença de uma segunda pessoa, além da cooperação como uma ideia pertinente que esse processo suscita.

A (con)vivência é algo irremediável e pré-requisito para o desenvolver-se. É na (con)vivência que o indivíduo estranha e entranha as experiências, seja através de conflito seja através de negociação para depois familiarizar-se. As formas ideais estão disponíveis na sociedade. É preciso vivenciar para que a vida tenha sentido e o mundo se amplie. Esse mundo ampliado comporta as vivências religiosas como um convite a conhecer o desconhecido. Não para mudar sua orientação religiosa, ou ser convertido em outra religião, mas para conhecer novos horizontes de possibilidades e interpretação. Este pensamento alinha-se com a ideia de fenomenologia que descreve e interpreta o fenômeno religioso de maneira transcultural.

Importa depreender da THC que ela foi concebida na área da psicologia e desenvolvida para explicar o desenvolvimento cognitivo humano não apenas do ponto de vista genético, mas também pela via da cultura. É, então, a partir da interação social que surgem algumas pistas sobre um possível diálogo entre as áreas da CR e Educação desde que observadas as devidas ressalvas. História e Cultura são elementos articuladores no estudo vigotskiano e aparecem também fundamentando as elaborações de Smart uma vez que o fenômeno religioso possui sua camada histórica e cultural além de ser um sistema simbólico que representa o mundo para muitos. Aproveitar dessa intersecção pode contribuir para a aproximação definitiva das áreas, além de contribuir para uma fundamentação teórica pautada no diálogo entre as fontes de pesquisa. O conhecimento deve ser produto de um processo democrático onde todas as vozes são ouvidas.

Esta tese se encerra aqui, o que não significa o esgotamento da discussão. E, para manter viva a provocação do autor a pensar na diversidade de estudos que tenta se aproximar da diversidade de manifestações religiosas no planeta, sugiro uma última reflexão/metáfora de Ninian Smart para destacar que essa tese é um ponto na imensidão de possibilidades

É como se víssemos uma encosta cheia de flores, algumas amarelas, outras roxas, outras vermelhas, algumas brancas, outras azuis, e pensássemos que existem 5 tipos de flores. Mas, quando nos deparamos com elas, descobrimos que cada cor recobre um enxame de diferentes tipos de flores tantas, que as verdadeiras classificações cruzam os limites da cor (SMART, 1983, p. 171, tradução nossa)

E, por falar em flores, a Pedagogia em uma de suas definições é traduzida como aquela que conduz pelo caminho, que cuida do caminho, que leva pelos pés a alcançar o céu. De alguma maneira a Pedagogia se une com a tentativa do povo Taru que também significa o encontro com o céu por um caminho que nem sempre ou, na maioria das vezes, não é feito somente de flores e sim espinhos. Estejamos juntos e juntas nessa expedição que visa cruzar os limites das cores reconhecendo que novas nuances abrilhantam o arco-íris.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Pedagogia da Ayahuasca: Por uma Decolonização Epistêmica do Saber. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 85. Disponível em:  
[https://www.researchgate.net/publication/326558992\\_Pedagogia\\_da\\_Ayahuasca\\_Por\\_uma\\_de\\_colonizacao\\_epistemica\\_do\\_saber](https://www.researchgate.net/publication/326558992_Pedagogia_da_Ayahuasca_Por_uma_de_colonizacao_epistemica_do_saber). Acesso em: 30 jun. 2021.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. São Paulo: Moderna, 1996.
- BALANDIER, Georges. **O dédalo para finalizar o século XX**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1999.
- BARNES, L. Philip. An honest appraisal of phenomenological religious education and a final, honest reply to Kevin O’Grady. **British Journal of Religious Education**, v. 31, n. 1, p. 69-72, 2009. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01416200802560146?scroll=top&needAccess=true>. Acesso em: 28 out. 2019.
- BARNES, L. Philip. Ninian Smart and the phenomenological approach to religious education. **Religion Journal**, v. 30, p. 315-332, 2011a. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2000.0291> Acesso em: 26 out. 2019.
- BARNES, L. Philip. The contribution of Professor Ninian Smart to religious education. **Religion Journal**, v. 31, p. 317-319, 2011b. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2001.0368>. Acesso em: 26 out. 2019.
- BARNES, L. Philip. The disputed legacy of Ninian Smart and phenomenological religious education: a critical response to Kevin O’Grady. **British Journal of Religious Education**, v. 29, n. 2, p. 157-168, 2007. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200601159280>. Acesso em: 28 out. 2019.
- BARNES, L. Philip. Working Paper 36, Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education. **Journal of education & christian belief**, p. 61-55, 2002. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/205699710200600107>. Acesso em: 19 mar. 2021.
- BARNES, L. Philip. What is wrong with the phenomenological approach to religious education? **Religious Education: The official journal of the Religious Education Association**, v. 96, n. 4, p. 445-461, 2011. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/003440801753442366>. Acesso em: 28 out. 2019.
- BATES, Dennis. Cristianity, culture and the other religions ( Part 2): FH Hilliard, Ninian Smart and The Education Reform Act of 1988. **British Journal of Religious Education**, v. 18, p. 85-102, 1996. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0141620960180204>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São

Paulo: Paulinas, 1985.

BHABHA, Homi k. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLANCK, Lilian de O. **A formação de docentes para o Ensino Religioso no Brasil:** leituras e tessituras. **Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 5, n. 16, p. 1-21, 2005. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/8012>. Acesso em: 26 out. 2016.

BRAGATO, F. F. Diálogo intercultural para um mundo pluriversal: um caminho por onde andar. **Empório do Direito**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://emporiiodireito.com.br/leitura/dialogo-intercultural-para-um-mundo-pluriversal-um-caminho-por-onde-andar>. Acesso em: 24 jun. 2021.

BRANCO, Emerson Pereira; GODOI, Alessandra Batista de; IWASSE, Lilian Fávero Algrâncio; ZANATTA, Shalimar Calegari. BNCC: a quem interessa o ensino de competências e habilidades? **Debates em educação**, Maceió, v. 11, n. 25, 2019. Disponível em: [:https://www.seer.ufal.br/index.php/debateseducacao/article/view/7505](https://www.seer.ufal.br/index.php/debateseducacao/article/view/7505). Acesso em 12 jan. 2021

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF, 2019. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.p df](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.p df). Acesso em: 26 out. 2019.

BRASIL. [Conselho Nacional da Educação]. **Resolução nº 1, de 16 maio de 2006**. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 2006, p. 11. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01\\_06.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf). Acesso em: 23 jul. 2019.

BRASIL. [Constituição (1989)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Atual. Brasília, DF, 1988. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/art\\_5\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_5_.asp). Acesso em: 17 ago. 2022.

BRASIL. [Constituição 1891)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, RJ, 1891. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10608446/artigo-11-da-constituicao-federal-de-24-de-fevereiro-de-1891>. Acesso em: 17 ago. 2022.

CANDAU, Vera Maria. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 118, p. 235-250, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 jun. 2021.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/5szsvwMvGSPkGnWc67BjtC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 jun. 2021.

CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

CANDAU, Vera Maria. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**, v. 46, n. 161, p. 802-820, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/GKr96xZ95tpC6shxGzhRDrG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 jun. 2021.

CANDAU, Vera Maria. “IDEIAS-FORÇA” DO PENSAMENTO DE BOAVENTURA SOUSA SANTOS E A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 32, n.01, p. 15-34, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/cjS9NB4DWjqv8ncCZg7RbDM/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 jun. 2021.

CANDAU, Vera Maria. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Rev. Diálogo Educação**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, 2010. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/3076>. Acesso em: 29 jun. 2021.

CASANOVA, José. **Rethinking secularization: a global comparative perspective**. 2006. p.101-141. Disponível em: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/rethinking-secularization-a-global-comparative-perspective>. Acesso em: 21 maio 2021.

CASANOVA, José. The Secular and Secularisms. Vol. 76, No. 4, The Religious-Secular Divide: The US Case (WINTER 2009). **The Johns Hopkins University Press**, v. 76, n. 4, p. 1049-1066. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40972201?seq=1social-research>. Acesso em: 21 maio 2021.

CECCHETTI, Élcio. **A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)**. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em: <http://www.uniedu.sed.sc.gov.br/wpcontent/uploads/2017/09/Tese-Elcio-Cecchetti.pdf>. Acesso em: 14 out. 2019.

CECCHETTI, Élcio; SIMONI, Josiane Crusaro (Orgs). **Ensino Religioso não confessional: múltiplos olhares**. São Leopoldo: Oikos, 2019.

CECCHETTI, Élcio; SANTOS, A. V. O Ensino religioso na escola brasileira: alianças e disputas históricas. **Acta Scientiarum Education**. v. 38, p. 131-141, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/26790>. Acesso em: 26 out. 2019.

CLARKE, Charles. Religious education needs overhaul to reflect UK, says report. [Entrevista concedida a] Harriet Sherwood. **The Guardian**, Londres, 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2018/jul/17/religious-education-needs-overhaul-to-reflect-uk-says-report>. Acesso em: 15 jan. 2021.

CUNHA, Luís Antônio. A entronização do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 134, p. 266-284, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v37n134/1678-4626-es-37-134-00266.pdf>. Acesso em: 15 out. 2019.

CUNNINGHAM, Adrian. Obituário Ninian Smart. **Religion**, v. 31, p. 325-326, 2001.

Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1006/reli.2001.0382>. Acesso em: 13 ago. 2019.

CUSH, Denise. Schools Council Working Paper 36, several books by Ninian Smart, and the 2019 Golden Anniversary of non-confessional, multi-faith RE. **British Journal of Religious Education**, v. 41, n. 1, p. 367-369, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01416200.2019.1598013>. Acesso em: 27 jan. 2021.

CUSH, Denise. The Relationships between Religious Studies, Religious Education and Theology: Big Brother, Little Sister and the Clerical Uncle? **British Journal of Religious Education**, p. 137-146, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0141620990210305>. Acesso em: 26 out. 2019.

DR. NINIAN Smart engages with the question: Why Should People be Interested in Studying Religion? BENNEY, Alfred. 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-nwy2U6BsRo>. Acesso em: 13 ago. 2019.

DUARTE, Newton. As pedagogias do "aprender a aprender" e algumas ilusões da assim chamada sociedade do conhecimento. **Revista Brasileira de educação**. n. 18, 2001. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/30074>. Acesso em: 12 jan. 2021.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

ENGEBRETSON, Kathleen. Phenomenology and religious education theory. **Springer Science+Business Media B.V.**, p. 651-665, D 2009. Disponível em: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/1-4020-5246-4\\_46](https://link.springer.com/chapter/10.1007/1-4020-5246-4_46). Acesso em: 12 out. 2021.

FERRETI, Celso João. A pedagogia das competências: autonomia ou adaptação? **Educ. Soc.**, Campinas, v. 23, n. 81, 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73302002008100016&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002008100016&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 12 jan. 2021.

FIGUEIREDO, Anísia. **O Ensino Religioso no Brasil**. Tendências, conquistas, perspectivas. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

FINAL REPORT-RELIGION and Worldviews: the way forward. **A national plan for RE**. Disponível em: <https://www.commissiononre.org.uk/final-report-religion-and-worldviews-the-way-forward-a-national-plan-f>. Acesso em: 24 set. 2021.

FISHMANN, Roseli. Escola pública não é lugar de religião. **Revista Gestão Escolar**, 2009. Disponível em: <https://gestaoescolar.org.br/conteudo/743/roseli-fischmann-escola-publicanao-e-lugar-de-religiao> Acesso em: 26 out. 2019.

FREIRE, Madalena. **A paixão de conhecer o mundo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FREITAS, Altieri Dias de. Notas Sobre O Contexto De Trabalho Do Grupo Modernidade/Colonialidade | Universidade, Horizontes Utópicos E Desafios Teóricos.

**REALIS**, v. 08, n. 02, 2018. Disponível em:  
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/241453/32409>. Acesso em: 05 jul. 2021.

GATES, Bryan. Obituário Ninian Smart. **The Guardian**, 2 ed., 2001. Disponível em:  
<https://www.theguardian.com/news/2001/feb/02/guardianobituaries>. Acesso em: 13 ago. 2019.

GRADY, Kevin O. Honesty in religious education: some further remarks on the legacy of Ninian Smart and related issues, in reply to L. Philip Barnes. **British Journal of Religious Education**, v. 31, n. 1, p. 65-68, 2008. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200802560096>. Acesso em: 28 out. 2019.

GRADY, Kevin O. Professor Ninian Smart, phenomenology and religious education. **British Journal of Religious Education**, v. 27, n. 3, p. 227-237, 2005. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01416200500141249>. Acesso em: 27 out. 2019.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003.

HISTÓRIA do departamento de Religious Studies em Santa Bárbara. **University of Santa Barbara**, Santa Barbara. Disponível em: <https://religion.ucsb.edu/history-of-the-department/>. Acesso em: 20 de set.2022.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Religião e ensino religioso na escola. **Numen**, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, p. 09-20, 2020.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo. Religião e história no Brasil: disciplinas, identidades e políticas em jogo. In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Org.). **Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p. 27-39 Disponível em:  
<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/824>. Acesso em: 24 jul. 2019.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remi. (Org.). **Compêndio de Ensino Religioso**. Florianópolis: Editora Vozes, 2017.

KING, Úrsula . Ninian Smart: Biografia e bibliografia. **Encyclopédia**, 2005. Disponível em:  
<https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/smart-ninian>. Acesso em: 20 jul. 2018.

KRAMER, Sonia, JOBIM, Solange e Souza (Org.). **Histórias de professores: Leitura, escrita e pesquisa em educação**. São Paulo: Ática, 1996.

KROLICK, Sanford. Through a glass darkly: what is the phenomenology of religion? **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 17, n. 03, p. 193-199, 1985. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40021215>. Acesso em: 12 out. 2021.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.

LA TAILLE, Yves de; OLIVEIRA, Marta Kohl de; DANTAS, Heloysa. **Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão**. São Paulo: Summus, 1992.

MALDONADO TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2023.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 02, p. 238-258, 2011.

MARTINS, Sueli. **Laicidades possíveis: Religiões no espaço público - o caso das escolas públicas municipais em Juiz de Fora**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/495/1/suelimartins.pdf>. Acesso em: 14 out. 2019.

MOURA, Elaine Andrade; et al. Os Planos Genéticos do Desenvolvimento Humano: A Contribuição De Vigotski. **Revista Ciências Humanas - UNITAU**, Taubaté, v. 09, n 01, p. 106 - 114, 2016. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/298>. Acesso em: 23 jul. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **Karu Taru- o pequeno pajé**.. São Paulo: Edelbra. 2013.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; Frank, USARSKI (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

OLIVEIRA, Tania Alice de. **O PIBID de Ensino religioso como política pública de combate à intolerância religiosa**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: : <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5436>. Acesso em: 17 ago. 2022.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n.01, p. 15-40, 2010. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/238480398\\_Pedagogia\\_decolonial\\_e\\_educacao\\_antirracista\\_e\\_intercultural\\_no\\_Brasil](https://www.researchgate.net/publication/238480398_Pedagogia_decolonial_e_educacao_antirracista_e_intercultural_no_Brasil). Acesso em: 20 jun. 2021.

PASSOS, João Décio. Ensino Religioso, construção de uma proposta. In: PASSOS, João Décio. (Org.). **Coleção Temas do Ensino Religioso**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PIEPER, Frederico. **O que é Ciências da Religião**. p. 1-7, [201?]. Disponível em: [https://www.academia.edu/28136239/O\\_que\\_%C3%A9\\_Ci%C3%A9ncias\\_da\\_Religi%C3%A3o?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/28136239/O_que_%C3%A9_Ci%C3%A9ncias_da_Religi%C3%A3o?email_work_card=title). Acesso em: 12 jul. 2021.

PIRES, Frederico Pieper. **Relações entre modelos e métodos: segunda parte**. 2020. No prelo.



RAMOS, Kellyane Lisboa; NOGUEIRA, Eulina Maria Leite; FRANCO, Zilda Gláucia. Elias. A interculturalidade crítica como alternativa para uma educação crítica e decolonial. **Eccos - Revista Científica**, São Paulo, n. 54, p. 1-10, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/17339>. Acesso em: 24 jun. 2021.

UNESCO, **Relatório mundial da UNESCO**. 2009. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184755_por). Acesso em: 31 mar. 2021.

REGO, Teresa Cristina. **VYGOTSKY: uma perspectiva histórico-cultural da educação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

RIES, Julien. **A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

RODRIGUES, E. Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. **Horizonte**, v. 18, n. 55, p. 77, 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22257>. Acesso em: 14 out. 2022.

RODRIGUES, Elisa. **Ensino religioso: uma proposta reflexiva**. Belo Horizonte: Senso, 2021.

RODRIGUES, Elisa. O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião? Reflexões em curso. In: SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. (Org.). **A polissemia do sagrado**. Os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 105-119.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, 2002. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=boaventura+sociologia+das+ausencias&oq=boaventura+sociologia+da&aqs=chrome.1.69i57j0i22i30.8784j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 01 jul. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula(Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=epistemologias+do+sul+boaventura+pdf&oq=epistemologias+do+sul&aqs=chrome.3.0i355i512j46i512j0i512i18.8181j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 01 jul. 2021.

SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica**. Campinas: Autores associados, 2013.

SCHIEMAN, Scott. Education and the Importance of Religion in Decision Making: Do Other Dimensions of Religiousness Matter. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 50, n. 03, p. 570-587, 2011. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/230505009\\_Education\\_and\\_the\\_Importance\\_of\\_Religion\\_in\\_Decision\\_Making\\_Do\\_Other\\_Dimensions\\_of\\_Religiousness\\_Matter](https://www.researchgate.net/publication/230505009_Education_and_the_Importance_of_Religion_in_Decision_Making_Do_Other_Dimensions_of_Religiousness_Matter). Acesso em: 28 out. 2019.

SEGAL, Robert A. Ninian Smart and the studies religious. **Boletim do Conselho das Sociedades para o Estudo da Religião**, v. 30, p. 27-29, 2001. Disponível em:

[http://www.research.lancs.ac.uk/portal/en/publications/ninian-smart-and-religious-studies\(5d62f031-6691-4f42-8383-5cc486e08e11\).html](http://www.research.lancs.ac.uk/portal/en/publications/ninian-smart-and-religious-studies(5d62f031-6691-4f42-8383-5cc486e08e11).html). Acesso em: 27 jan. 2021.

SMART, Ninian. **Dimensions of the sacred an anatomy of the World's Beliefs**. London: Harper Collins Publishers, 1996.

SMART, Ninian. **The religious experience of mankind**. New York: Fount Paperbacks, 1984.

SMART, Ninian. **Secular education and the logic of religion**. New York: Humanities Press, 1968.

SMART, Ninian. The Exploration of Religion and Education. **Oxford Review of Education**, v. 01, n. 02, p. 99-105, 1975. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1050217>. Acesso em: 18 maio 2023.

SMART, Ninian. The future of religion: an interview with Ninian Smart. [Entrevista concedida a] Scott London. **Scott London**, Califórnia, 1999. Disponível em: <http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

SMART, Ninian. **The Science of religion and the sociology of knowledge: some methodological questions**. Princeton: Princeton Legacy Library, 1977.

SMART, Ninian. **The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience**. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-View-of-the-Invisible-World-%3A-Ninian-Smart-%27-s-Rennie/f6422a4f92c17f384154b5f56ad818df3bbb0f3f>. Acesso em: 09 out. 2022.

SMART, Ninian. **Within and without religion**. In: McCUTCHEON, Russell T. (Org.). **The insider/outsider problem in the study of religion: a reader**. London: Continuum, 1999.

SMART, Ninian. **Worldviews crosscultural explorations of human beliefs**. New York: Charles scribner'ssons , 1983.

SOARES, Afonso Maria Ligório; SILVA, Maria E. A. da. Formação docente e o Ensino Religioso: resultado preliminar de levantamento sobre teses e dissertações no Brasil.

**PistisPrax**, Curitiba, v. 02, n. 02, p. 361-381, 2010. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/321282832\\_Formacao\\_docente\\_e\\_o\\_Ensino\\_Religioso\\_resultado\\_preliminar\\_de\\_levantamento\\_sobre\\_teses\\_e\\_dissertacoes\\_no\\_Brasil](https://www.researchgate.net/publication/321282832_Formacao_docente_e_o_Ensino_Religioso_resultado_preliminar_de_levantamento_sobre_teses_e_dissertacoes_no_Brasil). Acesso em: 15 ago. 2022.

STERN, Fábio L; COSTA, Matheus Oliveira da. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião. **Sacrilegens**, v. 14, n. 01, p. 70-89, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26967>. Acesso em: 15 ago. 2022.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

VAHL, Matheus Jeske. A relação entre consciência moral e ordem política na obra “de civitate dei” de Santo Agostinho. **Seara filosófica**, n. 08, p. 89-101, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/3365>. Acesso em: 26 out. 2019.

VIGOTSKI, Lev Semionovich. **Imaginação e criação na infância**. São Paulo: Expressão popular. 2018.

VIGOTSKI, Lev Semionovich. **Quarta aula: a questão do meio na pedologia**. Márcia Pileggi Vinha (Trad). PSICOLOGIA USP, São Paulo, 2010, 21(4), 681-701.

VIGOTSKI, Lev Semionovich. **Sete aulas de L.S. Vigotski sobre os fundamentos da Pedologia**. Rio de Janeiro: E-papers, 2018.

VIGOTSKI, Lev Semenovitch; LEONTIEV, A.; LURIA, A. R. **Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem**. São Paulo: Editora Edusp, 1988.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos: expressões e propriedades**. Coleção Temas do Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas, 2005.

VYGOTSKI, Lev Semenovitch. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

VYGOTSKY, Lev Semenovitch. **Pensamento e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes. 1989.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.

WALSH, C; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria. Colonialidade e Pedagogia Decolonial: Para Pensar uma Educação Outra. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 83. Disponível em [:https://www.researchgate.net/publication/326558994\\_Colonialidade\\_e\\_pedagogia\\_decolonial\\_Para\\_pensar\\_uma\\_educacao\\_outra](https://www.researchgate.net/publication/326558994_Colonialidade_e_pedagogia_decolonial_Para_pensar_uma_educacao_outra). Acesso em: 30 jun. 2021.

WALSH, C. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "Outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, v. 05, n. 01, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 05 jul. 2021.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. 2009. Disponível em: <https://document.onl/documents/walsh-catherine-interculturalidade-critica-e-pedagogia-decolonial.html>. Acesso em: 30 jun. 2021.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, Max (Org.). **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 189-211.

WORKING Paper 36. Disponível em:

<https://www.google.com/search?q=working+paper+ED+088+736&oq=working+paper+&aqs=chrome.1.69i57j69i5914j0i39513.7451j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 27 jan. 2021.