

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

ROSANGELA STÜRMER

RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA ANÁLISE DOS PCNs DO ENSINO
RELIGIOSO EM CONFRONTO COM A PRÁTICA PEDAGÓGICA

São Leopoldo

2008

ROSANGELA STÜRMER

RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA ANÁLISE DOS PCNs DO ENSINO
RELIGIOSO EM CONFRONTO COM A PRÁTICA PEDAGÓGICA

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau
de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Religião e Educação

Orientador: Remí Klein

São Leopoldo
2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S936r Stürmer, Rosangela

Religiosidade popular : uma análise dos PCNs do Ensino Religioso em confronto com a práxis pedagógica / Rosangela Stürmer ; orientador Remí Klein. – São Leopoldo : EST/PPG, 2008.

86 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2008.

1. Religiosidade. 2. Vida religiosa. 3. Ensino religioso – Currículos. 4. Pedagogia crítica. 5. Fé e razão. I. Klein, Remí. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ROSANGELA STÜRMER

RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA ANÁLISE DOS PCNs DO ENSINO
RELIGIOSO EM CONFRONTO COM A PRÁTICA PEDAGÓGICA

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau
de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Religião e Educação

Data: 28 de fevereiro de 2008

José Rogério Lopes – Doutor em Ciências Sociais - UNISINOS

Manfredo Carlos Wachs – Doutor em Teologia – EST

Remí Klein – Doutor em Teologia - EST

*Como o trapezista que tem de se lançar sobre o abismo, abandonando todos os pontos de apoio, a alma religiosa tem de se lançar também sobre o abismo, na direção das evidências do sentimento, da voz do amor, das sugestões da esperança. (Rubem Alves. **O que é religião?** São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 125-126).*

AGRADECIMENTO

Aos meus pais Avelino e Maria Soely pelo carinho, pela força e pela credibilidade.

Ao mano Adroaldo pelas discussões, pelas instigações e pelas incertezas.

À Maristela e sua família pela convivência nos quatro primeiros meses do Mestrado.

À Clarisse pelo “re-apaixonar-se” pela educação.

Ao Orientador Remí Klein pela orientação, pelo estímulo à pesquisa e pelo encorajamento.

À Diretora da E.M.E.I. Arco-Íris Veranice Teresinha Neuvald pela compreensão, pelo apoio e pela tradução do abstract.

À CAPES pela bolsa de taxas que cobriu durante doze meses os meus estudos.

Ao Elli Benincá pelo convite em participar no Grupo de Pesquisa: Religiosidade Popular, no Instituto de Teologia e Pastoral – ITEPA. E pela sua atenção à minha pesquisa.

O meu muito Obrigada! Vocês são para mim sinais da presença divina!

RESUMO

Estudo que objetiva analisar a relação entre religiosidade popular e os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso em confronto com a práxis pedagógica. A primeira parte aborda o surgimento da religiosidade popular procurando conceituá-la. Para isso foram realizadas no Grupo de pesquisa: Religiosidade Popular do Instituto de Teologia e Pastoral – ITEPA observações de manifestações de religiosidade popular em diferentes locais e dessas observações foram realizados os diários de bordo. A pergunta sobre o que faz o ser humano buscar expressar de alguma forma sua religiosidade, assim como a busca de transcendência e o valor ao sagrado, finalizam esta primeira parte. A segunda parte procura compreender a religiosidade popular num sentido antropológico. Aborda a relação que o ser humano tem com o sagrado fortemente presente na religiosidade popular. Sendo que o sagrado é uma categoria presente em todas as religiões e é principalmente na religiosidade popular que as pessoas o expressam de forma bem criativa, com simplicidade, sem se preocuparem com os discursos teológicos das instituições. Neste sentido, traz-se duas experiências em sala de aula para mostrar que as manifestações de religiosidade popular estão presentes no cotidiano escolar. A partir das respostas encontradas nesta parte do trabalho surgem as questões referentes às crenças dos docentes e discentes e a relação com o conhecimento. Por isso é importante rever de que modo os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso apresentam o tema da religiosidade popular. Através de uma experiência em sala de aula constata-se que há uma tensão entre crença e conhecimento. Para tentar contornar essa problemática propõe-se a pedagogia da pergunta, a qual vem demonstrar que o mais importante não são as respostas, mas os questionamentos.

Palavras-chave: religiosidade popular; Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso; sagrado, crença e conhecimento; pedagogia da pergunta.

ABSTRACT

Study which aims to examine the relationship between popular religiosity and National Curricular Parameters of Religious Education in confrontation with the pedagogical practice. The first part deals with the emergence of popular religiosity. For that were held in Group research: Religiosities People's Institute of Theology and Pastoral - ITEPA observations of expressions of popular religiosity in different places and these comments were made the logs. The question about what makes human beings seek in any way express their religiosity and the search for transcendence and value to the sacred end this first part. The second part seeks to understand the popular religiosity in an anthropological sense. It addresses the relationship that the human being has with the sacred strongly present in popular religiosity. Since the sacred is a category present in all religions and is mainly in popular religiosity that people express so well the creative, with simplicity without caring about the speeches theological institutions. Therefore if brings two experiences in the classroom to show that the manifestations of popular religiosity are present in the daily school. From the answers found in this part of the work is that the questions arise concerning the beliefs of teachers and students in connection with the knowledge. So it is important to review how the National Curricular Parameters of Religious Education present the theme of popular religiosity. Through an experiment in the classroom noted that there is a tension between belief and knowledge. To try to circumvent this problem is proposed to pedagogy of the question, which comes to show that the most important are not the answers but the questions.

Keywords: popular religiosity; National Curricular Parameters of Religious Education; the sacred, the belief and knowledge; pedagogy of the question.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. O QUE É RELIGIOSIDADE POPULAR	14
1.1 Trajetória histórica e a formação da religiosidade popular: do “Choque de dois Mundos” à busca de uma “Terra Sem Mal”	15
1.2 Na tentativa de conceituar o que é religiosidade popular e sua presença entre todas as instituições religiosas.....	19
1.3 Religiosidade popular, religião institucional e as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs): como se relacionam?.....	24
1.4 Registros de manifestações de religiosidade popular no Grupo de Pesquisa.....	27
1.4.1 Idéia de Deus na religiosidade popular.....	27
1.4.2 Idéia de sacrifício e punição na religiosidade popular.....	29
1.4.3 A presença do simbólico na religiosidade popular.....	30
1.4.4 Algumas mudanças na religiosidade do povo.....	31
2 COMO ENTENDER ANTROPOLOGICAMENTE O FENÔMENO DA RELIGIOSIDADE POPULAR	34
2.1 Experiência humana e experiência religiosa.....	35
2.2 Presença do sagrado e sua importância concreta na vida cotidiana	41
2.3 O sagrado em Rudolf Otto: o mistério tremendo e o fascinante.....	46
2.4 A noção do sagrado em Mircea Eliade.....	53
2.5 A construção do espaço sagrado em sala de aula: uma práxis pedagógica para trabalhar a noção do sagrado e da religiosidade popular.....	54
2.6 Espaço sagrado e profano: um lugar penetrado de poder e outro amorfo.....	57
3. RELIGIOSIDADE POPULAR E OS PCNs DO ENSINO RELIGIOSO	62
3.1 Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso e o modo de apresentar a religiosidade popular.....	63
3.2 O conhecimento e as crenças.....	66
3.3 Assumindo uma pedagogia da pergunta.....	72
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS	82
ANEXO	85

INTRODUÇÃO

Dirigindo-me a Passo Fundo de ônibus para o encontro do Grupo de Pesquisa sobre religiosidade popular procurei observar de que forma as pessoas demonstram sua religiosidade. Não foi preciso olhar muito e logo percebi um rosário pendurado no retrovisor interno do ônibus. Mais adiante embarca uma senhora idosa e sento ao meu lado, observo no seu braço direito uma corrente com várias imagens de Nossa Senhora e carregava na bolsa uma pedra branca que dizia ter ganhado de uma cigana para lhe trazer sorte. Na volta do encontro esperando o ônibus na rodoviária avistei dois senhores conversando sobre o que realizaram até o momento em suas vidas e um afirmava que sem Deus não somos nada. Depois se sentou ao meu lado um rapaz querendo vender para mim ervas medicinais e dizia que para salvar a alma só entrando na sua religião que dizia ser da Congregação Cristã. Foi um dia normal como outros, apenas procurei dirigir meu olhar para essas manifestações religiosas, as quais presenciamos, às vezes, sem muita atenção¹.

Ao iniciar essa pesquisa me perguntei sobre o porquê de ter escolhido o tema de Religiosidade Popular e Educação. A resposta talvez esteja nas experiências como docente nestes últimos anos e ainda a participação como agente de pastoral numa comunidade já há muitos anos, que fez com que eu percebesse uma série de manifestações de cunho popular tanto em discentes como no povo dessa comunidade. Essas observações me fizeram levantar perguntas e o desejo de encontrar uma resposta para essas manifestações.

Foram várias as perguntas que vinham surgindo nestes últimos anos como: Por que as pessoas precisam de religião? Como elas vivem sua religiosidade? Quais são suas crenças? Como elas relacionam certas crenças com a sua religião institucional, com a sua doutrina? Por que certas verdades hoje já não servem mais para o povo? Como a mídia e a ciência se

¹ Meu diário de bordo escrito em abril de 2007.

relacionam com a religiosidade do povo? O conhecimento científico aplicado na escola se relaciona de que forma na religiosidade dos alunos? Como a religiosidade desses alunos é tratada nos conteúdos? Enfim, é uma infinidade de perguntas das quais era preciso um bom tempo de pesquisa para tentar respondê-las ou, pelo menos, para chegar próximo a uma resposta.

Outro forte motivo que me instigou a pesquisar sobre este tema foram as incansáveis discussões com meu irmão – pesquisador na área da Filosofia - a respeito da necessidade, ou não, das pessoas pertencerem a uma religião. Dessa forma, debatendo dúvidas, interrogando-nos e desafiando-nos.

Qual é a metodologia pensada em desvelar essas questões? Acreditei ser mais conveniente, a partir das observações feitas, continuar com os registros e as reflexões que já vinha fazendo há um bom tempo. Estes registros eu os denomino de “diário de bordo”. Trata-se de um tipo de registro que explicita situações, pessoas, ambientes e acontecimentos. É um registro individual. Para além do registro, o diário de bordo é uma reflexão sobre o próprio registro. Este material servirá como subsídio para a pesquisa, ou seja, como desencadeador e não como objeto de análise. Ajuda a aprofundar o tema em diálogo com a práxis educativa, realizando um olhar retrospectivo, circunspectivo e prospectivo.

Então, além de ser de caráter bibliográfico, também serão realizadas reflexões a partir da minha inserção eclesial e escolar, ou seja, da minha própria vivência prática, através de registros de aula, registros de fatos do cotidiano na comunidade eclesial em que estou inserida e da participação em grupos de pesquisa. Serviram de inspiração as autoras Ana Lúcia Souza de Freitas, Madalena Freire e Maria Isabel da Cunha, pois, como elas, acredito que observar é a ferramenta básica para o aprendizado da construção do olhar sensível e pensante. Registrar é deixar nossa marca no mundo, é dar concretude ao nosso pensamento. A reflexão tece o processo de apropriação da prática e da teoria do pesquisador reflexivo. Portanto, a

observação é o início de seu estudo. Através do registro de suas observações e do planejamento, o pesquisador estrutura sua reflexão.

Igualmente utilizo registros de outros educadores² comprometidos com a educação, os quais também usam esse método e também acreditam que o ato de registrar se constitui num exercício de investigação e de reflexão do professor sobre sua própria prática. Ao analisar e buscar a fundamentação teórica para a sua prática, o educador constrói aprendizagem significativa, deixando de ser um mero transmissor de conteúdos. Esses registros nos auxiliarão para uma melhor compreensão das manifestações religiosas no ser humano.

Para Maria Isabel da Cunha: “Experiência e narrativa se imbricam e se tornam parte da expressão de vida de um sujeito”.³ Com isso se pode afirmar que a escrita sobre uma realidade pode afetar esta mesma realidade, “pois assim como são os pensamentos que orientam a ação racional, a narração conduzirá ao desempenho de fatos vitais”.⁴

Paulo Freire já afirmava que o ato de registrar é uma postura cognitiva a ser assumida pelo educador. Com isso Paulo Freire quer dizer que o professor necessita estudar sua própria prática. Isso implica em estabelecer uma relação orgânica entre ensino e pesquisa. Para Freire “faz parte da natureza da prática docente a indagação, a busca, a pesquisa”.⁵

Nesta perspectiva de Paulo Freire registrar é uma forma de inscrever-se no processo de construção do conhecimento. Também é uma forma de concretizar a riqueza de nossas experiências vividas, de partilhar nossas reflexões, fazendo com que outros a ampliam. Como nos diz Paulo Freire: “Não escrevo somente porque me dá prazer escrever, mas também porque me sinto politicamente comprometido, porque gostaria de convencer outras pessoas,

² Estes registros são permitidos pelos educadores Adroaldo Stürmer e Clarisse Hendges de serem utilizados na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

³ CUNHA, Maria Isabel da. **O professor universitário: na transição de paradigmas**. Araraquara: JM Editora, 1998. p. 40.

⁴ CUNHA, 1998, p. 40.

⁵ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 29.

sem a elas mentir, de que o sonho ou os sonhos de que falo, sobre que escrevo e por que luto valem a pena ser tentados.”⁶

Também como agente de pastoral procuro colocar um pouco dessa experiência no primeiro capítulo quando busco esclarecer o que é religiosidade popular, pois é preciso mergulhar dentro do povo, tentar entendê-lo, sistematizar e fundamentar teologicamente a prática de fé que o povo tem. Sendo agente de pastoral, também despertou interesse de pesquisar sobre religiosidade popular na educação. Ser educador é relacionar sua vida, sua experiência vivida com seu trabalho. Não somos partes quando estamos num lugar ou outro, mas somos um todo, carregamos conosco nossos sentimentos, nossa vivência, nosso passado, nossa história, nossas crenças. “O professor constrói sua performance a partir de inúmeras referências. Entre elas estão sua história familiar, sua trajetória escolar e acadêmica, sua convivência com o ambiente de trabalho, sua inserção cultural no tempo e espaço.”⁷

Decido meu método de pesquisa é no primeiro capítulo que escrevo sobre o que se entende por religiosidade popular, fazendo um apanhado histórico e verificando sua relação com as religiões institucionais. Nesse capítulo narro um pouco da comunidade em que estou inserida e também minha inserção no Grupo de Pesquisa Religiosidade Popular do ITEPA. Os encontros deste grupo são quinzenais. Além de mim, participam seis seminaristas que cursam Teologia regular no Instituto de Teologia e Pastoral - ITEPA. O líder do grupo é o Pe. Elli Benincá. A metodologia aplicada no grupo é a pesquisa de campo, observando manifestações de religiosidade popular nas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, nas romarias e no cotidiano das pessoas. Dessas observações são realizados diários de bordo, os quais são apresentados nos encontros. Utilizo os diários de bordo de alguns integrantes do grupo para

⁶ FREIRE, Paulo. **Cartas à Cristina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. p. 15-16.

⁷ CUNHA, 1998, p. 41.

essa pesquisa⁸. Mesmo o grupo estando inserido num âmbito católico ele também busca realizar um olhar que abrange as outras religiões.

No segundo capítulo a preocupação é buscar compreender o fenômeno da religiosidade popular num sentido antropológico. É preciso entender antropológicamente o fenômeno religioso que se radica na finitude humana. Busquei auxílio na literatura dos principais autores: Rudolf Otto, Mircea Eliade, Elli Benincá, entre outros.

Acredito que após realizar essa abordagem sobre o que é religiosidade popular e buscando compreendê-lo num sentido antropológico é de fundamental importância para entender as manifestações de religiosidade em âmbito educacional e como essas se relacionam com o conhecimento.

Nesse sentido, demonstrar como os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso tratam a questão da cultura e da religiosidade popular é tarefa para o terceiro capítulo. Através de observações e registros realizados nestes últimos anos como docente, e também diários de bordo de outros educadores, é que busco verificar como o universo religioso é tratado pelos sujeitos educativos e como estes se relacionam com suas próprias crenças. Também procuro neste capítulo verificar como as áreas de conhecimento se relacionam com a crença dos mesmos. E por fim, busco propor a pedagogia da pergunta que vem contornar a presente questão.

⁸ Estes registros são permitidos pelos pesquisadores Rudinei Negri e Mauro Luiz Argenton de serem utilizados na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

1 O QUE É RELIGIOSIDADE POPULAR

Inúmeras ciências, como a teologia, psicologia, sociologia e outras, já exploraram o tema da religiosidade popular, com o intuito de romper com o preconceito de o qualificar como grosseiro, supersticioso, de nível inferior e ilógico.

Antes de se aprofundar no estudo da religiosidade popular brasileira é importante situá-la num contexto histórico, pois tem uma história de quase cinco séculos e suas raízes se adentram na Idade Média europeia e tocam também as religiões indígenas e afro.

Primeiramente, faz-se a abordagem histórica para, em seguida, tentar responder o que é religiosidade popular.

Num segundo momento, busca-se compreender qual é a relação entre religiosidade popular com as religiões institucionais e com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Posteriormente, se traz presente os registros referentes às manifestações de religiosidade popular realizados no Grupo de Pesquisa sobre religiosidade popular no Instituto de Teologia e Pastoral - ITEPA.

1.1 Trajetória histórica e a formação da religiosidade popular: do “Choque de dois Mundos” à busca de uma “Terra Sem Mal”

A religiosidade popular permanece como um fato muito mais complicado do que se pode pensar. Para chegar próximo a uma compreensão, é preciso buscar também na história os fatos que contribuíram para a sua formação.

Quanto ao surgimento da religiosidade popular no Brasil, esta existe desde os tempos dos descobridores, conquistadores e colonizadores, como relata a História, portanto, desde o primeiro encontro dos europeus com os habitantes do continente. Fala-se de encontro de dois mundos, mas talvez o mais correto seria dizer o “choque” de dois mundos, pois ocorreu de forma desigual.

Assim como os europeus, ao entrarem em contato com os habitantes indígenas, acharam estes estranhos, também o universo indígena constituiu uma imagem fantástica da cultura européia. Porém, neste encontro os índios foram prejudicados, vistos como submissos a aceitar a fé cristã imposta pelos colonizadores. Estes acreditavam que os índios não tinham nenhuma religião. Procuraram domesticá-los e submetê-los à autoridade de Colombo e de sua gente, após serem batizados. Os índios que se rebelavam, eram considerados infiéis e idólatras e, de acordo com a teologia vigente, passavam a ser vistos como inimigos, declaravam-lhes guerra e, como prisioneiros de guerra, eram escravizados.

Além disso, a sociedade indígena na visão dos colonizadores era inferior. A prova disso está no escrito de José de Acosta⁹, o qual relata que devem ser reduzidas a três as categorias de nações bárbaras, sujeitas à evangelização. As culturas orientais (Índia, China, Japão), civilizações do livro; os incas e os astecas, civilizações urbanas, porém, sem escritura;

⁹ PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 22.

e a terceira classe de bárbaros, que são aqueles selvagens semelhantes a feras. E acrescentava ainda que no Novo Mundo há infinitas manadas deles e pouco se diferenciam dos animais.

Neste sentido, a religião dos índios ficaria condenável como religião de bárbaros e que deveria ser eliminada para impor o Evangelho. Afirmavam que a verdadeira religião era o cristianismo e que os índios poderiam se adaptar a ele, se lhes fosse ensinado como proceder, pois para os conquistadores não existiam homens curtos de entendimento, mas simplesmente ignorantes. Ainda, estabelecendo como exemplo de Cristo, que não veio para perder homens, mas para salvá-los, que pregou não só com palavras, mas também com obras, opõe-se aos métodos violentos de evangelização, à guerra, à conquista e à exploração dos indígenas.

Houve a publicação de vários documentos de cleros que eram contra a exploração de indígenas e que proclamavam a sua dignidade.¹⁰ Ainda, decretando a excomunhão para aqueles que escravizassem os índios, porém, as autoridades civis ocultaram estes documentos.

As culturas indígenas haviam elaborado um conjunto de crenças e práticas religiosas bastante complexo e de grande conteúdo espiritual. Tinham desenvolvido a dança e a música para manter equilíbrio com a natureza e todos os seus rituais e práticas da medicina estavam ligados à sua religião. O conhecimento e a sabedoria sobre a terra, as montanhas, os rios, os astros, as ervas medicinais, os ciclos da natureza e a biologia estavam inter-relacionados com as lendas e mitologias religiosas. Todas estas práticas e crenças eram consideradas pelos catequistas como paganismo e idolatrias. Era preciso evangelizar para destruir a religião indígena e substituí-la pelo catolicismo.

A resposta religiosa do índio se dá de forma diversificada, “dependendo do tipo de relação estabelecida com o conquistador, do modelo de inserção e de relação estrutural, da

¹⁰ Além dos testemunhos de Fr. Antón de Montecinos e de Fr. Bartolomeu de Las Casas, e tantos outros menos conhecidos, cabe destacar aqui a bula papal *Sublimis Deus* (1537) de Paulo III, escrito que proclamava a dignidade do homem americano como membro do gênero humano, com pleno direito à sua liberdade e à sua propriedade, embora não tivesse aceitado a fé cristã. PARKER, 1995, p. 23.

área geocultural ou geo-religiosa de que se trata, do tipo de tradições e de costumes e da capacidade de resistir de forma aberta ou latente à invasão cultural”.¹¹

Podemos distinguir quatro tipos de respostas indígenas: Uma se refere à atitude rebelde, reivindicando as antigas divindades. Anchieta põe em evidência esta questão ao afirmar: “O que mais espanta os índios e os faz fugir dos portugueses e, por conseguinte, das igrejas, são as tiranias que com eles usam, obrigando-os a servir por toda a sua vida como escravos, separando mulheres de maridos, pais de filhos...”¹² Por certo tempo os índios aceitavam a fé cristã, mas logo voltavam a seus antigos usos e costumes.

A submissão e a integração à cristandade colonial é uma outra resposta religiosa dos índios. Trata-se de casos nos quais a destruição das antigas crenças e o processo de aculturação são profundos.

Outra resposta foi a resistência ativa à ordem colonial com conotações messiânicas. Entre os tupis-guaranis do Brasil surgiram líderes ou xamãs que anunciavam a iminente destruição do mundo e conduziam seus seguidores através da selva na busca da “Terra Sem Mal”. Isto significou, de forma simbólica, a defesa do seu modo de vida e de sua identidade étnica e religiosa.

A resposta mais significativa para compreender as atuais expressões das religiões populares no Brasil foi a submissão parcial, aceitando o cristianismo, porém, assegurando a existência de crenças ancestrais por meio do sincretismo. Neste sentido, cabe salientar que o índio tem uma alma espontaneamente religiosa, conservou muitos de seus ritos e de suas crenças, mesmo com conteúdo cristão ou reinterpretando as práticas católicas segundo as suas categorias. Por exemplo: a devoção a Maria tinha ligação com o culto da “Mãe Terra”.

Os colonizadores portugueses contribuíram para a formação da religiosidade popular não somente pelo fato de trazer o catolicismo, mas também por manter os escravos africanos

¹¹ PARKER, 1995, p. 27.

¹² PARKER, 1995, p. 27.

com suas crenças que se manifestam até hoje. Mesmo com o enorme genocídio cometido com os escravos africanos e a afirmação da Igreja Católica Romana que justificava a “matança” dos negros afirmando que era uma “raça inferior” e que eles “não tinham alma”.

Atualmente, porém, percebe-se uma grande mudança no comportamento da Igreja Católica Romana frente às manifestações religiosas de tendência afro-brasileira. Os bispos afirmam que é preciso reconhecer as responsabilidades históricas e os pecados cometidos contra as culturas indígenas e africanas. Respeitando o resgate pelas culturas existentes no Brasil, há de se honrar também o modo de expressar o sentimento religioso destas culturas.

Índios, portugueses e africanos apresentam três modos distintos de expressar a religiosidade. A tentativa de unificar estas expressões em um único comportamento religioso deu origem ao “catolicismo popular”.

O século XVII e parte do século XVIII foram a época de ouro do catolicismo popular. As instituições pastorais estavam preparadas para a catequese. As confrarias, as procissões, as festas religiosas, as devoções multitudinárias e o teatro religioso tinham sentido evangelizador no meio do povo religioso e analfabeto, na sua grande maioria.

Já em meados do século XVIII teve início a crise, um tempo de decadência teológica. Foi a época da cristalização do secularismo no pensamento filosófico, científico e social. Uma das características marcantes da modernidade é a secularização da sociedade e da cultura. O mundo moderno tornou-se secular e, enquanto tal, autônomo em relação a qualquer realidade transcendente. A modernidade se origina da guinada antropocêntrica pela qual o sujeito humano, como razão e liberdade, se constitui em fundamento de todo sentido e valor e em senhor do mundo e da história. Esta autonomia manifesta-se no plano do conhecimento, através da pretensão racionalista de uma explicação da realidade, cuja expressão mais significativa é a ciência moderna.

A formação do quadro religioso no Brasil sofre novas mudanças a partir da segunda metade do século XIX, com a chegada das Igrejas oriundas da Reforma de Lutero. Os imigrantes trouxeram uma nova cultura européia e novas correntes teológicas e expressões da fé, provocando um profundo questionamento à hegemonia absoluta do catolicismo no Brasil. Havia a crença de que nesse século a ciência substituiria a religião como fonte do verdadeiro conhecimento. A ciência desafiou os modelos religiosos. A modernidade profetizava que a razão moderna e o avanço da tecnologia e da ciência iriam apagar o mundo religioso. Isto significa que as pessoas poderiam exercer sua subjetividade e cultivar sua religiosidade no mundo da economia, da política e da cultura.

1.2 Na tentativa de conceituar o que é religiosidade popular e sua presença entre todas as instituições religiosas

Conceituar religiosidade popular não é tarefa fácil. À primeira vista parece que não é problema identificá-la, pois todos nós temos alguma idéia do que se quer dizer quando se fala em religiosidade popular. Porém, conceituar religiosidade popular com precisão científica exige uma análise mais profunda e cautelosa, porque a religiosidade popular é uma realidade demasiadamente variada e complexa.

Quando se fala em religiosidade popular muitos a equivalem com a expressão catolicismo popular. Os dois conceitos não são equivalentes. Religiosidade popular abrange não somente o catolicismo popular, mas todas as formas de religiosidade popular existente. Outros confundem os dois conceitos pelo fato de que na América Latina o catolicismo abrangia a imensa maioria do povo, recobrando, assim, uma enorme faixa da religiosidade popular. Também há a religiosidade popular entre os não-cristãos.

José Ivo Follmann, em seu artigo *O mundo das religiões e religiosidades*¹³ coloca dados que mostram que a nível mundial as tradições religiosas mais conhecidas são, por um lado, o hinduísmo e o budismo em suas diferentes versões e, por outro, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo também em suas diferentes versões. Ainda, somam-se as religiões africanas, as chinesas, as indo-americanas e as chamadas de “arranjo pessoal” que são as religiosidades difusas e sincréticas. Porém, o maior número de fiéis concentra-se no cristianismo (34%, ou seja, um pouco mais de 1/3 da população mundial) e no islamismo (20% que correspondem a 1/5 da população mundial). O hinduísmo (14%) e o budismo (6%). Hoje o islamismo já apresenta um número maior de seguidores do que o catolicismo. Em segundo lugar, o hinduísmo.

O cristianismo também vem crescendo, mas o seu índice de crescimento não se diferencia tão claramente do próprio aumento populacional. Ou seja, o islamismo chega a crescer em torno de 2% ao ano, enquanto que o crescimento da população mundial está hoje em 1,3% ao ano. A presença do hinduísmo, do budismo e do islamismo na América Latina é pouco expressiva ao lado do cristianismo. Em 1900, 95% da população latino-americana era considerada cristã e atualmente o quadro pouco se alterou, pois 92 a 93% da população continua sendo identificada como cristã. No Brasil 89% da população brasileira, segundo o censo demográfico de 2000, é identificada como cristã. Já no catolicismo, especificamente, constatamos uma perda maior, mais de 20%, desde 1940. Os motivos são: o aumento de evangélicos e o aumento daqueles que se identificam como “sem religião”. E ainda, seguidores de outras religiões. Dizer que o Brasil é um país católico já não soa mais tão evidente como soava em outros tempos.

¹³ FOLLMANN, José Ivo. O mundo das religiões e religiosidades: alguns números e apontamentos para uma reflexão sobre novos desafios. In SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006. p. 12-15.

A religiosidade popular é um fenômeno inerente às religiões existentes em todos os tempos. Assim, pode-se falar da religiosidade popular na Índia, na Europa, na África, na Oceania ou na América. Helcion Ribeiro, em seu livro *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, acrescenta ainda que: “Pode-se falar dela entre os povos pastores e caçadores, antigos egípcios, gregos e romanos; entre ‘bárbaros’ primitivos e atuais budistas, muçulmanos e outros”.¹⁴

Cabe salientar, por exemplo, o panteão popular hindu que é muito confuso e heterogêneo. O povo hindu venera muitas divindades¹⁵. O homem instruído se contenta em dizer que todas elas são manifestações do mesmo Brama. Inclusive o perigo do monismo é real na religião hindu, enquanto que na religião popular se torna muito mais difícil evitar concepções panteístas. Dessa forma, evidencia-se que a expressão religiosidade popular é muito mais complexa do que se pode imaginar. Esta religiosidade não-cristã também é possuidora de um mundo de símbolos, sinais, ritos e experiências. Estes são expressões visíveis das relações de um povo com Deus.

André Droogers, no livro *Religiosidade Popular Luterana*¹⁶, procura mostrar que o conceito de religiosidade popular também se encontra no contexto das comunidades evangélicas luteranas, mesmo não havendo na vida dos evangélicos os santos, as promessas e as romarias. Porém, os evangélicos, assim como os católicos, elaboram uma vivência religiosa no decorrer da história, atuando fora do controle do clero e da instituição Igreja. Esta religiosidade possibilita um contato direto com o sagrado. Ela não é refletida como é a institucional, ou seja, é uma religiosidade opcional, não obrigatória, a qual está bem integrada

¹⁴ RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade popular na teologia latino-americana**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 12.

¹⁵ Em sua forma mais filosófica, o conceito hindu de divindade é panteísta. A divindade não é um ser pessoal, mas uma força, uma energia que permeia tudo: os objetos inanimados, as plantas, os animais e os homens. No extremo menos filosófico do espectro há um conceito politeísta, que acredita num grande número de deuses. Quase todas as aldeias têm a sua própria divindade local. GAARDER, Jostein et al. **O livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 47.

¹⁶ DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana**. São Leopoldo. Editora Sinodal, 1984.

na vida diária das pessoas, contendo mais expressões emocionais do que a religiosidade institucional.

José Luís Gonzáles, no livro *Catolicismo popular*¹⁷, tenta expor os diferentes elementos e relações que entram em jogo na religião popular, mais especificamente na religião popular católica que são: a fé cristã, o eixo cultural e o eixo sócio-histórico.

A fé crista é vivida de forma distinta entre os pobres e as elites. São modos diferentes de viver os conteúdos da fé cristã. A institucional que se resume no credo, e a popular que se expressa em imagens, gestos, práticas devocionais, sentimentos.

Se a religiosidade popular é fé cristã, isto significa que tem alguma relação com Jesus Cristo. Mas qual é a idéia que o povo tem de Cristo? Qual é o lugar que Cristo ocupa na vida cristã do povo? Fala-se muito da supervalorização das devoções em prejuízo de Jesus. O fato é que o lugar e a pessoa de Jesus no cristianismo são critério essencial de discernimento. A cristologia de uma religiosidade é deficiente quando esta for insuficientemente evangelizada. A fé popular busca a Deus mais a fim de bens messiânicos materiais do que em vista dos espirituais.

A catequese ibérica trouxe para a América uma cristologia historicamente ligada a uma espiritualidade e a uma pastoral. A cristologia ibérica acentua com muita intensidade a divindade de Jesus e menos a sua humanidade. As razões históricas disto estão na origem do cristianismo da Península Ibérica, que chegou à fé através da heresia ariana. Para o arianismo, Cristo era menor do que o Pai. O catolicismo hispânico, para superar este erro, acentuou a divindade de Jesus. Isto levou a fé ibérica e latino-americana a crer que Cristo é Deus, afastando o povo de sua humanidade e dos valores encarnativos da presença do Filho de Deus entre os homens. Dessa forma, desfaz-se o Cristo irmão, solidário e modelo a ser imitado, ocorrendo, assim, um vazio de mediação entre um Deus distante e o povo. Como este precisa

¹⁷ GONZÁLES, José Luís et al. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 36.

de mediadores, tem necessidade de sentir perto de si a misericórdia e a benignidade do divino, a quem o povo irá recorrer? É aqui que ele busca preencher esse vazio através da Virgem Maria e pela devoção aos santos.

Na América Latina, o catolicismo popular apresenta um mapa cultural muito variado. A razão se dá porque na América Latina se distinguem três principais universos culturais: as culturas indígenas americanas, a cultura popular hispano-portuguesa e as culturas africanas. Isto demonstra que, por sua própria natureza, o catolicismo precisa personificar e simbolizar as realidades sociais e históricas dos fiéis, pois não pode haver um único jeito de ser católico.

O processo histórico dos povos marcou profundamente sua religião. As heranças da Conquista, da Colônia, da resistência e da independência se refletem na religiosidade popular. As lendas e os mitos nos quais se dão conta de aparições do Senhor e da Virgem aos índios e aos negros são formas excelentes de transmitir a interpretação histórica que a consciência popular elaborou a partir de sua fé religiosa.

González¹⁸ defende que o grande motivo da existência da religião popular se dá pelo fato da necessidade que o pobre tem de resgatar diariamente sua vida da enfermidade, da fome, do desemprego. Desta forma, necessita se agarrar a Deus e, se possível, obrigá-lo a lhe dar ajuda, a permitir que viva e a libertá-lo. Com isto o autor não quer afirmar que apenas o pobre é cristão e tem devoção, mas que a maioria dos grandes fenômenos da religiosidade popular, nascidos entre os pobres, conservam neles seu sentido original. As maiores devoções latino-americanas se estendem a todos os setores sociais, porém, com sentido diferente.

¹⁸ GONZÁLES, 1992, p. 34.

1.3 Religiosidade popular, religião institucional e as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs): como se relacionam?

Antes de fazer uma breve comparação entre a religiosidade popular e a religião institucional, convém esclarecer o termo “popular”. “Popular” é, antes, o adjetivo que corresponde ao substantivo “povo”. Este não tem como sinônimo massa, nem gente. Leigo é sinônimo de povo, porque vem da palavra grega *Laós*, *laicós*, de que se formou “leigo”. O povo de Deus, em grego, era “*laós*”. A palavra povo ficou tão esquecida na Igreja, por causa do clero, que leigo é aquele que não sabe, que é ignorante. Porém, se popular é leigo, queiramos ou não, quando se fala em religiosidade popular, entende-se por religião dos ignorantes.

É comum ver em bibliografias a afirmação de que religião é o conjunto de crenças e práticas produzidas pela ortodoxia da Igreja e que religiosidade é a prática e crença religiosa do povo. Há, portanto, uma oposição entre religiosidade e religião. A religiosidade como algo difuso, vago e incoerente, quase que uma negação da religião, e que a religiosidade popular conflitaria com a religião institucional, ou, segundo Gonzáles, religião das elites¹⁹.

Elite dá uma idéia de excelência, sua negação é povo, que passa uma idéia de vulgar, de pobre, de coisas supersticiosas e grosseiras. É importante deixar bem claro que estas oposições e identificações são pré-julgamentos preconceituosos e pejorativos das concepções elitistas e institucionais.

A religiosidade popular na América Latina se desenvolveu com uma globalidade bastante autônoma perante a hierarquia dirigente.

¹⁹ O termo “religião das elites” é denominado por José Luís Gonzáles na obra *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. O termo que se prefere utilizar no presente trabalho é “religião institucional”. GONZÁLES, José Luís et al. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 34.

Os diferentes componentes que integram e diversificam a religiosidade popular e a religião institucional são: a) com relação ao sagrado: que na religiosidade popular esta se dá a partir das grandes necessidades humanas, busca de novas hierofanias e aparentemente utilitarista. Já na religião institucional a relação com o sagrado se dá a partir das categorias doutrinárias e culturais, administração da revelação e aparentemente gratuita; b) com relação à natureza e ao mundo: a religiosidade popular tem uma relação vital com a natureza e integração de suas forças à experiência religiosa. A religião institucional tem uma relação secundária, ou seja, a natureza é o profano; c) espaço e tempo: embora haja espaços e tempos de especial força convocatória, a experiência religiosa na religiosidade popular invade todo o tempo e espaço. Na religião institucional tempo e espaço sagrados são exclusivamente marcados; d) situação social: na religiosidade popular a partir da marginalidade e das classes oprimidas. Das institucionalizadas a partir de posições privilegiadas de poder; e) acesso à verdade: verdadeiro para a religiosidade popular é o que ajuda a viver. Na religião institucional verdade é o que se deduz de outra verdade ou é ensinada pela autoridade; f) estrutura de culto: predomínio do emocional e do sensorial, dos gestos e dos símbolos na religião popular. No que tange às elites é o predomínio da palavra convocadora de idéias e administradora de ensinamentos; g) ética: na religiosidade popular uma ética simplificada e orientada para os grandes problemas da vida. Na religião institucional uma ética sofisticada e com freqüência instrumento de controle social²⁰.

Estes dados citados anteriormente não permitem entender o caso daqueles sacerdotes e bispos totalmente identificados com a religiosidade do povo e, por isso, devem ser usados com prudência.

Somente nos últimos anos o tema da religiosidade popular tem surgido como uma das prioridades da pastoral latino-americana. Existem várias explicações para este fato. Uma delas

²⁰ GONZÁLEZ, 1992, p. 39.

seria o interesse continental pelo autóctone, pela cultura própria, pela recuperação da própria identidade. Ou seja, há uma conscientização de que a Igreja e o cristão da América Latina têm traços próprios e que requerem soluções apropriadas, uma teologia mais fiel a nossa realidade. Neste contexto, o encontro com a religiosidade popular é inevitável.

Outra explicação seria pelo fato de que pastoral se está definindo como missionária. Isso quer dizer que a preocupação com a instrução religiosa e os sacramentos não é a primordial, mas a evangelização.

Neste sentido vale refletir acerca das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) em relação ao catolicismo popular²¹. As Comunidades Eclesiais de Bases, segundo González, “são um problema real para a Igreja institucional como foram todos os movimentos, correntes, pregadores e teólogos que enfrentaram a necessidade de serem mais coerentes com seus princípios constitutivos”.²² Estas deram oportunidade para que o leigo assumisse tarefas e responsabilidades que há muitos séculos não eram permitidas a ele exercer. O crescimento do laicato assusta os bispos e agentes de pastoral que estavam acostumados a exercer o poder em forma piramidal. As Comunidades Eclesiais de Bases, em alguns casos, nascem da Pastoral da Libertação e, em outros, a reflexão libertadora surge da práxis comunitária. Elas surgem da análise crítica da realidade e da necessidade de revelar suas formas ideológicas.

Assim, cabe salientar que as Comunidades Eclesiais de Bases não são a única expressão popular da experiência cristã. Há duas posições com modalidades diferentes, uma mais militante e a outra mais racional. Enquanto que estas se estruturam em torno de uma mentalidade moderna, a religiosidade popular se estrutura na experiência religiosa, a partir dos componentes das culturas tradicionais. Neste aspecto, há uma diferença no modo de conceber a racionalidade histórica e a forma de assumir os processos sociais.

²¹ Acredito ser importante refletir a cerca das CEBs, pois o Grupo de Pesquisa sobre religiosidade popular está inserido em âmbito católico não deixando de abranger as demais religiões.

²² GONZÁLEZ, 1992, p. 62.

Dessa forma, parece que as Comunidades Eclesiais de Bases produzem militantes e o catolicismo popular, o devoto. Julga-se que o catolicismo popular é uma fé desligada da vida. Criticam, ainda, que o catolicismo popular:

[...] revestiu religiosamente a vida, interpretou religiosamente a identidade da comunidade, respondeu religiosamente à enfermidade [...] mas não transformou a história de tal modo que a vida, o mundo, a comunidade e a enfermidade em suas formas velhas desaparecesse. Evidentemente, neste sentido, o Catolicismo Popular não é militante.²³

As Comunidades Eclesiais de Bases se articulam em torno do discurso, sendo assim mais propensas ao sincretismo político, e o catolicismo popular, ao sincretismo simbólico. Assim como há diferenças entre elas e o catolicismo popular, também existem traços comuns: os ministérios são populares, anticlericais e suscitados pelo Espírito à margem da hierarquia.

1.4 Registros de manifestações de religiosidade popular no Grupo de Pesquisa

1.4.1 Idéia de Deus na religiosidade popular

A religiosidade popular é devocional, com isso é predominantemente afetiva e sentimental. Ela é intuitiva e não se rege pela lógica racional. Galilea afirma que na religiosidade popular:

Nota-se um profundo senso de Deus e sua providência, chegando mesmo a um certo fatalismo aparente. Deus está ao mesmo tempo perto e longe; é simultaneamente indulgente e severo. Em relação a Deus há sentimentos de amor e sintomas de medo.²⁴

²³ GONZÁLEZ, 1992, p. 67.

²⁴ GALILEA, Segundo. **Religiosidade popular e pastoral**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978. p. 17.

Referente a essa idéia de temor a Deus, no Grupo de Pesquisa do Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo – ITEPA²⁵ o integrante Mauro Luiz Argenton²⁶ registrou, no seu diário de bordo²⁷, manifestações de religiosidade popular na comunidade onde reside sua família e observou que as pessoas buscam a Deus por necessidade, para proteção no momento da doença e da fome, ficando visível o temor a Deus presente nas pessoas. Vêem Deus como castigador, o Todo Poderoso que existe para julgar. Esta idéia de Deus já é repassada desde a infância, pois é comum ouvir pais falarem à criança, quando esta faz algo de errado, que Deus irá castigá-la e que o “diabinho” irá pegá-la. Na Bíblia, em especial no Antigo Testamento, evidenciam-se fatos, os quais mostram a ira de Deus, um Deus que vem castigar e julgar. Esta idéia de Deus também tem forte relação com inferno e céu, ou seja, se você fizer coisas boas, irá para o céu, caso contrário, queimará no fogo do inferno **eternamente**.

Argenton também observou a idéia de um Deus manipulador, um Deus que intervém na vida das pessoas, estando presente a idéia de resignação. Ouve-se muito a expressão “Se Deus quiser”. Este tipo de concepção é preocupante, pois acarreta a ausência do compromisso social.

²⁵ Os encontros são quinzenais. Além de mim, participam seis seminaristas que cursam Teologia regular no Instituto de Teologia e Pastoral - ITEPA. O líder do grupo é o Pe. Elli Benincá. A metodologia aplicada no grupo é a pesquisa de campo, observando manifestações de religiosidade popular nas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, nas romarias e no cotidiano das pessoas. Dessas observações são realizados diários de bordo, os quais são apresentados nos encontros. Também foram realizadas entrevistas. O objetivo da nossa pesquisa é compreender a dinâmica da religiosidade popular. O problema, então, é a relação entre a Teologia e a religiosidade popular. Mesmo o grupo estando inserido num âmbito católico ele também busca realizar um olhar que abrange as outras religiões.

²⁶ Este registro é permitido pelo pesquisador Mauro Luiz Argenton de ser utilizado na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

²⁷ O diário de bordo é um tipo de registro que explicita situações, pessoas, ambientes e acontecimentos. É um registro individual. Para além do registro, o diário de bordo é uma reflexão sobre o próprio registro.

1.4.2 Idéia de sacrifício e punição na religiosidade popular

A idéia de sacrifício e punição também é fortemente presenciada na religiosidade popular. Exemplo disso são as estranhas e extraordinárias promessas. Nestas está muito presente a idéia de punição.

Mauro Luiz Argenton lembrou-se também de uma promessa que fez na infância: sendo torcedor gremista, prometeu a Deus que, se o seu time ganhasse o jogo, ficaria um dia sem comer nada que fosse doce. O Grêmio ganhou o jogo e ele procurou cumprir a promessa. Porém, no final do dia lembrou-se de que havia tomado pela manhã café com açúcar, com isso culpou-se quanto à promessa não bem cumprida.

Muitos fiéis procuram o padre, sendo este a pessoa que representa estar mais próxima de Deus²⁸ para modificar a promessa quando não a conseguem cumprir.

Outro membro da pesquisa, Rudinei Negri²⁹, contou de uma promessa que fez quando cursava a sexta série do Ensino Fundamental. Este, percebendo que estava quase reprovado em uma disciplina, prometeu a Deus que, se ele fosse aprovado, iria ler toda a Bíblia e rezaria o terço todos os dias. Foi aprovado e cumpriu a promessa rezando o terço todos os dias com sua mãe e lendo um trecho da Bíblia a cada dia, levando dois anos para concluir a leitura. Também disse que fez anotações do que lia. Na medida em que lia, foi se envolvendo com as interessantes histórias narradas na Bíblia e isso o motivou a participar na comunidade e a pensar em ser seminarista, a fim de se tornar padre.

²⁸ Vale aqui citar André Droogers, o qual mostra que também na religiosidade popular luterana o pastor é visto como alguém que possui poderes sacrais superiores aos dos leigos: “Uma área em que isso pode ser pesquisado é a da bênção dada pelo pastor, no início e no fim dos cultos [...] símbolos usados pelos pastores, como representantes de algo ausente ou abstrato, foram interpretados pelos membros como sinais sagrados com um certo poder e efeito”. DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana**. São Leopoldo. Editora Sinodal, 1984, p. 27-28.

²⁹ Este registro é permitido pelo pesquisador Rudinei Negri de ser utilizado na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

1.4.3 A presença do simbólico na religiosidade popular

Na religiosidade popular Deus está no culto, nos ritos e nas coisas sagradas. É muito simbólico. Dá-se muita atenção às bênçãos, às imagens, aos lugares, às velas, à água benta e aos demais símbolos religiosos.

Neste sentido, é comum observar pessoas procurando benzer os ramos para a proteção em dias de temporais e dar valor para água benta, benzendo casas. Os filhos pedem bênção aos pais ou avós ao chegar ou sair de casa, bem como o uso de símbolos para proteção.

Ao participar de uma missa numa pequena comunidade³⁰ foi possível notar um forte momento de expressão de religiosidade popular, registrando-se o intenso interesse por escapulários (bentinho; objeto de devoção; dois quadradinhos de pano bento, com orações escritas). Antes da bênção final da missa, o padre que a presidia, ofereceu ao povo escapulários para quem os quisesse. **Todo** o povo presente dirigiu-se até o altar para receber o objeto. Ao perceberem que o número de escapulários era inferior ao das pessoas que ali estavam, os últimos da fila expressavam uma enorme preocupação em não conseguirem o objeto devocional. O padre os acalmou dizendo que traria mais escapulários numa próxima missa.

Em Cristo, em Maria e nos santos se dá mais sentido de poder do que de imitação. Existem muitos cristos e muitas nossas senhoras, exemplo: Virgem de Guadalupe, do Carmo; Jesus dos Milagres, Jesus do Grande Poder, recorrendo-se a eles em busca do extraordinário e de respostas às necessidades. Um exemplo disso é a comunidade citada anteriormente: no local de culto (igreja) a imagem de santos é muito valorizada pelas pessoas integrantes desta. Ao construir a nova igreja, pensava-se em não mais expor as imagens de santo, como Santa

³⁰ A comunidade citada a que me refiro é a comunidade católica (CEB) de Linha São Paulo pertencente à Paróquia São José da cidade de Chapada, a qual faz parte da Diocese de Cruz Alta. Nasci nessa comunidade e participo das atividades pastorais a mais de vinte anos.

Bárbara, São Luís Gonzaga, Santa Lúcia, Nossa Senhora Menina, Santo Antônio, mas apenas a do padroeiro: São Paulo. Foi difícil a aceitação da comunidade, pois é grande a fé depositada nestes santos. Também, há um valor afetivo a estas imagens pelo fato de terem sido doadas por pessoas da própria comunidade. A primeira igreja foi fundada pelos primeiros moradores em 1924, mas dois anos antes da construção da igreja estas famílias já rezavam semanalmente o terço em uma das casas dos moradores³¹.

Outro exemplo disto Mauro Luiz Argenton também registrou no seu diário de bordo de que as pessoas da comunidade de sua família dão grande valor para os Santos e ao anjo Gabriel. Contou que uma prima sua leva o nome de Gabriela pelo fato dos pais crerem fortemente que o anjo Gabriel os acompanhou (protegeu) durante a gravidez. Gostam deste anjo, pois o sentem mais próximo do que Deus. Deus, para eles, está distante.

Na religiosidade popular há uma construção de rituais de uso pessoal. Isso se percebe muito bem nas famílias, em seus objetos pessoais de proteção, como, por exemplo, o uso de escapulários ou outras correntes e fitas para proteção. É importante ressaltar que o ritual é sempre uma ação repetitiva e passa a um significado consciente. Isso faz com que se perceba que o sagrado está no consciente. O sagrado é uma produção do conhecimento. Ele está fortemente presente no cotidiano.

1.4.4 Algumas mudanças na religiosidade do povo

Ao fazer uma análise na comunidade supracitada do que era há dez anos aproximadamente e comparando a hoje, nota-se algumas diferenças em relação às atitudes do povo com sua religiosidade. Por exemplo, acreditava-se muito em realizar procissões, com rezas repetitivas e cantos para pedir que Deus enviasse chuva. Era grande o número de

³¹ Esses dados foram fornecidos pelas pessoas da comunidade, sendo que hoje estão escritos no Histórico da Comunidade São Paulo. Texto redigido pela professora Beatriz Ecker.

peças presentes nestas procissões. Assim como a presença nas celebrações litúrgicas dominicais, onde faltar um domingo na celebração era considerado um pecado grave. Hoje, percebe-se que o povo, ou pelo menos a maior parte deste, não tem mais esta preocupação. Não celebrar aos domingos quando estão com vontade, quando têm disponibilidade, fazendo com que as pessoas não tenham mais tanta necessidade de ir à igreja. A mídia oferece muitas respostas. Por exemplo, no campo rural a meteorologia oferece ao agricultor informações em relação ao clima, o que antes se relacionava ao mistério. Isso significa que, descobrindo os mistérios da natureza, há uma forte desmistificação da religiosidade.

Porém, mesmo diante destas mudanças, ainda se percebe uma forte presença de religiosidade popular. Mesmo com um número pequeno de participantes nas celebrações dominicais, percebe-se a busca incessante do Transcendente. Prova disso é a manifestação da religiosidade popular no dia dos Finados. O grande número de pessoas que frequentam o cemitério, visitando o túmulo de seus entes queridos, levando flores, objetos devocionais às capelinhas, como, rosário, imagens de santos aos quais a pessoa falecida tinha devoção, cruz e velas para serem queimadas próximas ao túmulo. Existe um verdadeiro culto dos mortos unido à convicção do além. Expressar estes gestos é uma forma de lidar com o grande mistério que é a morte. Serve para amenizar o sofrimento, o mistério e a insegurança diante da finitude. Também é enorme a presença de pessoas na missa deste dia. Igreja lotada, fenômeno que acontece em celebrações como na Sexta-Feira Santa e no Natal.

Estas são algumas das expressões da religiosidade popular de que se exige aprofundamento para se conhecer melhor. Não é tanto pelas suas manifestações que se conhece uma religiosidade, mas pelas atitudes, pelos motivos e valores envolvidos nelas.

Até aqui se percebe que muitos identificam a religiosidade popular através das procissões, romarias e festas religiosas. Estas manifestações podem ser tomadas como momentos fortes da religiosidade, que permitem apreciá-la mais ao vivo, mas que não

constituem o seu aspecto mais significativo, pois é na vida cotidiana do povo que a religiosidade se manifesta verdadeiramente. Dessa forma, evidencia-se que a religiosidade popular é muito mais ampla. Acredita-se que é importante realizar uma análise antropológica deste fenômeno: o da religiosidade popular.

No próximo capítulo busca-se compreender o que faz o ser humano buscar expressar de alguma forma – popular ou não - sua religiosidade. Por que essa busca incessante de Deus, de transcender-se? Qual é sua relação com o Sagrado?

2 COMO ENTENDER ANTROPOLOGICAMENTE O FENÔMENO DA RELIGIOSIDADE POPULAR

A separação entre investigação científica e religião é uma das heranças do cientificismo percebida em diversas áreas do conhecimento, especialmente no campo educacional. No entanto, para os adeptos da corrente fenomenológica, um dos maiores equívocos cometidos pelos herdeiros da modernidade é imaginar que os nossos argumentos racionais sejam capazes de esgotar a essência do divino, do numinoso. A religião não se esgota, como já demonstrara Rudolf Otto³².

Num primeiro momento, busca-se fazer uma abordagem sobre a experiência humana e a experiência religiosa. Isso ajudará a compreender melhor a presença de uma religiosidade popular em todas as religiões, pois a religiosidade popular é uma forma de experiência religiosa vivida empiricamente por fiéis. É o desejo do homem crente de estabelecer com o divino relações mais simples, mais diretas e mais benéficas.

Em seguida, analisa-se a categoria do sagrado. Sabe-se que as culturas populares buscam expressar sua experiência do sagrado de uma forma criativa. Possuem uma enorme riqueza em gestos, cantos, ritos, símbolos. Conseguem mesclar aquilo que lhes é natural com aquilo que as instituições religiosas institucionais lhes oferecem ou que, na maioria das vezes, lhes são impostas. É na religiosidade popular que as pessoas buscam com simplicidade e

³² OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, Imprensa Metodista, 1985.

ingenuidade a presença do sagrado, sem se preocuparem com os discursos teológicos, pois a preocupação está na presença do sagrado e sua importância concreta no cotidiano.

E na terceira parte apresenta-se uma atividade pedagógica, ou seja, a construção de um espaço sagrado em sala de aula, na qual se constatou que o sagrado está no consciente da pessoa e que a manifestação do sagrado está fortemente presente na religiosidade popular. Também servirá de auxílio, nesse sentido, o pensador Mircea Eliade³³.

2.1 Experiência humana e experiência religiosa

A experiência humana é uma vivência relacional, ou seja, o ser humano tem relação: com o mundo (a natureza, a vida e o que a realidade oferece), com o outro indivíduo e com o grupo (família, município, Estado, Nação, Igreja, trabalho...), isto é, o homem está sempre em sociedade. Isso tudo tem uma grande influência na socialização da experiência religiosa.

O ser humano tem também uma dimensão individual (desejos, projetos, realizações ou frustrações). Cada ser humano constrói (e em parte traz gravado) um projeto de vida que procura realizar durante sua existência. Portanto: “O viver humano oscila constantemente entre o subjetivo e o intersubjetivo ou relacional”.³⁴

Antes de se falar sobre a experiência religiosa propriamente dita, é importante tomar conhecimento sobre o que realmente é “experiência”. A experiência sempre acontece num determinado cotidiano. Toma-se como exemplo a aula. A aula é uma experiência, um acontecer. O acontecer é um movimento que implica num passado, num presente e num futuro. Ou seja, o futuro ainda não é, e o passado já foi. Futuro e passado são reais para a pessoa. O acontecer sempre é um presente. Esse acontecer é uma experiência do passado e

³³ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**; a essência das religiões (Das Heilige und das Profane). Trad. Rogério Fernandes. Lisboa, Edição Livros do Brasil, [s. d.].

³⁴ CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 42.

abre perspectiva de futuro. Descobre-se o passado no presente. Assim, quando se assiste a uma aula, já se traz um sentido de aula que foi sendo construído durante a vida. A experiência não é totalmente original no momento em que se assiste a uma aula. O mesmo acontece com a experiência religiosa, a que se constrói a partir do cotidiano. E o sentido que se produz no cotidiano é o que se pode chamar de conhecimento.

Isto remete a outra questão: O que acontece no ser humano quando ocorre a construção do conhecimento?

O ser humano é um ser que se pergunta. Constantemente angustiado, ele precisa de respostas a todas as perguntas que faz a partir dos acontecimentos que vivencia. As respostas podem ser obtidas através da evidência imediata e da justificação. A evidência imediata é o conhecimento próprio e instantâneo e a justificação é um processo de investigação e análise. No entanto, o conhecimento não é somente resultado, somente produto, somente resposta, há um processo de construção do conhecimento.

Os elementos para a construção do conhecimento são o sujeito, o objeto e o processo de construção desse conhecimento. O sujeito é aquele que aprende, aquele que produz o conhecimento, o algo novo. No processo, nós temos o discurso, a imagem, o método de investigação. Por fim, temos o objeto que está aí para ser investigado e conhecido. No entanto, quando se analisa o ensino como construção do conhecimento, nós temos que partir do seguinte pressuposto: o sujeito que se dispõe a aprender não se dirige ao objeto como uma folha em branco, ou seja, sem nenhum tipo de conhecimento. Muito pelo contrário, quando o sujeito se dirige para o objeto, seus valores, seus atos, suas crenças e tudo aquilo que a sociedade nele acumulou, já estão presentes. Ele não é nulo. Assim, o objeto também não se apresenta a ele como acabado, mas, sim, o objeto vai se manifestar em diferentes aspectos. Nisso, acontece o processo de conhecimento.

A maneira como o sujeito se dirige ao objeto depende da visão de mundo³⁵ que ele tem. A visão de mundo pode surgir das seguintes características: da leitura que se faz das coisas; da maneira de como se olha a sociedade, de como ela se organiza e de como ela acontece; e, por fim, da idealização que se faz dessa sociedade. Pode-se aceitá-la ou ter a utopia de transformá-la. Essa visão de mundo carrega consigo um aspecto de juízo e de vontade. O juízo refere-se à incorporação passiva em relação à sociedade que nos é dada ou aos sonhos em relação a essa sociedade. A vontade é o desejo de transformá-la.

Como se vê, o ser humano é um ser que se questiona e que está sempre a se dirigir ao objeto. Esse ser que se pergunta ao se defrontar com o objeto, revela-se para o sujeito como algo que lhe é conhecido e, também, como algo que lhe é desconhecido, que é oculto. A relação que o homem tem ao tentar quebrar a curiosidade que possui em relação ao objeto, aquilo que lhe é oculto, ele a faz por que motivo? Primeiro, porque o homem não sabe e não conhece tudo, o homem não pode responder a todas as perguntas, principalmente porque ele é um sujeito em construção.

Nesse sentido, Paulo Freire define o ser humano como um ser inconcluso, inacabado³⁶. Já Heidegger³⁷, numa visão existencialista, fala do homem como um ser de projeto, isto significa lançar-se para frente. Ou seja, o ser humano constrói a vida, procura evoluir para ter uma vida melhor e também proporcionar isso àqueles que o rodeiam. Dessa forma, pode-se dizer que, ao buscar seu crescimento, o homem edifica a si próprio. Ele se humaniza na medida em que se constrói e constrói a sua vida (existência). O ser humano busca sempre novas formas de evoluir, está sempre aprendendo coisas novas, diferentes. Nunca se satisfaz,

³⁵ Os PCNs do Ensino Religioso afirmam que quando muitas respostas não conseguem ter coerência entre si são contraditórias: “há necessidade de uma ‘instância’ que seja capaz de ordenar os conhecimentos recebidos como resposta e possibilitar uma visão global do mundo. Pode-se chamar a essa potência, instância, de ‘concepção de mundo’”. FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. São Paulo. Ed. Ave Maria, 1997. p. 23-24.

³⁶ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

aprende sempre, tornando sua existência mais significativa. Portanto, o homem é um projeto no sentido de que está sempre em transformação, é inacabado. A vida nesse aspecto também é um projeto, já que ambos se misturam em seu processo de construção e tanto um quanto o outro são finitos e inacabados.

Outro aspecto importante a ser visto é que o ser humano tende à totalidade. Segundo Croatto:

Por isso 'sente' com tanta intensidade suas necessidades e limitações. E busca superá-las. É um ser que constantemente procura romper os limites, conseguir superá-los, porém, é uma miragem, uma *u-topia*, algo que não existe em lugar algum.³⁸

Retornando ao exemplo da aula supracitada, pode-se dizer que a aula é o objeto de experiência e essa se faz conforme a compreensão que temos dela. Assim sendo, cada sujeito tem um sentido e cada experiência é uma verdade, mas não uma verdade total, pois o ser humano sendo inconcluso não pode dizer a verdade. É no processo da experiência que se adquire o conhecimento (exemplo: a experiência da dor e do sofrimento). Enquanto o ser humano está vivo, adquire conhecimento através da experiência, porém, a experiência que o homem busca fazer é sempre a experiência do total.

No texto *Conhecimento religioso*, de Elli Benincá³⁹, o autor considera que a raiz do fenômeno religioso se dá no processo de luta entre a liberdade e a segurança. Nesse processo, encontramos o desejo do conhecimento dogmatizado, pois esse faz com que o homem se garanta como ser absolutizado, superando seus limites, sua finitude. O conhecimento religioso resulta das respostas que as perguntas oferecem. As perguntas é o homem quem as faz. O conhecimento tem caráter dogmatizante, porquanto o ser humano busca garantir a segurança

³⁸ CROATTO, 2001, p. 43.

³⁹ BENINCÁ, Elli. Conhecimento religioso. *Filosofazer*. Passo Fundo, ano VI, nº 11, p. 29 - 36, 1997.

de que o conhecimento que possui sobre as coisas do mistério seja verdadeiro, isso através de uma autoridade que legitime, assegurando sua veracidade.

Segundo o referido autor, o conhecimento, enquanto resposta, restabelece o equilíbrio intelectual. Já a pergunta provoca o desequilíbrio e gera insegurança. A função da pergunta é de desequilibrar a inteligência e pôr em ação a busca de um novo equilíbrio e com isso evoluir. A busca do equilíbrio pode levar o ser humano a submeter-se a uma ditadura da concepção do mundo dogmatizado, o que vai oprimindo-o existencialmente e negando-lhe a própria liberdade. E ainda o faz recorrer ao processo de fetichização ocultando as ameaças para garantir a segurança. Benincá afirma, em seu texto citado acima:

O drama humano reside na dialeticidade dessas tendências, radicadas no horizonte de sua finitude: a abertura para o infinito gerador de liberdade, mas ao mesmo tempo fonte de insegurança; a segurança existencial como garantia de ser, que por sua natureza dogmatizante elabora estruturas objetivadas que se tornam opressoras e negadoras da liberdade.⁴⁰

Os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso também afirmam que: “A raiz do fenômeno religioso encontra-se no limiar dessa liberdade e dessa insegurança. O homem finito, inconcluso, busca fora de si o desconhecido, o mistério: transcende”.⁴¹

Percebe-se na vida cotidiana que o ser humano, não obstante diversas atividades e desejos, se abre para o ser transcendente. Há sempre uma tendência para o transcendente. Apesar de o homem ocupar-se com tantas atividades e preocupar-se com tantas questões, isso não é suficiente para sua realização. A existência humana reclama um sentido para além de si. A existência não é o fundamento último em que todas as coisas se sustentam. Há uma lacuna que ela própria não consegue preencher. O homem, sentindo-se infundado em si, vive no seu

⁴⁰ BENINCÁ, 1997, p. 33.

⁴¹ FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1997. p. 26.

ser mais íntimo uma inquietação atormentada. Desse tormento interior busca incessantemente um fundamento seguro.

Assim, o ser humano soube buscar, de forma criativa, em todos os tempos, maneiras de superar suas limitações recorrendo ao sagrado. A experiência religiosa é humana e sua relação com o sagrado é essencial. O desejo essencial do homem religioso é passar do fragmentário ao totalizador; do finito ao duradouro e sem limites; e da falta de sentido de muitas coisas para a esperança.

Do abismo do ser é que irrompe o caráter religioso do homem como possibilidade de buscar sentido à sua existência. Assim, é na religião que busca um sentido para sua vida, pois as coisas mundanas e humanas nem sempre o satisfazem. O homem tende, com suas forças e desejos, para a posse da felicidade duradoura, mas sente-se miserável, abatido por forças estranhas e fraquezas que o impedem de alcançar essa felicidade estável. Desse estado se abre ao Absoluto, ao Transcendente⁴².

Ontologicamente falando, o homem possui uma dimensão religiosa, que compõe a estrutura do ser humano. Isto significa acreditar que o homem é radicalmente religioso, no sentido de raiz e fundamento. Segundo Elli Benincá, em seu texto *A dimensão religiosa como base para o pleno desenvolvimento da pessoa humana*, ele coloca que: “A dimensão religiosa seria, então, um fundamento da estrutura do ser humano e, ao mesmo tempo, uma busca, uma tentativa de compreensão dos fenômenos religiosos”.⁴³

⁴² Nesse momento é importante termos bem claro o significado dos seguintes termos: transcender, Transcendente, transcendência e transcender-se. O termo transcender significa (trans = ultrapassar + cender = além), isto quer dizer ultrapassar para o além. Quando mencionamos a palavra Transcendente, referimo-nos a Deus. Transcendência é no sentido de busca, significando assim que nenhum ser humano ou povo quer desaparecer definitivamente. Transcender-se é ultrapassar o limite que temos hoje. Essa idéia de transcender-se é permanente. É ultrapassar-se até o infinito.

⁴³ BENINCÁ, Elli. A dimensão religiosa como base para o pleno desenvolvimento da pessoa humana. In: OLIVEIRA, Avelino & OLIVEIRA, Neiva A. (orgs). **Fides et Ratio**: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling. Pelotas: Educat, 2003. p. 307.

2.2 Presença do sagrado e sua importância concreta na vida cotidiana

Ocorreu, nas últimas décadas, a aceitação da pluralidade de saberes. Isso fez com que os cientistas admitissem que não é só com a ciência que se pode resolver os problemas realmente humanos. Problemas da dor, da alegria, da esperança, dos sonhos, etc. Nesse sentido, abre-se uma brecha ao sagrado. Hoje, há uma volta ao sagrado. A modernidade foi, na visão de alguns autores, um projeto falido, no qual o progresso está destruindo a natureza e excluindo milhões de seres humanos através do neo-liberalismo. Esse é um dos motivos pelos quais a religião volta a ser tema nos últimos tempos não só de teólogos, mas também de cientistas.

Com isso, aborda-se nesse momento uma das categorias do fenômeno religioso: o “sagrado”. Num primeiro momento, enfoca-se a investigação fenomenológica, que serve como caminho que conduz à compreensão do tema da dimensão religiosa do ser humano, e como a fenomenologia chega à conclusão de que o sagrado deve ser o objeto de estudo para compreender-se a religião. Para isso, utiliza-se as idéias de alguns pesquisadores que, nas últimas décadas do século passado, dedicaram seus esforços nas investigações das mais variadas manifestações religiosas. Um desses investigadores foi Rudolf Otto, porém, sua investigação se dá em torno de uma visão judaico-cristã, em contraponto a essa visão veremos se tem presente às idéias de Bruno Birck⁴⁴. Também se traz a hierofania de Mircea Eliade.

Conforme os autores Filoramo e Prandi, na obra *As Ciências das Religiões*⁴⁵, o século XIX, que passou por profundas transformações, contribuiu para o surgimento de uma

⁴⁴ BIRCK, Bruno Odélio. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 1993.

⁴⁵ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. por José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

disciplina chamada “História das Religiões” que se propõe ao estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade. Além disso, foram afirmando estudos e interpretações dos fatos religiosos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos. Aos poucos, foi-se exigindo uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições que as diferentes disciplinas - como a Lingüística, a Antropologia, a Psicologia e a Sociologia – vinham oferecendo.

No início, a Ciência das Religiões dedicou-se pesquisar e encontrar não a essência da religião, mas a sua não-essencialidade. Essa visão surgiu no período positivista. Somente no final do século XIX, com a crise do Positivismo, é que os pressupostos epistemológicos dessa concepção de Ciência da Religião foram questionados. Por conseqüência, surgiu, no início do século XX, o problema epistemológico básico das Ciências das Religiões, constituído pela alternativa de “explicar ou compreender” a religião. Para o modelo da “explicação”, é considerado válido o campo dos fenômenos naturais, que dizem que a religião é uma manifestação antropológica e histórica que pode e deve se sujeitar aos métodos da pesquisa crítica e, assim sendo, possuindo uma estrutura própria. Em oposição a esse modelo temos o da “compreensão”, que é válido no campo dos fenômenos religiosos e que se propõe a captar aquela experiência livre e criadora que estaria na base das produções espirituais e culturais. Aplicado ao mundo dos fenômenos religiosos, esse modelo traduziu-se numa verdadeira corrente, a fenomenologia. O traço essencial desse paradigma é a autonomia absoluta da religião. Segundo Otto, a religião começa por si mesma. Esse a si mesma é a experiência religiosa vivida. Sobre esse autor e sobre a experiência religiosa veremos mais profundamente no decorrer do trabalho. Mas, antes, é necessário saber como foi o processo histórico para se chegar às idéias de Otto.

Ainda na obra *A Ciência das Religiões*, os autores afirmam que a expressão fenomenologia da religião foi criada pelo holandês P. D. Chantepie de La Saussaye, titular da

cadeira de História das Religiões na Universidade de Amsterdã, a partir de 1878. Ele retomou o método comparativo. A finalidade dessa comparação era evidenciar a analogia de crenças e ritos entre as mais variadas religiões, pois todas as religiões têm suas particularidades, mas cada uma tem também analogias numerosas com as outras.

A busca dos elementos fundamentais da vida religiosa foi motivo de reflexão para o filósofo Hegel. Na sua *Fenomenología del Espiritu*⁴⁶, ele faz uma pesquisa sistemática sobre a relação existente entre os aspectos conceituais e os momentos empíricos da religião.

Depois da fenomenologia de Chantepie, que era herdeira do Positivismo evolucionista, aparece outro holandês, Gerardus van der Leeuw, que será a filha da reação ao Positivismo. Na sua obra *Phänomenologie der Religion* (1933), que passou a ser considerada como o manifesto da corrente da filosofia da religião compreensiva, diversos componentes convergem para o esforço de Leeuw em construir um método especial de Filosofia das Religiões. O primeiro está ligado à fenomenologia filosófica de Husserl, retomando dois conceitos fundamentais: a “epoché”, que indica a suspensão do juízo que o fenomenólogo deve operar se quiser captar a essência do fenômeno estudado, e a visão “eidética”, que indica que o objetivo da pesquisa é entender os elementos essenciais do fenômeno em questão. Esses dois elementos, então, fazem parte da metodologia de muitos fenomenólogos da religião. É uma atitude fundamental quando se quer partir dos fatos religiosos em sua função existencial e não da interpretação de quem os estuda. É claro que é impossível não interpretar, mas o primordial é a experiência de quem se expressa religiosamente. O fenomenólogo precisa ter consciência disso.

O segundo componente para a construção de um método especial da Filosofia da Religião é o do tipo psicológico, no qual a centralidade da experiência religiosa diz que a religião é, antes de tudo, experiência vivida. Há ainda um terceiro componente, o

⁴⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

hermenêutico. Nesse, o fenomenólogo, para atingir a sua meta da sua pesquisa, deve captar a essência da religião. O quarto componente é o teológico, através do qual o homem busca entender e intuir as verdades religiosas.

Esses componentes do método fenomenológico de Leeuw articulam em cinco partes a sua obra-prima: a) examinar o objeto da religião; b) dedicado ao sujeito da religião (examinando o homem sagrado); c) os estudos das relações entre sujeito e objeto da religião (ritos, cultos); d) o mundo; e) as figuras. É também nessa obra que se encontra o conceito de fenômeno⁴⁷:

O fenômeno (do grego to phainomenon) é, literalmente, ‘aquilo que aparece’, ‘que se mostra’. Essa primeira constatação comporta uma tríplice consequência: 1) existe alguma coisa; 2) ela se mostra; 3) ela é um ‘fenômeno’ justamente pelo fato de se mostrar. Em outros termos, o fenômeno, contrariamente às coisas (o objeto fetichista do positivismo), não é, para van der Leeuw, nem simplesmente um objeto (ou, pior ainda, o objeto e, portanto, ‘a realidade’) nem algo puramente subjetivo, mas o produto do encontro entre sujeito e objeto; ou, usando as palavras do próprio van der Leeuw, ‘o fenômeno é ao mesmo tempo um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito em relação com o objeto’. Segue-se que ‘toda a sua essência consiste em mostrar-se, em mostrar-se a *alguém*’. Por isso, ‘tão logo alguém começa a falar de algo que se mostra, já se dá a fenomenologia’. A fenomenologia é, pois, a discussão sistemática do que aparece.⁴⁸

Assim, a Filosofia da Religião de Leeuw tem como pressuposto a autonomia absoluta da religião, baseada numa definição, a priori, que Leeuw toma emprestado de Rudolf Otto. Com a evolução da ciência, a religião poderia desaparecer. Surge, então, a questão: a religião tem autonomia absoluta?

Para Leeuw alcançar o objetivo de colocar o problema da autonomia da religião, ele recorreu às correntes culturais alemãs. Uma delas foi a de Otto, e é a essa fenomenologia que voltaremos agora nossa atenção.

O fundador da escola de Marburgo é Rudolf Otto que com o seu livro *O Sagrado* ofereceu um modelo excelente de análise fenomenológica com chave hermenêutica da

⁴⁷ Sobre esse conceito e as colocações sobre a Filosofia da Religião de Leeuw, encontramos no livro *As Ciências das Religiões*, de Giovanni Filoramo e Carlo Prandi.

⁴⁸ FILORAMO, 1999, p. 35.

experiência religiosa. O livro, que favoreceu o surgimento de uma Filosofia da Religião, não é uma obra fenomenológica. Fenomenólogos foram os estudiosos, os alunos, os amigos e os sucessores de Otto.

O representante mais significativo dessa escola foi Heiler, aluno e amigo do fundador, envolvido no diálogo inter-religioso. Expôs, através da sua monografia, os princípios do seu método fenomenológico. De Otto, toma a categoria do sagrado, que designa ao mesmo tempo o objeto da experiência religiosa e a disposição do sujeito a captá-lo. E afirma que a essência da religião é a experiência do encontro com o Sagrado.

Em síntese, a fenomenologia da religião, segundo Croatto: “Não estuda os fatos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua *intencionalidade* (seu *eidos*) ou essência”.⁴⁹ Ainda sobre a atitude do fenomenólogo afirma que: “O transcendente, núcleo da experiência, não é captado pelo fenomenólogo, mas pelo *homo religiosus*”.⁵⁰

Elli Benincá, em seu texto *O Ensino Religioso e a fenomenologia religiosa*⁵¹ procura esclarecer o conceito de fenômeno afirmando que o sentido da expressão “religião” pode ser descoberto na fala, nos rituais e em outras manifestações, principalmente artísticas. A imprecisão do significado do termo “religião” dificulta a investigação e a comunicação, já que a palavra “religião” vem agregada de vários sentidos. Para coletivizar a comunicação do conteúdo religioso necessitamos de conceitos que delimitem com exatidão o significado dos termos. Essa preocupação com a definição dos termos não atinge a busca do “sentido” da religião, pois esse se vincula às respostas existenciais que se procura. No processo de investigação, a preocupação situa-se no campo dos sentidos, ou seja, a forma como as pessoas “sentem, expressam e vivem” o fenômeno religioso. Trata-se, pois, de encontrar um método de investigação que viabilize o estudo dos fenômenos da religião. A opção pela

⁴⁹ CROATTO, 2001, p. 25.

⁵⁰ CROATTO, 2001, p. 27.

⁵¹ BENINCÁ, Elli. O Ensino Religioso e a fenomenologia religiosa. In KLEIN, Remí et.al. **O Ensino Religioso e o Pastorado Escolar**. São Leopoldo: IEPG, 2001.

fenomenologia religiosa nos possibilita, metodicamente, identificar a religião nas suas manifestações coletivas e individuais, às quais chamamos de fenômenos religiosos, e pela análise desses fenômenos perceber os elementos fundantes da religião. Fenomenologia é a ciência dos fenômenos. Trata-se, por isso, de um método de investigação, ou seja, a forma de mostrar aquilo que não está suficientemente transparente. O fenômeno é aquilo que se mostra, aquilo que aparece. Teremos de observá-lo de forma metódica para perceber onde ele se apóia. O fenômeno, ao se manifestar, mostra-se a si mesmo, mas não diz tudo de si. Aponta para outra realidade que se esconde.

2.3 O sagrado em Rudolf Otto: o mistério tremendo e o fascinante

A vivência do sagrado é constituída de uma experiência religiosa (sobrenatural), mas que pode ser permeada por elementos da vida natural. Para descrever esses elementos da experiência religiosa, Bruno Birk utiliza o estudo *O sagrado* de Rudolf Otto o qual faz uma minuciosa descrição do elemento religioso, denominado “numinoso”.

Bruno Birck, estudioso da Filosofia da Religião, em sua obra *O Sagrado em Rudolf Otto* faz uma análise filosófica da possibilidade de relação do não-racional com o racional na idéia de sagrado, como descreve Rudolf Otto, e procura demonstrar que o não-racional de Otto deve ser entendido como o pré-refletido de Husserl. Birck pretende demonstrar que Otto aplica incorretamente a teoria do esquematismo de Kant na relação do não-racional e do racional e que Otto utiliza o método da descrição fenomenológica. Em Kant, é impossível compreender uma categoria numinosa, absolutamente não-racional. Para esse, as categorias têm uma função lógica (intelectual) de subsumir num conceito a experiência, a percepção. Para possibilitar a aplicação das categorias (intelectuais) à experiência (empírica) é necessário um termo intermediário. Esse termo é o esquema das categorias. Portanto, o esquema é um

termo intermediário que possibilita a aplicação das categorias à experiência. Tal uso do esquema chama-se esquematismo. Para Kant, o esquematismo é a ligação da categoria, um elemento racional, à experiência, que é o elemento não-racional. Para Otto, a categoria numinosa, esquematizada por um elemento da experiência natural, o elemento racional. O que para Kant é o racional, para Otto é o não-racional e vice-versa. Assim, é possível dar uma solução, na fenomenologia de Husserl, para a relação do não-racional e do racional na idéia do divino.

O sagrado é uma das categorias do fenômeno religioso. Como se observa no item anterior, o fenômeno religioso é aquilo que se mostra, portanto, se mostra através do sagrado. O sagrado é o vínculo comum a todas as pertenças⁵². É uma construção da consciência religiosa.

Otto⁵³, afirma que religião é o encontro do homem com o sagrado, sendo este numinoso uma característica exclusiva da religião. Portanto, a essência da religião está na relação do homem com o sagrado. A categoria do sagrado é complexa, pois é composta por dois elementos: um elemento não-racional⁵⁴ e um elemento racional. O elemento não-racional Otto denomina de numinoso:

⁵² Para compreendermos o sentido da palavra pertença, faz-se necessário tomarmos conhecimento das três categorias que nos levam a uma compreensão mais ampla e universal do conceito religião. A primeira categoria é a organização das religiões históricas, que têm tendência a buscar a hegemonia política, de querer ser única e universal. A segunda categoria diz respeito à construção da utopia religiosa, cuja tarefa não é da religião, enquanto histórica, mas da religião instituída. Essa é responsável pelo processo de hierarquização. A terceira categoria se dá a partir da religiosidade popular, sua característica é a liberdade dos agentes religiosos.

⁵³ Rudolf Otto passou a ser conhecido pela sua obra-prima, *O Sagrado*, publicada em 1917, como um dos clássicos da Filosofia da Religião. Nasceu em Peine, na Alemanha, em 1869 e faleceu em 1937. Era de família protestante. Foi pastor, teólogo e filósofo. Atuou como professor na Universidade de Göttingen e foi colega de Edmund Husserl. No período de 1901 a 1907, Husserl lança o novo método de investigação filosófica, mais tarde denominado Fenomenologia.

⁵⁴ Aqui é necessário fazermos uma observação de ordem lingüística. Segundo o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, o termo não-racional é sinônimo de irracional. Com o termo irracional usualmente indicamos o que se opõe à razão; o que não raciocina. Mas o termo não-racional foge ao sentido de oposição pura e simples ao racional.

Falo de uma categoria numinosa como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso.⁵⁵

A conexão dos elementos não-racional e racional do sagrado dá-se por uma necessidade racional. Na religião, encontramos a idéia do sagrado, do santo. Nesse caso, o sagrado aparece como idéia, portanto, carregado de noções racionais. Essas noções aparecem apenas como predicados. Nas palavras de Birck:

Os predicados racionais esquematizam ou racionalizam o elemento originalmente não-racional, o numinoso. O *numen* é o objeto próprio da idéia do sagrado. Este não pode ser apreendido em conceitos racionais, mas pelo sentimento numinoso, que é um estado afetivo da alma. A essência da idéia do sagrado está no numinoso.⁵⁶

Otto define racional como um objeto que pode ser captado pelo pensamento conceitual. Essa compreensão vem expressa por predicados racionais como: todo-poderoso, onipotente, sumo bem, espírito e outros. Todos eles são claros e acessíveis ao pensamento. Essas noções claras são condições para o ensinamento da fé.

A idéia do divino não se esgota com os predicados racionais. Esses aparecem em primeiro plano. Enquanto predicados, estão na dependência de um objeto. Esse objeto é percebido de forma diferente, tanto que o entendimento não pode nos fornecer um conceito dele. Assim, toma o segundo elemento que é o não-racional. Esse é percebido na experiência religiosa.

Otto fala de um sentimento especificamente religioso, ou uma emoção religiosa profunda, um estado efetivo. O numinoso é um sentimento original e específico. A categoria numinosa é um estado de alma que se manifesta quando um objeto é concebido como numinoso. O objeto numinoso não é possível definir, mas pode-se descrever suas reações

⁵⁵ OTTO, 1985, p. 15.

⁵⁶ BIRCK, 1993, p. 14.

provocadas no consciente e fazer uma avaliação. O sentimento numinoso é o sentimento que brota do objeto numinoso, é onde experimenta-se a presença do “numen”. Para entender melhor Birck em seu artigo: *A experiência do sagrado*, esclarece:

A palavra ‘numinoso’ vem da expressão latina ‘numen’ (Deus). A categoria do sagrado, enquanto numinosa, é um estado da alma religiosa; é uma emoção religiosa. Este sentimento não é produzido como uma evolução de outros sentimentos. É um sentimento específico provocado pelo ‘numen’. A emoção religiosa é produzida pelo sentimento de presença de um objeto numinoso. Diante do ‘numen’, a consciência experimenta um sentimento, um estado de alma numinoso. No dizer de Otto, ‘é lá que nós provamos a presença do numen’. O estado do numinoso da alma surge como um sentimento de uma realidade, o objeto numinoso. O sentimento religioso não é um sentimento de si mesmo, mas é causado por algo externo a mim.⁵⁷

De acordo com Otto, o sagrado não é um conceito, mas sim um sentimento de respeito, de emoção. O sagrado apresenta-se ao ser humano sem intermediários. Ele atinge a experiência do ser humano. Aquele que é experimentado como sagrado subtrai-se à apreensão conceitual. É uma coisa que atinge o sentimento da pessoa e que a leva a um clima todo especial.

Na sua análise, Otto diferencia quatro momentos de apreensão do sagrado. No primeiro aparece a consciência de criatura de dependência. No segundo, o “tremendum” da experiência religiosa. No terceiro, o sagrado apresenta-se como o inteiramente Outro “mysterium”. E, no quarto momento, o mistério como “fascinans”.

Rudolf Otto descreve o sentimento do numinoso como sendo o sentimento de ser criatura. O que é sentimento de ser criatura? É um sentimento de depreciação, de nada ser diante de uma realidade majestosa, daquele que tudo é. É o estado de alma de quem se sente finito, aniquilado diante do objeto numinoso que “é de tal natureza que cativa e emudece a alma humana”.⁵⁸ No sentimento especificamente religioso, há a presença de duas realidades: o “numen” e a “criatura”. Birck esclarece dizendo:

⁵⁷ BIRCK, Bruno Odélio. *A experiência do sagrado*. **Fafimc**, Viamão, p. 14, setembro, 1992.

⁵⁸ OTTO, 1985, p. 19.

Sentimento de criatura é a reação emocional que experimentamos quando estamos na presença do *numen*. Podemos indicar, assim, o que é o numinoso pelas reações sentimentais que seu contato provoca em nós. Na descrição do numinoso tentamos especificar o matiz dos sentimentos que se relacionam com este objeto. O objeto numinoso é o elemento primário, e o sentimento de ser criatura o elemento secundário. Quer dizer, o sentimento de criatura é como uma sombra projetada pelo objeto na consciência.⁵⁹

Para Otto, as expressões emocionais que acompanham a vivência religiosa nos indicam o numinoso como “*mysterium tremendum*”, “*et fascinans*”. Estes são os elementos que exprimem a reação sentimental diante do objeto numinoso.

Do sentimento numinoso pode-se apreender a sua forma, que é o mistério. Pode-se apreender, ainda, o conteúdo qualitativo numinoso que é, em parte, um elemento repulsivo que causa terror “*tremendum*” e, de outra, um elemento atrativo, fascinante “*fascinans*”. Assim, o “*mysterium tremendum*”, “*et fascinans*” exerce sobre a pessoa uma estranha harmonia de contrastes: uma repulsão, um terror e, ao mesmo tempo, uma atração que fascina e cativa.

Busca-se, agora, ver sobre esses dois conteúdos qualitativos do numinoso: o mistério tremendo e fascinante.

Para Otto, o tremendo é: “a forma mais primitiva de manifestação do numinoso no sentimento”.⁶⁰ É o mistério que faz tremer. O sentimento correspondente que o mistério causa na alma é como um calafrio. Esse sentimento pode ser um estado constante, cessando quando a alma volta ao estado profano, e também pode conduzir a alucinações, a transportes e a êxtases.

O tremendo é o adjetivo, que aparece como predicado do objeto, o mistério. A pessoa que faz sua experiência religiosa diante do numinoso tem o sentimento do medo. De acordo com a análise de Birck:

⁵⁹ BIRCK, 1993, p. 29.

⁶⁰ OTTO, 1985, p. 32.

Otto insiste em dizer que o termo medo, que é um sentimento natural, se aplica aqui somente por analogia. A reação sentimental diante do numinoso tem uma qualidade particular, não derivada do medo natural. Este terror místico só pode ser compreendido aplicando a categoria do numinoso.⁶¹

O segundo conteúdo qualitativo do mistério é o fascinante. Se por um lado o mistério é repulsivo, por outro exerce uma atração peculiar, que cativa e fascina:

Quanto mais o divino sob a forma do demoníaco, é para a alma o objecto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai. [...] O mistério não é só o espantoso, é também o maravilhoso. Ao lado deste elemento perturbador aparece algo que seduz, arrasta, arrebatava estranhamente, que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento.⁶²

O fascinante é um elemento não-racional. O amor, a compaixão e a piedade são noções, conceitos, que acompanham e esquematizam esse elemento numinoso, apenas relacionam-se analogicamente. A felicidade religiosa não é uma evolução de felicidade humana natural. Ela não se esgota em elementos naturais elevados à perfeição pelo pensamento. Essa experiência inclui elementos profundamente não-rationais.

Otto reconhece que o sentimento religioso, em seus graus primitivos, surgiu unicamente de um de seus pólos, o elemento do terror, da repulsa, o terror demoníaco. Esse temor liga-se a alguma coisa de sinistro. Daí surge na mitologia antiga a figura do demônio como a objetivação desse sentimento. Já o temor religioso, em seu grau mais evoluído, é chamado por Otto de temor místico. É o estágio mais profundo, que abrange os últimos graus de interioridade do sentimento religioso.

O elemento fascinante, nas suas origens, aparece mais em forma mágica de apropriação do “numen”, como fim de alcançar objetivos naturais. Por exemplo, a busca da cura por um milagre divino. É a busca de bens profanos pela magia:

⁶¹ BIRCK, 1993, p. 33.

⁶² OTTO, 1985, p. 50.

Nas formas mais evoluídas da religião esta possessão do *numen* passou a ser o objetivo em si. [...] há uma busca do mistério que produz uma beatitude rara que não pode ser expressa e compreendida, mas pode-se ter uma experiência viva. É a experiência do elemento fascinante, que pode maravilhar e embriagar.⁶³

É importante salientar, segundo Birck, que Rudolf Otto em toda sua obra tem a preocupação de elucidar o significado do racional no conceito cristão de Deus, através de sua permeação com o elemento não-racional. “Com o cristianismo, a palavra ‘sagrado’ adquire, mais claramente, significados racionais e morais. Em outras palavras, com o cristianismo o conceito sagrado chega a sua plena evolução histórica”.⁶⁴ Para Otto a religião cristã é a superior por ter o conceito de sagrado mais completo e complexo. Isso ele demonstra na seguinte parte de sua obra:

Os elementos não-racionais que permanecem vivos numa religião preservam-na da degeneração em racionalismo. Os elementos racionais que nela são abundantemente saturados, preservam-na de cair no fanatismo ou no misticismo ou de neles permanecer; e elevam-na ao nível de religião qualitativamente superior, culta, religião da humanidade.⁶⁵

A preocupação central de Otto é a de resgatar o elemento não-racional na idéia do sagrado frente à secularização do cristianismo e da teologia. O problema central de Rudolf Otto se constitui em encontrar a justa medida na relação e permeação dos elementos não-racionais e racionais na categoria do sagrado, já que não é possível suprimir os elementos racionais que formam o estágio superior na idéia do sagrado.

⁶³ BIRCK, 1993, p. 47.

⁶⁴ BIRCK, 1993, p. 155.

⁶⁵ OTTO, 1985, p. 120.

2.4 A noção do sagrado em Mircea Eliade

Um dos grandes estudiosos das religiões, que adotou a noção do “sagrado” de Otto, foi o romeno Mircea Eliade⁶⁶. Ele afirmou que o fenômeno religioso é irreduzível e deve ser compreendido em sua modalidade própria, que é a de o “sagrado”, e não a partir da Psicologia, da Sociologia, da Filosofia ou da Teologia, cujos objetos de estudo são manipuláveis. Para Mircea Eliade, o objeto de estudo da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa. Todo fato religioso constitui uma vivência específica graças ao encontro do ser humano com o sagrado. Ao contrário de Otto, Mircea Eliade pensa que as religiões arcaicas conservam melhor as formas originárias do comportamento do homem religioso diante do seu próprio objeto. Assim, as religiões arcaicas não são para ele consideradas as menos evoluídas.

Eliade também procura apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. Para ele, não é a relação entre o racional e o não-razional da religião que interessa investigar, mas sim o sagrado na sua totalidade.

O homem toma conhecimento do sagrado porque esse se manifesta e se mostra como algo totalmente diferente do profano. Esse ato de manifestação do sagrado ele chama de “hierofania”, palavra grega que significa literalmente que algo sagrado se está revelando para a pessoa. Por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra, uma árvore ou em Jesus Cristo. Alguém que adora uma pedra não está prestando homenagem à pedra em si. “A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são ‘hierofanias’, porque ‘mostram’ qualquer coisa que já

⁶⁶ Mircea Eliade nasceu a 9 de março de 1907, em Bucareste. cursou Filosofia e estudou o sânscrito e a filosofia indiana na Universidade de Calcutá. Lecionou na Universidade de Bucareste após sua tese de doutoramento sobre o Yoga, História da Filosofia Indiana e História Geral das Religiões. Em 1938 fundou *Zalmoxis Revue des Etudes Religieuses*. Viveu em Paris desde 1945, onde consagrou-se às suas investigações de história das religiões.

não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o ‘ganz andere’”.⁶⁷ Na hierofania, há então, um elemento profano (um objeto qualquer deste mundo), um elemento divino (a realidade transcendente) e outro sagrado, aquele objeto enquanto revelador de uma presença invisível e transcendente: “O sagrado é, em si mesmo, parte do profano (um lugar sagrado, como um santuário, pertencente às coisas deste mundo), mas é recebido pelo ‘homo religiosus’ como mediação ‘significativa e expressiva’ de sua relação com o ‘divino’”.⁶⁸

Pode-se entender então que o sagrado é essencialmente uma relação entre o ser humano e um termo (Deus), essa relação se mostra na natureza, na história, nas pessoas, em objetos, gestos, palavras, etc. Sem essa relação, nada é sagrado. Portanto, a experiência do transcendente, do Mistério, é a chave para compreender a linguagem do sagrado em suas infinitas expressões.

2.5 A construção do espaço sagrado em sala de aula: uma práxis pedagógica para trabalhar a noção do sagrado e da religiosidade popular

Neste momento, busca-se trazer presente como se constrói um espaço sagrado e por que tal espaço se torna qualitativamente diferente do espaço profano que o cerca. Para isso, apresenta-se a construção de dois espaços sagrados produzidos nas aulas de Ensino Religioso numa turma de terceira⁶⁹ e quarta⁷⁰ série do Ensino Fundamental. Estas experiências servem como subsídio para demonstrar, no primeiro exemplo como o sagrado se constrói, e no

⁶⁷ ELIADE, [s. d.], p. 26.

⁶⁸ CROATTO, 2001, p. 59.

⁶⁹ Tirado do meu diário de bordo realizado no ano 2003, quando lecionava a disciplina de Ensino Religioso para as quatro séries iniciais do Ensino Fundamental na Escola Municipal Érico Veríssimo do município de Chapada. Nessa época foi um grande desafio, pois até o momento tivera apenas a oportunidade de trabalhar com Currículo por Atividade com uma turma de quarta série. Até então, adquiri muito conhecimento teórico nas áreas da Teologia, da Filosofia e do Ensino Religioso, porém, pouca metodologia, ou seja, surgia uma preocupante questão: como colocar todo esse conhecimento em prática?

⁷⁰ A professora Clarisse Hendges, através de seu diário de bordo, traz seqüencialmente todo o processo de construção do espaço sagrado que se deu no segundo semestre de estágio realizado em 2006 na Escola Municipal São Luiz Gonzaga localizada no distrito de Tesouras em Chapada.

segundo exemplo de como o aluno traz consigo em sala de aula manifestações de religiosidade popular. A realização desta atividade é uma forma de valorizar a crença dos alunos.

O lugar escolhido pelos alunos da terceira série para a construção do espaço sagrado foi em um dos cantos da sala de aula. Num primeiro momento, foi colocado sobre uma pequena mesa fitas coloridas representando as sete cores do arco-íris, este simbolizando as diferentes religiões e a importância da diversidade humana. O importante nessa observação foi perceber que os alunos realizaram todo esse ritual em clima de muito respeito e silêncio. No íntimo de cada ser, existe um espaço de silêncio, no qual o ruído do mundo não pode chegar, onde as preocupações e os problemas não têm acesso. O silêncio interior é a única mediação requerida para falar com o Transcendente. Também foi importante perceber que, mesmo após o ritual, o espaço continuou sendo sagrado para eles, pois ninguém procurou tocá-lo de forma profana. Muito pelo contrário, com o passar dos dias, o espaço sagrado foi sendo enriquecido com objetos que para os alunos eram sagrados, como por exemplo: água, imagens de santos e de anjos, livros sagrados, terra, fotos da família e da turma, vela, ramos bentos, escapulário e muitos outros.

Na experiência realizada pela professora Clarisse Hendges⁷¹ da construção de um espaço sagrado com a turma de quarta série se constatou que os alunos dão muito valor a objetos sagrados para proteção. Vejamos o que a professora relata em seu diário de bordo:

⁷¹Este registro é permitido pela educadora Clarisse Hendges de ser utilizado na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

[...] nem todos os alunos trouxeram seus objetos, pois tinham medo em deixar na escola, mas mesmo assim fizeram uma explanação sobre os mesmos e uns até mudaram de idéia e ficaram de trazê-los na próxima semana. O que mais se evidenciou foram recordações e presentes recebidos de familiares distantes ou já falecidos, e pode-se dizer que se acabou criando um respeito depois de terem ouvido o motivo daquele objeto e que pouco antes estava sendo debochado. Foi muito importante ainda ouvir e reconhecer as diferenças de uma família para outra, e que aconteceu espontaneamente, pois foram várias as maneiras expostas de como se reage perante a vinda de temporais.⁷²

Aqui fica evidente que o sagrado é construído pelo consciente e de como a religiosidade de cunho popular está presente no cotidiano dos alunos. Nesse sentido houve outro momento que se evidencia a respeito disso:

A aula de hoje iniciou com uma reflexão em torno do espaço sagrado montado na sala, onde um aluno trouxe espontaneamente uma oração para ser feita no grande grupo, o que fez reconhecer que aquele espaço realmente está tendo um sentido; igualmente outro aluno se manifestou para pedir saúde à sua avó que estava doente. Possivelmente o respeito à vida do outro está se concretizando com o auxílio deste espaço, onde há o acolhimento dos pedidos e agradecimentos de todos que demonstraram interesse e isso é muito importante.⁷³

Em outra ocasião, foi percebido que nos momentos de doença e dificuldades o ser humano busca refúgio no desconhecido:

Novamente no dia de hoje, vários alunos trouxeram espontaneamente orações, solicitando a leitura das mesmas que foram ouvidas atentamente por todos. Foi um momento em que também foram feitos pedidos como saúde para a turma, pois são vários os alunos que estão gripados à espera de melhoras e também passar para a 5ª série, cuja aproximação do terceiro e último trimestre já começa a causar preocupação no grande grupo.⁷⁴

⁷² Diário de bordo referente à aula ministrada pela professora Clarisse Hendges com alunos de 4ª série no dia 18/08/06.

⁷³ Diário de bordo referente à aula ministrada pela professora Clarisse Hendges com alunos de 4ª série no dia 21/08/06.

⁷⁴ Diário de bordo referente à aula ministrada pela professora Clarisse Hendges com alunos de 4ª série no dia 25/08/06.

2.6 Espaço sagrado e profano: um lugar penetrado de poder e o outro amorfo

Segundo Mircea Eliade, para o homem religioso o espaço não é homogêneo, ou seja, há porções de espaço qualitativamente diferentes uns dos outros. Há um espaço sagrado, significativo, e há outros espaços não-sagrados. Isso quer dizer que existe o espaço sagrado e impregnado de poder, e existem os recintos profanos. Esses são lugares “amorfos”, não possuem forma nem vigor. O espaço verdadeiro é o espaço sagrado. É ali que está o centro do mundo. Nas palavras de Eliade: “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita [...] a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’”.⁷⁵

Percebe-se, então, que a revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso. Ali está o centro do mundo, pois é a partir dali que o mundo começou a existir. Por isso, o homem deseja estar bem próximo do centro, se possível no ponto central dele. Para viver no mundo é preciso fundá-lo. Do espaço sagrado o ser humano espera a realidade de sua própria vida. Quando está próximo ao centro do mundo, no lugar sagrado, então ele consegue orientar-se no mundo.

Para a experiência do profano o espaço é homogêneo e neutro. Segundo Eliade:

Já não é possível nenhuma *verdadeira* orientação, porque o ‘ponto fixo’ já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há ‘Mundo’, há apenas fragmentos de um Universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’.⁷⁶

O homem que opta por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Até a existência mais des-sacralizada ainda tem traços de uma valorização religiosa do mundo. Existem, por exemplo, pessoas que negam a concepção

⁷⁵ ELIADE, [s. d.], p. 36.

⁷⁶ ELIADE, 1956, p. 38.

primitiva de que há lugares particularmente sagrados. Diz-se que espaço é espaço e que Deus está em toda parte. Mas, vê-se que as concepções religiosas dos tempos primitivos continuam presentes e atuantes no psiquismo das pessoas, pois elas andam a procura de lugares especiais: a paisagem natal ou o lugar pelo qual se apaixonaram. Esses lugares são, mesmo para o homem não-religioso, uma qualidade excepcional, são os “lugares sagrados” do seu universo privado. Mesmo não acreditando em Deus, nesses lugares o ser humano entra em contato com o divino. Sente a transcendência, mesmo que procure, uma explicação diferente para sua experiência.

Todo o espaço sagrado implica uma hierofania. Essa anula a homogeneidade do espaço e revela um “ponto fixo”. O homem religioso não pode viver numa atmosfera impregnada do sagrado, sendo preciso levar em conta uma quantidade de técnicas destinadas a lhe consagrarem o espaço. A razão para que o homem religioso elabore técnicas de construção do espaço sagrado são, segundo Eliade:

O sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e de fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de facto, ao seu desejo de se situar na realidade objectiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjectivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Este comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é sobretudo evidente no desejo do homem religioso de se mover unicamente num mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado.⁷⁷

É graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. A produção do espaço sagrado ajuda a demonstrar como o sagrado se constrói. Por isso, pode servir de apoio pedagógico para as aulas de Ensino Religioso. Ajuda a demonstrar que o que é sagrado para um pode não ser sagrado para outro. É importante também pelo fato de apresentar o quanto o sagrado está presente no cotidiano e que se trata de uma produção do conhecimento, nesse caso, o conhecimento sobre o que é o sagrado. Faz com que percebamos que o sagrado está no

⁷⁷ ELIADE, 1956, p. 42.

consciente. O sagrado compõe a compreensão humana. O sagrado é uma necessidade que a consciência tem. A pergunta é: qual é a relação do sagrado com a consciência?

A consciência se manifesta através de sinais. Ela é o grande mistério do ser humano. É a consciência que permite a nova realidade da história e do progresso. Isto quer dizer que o homem faz história e a consciência do passado permite o progresso. A consciência é o nosso próprio eu. É a realidade que permite o mundo referencial e que nos faz nós mesmos. Assim, a atuação da consciência é misteriosa, porque a própria realidade da consciência é mistério.

Os sinais sempre indicam para alguma coisa. Os símbolos também são sinais, mas nem todo o sinal é símbolo, porque o sinal tem a função de indicar e o símbolo de representar. O rito também é sinal. Difere do sinal e do símbolo porque, além de indicar como sinal, o rito realiza. Como os demais sinais, o rito manifesta a consciência. Segundo Benincá:

O ser humano se movimenta dentro de um universo de objetos que se apresentam de forma individualizada e superficial à consciência. Em si mesmos os objetos não encontram significado e não revelam qualquer valor. Na medida, porém, em que forem percebidos, passam a compor a consciência e esta os incorpora no seu modo de ser e de compreender o mundo. Os objetos, tanto as coisas concretas como as imaginárias, encontram sentido no mundo da consciência não por aquilo que são, mas por aquilo que representam. O ser humano, portanto, não se rege pelo mundo dos objetos enquanto objetos, mas se compreende no mundo simbólico daquilo que os objetos representam na sua consciência.⁷⁸

O poder do simbólico é muito forte na vida das pessoas. O símbolo é a chave da linguagem da experiência religiosa, é a linguagem básica da experiência religiosa. Assim como a experiência do sagrado é o núcleo do fato religioso, o símbolo é a linguagem originária e fundante da experiência religiosa.

Vê-se que a hierofania (o transcendente manifestado) tende a se comunicar. O religioso precisa dizer que o divino é indizível, indefinível, mesmo sabendo que o fim da

⁷⁸ BENINCÁ, Elli. **Cultura e religiosidade popular**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo fundo, 1991. p. 80.

experiência religiosa é inobjetivável. O transcendente é inalcançável. Croatto coloca da seguinte forma a experiência do mistério dizendo:

A experiência do Mistério [...] é essencialmente afetiva e, portanto, participativa. Ela não pode ser vivida de forma individual e isolada. Seria uma carga insuportável! Comunicá-la alivia. A experiência do Mistério é um processo psicológico fácil de ser entendido. Mas sua comunicação possui um valor sacramental, enquanto significa e realiza novamente a presença do sagrado. A expressão religiosa é tanto a comunicação do *vivido*, como uma *nova vivência*.⁷⁹

O sagrado é percebido no nível da mediação: “O sagrado, enquanto realidade transcendente, mostra-se (hierofania) e, ao mostrar-se, limita-se”.⁸⁰ Pode-se afirmar, então, que o lugar do símbolo religioso é entre o totalmente Outro e o homem religioso que se experimenta.

Entretanto, é pertinente que se questione: O que é símbolo? O símbolo refere-se à união de duas coisas. Sua terminologia vem do grego “*symbállein*” ou “*symbálllesthas*” (sym = junto – *bállein* = lançar – jogar). Portanto, é uma operação de junção. É o jogar-se ao sensível. Pode-se deduzir que no símbolo estão presentes dois elementos que de alguma forma se inter-relacionam. Ou seja, cada coisa tem seu próprio sentido. Por exemplo, o sol tem sua própria função (regular as estações, a rotação da Terra, determinando a seqüência do dia e da noite). Ele tem seu próprio sentido, mas o ser humano pode “lançar” esse sentido para ver no sol de sua experiência fenomênica um outro sentido. Diante do pôr-do-sol o homem pode sentir uma emoção especial.

O ser humano descobriu um novo sentido no sagrado. Hoje, se perguntarmos o que é que o homem considera como sagrado, a resposta seria uma porção de coisas (uma pessoa, um lugar, um tempo, um objeto, um ritual...) e muitas vezes ele não associa o sagrado à esfera religiosa, à igreja ou ao culto divino. O sagrado apresenta-se ao homem sem intermediários.

⁷⁹ CROATTO, 2001, p. 82.

⁸⁰ CROATTO, 2001, p. 83.

Ele atinge a experiência do ser humano. Como dizia Otto, o sagrado é uma coisa que atinge o sentimento da pessoa e que a leva a um clima todo especial. O sagrado pode fazer parte da nossa experiência. Com isso, o espaço sagrado é importante para o homem, no qual espera ter segurança, firmeza, cura e salvação. O sagrado pode ser vivido. Ele é sempre alguma coisa do mundo que o ser humano anseia, pelo qual se sente fascinado, tocado no mais íntimo de seu ser, e que provoca um arrepio “numinoso”. É dessa forma que o homem vivencia o sagrado na religiosidade popular.

É de fundamental importância que se trabalhe nas escolas a categoria do sagrado, pois é ele o alicerce de um Ensino Religioso inter-religioso, ou seja, o sagrado é a essência das religiões. Ao perguntar em sala de aula o que os alunos carregam de objetos, os quais consideram simbólico, se fica surpreso com as respostas. Pois, é comum ver jovens usando anéis de compromisso, cadernos decorados com fotos de pessoas queridas, tatuagens, piercings. Em casa se encontra ursinho, plantas. Enfim uma infinidade de objetos que de alguma forma demonstra ser uma manifestação do sagrado. Mircea Eliade considera a relação entre o sagrado e o profano como a essência das religiões. As diferentes modalidades da experiência religiosa estão naquilo que elas têm em comum, que é exatamente o sagrado.

O ser humano busca incessantemente algo que lhe dá segurança, com isso remete a Deus como algo seguro. Muitos acreditam que o acréscimo de escolarização significa um afastamento de expressões religiosas. Porém, isso não se comprova, pois sabemos que não é a teoria que vai mudar a forma de crer, mas a experiência. É preciso uma nova experiência para mudá-la. Com isso vale perguntar: Professores e agentes de pastoral podem intervir na religiosidade das pessoas? Até que ponto pode mostrar a elas que certas coisas se explicam através da ciência, sabendo que se corre o risco de prejudicá-las ao invés de ajudá-las, pois no que se crê é algo que dá segurança? Sobre isso se dá destaque no próximo capítulo.

3 RELIGIOSIDADE POPULAR E OS PCNs DO ENSINO RELIGIOSO

Nos últimos anos vem-se buscando com maior intensidade, na sociedade, ambientes, práticas, objetos e estudos que estejam relacionados à religião. Os reflexos deste novo paradigma se dão nos ambientes escolares, através dos discursos sobre interdisciplinaridade e transversalidade, valorizando o pensamento e o imaginário simbólico dos alunos.

Percebe-se que os conteúdos das disciplinas nas escolas ainda estão distantes da cultura local. Compreendendo a escola como espaço de formação de opiniões e de vivências, o currículo deve favorecer aos habitantes de uma determinada região um amor em relação às vivências locais, em especial às vivências religiosas da população, respeitando seu universo religioso.

Para uma verdadeira compreensão dos homens e dos povos é preciso partir das realidades profundas de cada ser humano e de cada povo, o que exige humildade e honestidade de quem os analisa. Para os Parâmetros Curriculares Nacionais o conhecer é fundamental, mas como superar o preconceito sem conhecer a forma de lidar com o transcendente do outro? Desse modo, é importante investigar o tema da religiosidade popular, verificando como os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso tratam a questão da cultura e da religiosidade popular. É o que será abordado num primeiro momento deste capítulo.

O acréscimo de escolarização significava e ainda significa um afastamento de expressões religiosas, sejam essas expressões de cunho popular ou de cunho mais erudito. Ou

seja, há uma crença de que, quanto mais se estuda, menos se acredita em superstições, crenças, simpatias, benzeções, devoções em santos, promessas. Dessa forma, é importante investigar, num segundo momento deste capítulo, que onde a ciência circula, no caso a escola, ainda há a presença dessas manifestações. Diante disso vale perguntar: Como o universo religioso é tratado pelos sujeitos educativos e como estes se relacionam com suas próprias crenças? Como as outras áreas de conhecimento (História, Biologia, Geografia, Filosofia) se relacionam com as crenças dos alunos e dos educadores?

E, por fim, procura-se propor a pedagogia da pergunta, sendo essa uma forma de contornar com a problemática a qual vem demonstrar que o mais importante não são as respostas, mas os questionamentos.

3.1 Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso e o modo de apresentar a religiosidade popular

O ser humano se vê diante de vários caminhos e precisa fazer escolhas, mas, acostumado com o autoritarismo, muitas vezes é levado a optar por ideologias dominantes sem pensar sobre elas. Somos frutos de um mundo cheio de tradições, leis e costumes, porém, crescemos “acostumados” a aceitá-los sem discussão.

A busca da transcendência é uma das características de nossa época. Isto se evidencia na multiplicação de novos movimentos religiosos e no uso muito difundido de símbolos e enfeites de caráter religioso. Isto justifica e requer a permanência e um melhor desenvolvimento do Ensino Religioso escolar, entendido como educação da religiosidade. O objetivo final da educação é o desenvolvimento **pleno** do sujeito humano na sociedade. Sendo assim, o ser humano também necessita da formação religiosa para garantir seu estado de realização integral.

Com a nova Lei de Diretrizes e Bases⁸¹ muitas mudanças vêm sendo organizadas. Para o Ensino Religioso foi aprovada uma nova lei que o constitui em uma disciplina com todas as propriedades. Os conteúdos deverão primar pelo conhecimento religioso. Com isso, é necessário esclarecer e renovar o conceito de Ensino Religioso e da sua prática pedagógica como propõe os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs).

O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) aponta nos Parâmetros Curriculares Nacionais que a disciplina de Ensino Religioso tem por objetivo conhecer as situações assumidas pelo homem religioso. Compreender seu universo espiritual é fazer avançar o conhecimento geral do homem. É preciso comparar os fatos religiosos de diferentes culturas, porque partem de um mesmo comportamento, que é o do homem religioso. Esse também é o entender do filósofo Mircea Eliade, citado no capítulo anterior, que acredita que existe uma realidade absoluta, que é o sagrado, que transcende esse mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Ele afirma, ainda, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Além disso, o FONAPER propõe o estudo das Tradições Religiosas inseridas na cultura como resposta aos questionamentos humanos. Também propõe o estudo dos ritos e da ética.

Nessa parte do trabalho quer-se dar enfoque à questão da cultura nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso, ou seja, eles têm como um dos eixos organizadores do conteúdo “culturas e tradições religiosas”, definidas como:

O estudo do fenômeno religioso à luz da razão humana, analisando questões como: função e valores da tradição religiosa, relação entre tradição religiosa e ética, teodicéia, tradição religiosa natural e revelada, existência e destino do ser humano nas diferentes culturas.⁸²

⁸¹ BRASIL. **LDB** – Lei nº 9394/96.

⁸² FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1997, p. 33.

A cultura é o primeiro eixo organizador nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso; em seguida temos: escrituras sagradas, teologias, ritos e ethos. É importante observar que a cultura vem antes da teologia, isso implica em afirmar que antes das teologias devemos partir da cultura.

No quinto eixo organizador (ethos), os Parâmetros Curriculares Nacionais estabelecem os conteúdos a partir da alteridade, valores e limites. No tratamento didático dos conteúdos, o texto afirma que: “[...] o tratamento didático dos conteúdos realiza-se em nível de análise e conhecimento, na pluralidade cultural da sala de aula.”⁸³ E, mais adiante, afirma que, dentro da seqüência dos eixos organizadores, a abordagem didática se dá numa seqüência cognitiva, possibilitando a continuidade das aprendizagens que deve considerar: “[...] a bagagem cultural religiosa do educando, seus conhecimentos anteriores.”⁸⁴ O que se quer ressaltar aqui é que os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso não dão destaque para o tema da religiosidade popular. Dão importância e grande valor, sim, para o respeito às diferentes tradições religiosas e à expressão cultural, porém, falta abordar a temática da religiosidade popular, pois essa aparece apenas de forma implícita. Igualmente aparece no Caderno Temático 2 do FONAPER⁸⁵, o qual afirma que culturas e tradições religiosas embasam um dos eixos organizadores do conteúdo do Ensino Religioso é que é preciso reconhecer a vastidão e a extensão do próprio objeto em questão, ou seja: “o de que rastrear o objeto é já rastrear o próprio per-curso da espécie humana mesma no curso do tempo/espaço, portanto, das culturas e de todas formas simbólicas.”⁸⁶

O aluno, antes de ingressar na escola, ouve dos pais, na comunidade em que está inserido, de amigos e vizinhos manifestações de religiosidade popular como: benzeção, imagens, objetos sagrados, enfim, tudo aquilo que abordamos no primeiro capítulo do

⁸³ FONAPER, 1997, p. 38.

⁸⁴ FONAPER, 1997, p. 39.

⁸⁵ FONAPER. **Caderno temático 2:** Ensino Religioso, culturas e tradições religiosas. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, 2001.

⁸⁶ FONAPER, 2001, p. 32.

trabalho referente às análises de manifestações de religiosidade popular, onde o aluno cria uma forte intimidade com um imaginário mítico religioso e que, no entanto, ao ingressar na escola, há uma total desconsideração dessas manifestações. Seria como afirmar ao aluno que ignore o que aprendeu do lado de fora da escola e que agora se entra em um novo mundo: o mundo da ciência, do conhecimento, o mundo de domínio dos professores.

Fica nítido um grande problema: até que ponto a educação pode considerar essas manifestações de religiosidade popular a fim de que não atrapalhe no “conhecimento”? Até que ponto é necessário valorizar a cultura do educando, já que a educação tem como objetivo final, como já supracitado, o desenvolvimento pleno do ser humano? Sendo pleno, significa também considerar a sua religiosidade de “cunho popular”.

3.2 O conhecimento e as crenças

Há uma concepção de que, quanto mais se estuda, menos se acredita em crenças. Um dos primeiros campos de conflito que aparece quando os jovens têm acesso ao estudo é a questão da criação do ser humano e do mundo. Houve um tempo em que se colocavam duas alternativas: ser criacionista ou ser evolucionista. Hoje vemos que não há necessariamente oposição entre uma coisa e outra. Para isso é preciso que o educador tenha uma certa introdução aos conhecimentos científicos e à moderna teologia bíblica.

Ao buscar saber como se formou biologicamente o primeiro corpo humano, é preciso levar essa pergunta aos cientistas. Homem de barro da Bíblia⁸⁷ não pretende ser resposta a esse tipo de pergunta. Sua história foi escrita para refletir sobre os sofrimentos que o homem cria quando se afasta de Deus. Não diz nada nem contra nem a favor das teorias

⁸⁷ A Bíblia é o livro fundamental da catequese e da vida cristã. Na catequese e inclusive nas aulas de Ensino Religioso, quando for trabalhar com textos sagrados, é importante saber dosar a apresentação desse livro, um livro de adultos, escrito por e para adultos.

evolucionistas. Não se pode apresentar uma verdade pronta. É preciso refletir, dialogar. O homem moderno só adere a uma causa quando se deixa convencer por bons argumentos apresentados.

Se o milagre bíblico é sinal, procurar descobrir o que Deus quer comunicar com esse sinal. Por isso, é de fundamental importância que se trabalhe sobre simbolismo. É preciso educar progressivamente para a linguagem simbólica. Para isso há meios pedagógicos, um deles é o espaço sagrado, como foi visto no segundo capítulo do presente trabalho.

Neste sentido, se recorda do seguinte fato abordado no diário de bordo:

Em um intervalo na escola uma professora de séries iniciais iniciou uma discussão referente à Bíblia. Questionava ela para os demais professores, se estes acreditavam no juízo final escrito no Apocalipse. A professora demonstrava uma forte crença fundamentalista quanto ao juízo final e dizia acreditar fielmente na Bíblia. Questionei a ela quanto ao conhecimento de outros livros sagrados existentes em outras religiões como a Torá, o Alcorão. Ficou surpresa e me questionou o que era isso. Assim pude logo constatar que a falta de conhecimento das ciências como História e Filosofia é impressionante na vida de muitos docentes.⁸⁸

Com indignação questiona-se: onde a educação foi falha na vida intelectual desses professores? Qual é o grau de conhecimento dos mesmos e até que ponto isso repercute na vida de nossos alunos? E mais: Certas crenças apresentadas por docentes afetam o conhecimento?

Assim como ocorrem essas dúvidas na área da Biologia e da História, também na área da Geografia acontece essa tensão entre conhecimento e crença. Um exemplo disso está no fato abordado no primeiro capítulo da comunidade católica⁸⁹, na qual em tempos de escassez de chuva se faziam procissões pedindo a Deus que mandasse água. Porém, perdeu-se a crença neste tipo de ritual na medida em que a meteorologia foi introduzindo equipamentos cada vez

⁸⁸ Tirado do meu diário de bordo. Observação realizada na mesma escola em que lecionava aulas de Ensino Religioso.

⁸⁹ Aqui me refiro a mesma comunidade abordada no primeiro capítulo, da qual estou inserida.

mais aprimorados. Onde antes as informações referentes ao clima se relacionavam ao mistério, hoje a meteorologia oferece essas informações.

Nesse sentido, quer-se exemplificar através das reflexões no diário de bordo realizadas pelo professor de Filosofia Adroaldo Stürmer⁹⁰, realizado no período de agosto a dezembro de 2006, o qual procura demonstrar como as crenças dos alunos atrapalham a construção do conhecimento, ou seja, a religião, segundo Stürmer, é uma criadora de preconceitos.

Ele inicia seu diário de bordo dizendo que toda a religião só sobrevive se ela possibilitar um cenário onde a crença em algum deus possa se efetivar. Inevitavelmente os preconceitos se criam e se recriam, tendo sempre como fundamento a crença no mistério. Neste campo também a dúvida epistemológica, própria do conhecimento científico, não encontra espaço e nem poderia, caso contrário se extinguisse a religião. Adroaldo Stürmer não quer questionar o sentido ético-moral das pregações religiosas, mas apenas refletir como a influência da religião “atrapalha” a construção do conhecimento. Neste sentido ele pergunta:

Como as ciências pedagógicas podem dar conta destas questões em sala de aula, ou seja, como fazer com que haja uma construção epistemológico-filosófica levando em consideração a religiosidade de cada aluno? O problema pode ser ainda formulado de outra maneira: cada aluno traz em seu interior uma crença que pode estar explícita ou implícita em suas atitudes. Neste sentido, como evitar que preconceitos não estejam sobrepostos ao conhecimento?⁹¹

O presente professor se reporta a uma experiência em sala de aula onde trabalhara Filosofia com alunos do primeiro ano do curso de magistério numa escola pública. Nas primeiras aulas trabalhou-se com a história do desenvolvimento científico. Para isso começou com a Idade Média e juntamente com os alunos tentou encontrar neste período os primeiros germes da racionalidade científica moderna e contemporânea. Não deixaram também de refletir sobre os embates entre ciência e religião, já que, neste sentido, grandes

⁹⁰ Este registro é permitido pelo educador Adroaldo Stürmer de ser utilizado na presente pesquisa, através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

⁹¹ Diário de bordo do professor Adroaldo Stürmer, 2006.

acontecimentos marcaram a História até então. Quanto a isso, os alunos se mantiveram céticos e sem nenhum problema apostavam na ciência, concordando com os absurdos cometidos pelo clero na Idade Média. Depois de ter trabalhado por várias aulas sobre o desenvolvimento da racionalidade científica, seus benefícios e seus prejuízos, Adroaldo Stürmer acreditou que seria possível fazer um gancho com as éticas aplicadas. A idéia foi a seguinte: introduzir em duas aulas o que é ética e após passar para o campo da ação moral.

Foram feitos cinco grupos: o primeiro tratou sobre eutanásia e a questão: Tem-se o direito de decidir pela nossa vida? O segundo tratou sobre aborto: Tem-se o direito de decidir pela vida dos fetos? O terceiro, pena de morte: Esta é a melhor maneira de fazer justiça? O quarto, transgênicos: Quais as conseqüências para o meio ambiente? E o quinto, pesquisas com animais: Devemos considerar a vida dos animais assim como se tem consideração à vida dos seres humanos?

Segundo Stürmer, a partir daí é que se manifestaram os preconceitos, e vale aqui firmar os de ordem platônico-cristã:

Os alunos ficaram presos a questões religiosas. Não foram capazes de questionarem a posição das correntes religiosas de que a vida é 'sagrada', no sentido absoluto, por exemplo, quando discutimos as questões decorrentes do tema sobre o aborto. O nível de argumentação girou em torno da problemática imposta pelo senso comum, ou seja, a de que não se deve tirar a vida de um bebê (que eles trataram sem nenhum problema como igual a um ser humano) inocente. Isto ficou tão explícito que toda a exposição se concentrou na tentativa de emocionar o público alvo e, com isso, firmar uma posição que eu considero dogmática. Mostraram em lâminas como um feto sofre ao ser retirado do útero, mas não questionaram que poderia haver formas em que os fetos não sofreriam, ou que talvez não sentem dor. Também mantiveram uma posição de que os fetos são bebês, no sentido de que já são seres humanos conscientes. Certa aluna, ao apontar para a lâmina com a régua, com uma expressão emocionante, comentava: 'o que deve estar passando pela cabeça deste bebê agora?'. Isto no mínimo é supor anteriormente (pré-conceito) de que o feto pensa e de forma organizada e que ele tem consciência do mundo e de sua situação nele.⁹²

Manifestações deste tipo eram comuns durante todo o seminário, afirma o professor, demonstrando que o importante estava em considerar a vida como um dom sagrado de algum

⁹² Diário de bordo do professor Adroaldo Stürmer, 2006.

deus e que o homem não deve ter a autonomia para coordenar as decisões em que vidas humanas estão presentes. Isto também foi percebido nos grupos que trabalharam sobre a relação entre o ser humano e o meio ambiente. Isto é, há uma hierarquia entre homem e biosfera, onde o valor da vida animal não pode ser comparado à sacralidade da vida humana:

O importante é notar que a maior parte destes alunos não provém de famílias religiosas praticantes. Na sua maioria são pessoas que não têm uma relação muito próxima com templos religiosos. Assim, fica difícil, ou pelo menos é intrigante a investigação em torno deste fenômeno, pois as mesmas pessoas que não explicitavam com clareza a sua dimensão religiosa defendiam a sacralidade da vida humana e muitas vezes com mais explicitação do que aquelas que assumiam publicamente a religiosidade à qual pertenciam.⁹³

Diante disso se pergunta: Como tratar deste problema pedagogicamente? Como evitar que tais atitudes impeçam uma visão mais consciente da dimensão do problema? E uma pergunta mais difícil ainda é a de saber como tratar da tensão entre religiosidade e conhecimento científico, evitando que, por um lado, haja um respeito pela dimensão religiosa de cada um, mas que, por outro, a pessoa (aluno) aprenda a pensar de maneira tal que a ignorância, ou melhor, os abusos de sua religiosidade – institucional ou popular – não atrapalhem a construção de uma consciência criativa e humanizadora? Para Adroaldo Stürmer:

Todo epistemólogo deve buscar livrar-se de seus preconceitos – lavar a alma de toda carga comum. Homens e filósofos são distintos. Só se pode fazer filosofia enquanto observarmos de longe aquilo que os homens fazem, e digo de longe porque de perto pode-se estar no meio deles e então não poder mais vê-los, pois o barulho e as cores fariam com que nossos ouvidos e nossos olhos perdessem a concentração. Assim, só mesmo o homem que deixa de ser homem pode fazer alguma ciência. Acredito que o mesmo acontece em sala de aula. Somente um distanciamento da realidade é que poderá fazer com que olhemos de forma desconfiada para as coisas que parecem prontas e inacabadas e que confortam os nossos olhos e nosso pensamento. A religião também conforta. Os que mais se apegam à religião são aqueles que não suportam por muito tempo um estado de dúvida. Não suportam ficarem por muito tempo ‘longe dos homens’, do cheiro de casa e do barulho que abafa a dúvida.⁹⁴

⁹³ Diário de bordo do professor Adroaldo Stürmer, 2006.

⁹⁴ Diário de bordo do professor Adroaldo Stürmer, 2006.

Outro ponto interessante que o professor notou foi que em todas as manifestações religiosas sempre se procura manter uma harmonia que busca uma esperança. Isto é, a religião em todos os seus rituais procura conservar uma harmonia que segue uma crença na esperança (esperança na vida eterna etc...). Neste campo não pode haver, ou melhor, não é bem aceito qualquer tipo de reflexão ou de investigação científica na medida em que tais investigações trariam uma desarmonia e, conseqüentemente, se quebraria a esperança (enquanto o contrário não é provado se mantém a esperança na ressurreição ou na vinda de algum salvador). A ciência busca caminhos que tracem uma verdade que nem sempre é aquela que se visa inicialmente. A religião busca uma esperança que deve ser aquela visada desde o princípio. A diferença está entre as proposições “nem sempre” e “deve ser”. Estas duas diferenças cruciais marcam uma linha divisória entre a dúvida epistemológica e o dogmatismo religioso. Com isso se evidencia uma constante tensão entre religião e ciência.

Segundo Adroaldo Stürmer:

Esta questão também está presente nos debates sobre éticas aplicadas. O que se procura é uma harmonia, pois nesta encontramos alicerces seguros para os nossos pés. O que se tem medo (e isto se manifestou no seminário) é da dúvida e se prefere o conforto dos nossos preconceitos. Eles confortam o pensamento e não deixam o homem abandonar a sua casa (preconceitos) por medo de ter que procurar refúgio em outro lugar.⁹⁵

Provocador! É assim que se pode reportar diante do diário de bordo do professor supracitado. A questão da religião e do conhecimento já é algo que vem sendo discutido há muito tempo.

Neste sentido, Leonardo Boff, na sua obra *Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito*⁹⁶ esclarece que a religião e outras formas de transcendência podem

⁹⁵ Diário de bordo do professor Adroaldo Stürmer, 2006.

⁹⁶ BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

ser um obstáculo para o desenvolvimento da pessoa. Isso quer dizer que nem toda a transcendentalidade é boa por natureza. Nas palavras de Boff:

Julgo que o critério para saber se a transcendência é boa, se potencia o ser humano ou o diminui, está na resposta que damos a esta pergunta: em que medida tal experiência ajuda a enriquecer a assumir o cotidiano? Ela representa uma fuga ou um álibi para o cotidiano, um endeusamento e uma fetichização daquilo que representa sentido para nós? Se a experiência não amplia nossa liberdade, não nos dá mais energia para enfrentar os desafios do cotidiano, comum a todos os mortais, não nos faz mais compassivos, generosos e solidários, podemos seguramente dizer: fizemos uma experiência de pseudo-transcendência.⁹⁷

Para Boff a transcendência e a imanência estão em permanente tensão e devem ser vistas como dimensões de uma unidade.

Não se encontra, ainda, respostas exatas para as perguntas que o professor faz no seu diário de bordo. Talvez a resposta se obteria se conseguisse responder a seguinte questão: De que modo se pode incorporar a dimensão do conhecimento, no sentido de oferecer resistência ao crescente divórcio entre inteligência e espiritualidade?

3.3 Assumindo uma pedagogia da pergunta

Tenta-se buscar uma resposta através da pedagogia da pergunta. Acredita-se que esta metodologia, até o momento, seja a mais eficaz, não apenas para a disciplina de Ensino Religioso, mas, se bem aplicada, em todas as áreas de conhecimento. Método este já usado por Sócrates, chamado de maiêutica⁹⁸.

Remí Klein em seu artigo *O lugar e o papel das perguntas no processo educativo-religioso*⁹⁹ afirma que: “As perguntas existenciais são o ponto de partida e também o ponto de

⁹⁷ BOFF, 2000, p. 55.

⁹⁸ Método socrático de partear idéias e chegar à verdade por meio de perguntas.

⁹⁹ KLEIN, Remí. O lugar e o papel das perguntas no processo educativo-religioso. In SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006.

chegada, pois o mais importante, no processo educativo-religioso, não são as respostas e as certezas, mas as buscas e os questionamentos.”¹⁰⁰

Os alunos não só devem aprender respostas, mas também solucionar os problemas colocados para eles, e serem estimulados a pensar por si mesmos. O saber não se centraliza apenas no professor, mas na interação entre conhecimento e as experiências do professor com as do aluno. A educação deve envolver professores que desafiam o aluno a pensar, questionar, participar, significar apresentar soluções quando possível e desenvolver nele o senso crítico, o qual visa o desenvolvimento do espírito de iniciativa, a capacidade de análise e reflexão, diálogo e discernimento, ação e responsabilidade.

O próprio aluno constrói seu conhecimento a partir de soluções-problemas sob a orientação do professor. Para que isso aconteça é importante que se promova uma pedagogia da pergunta, desenvolvendo no aluno a curiosidade: “Curiosidade, é antes de tudo, a capacidade de renovar constantemente as perguntas.”¹⁰¹ Uma pedagogia da pergunta evitaria uma sociedade formada por “incuriosos”. A incuriosidade é vista por Hugo Assmann como: “[...] perda radical da capacidade de entrosamento ético com o destino do resto da humanidade e do planeta.”¹⁰²

A experiência pedagógica do professor Adroaldo Stürmer, supracitada, também vem dar sustentação ao que se fala até o momento. Ou seja, o professor Stürmer, ao chamar os alunos para o diálogo possibilitou, num primeiro momento, trazer a tona a experiência vivenciada pelos alunos e posteriormente poder teorizá-la no grande grupo. A primeira parte do trabalho possibilitou uma colocação espontânea de idéias que giravam em torno das próprias vivências cotidianas dos alunos. E, embora fosse solicitado que houvesse uma investigação bibliográfica sobre o assunto, percebeu-se que muito daquilo que argumentavam

¹⁰⁰ KLEIN, 2006, p. 160.

¹⁰¹ ASSMANN, Hugo. **Curiosidade e prazer de aprender:** o papel da curiosidade na aprendizagem significativa. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 207.

¹⁰² ASSMANN, 2004, p. 224.

era fruto de suas experiências nos ciclos sociais as quais pertenciam. Mas que no decorrer da aula os preconceitos foram desconstruídos a partir de um processo dialógico. Ou seja, a partir de uma pedagogia da pergunta, onde os alunos foram submetidos à dúvida, à curiosidade e à pergunta.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso também abordam a questão da pergunta e da curiosidade da seguinte forma:

Todo ser humano faz perguntas. Ele interroga a si mesmo e ao mundo. Ao interrogar-se, procura saber quem ele é, para onde vai e de onde veio. Quando a pergunta recai sobre o mundo, o ser humano procura compreender o seu mistério, sua origem e finalidade. Na experiência do cotidiano existencial, a pergunta rompe com o mesmo. Provoca novas situações. Faz emergir o desconhecido. [...] A pergunta surge da necessidade do conhecimento e é instigante. Por isso, a pergunta para a inteligência humana, enquanto permanece na curiosidade, não encontra uma resposta. O conhecimento elimina a curiosidade, temporariamente.¹⁰³

O Ensino Religioso escolar deve proporcionar ao aluno experiências, informações e reflexões que o ajudem a cultivar uma atitude dinâmica de abertura ao sentido mais profundo de sua existência em comunidade. Sendo assim, a escola precisa preparar educadores. O papel do professor de Ensino Religioso é ser mediador, nesse sentido, ele deve ser capaz de fazer a mediação entre o educando e o saber, dando significado às crenças e respeitando a profissão de fé dos educandos. No caso do Ensino Religioso é preciso identificá-lo na realidade pessoal, de grupos, de comunidades e da própria sociedade. É necessário, num diálogo franco, mostrar que as diversas religiões são maneiras diferentes de se viver a religiosidade e que se pode, também, viver a religiosidade sem seguir uma religião, sem com isso afirmar que devemos estar mudando de religião ou seguindo certas ideologias só porque, sendo assim, “sou moderno”.

O educador de Ensino Religioso é aquele que precisa colocar-se em relação com os alunos e permitir que estes falem do seu jeito e que possam, portanto, ser religiosos da sua

¹⁰³ FONAPER, 1997, p. 22-23.

maneira, por outro lado, o educador também pode dizer como vive e expressa seu jeito de ser religioso. Não é destruindo as raízes familiares, comunitárias e institucionais que se ministra uma aula de religião, mas no diálogo e no aprofundamento da experiência religiosa de cada um.

Reportando novamente as aulas de Ensino Religioso na turma da terceira série, abordando uma experiência pedagógica, onde foi trabalhado o tema do pluralismo religioso:

O que me chamou atenção foi que trabalhar o tema “pluralismo religioso” nas séries iniciais é maravilhoso. Pois para as crianças tudo acontece tão facilmente. Nós adultos achamos que não é possível conversarmos sobre nossas opções religiosas. Para os pequenos isso acontece tão naturalmente. Eles adoram falar da sua religião e da forma com que expressam seu ser religioso. Interpretar, desenhar, pintar, demonstrando como vêem Deus, o Transcendente. O grande aprendizado que fazem é conviver aceitando a si mesmos e aos outros: pessoas nas diferentes religiões ou não, diferentes nas opiniões, aparência física, jeito de ser. Isto foi trabalhado na aula “Diferenças Religiosas”. Vejamos o que os alunos escreveram nas memórias de aula: *“Eu acho a minha religião legal, eu nunca fui nas outras igrejas, mas respeito as outras religiões, pois o Deus é o mesmo”* (aluna da 3ª série). Aqui fica claro como para as crianças é fácil aceitar as diferenças. Vejamos outra citação tirada em uma das memórias: *“Agradeço a Deus por ter uma religião, e ter um lugar para rezar e agradecer junto com as outras pessoas”* (aluna da 3ª série). Percebe-se que ter uma religião ainda é importante e que é bom falar nela. As crianças ficam extasiadas ao falar do divino.¹⁰⁴

Um aspecto marcante do cotidiano é o pluralismo cultural religioso. As pessoas defrontam-se com uma grande variedade de costumes, maneiras diferentes de viver, agir e pensar e com múltiplos modos de externar seus sentimentos religiosos e crenças. Esta realidade se reflete também na educação. Os educadores sentem-se interpelados a refazer constantemente os projetos pedagógicos. O Ensino Religioso, como parte do processo educativo, também é atingido por esta mutação.

Para que aconteça um bom trabalho na disciplina de Ensino Religioso, além de assumir uma pedagogia da pergunta, é preciso que se tenham determinadas metas fundamentais. A primeira delas é participar na elaboração do Projeto Político Pedagógico e

¹⁰⁴ Tirado do meu diário de bordo realizado no ano 2003, quando lecionava a disciplina de Ensino Religioso para as quatro séries iniciais do Ensino Fundamental na Escola Municipal Érico Veríssimo do município de Chapada. No segundo capítulo tirei desse diário uma experiência pedagógica relacionada ao sagrado.

dos Planos de Estudos na área de Ensino Religioso, tendo como objeto de estudo “o fenômeno religioso”. Sua finalidade é a educação da dimensão religiosa do ser humano como parte essencial e propulsora de seu pleno desenvolvimento. É preciso sensibilizar o educando para a relevância da proposta religiosa; proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando; facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades da fé das tradições religiosas e remover preconceitos; ajudar o educando a aprofundar a crença e as expressões religiosas do seu grupo; analisar criticamente os falsos absolutos que a nossa sociedade impinge; vivenciar práticas transformadoras e refletir o sentido da atitude moral como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência.

Uma segunda meta fundamental proposta consiste em realizar reuniões na escola referentes à disciplina de Ensino Religioso, a fim de avaliar, aprofundar e refletir os trabalhos realizados, além disso, se faz necessário estimular os educadores dessa área para a formação permanente, e tal formação deve auxiliar a compreender o fenômeno religioso que se expressa nas diferentes culturas. E valorizar a formação destes educadores oportunizando espaço na escola para que exerçam com êxito este importante trabalho, através de estudos, seminários, avaliações e grupos de estudos, entre outras possibilidades.

Isto implica a exigência de uma postura ética por parte do professor em relação com sua prática pedagógica na disciplina de Ensino Religioso, ou seja, o professor age eticamente quando: busca um espaço de pesquisa pessoal e de formação onde busque compreender o fenômeno religioso que se expressa nas diferentes culturas; respeita a profissão de fé dos educandos, despertando-os para a reflexão, e participa na elaboração de um Projeto Político Pedagógico e dos Planos de Estudos levando em conta o contexto escolar.

A escola tem a função de ajudar o educando a se libertar das estruturas opressoras que o impedem de progredir e avançar. Através da reflexão e do diálogo o educando poderá

compreender os limites do conhecimento e a finitude do ser humano. O processo de aprendizagem se fundamenta na busca do saber e no desejo de se transcender. Eis um grande desafio para o Ensino religioso e para o professor envolvido com ele.

Sabe-se que, com a convivência cada vez mais intensa de culturas religiosas distintas, engendradas pela globalização, a compreensão do fenômeno religioso se defronta hoje com inúmeros desafios, principalmente o da incorporação da dimensão do conhecimento. Como área de conhecimento, o Ensino Religioso traz uma contribuição significativa para a compreensão da religiosidade humana, do fenômeno religioso e de seus desafios. Ou seja, é preciso resgatar, na educação, o conhecimento religioso, pois esse é um patrimônio cultural da humanidade, capaz de dar sentido, fascinar e encantar a educação e a vida. Porém, não deixando de lado a riqueza do mundo imaginário que o aluno traz – de forma imprevista e tímida – para a escola.

CONCLUSÃO

Inúmeras ciências já exploraram o campo da religiosidade popular, tais como a psicologia e a psicanálise. Neste sentido, há um recente estudo de Ana Maria Rizzuto, psicanalista argentina, que apresenta um aprofundamento da idéia psicológica de Deus, isto é, um estudo psicológico da religiosidade humana¹⁰⁵. Constatou-se no Grupo de Pesquisa “Religiosidade Popular”, mais especificamente nos exemplos trazidos para a discussão em grupo, a presença de uma imagem de Deus que formamos na infância. Dessa forma, embora isto não tenha sido o tema específico da investigação, acredito ser importante realizar uma pesquisa sobre religiosidade popular a partir, também, de um estudo psicanalítico.

Nas últimas décadas a ciência busca pesquisar em áreas pouco ortodoxas. Uma delas é a pesquisa neurológica para identificar o lugar da religião nas funções do cérebro. A disciplina que cuida dessa área da ciência é a neuroteologia, na qual neurologistas e psicólogos procuram identificar regiões do cérebro ligadas ou desligadas durante experiências que parecem existir fora do tempo e do espaço¹⁰⁶.

¹⁰⁵ O livro “*O nascimento do Deus vivo*” trata-se de uma pesquisa que tem seu ponto de partida numa leitura crítica de Freud sobre as relações objetuais com as figuras paternas. A preocupação central da autora é a de elucidar a maneira como se originam e se desenvolvem as representações psicológicas de Deus, independente do fato de as pessoas, quando adultas, crerem ou não no Deus de alguma religião. A tese central de sua obra é a de que a idéia de Deus se baseia nas relações que a criança estabelece em fase muito inicial da evolução do self, a partir de seus vínculos com as figuras da mãe e do pai. RISSUTO, Ana-Maria. **O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico**. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2006.

¹⁰⁶ STRECK, Danilo R. Educação e argumentos de transcendência. In: SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006. p. 137 e 138.

Isto mostra que a medicina vem dando valor para a dimensão espiritual do ser humano. Segundo esta área do conhecimento, uma pessoa em paz consigo mesma e com Deus tem seu sistema endócrino, imunológico e circulatório mais equilibrado do que aquele que não está. Muitos pacientes conseguem a cura ou recuperação porque possuem fé. As pessoas que praticam alguma espiritualidade consideram-se pessoas mais felizes, mais otimistas, conseguem enfrentar com mais audácia os problemas relacionados a doenças e até mesmo a questão da morte. Contudo, lidar com a espiritualidade é algo muito subjetivo que é difícil de medir e de estabelecer certezas científicas. Até agora sabemos apenas, através de avanços tecnológicos incluindo tomografias e ressonâncias, que quando as pessoas rezam ou meditam, ou seja, entram em contato com o transcendental, há um espaço no cérebro onde se manifestam estas experiências espirituais. Um espaço situado entre os lobulos frontais e os lobulos temporais, onde se encontra o sistema límbico. Ali, há um conjunto de estruturas do cérebro intimamente ligado às emoções.

Concluindo a presente pesquisa posso afirmar que, sobre o tema da religiosidade popular, há muito ainda para se investigar, descobrir. Até o momento, o que se constatou de positivo por meio deste estudo, é que longe de apenas agir como um fator de resignação, a religiosidade popular pode operar como um motor de luta contra a opressão. Com muitos séculos de existência, a religiosidade popular desenvolvida entre os escravos, índios e oprimidos sempre se revela crente e se revitaliza na medida em que ela age como um fator de identidade e de protesto. É pertinente lembrar aqui a teologia da libertação que tem suas raízes na práxis de comunidades populares de base. A religiosidade popular exerce uma função crítica diante das contradições de uma Igreja institucionalizada.

Depois de realizada esta discussão referente ao que é religiosidade popular, sua dinâmica e implicações com a religião institucional, procurei trabalhar a categoria do sagrado, sendo essa encontrada no âmago do próprio fenômeno religioso, e qualquer definição da

religião como encontro vivido com o divino implica uma separação entre o sagrado e o profano. Sobre isso, busquei esclarecimentos através de autores que se interessaram em investigar o problema do sagrado e por meio de atividades pedagógicas. Acredito que esta parte da pesquisa ajude a compreender melhor a dinâmica da religiosidade popular uma vez que é por meio dela, que o ser humano busca se aproximar de Deus através do sagrado.

Por fim, busquei investigar como os PCNs do Ensino Religioso abordam o tema da religiosidade popular. Através de uma experiência em sala de aula se constatou que há uma tensão entre crença e conhecimento. E nesta perspectiva, há muito que se fazer, pois existe uma série de fatores a serem mudados para que haja uma relação equilibrada entre crença e conhecimento.

Quanto à pedagogia da pergunta, penso que é a proposta mais eficaz ao momento, entretanto, cabe aos educadores criar novas pedagogias. O professor deve ser ousado, criativo, descobrir novos métodos para aperfeiçoar seu processo pedagógico. Isso é o mais belo no ato de educar. Saber que não há receitas prontas, mas algo que deve ser buscado e desvendado. Isso humaniza a pedagogia, pois o fato de não se ter um receituário condiz com a própria dinâmica da vida humana marcada pela imprevisibilidade da ação. É isto que nos fascina em ser educador!

As discussões referentes ao presente tema vão ainda mais longe. Alguns pensam que a disciplina de Ensino Religioso não precisaria mais ser aplicada nas escolas, pois tem a disciplina de Filosofia que dispõe dos instrumentos para trabalhar as questões que se trabalha em Ensino Religioso como: os problemas de ordem ética, a angústia, a depressão, o medo, enfim questões existenciais que nos auxiliam a viver. Sendo assim, cabe à Filosofia a reflexão acerca dos valores morais. Há ainda aqueles que concebem o Ensino Religioso como uma área de conhecimento, de caráter investigativo e, sendo assim, precisaria construir conhecimentos racionais, para evitar a perda de seu sentido.

Acredito que não é apenas esta ou aquela disciplina que conseguirá resolver as questões existenciais, mas todas têm uma boa parcela de responsabilidade com a sociedade em buscar respostas e soluções para as mais variadas questões. É preciso conscientizar-se que uma ciência precisa do auxílio de outras ciências. A inteligência, o pensamento, o conhecimento estão condenados à partilha, à abertura. Ou seja, é tão imenso o oceano do saber que precisamos todos aprender uns dos outros. Quero com isso finalizar acreditando que um dos elos mais fortes entre os seres humanos está nesta partilha de conhecimento, como modo pelo qual a solidariedade pode, de fato, ser ressignificada/redimensionada.

REFERÊNCIAS

Referências Básicas

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Brasiliense, 1981.

ASSMAN, Hugo. **Curiosidade e prazer de aprender:** o papel da curiosidade na aprendizagem significativa. Petrópolis: Vozes, 2004.

BENINCÁ, Elli. A dimensão religiosa como base para o pleno desenvolvimento da pessoa humana. IN: OLIVEIRA, Avelino & OLIVEIRA, Neiva A. (orgs). **Fides et Ratio:** Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling. Pelotas: Educat, 2003.

_____. Conhecimento religioso. **Filosofazer.** Passo Fundo, ano VI, nº 11, p. 29 - 36, 1997.

_____. **Cultura e religiosidade popular.** Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo fundo, 1991.

_____. O Ensino Religioso e a fenomenologia religiosa. In KLEIN, Remí et.al. **O Ensino Religioso e o Pastorado Escolar.** São Leopoldo: IEPG, 2001.

BIRCK, Bruno Odélio. **O sagrado em Rudolf Otto.** Porto Alegre; EDIPUCRS, 1993.

_____. A experiência do sagrado. **Fafimc,** Viamão, p. 11-12, setembro, 1992.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência:** o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BRASIL. LDB – Lei nº 9394/96.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUNHA, Maria Isabel da. **O professor universitário:** na transição de paradigmas. Araraquara: JM Editora, 1998.

DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana.** São Leopoldo. Editora Sinodal, 1984.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano;** a essência das religiões (Das Heilige und das Profane). Trad. Rogério Fernandes. Lisboa, Edição Livros do Brasil, [s. d.].

ESPÍN, Orlando O. **A fé do povo:** reflexões teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinas, 2000.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. por José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FOLLMANN, José Ivo. O mundo das religiões e religiosidades: alguns números e apontamentos para uma reflexão sobre novos desafios. In SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1997.

FONAPER. **Caderno temático 2: Ensino Religioso, culturas e tradições religiosas**. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, 2001.

FREIRE, Madalena. **Observação, registro, reflexão: instrumentos metodológicos I**. Série Seminários. São Paulo, 1996.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Cristina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GAARDER, Jostein et al. **O livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GALILEA, Segundo. **Religiosidade popular e pastoral**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

GONZÁLES, José Luís et al. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Sôbre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

KLEIN, Remí. O lugar e o papel das perguntas no processo educativo-religioso. In SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, Imprensa Metodista, 1985.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade popular na teologia latino-americana**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

RISSUTO, Ana-Maria. **O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico**. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2006.

STRECK, Danilo R. Educação e argumentos de transcendência. In: SCARLATELLI, Cleide et al. **Religião, cultura e educação**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2006.

Referências Complementares

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação popular**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

_____. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

_____. **Os deuses do povo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980.

DECODIFICAÇÃO do fenômeno religioso. Produção do FONAPER. São Paulo, 2000. 1 videocassete (60 min), VHS, son., color.

FREITAS, Ana Lúcia Souza de. O registro como instrumento da prática profissional do “professor reflexivo”. **Revista Educação**. Porto Alegre. Ano XXIII, número 40, p. 203-222, abr. 2000.

GUARINO, Lia de Oliveira. O lugar da Filosofia no ensino médio. **Discutindo Filosofia**. São Paulo, n.9, 21-23, ano 2. 2007.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do Divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

PAIXÃO, Antonio Jorge Paraense da. **A pedagogia da Encantaria, o encantamento da pedagogia**: um estudo sobre as tensões entre escola, currículo e religiosidade popular na Ilha do Marajó. 2000. Dissertação (Mestre) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do campo, 2000.

PIAZZA, Walter. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

RICHARD, Pablo e IRARRÁZAVAL, Diego. **Religião e política na América Central**: para uma nova interpretação da religiosidade popular. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

STÜRMER, Adroaldo. Conhecimento, Revolução e Religião. In ANAIS DO VI SALÃO DE PESQUISA, FACULDADES, EST, São Leopoldo, 2007.

STURMER, Rosangela. **Sagrado**: o inteiramente “Outro”. 2004. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Curso de Filosofia – LP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2004.

ANEXO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “Religiosidade Popular e Educação”

Nome do (a) Pesquisador (a): Rosangela Stürmer

Nome do (a) Orientador (a): Remi Klein

1. Natureza da pesquisa: O senhor está sendo convidado a participar desta pesquisa que tem como finalidade investigar qual é a relação entre Religiosidade Popular e Educação, a qual está veiculada ao projeto de pesquisa para dissertação de mestrado.

2. Participantes da pesquisa: Serão quatro pessoas que estarão fazendo parte desta pesquisa. Estas são pesquisadoras e educadoras.

3. Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo o senhor permitirá que a pesquisadora utilize os seus registros realizados no seu diário de bordo. O senhor tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para o senhor. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone da pesquisadora do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

4. Sobre as entrevistas: Não serão realizadas entrevistas

5. Riscos e desconforto: A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. O nome do senhor e suas falas no diário de bordo serão explicitadas na dissertação. Neste sentido, se busca valorizar os seus registros e reflexões. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

6. Confidencialidade: A identidade dos participantes não será mantida em anonimato e nem os dados da pesquisa.

7. Benefícios: Ao participar desta pesquisa o senhor não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a Religiosidade Popular e a Educação, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa trazer um maior conhecimento sobre o assunto abordado,

contribuindo com a sociedade, onde pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos.

8. Pagamento: O senhor não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.

Nome do Participante da Pesquisa

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura do Pesquisador

Assinatura do Orientador

TELEFONES

Pesquisador: (54)99168841

Orientador: (51)96956131