

Entre o passado e o futuro. Horizontes para a Fenomenologia da Religião¹

Between the Past and the Future. Horizons to the Phenomenology of Religion

Frederico Pieper²

Resumo

Esse texto analisa o lugar da fenomenologia da religião no contexto brasileiro. Em primeiro lugar, o artigo indica que a fenomenologia da religião está além da fenomenologia filosófica e da noção de Sagrado de Rudolf Otto. De maneira sistemática, na segunda parte, o texto indica quatro características fundamentais que constituem a fenomenologia da religião. Por fim, aponta possibilidades para o futuro da fenomenologia da religião, destacando seu uso como metodologia para estudos empíricos, sua conversão em estudo sobre linguagens da religião a partir da virada linguística e a importância de um giro decolonial para captar as estruturas da religião vivida nas margens.

Palavras-chave: horizontes, fenomenologia da religião, empatia, ciências da religião.

Abstract

This paper analyzes the role of the phenomenology of religion in the Brazilian context. First, the article indicates that the phenology of religion is beyond the philosophical phenomenology and Rudolf Otto's concept of the Sacred. In the second part, the text indicates four fundamental phenomenology of religion features. Finally, it points out possibilities for the future of the phenomenology of religion. This future is recognized in its use as a methodology for empirical studies; in its changeover into a study of languages of religion; and in the consequences of a decolonial turn to capture margins structures of lived religion.

Keywords: horizons, phenomenology of religion, empathy, religious studies.

¹ Texto de aula inaugural do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (UFPB), março de 2022.

² Graduado em Teologia (EST-ICSP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Filosofia (USP). Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Contato: fredericopieper@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5590-2202>

Introdução

Entre o passado e o futuro, há o presente. Essa é a dimensão da temporalidade onde nos encontramos hoje, nessa quarta-feira 16 de março de 2022. E qual é a situação da fenomenologia da religião, tema que nos ocupa nessa tarde, nesse hiato entre o passado e o futuro? Thomas Ryba, num texto para *The Blackwell Companion to the Study of Religion* nos narra uma história ilustrativa do tempo presente e das condições em que se encontra a fenomenologia da religião. Segundo ele, tempos atrás, viu no jornal um anúncio para vaga de professor para a área de Estudos de Religião (no Brasil, Ciências da Religião), em uma faculdade pequena no leste dos Estados Unidos. No final do anúncio havia uma observação: “Fenomenólogos da religião não precisam nem se inscrever” (RYBA, 2009, p.191).

Outro exemplo mais próximo de nós também sinaliza uma situação similar. O *Compêndio de Ciência da Religião* mostrou um marco para a área no Brasil. Nesse compêndio, há uma parte com contribuições em que se aborda os diversos campos disciplinares com os quais as Ciências da Religião mantêm diálogo. Em geral, os autores desses capítulos são especialistas nas áreas correspondentes (filosofia, psicologia, sociologia, teologia, etc) e buscam mostrar com apreço a relevância e a contribuição das suas áreas para a interpretação da religião e, às vezes, sua interlocução com as Ciências da Religião. Há uma única exceção: o artigo sobre fenomenologia da religião (GASBARRO, 2003, p. 75-114). Se minha leitura foi correta, esse é o único texto do referido livro sobre uma área afim em que se adota um tom depreciativo, mostrando apenas as limitações da área do conhecimento exposta, destoando das demais contribuições.

Mas, nessas horas, é bom não ir com tanta pressa, tratando a fenomenologia da religião como algo a ser descartado ou como etapa superada do pensamento. Quanto mais num contexto como o nosso, em que impera desconhecimento sobre os textos primários que constituem a área de Ciências da Religião. Vale aqui o alerta de G. W.

Hegel, justamente o filósofo do sistema e, popularmente conhecido como o pensador da dialética e do movimento da história rumo à sua progressiva iluminação: “(...) com respeito à essência interna da filosofia não há nem predecessores nem sucessores” (HEGEL, 2000, p. 87). Um dos sentidos dessa frase é que não há sistema, escola ou pensador ultrapassados. Enquanto ciência cumulativa, nas humanidades não há atalhos. Quem quer pegar atalhos, acaba se perdendo. Com isso, não se diz que essas propostas não possam ser reconhecidas em seus limites. Elas devem ser abordadas com criticidade, o que é muito diferente de simplesmente descartá-las. Como afirmado, nosso campo de conhecimento é cumulativo. E, portanto, é fundamental ter conhecimento daqueles que vieram antes.

Um clássico é um clássico, dentre outras coisas, por abrir novos horizontes de compreensão a determinada época ao mesmo tempo em que dá expressão aos anseios dessa mesma época. Por isso mesmo se tornam incontornáveis. Hoje, por exemplo, ninguém aplica a teoria sociológica de E. Durkheim cegamente em estudos sociológicos. Os evolucionistas da antropologia não são (ou não deveriam ser) referências para estudos antropológicos. Mas, nem por isso deixam de ser estudados. Do mesmo modo, não faz sentido um filósofo dizer que Platão está superado. A interlocução cuidadosa com esses que vieram antes de nós tem o papel de evitar que fiquemos a reinventar a roda a cada nova geração e de nos alertar para que não incorramos em certas ingenuidades. Um exemplo. Por vezes fico me perguntando se certas abordagens, que tratam um crente pentecostal apenas como um ingênuo alienado e manipulável por sua liderança religiosa, não estão muito próximas dos antropólogos evolucionistas do século XIX que olhavam do alto de suas cátedras europeias para a inocência das crenças dos “povos primitivos” em forças sobrenaturais. Portanto, de um lado, nem sempre simplesmente aplicamos diretamente os princípios dessas escolas e autores. Mas, nem por isso podemos correr o risco de achar que “superamos” as inocências de certas épocas. Essas inocências podem retornar. E, quando isso ocorre, elas voltam transfiguradas. Quanto menos evidentes,

mais efetivas elas tendem a ser. Por acharmos que não nos afetam mais, tendem a tornar-se sorrateiramente mais perigosas.

Essa introdução foi para indicar a importância de não assumirmos que certas escolas e tendências do passado estão superadas. Esse atalho é um risco para o presente, pois nos dá a falsa impressão de que não precisamos nos dedicar a certas obras com o cuidado que os clássicos merecem. Esse texto, devido à proximidade de outro já publicado, tem muitas interlocuções com ele (PIEPER, 2019). Especialmente, no tocante a um pressuposto: a fenomenologia da religião é mais complexa e menos inocente do que alguns dão a entender.

Neste texto, gostaria de indicar como se constrói um espantalho quando se fala de fenomenologia da religião no Brasil. A ideia do espantalho tem a ver com argumentação: cria-se um estereótipo caricato da posição contrária para mostrar sua fragilidade. Como um espantalho, a posição contrária é facilmente derrubada, ainda que a imagem que se construa dela nem de perto se assemelhe ao que poderia chegar uma análise mais aprofundada. Por isso, num segundo momento, busco oferecer uma síntese dos traços principais da postura fenomenológica. E, se a fenomenologia da religião não é somente passado, mas tem também um futuro, na terceira parte o artigo indica alguns horizontes por onde a fenomenologia pode caminhar.

1 - Do passado para o presente: para além da filosofia fenomenológica e do sagrado de Rudolf Otto.

Fenomenologia filosófica e fenomenologia da religião. Penso ser importante começar com essa distinção por ser ela bastante básica e, por isso mesmo, com repercussões para outros aspectos dessa discussão. No contexto brasileiro, quando se olha para a fenomenologia do século XX, nota-se como se promove certa confusão entre esses dois modos de se conceber e de se praticar fenomenologia. De maneira geral, parte-se do pressuposto de que a fenomenologia surgiu com Edmund Husserl, de modo que a

fenomenologia da religião seria mera aplicação das ideias do filósofo alemão e de seus discípulos ao campo específico da religião. E, em articulação com isso, Rudolf Otto seria um dos grandes representantes dessa tendência. Mas, uma análise mais detida nos mostra, pelo menos, duas coisas: fenomenologia da religião tem relações, mas é algo distinto da fenomenologia filosófica. Em segundo lugar, Otto não é propriamente fenomenólogo da religião, não obstante suas importantes contribuições para os estudos de religião.

1.1 Uma distinção necessária: fenomenologia filosófica e fenomenologia da religião.

A indiferenciação entre fenomenologia da religião e fenomenologia filosófica aparece em diversos textos que tratam da temática no Brasil (SILVEIRA, 2016; SILVA, 2011, p.79-92; CRUZ, 2009, p.122-141; BIRCK, 1993). Isso, por si só, não seria relevante se não conduzisse a consequências quanto à interpretação das contribuições da fenomenologia da religião e, em alguns casos, do seu lugar no âmbito da Ciência da Religião. Assim, por exemplo, Antônio MENDONÇA (1999, p.72) e Tommy A. GOTO (2004), com importantes distinções, acabam entendendo a fenomenologia da religião como aplicação, muitas vezes não muito fiéis, das teorias do autor de *Investigações lógicas* para o âmbito da religião. Em ambos os casos, o pensamento de Edmund Husserl seria o ponto de inflexão, de modo que eles não reconhecem à fenomenologia da religião certa autonomia, tanto em sua origem como em seus desenvolvimentos. Numa contribuição mais recente, Emerson Silveira parte dessa identificação entre as duas vertentes. Nas notas de rodapé de seu texto figuram os nomes de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty como representantes da fenomenologia da religião. Nesse caso, essa pretensa origem da fenomenologia no campo da filosofia serve de base para sua crítica à ideia de que fenomenologia se constituiria como metodologia própria das Ciências da Religião. Como ela poderia ser específica das Ciências da Religião, pontua o autor, se ela surge em campo filosófico? (SILVEIRA, 2016, p.73-98).

A fenomenologia filosófica tem sua certidão de nascimento com a publicação em 1900 das *Investigações lógicas* de Edmund Husserl (2014). Com esse livro, começa a se desenvolver as bases do que, posteriormente, receberá o nome de movimento fenomenológico. Muitos dos alunos proeminentes de Husserl acabaram desenvolvendo certas ideias presentes em sua perspectiva inicial, tornando-se filósofos com reflexão autônoma. Edith Stein, Max Scheler, Martin Heidegger, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty são nomes conhecidos em nosso contexto³. Ainda que eventualmente o tema da religião apareça, a fenomenologia filosófica tinha pretensões mais amplas do que se dedicar a esse conjunto de fenômenos específicos que perfazem a religião. Especialmente a partir da publicação de *Ideias*, Husserl se empenha em buscar a raiz dos fenômenos, direcionando-se para a subjetividade. Desse ocasional interesse, surgiram algumas contribuições interessantes, mas nada muito mais sistematizado sobre o tema da religião, abordado geralmente de maneira periférica⁴.

Já a designação fenomenologia da religião é anterior à publicação da obra de Husserl. Há quem diga que a primeira cadeira universitária é de 1878⁵. Em termos de pensamento, Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) foi o primeiro a vagamente

³ Sobre isso, afirma Paul Ricoeur: “Husserl não é toda a fenomenologia, embora seja de certa maneira o seu nó (...) Husserl abandonou, no decorrer da caminhada, tantos caminhos quanto desbravou. Ainda que a fenomenologia no sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl” (RICOEUR, 2009 p.7-8). Para uma introdução à essa vertente da fenomenologia, vale consultar MORAN, 2000, que além dos autores acima mencionados inclui nessa lista Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer e Jacques Derrida.

⁴ Por exemplo, cursos que Heidegger ofereceu por volta de 1920 e publicados em 1989 (HEIDEGGER, 2010). A aplicação do método fenomenológico para a compreensão da religião é desenvolvida de modo exemplar pelo francês Paul Ricoeur na década de 60, no texto *A simbólica do mal*. Aqui, Ricoeur trata do mal por meio da redução eidética que chega à mancha, pecado e culpa como elementos constituintes do simbolismo do mal. Ele considera os símbolos e mitos do mal constituintes do imaginário ocidental, sendo analisados, principalmente, textos de origem hebraica e grega. Ele não prioriza formulações dogmáticas ou grandes linhas de pensamentos sistematizadas, mas expressões mais espontâneas da experiência religiosa. (RICOEUR, 2013). Nesse trabalho, observa-se profícuo diálogo entre fenomenologia da religião e filosófica.

⁵ FILORAMO, PRANDI, 2007, p.27. Sharpe, por sua vez, aponta que na Holanda desse período foram criadas disciplinas de História das religiões e não, especificamente, fenomenologia da religião (Cf. SHARPE, 1986, p.121).

empregar esse termo com tal finalidade em seu *Manual de ciência da religião*, de 1887⁶. Como é corrente à época, ele concebe a ciência da religião como bifurcada em ciência teórica e empírica: “O objeto da ciência da religião é o estudo da religião, de sua essência e suas manifestações. Ele se divide naturalmente em filosofia e história da religião” (CHANTEPIE, 1891, p.07). No entanto, as duas faces estão mais embrincadas do que em Max Müller, tido como fundador da C. da Religião. Para ele, uma parte se articula com a outra: a filosofia não pode formular suas ideias sem considerar os fatos históricos. De outro, a história não alcança formulações consistentes se não levar em conta certa filosofia da história. Ecoa aqui a inspiração de Hegel, que nos seus cursos sobre filosofia da religião se empenhou em articular abordagens sistemáticas e históricas. Em Chantepie, fenomenologia da religião é o método para classificação e comparação de crenças e práticas religiosas. Em termos concretos, a fenomenologia, como disciplina à parte da história, deveria criar classificações a partir do vasto material oferecido pela história e pela etnografia (CHANTEPIE, 1891, p.67-69).

Essa compreensão é corrente em pensadores que se denominavam como fenomenólogos da religião. Dando um salto para a segunda metade do século XX, C.J. Bleeker, por exemplo, entende que a fenomenologia da religião pouco tenha a ver com Husserl. Para ele, a fenomenologia da religião “é uma investigação da estrutura e do significado dos fatos retirados do vasto campo da história da religião e organizados em ordem sistemática” (BLEEKER, 1954, p.147). Essa posição, entretanto, tem certa ambiguidade, uma vez que, no mesmo texto, Bleeker reconhece a importância das reflexões filosóficas para o autor mais importante nesse campo: Gerard van der Leeuw. Para se compreender a proposta de Leeuw é fundamental estar atento aos pressupostos

⁶ Molendijk defende que a fenomenologia da religião tenha tido início com van der Leeuw, que realmente a colocou no mapa. Antes dele, segundo seu levantamento, há referências esporádicas e pouco desenvolvidas. MOLENDIJK, 2000, p. 28ss. No entanto, a grande maioria dos autores concorda com a precedência de Chantepie de la Saussaye. SHARPE, 1975, p.5; BLEEKER, 1963, p.02; 1975, p.05; CAPPS, 1995, p.109; COX, 2006, p.105ss.

filosóficos que guiam sua abordagem. Mas, de todo modo, é significativo que o próprio van der Leeuw, que teria essa maior dependência de Husserl, reconheça a distinção entre fenomenologia filosófica e da religião, atribuindo a origem desta a Chantepie de la Saussaye (LEEUEW, 1963, p. 690).

A partir dessas noções, principalmente no contexto escandinavo e holandês, desenvolve-se a fenomenologia da religião de modo relativamente autônomo à fenomenologia filosófica. Há algumas ênfases importantes e que, de certa maneira, marcarão o estudo da religião posteriormente. Entre esses autores (N. Söderblom, B. Kristensen, Van der Leeuw, Bleeker, etc) são recorrentes as ideias de entender a religião do ponto de vista do religioso, reconhecer certa autonomia da religião, adotando a empatia como instrumento metodológico e objetividade na descrição. Desse modo, por mais que ditem histórica e teoricamente, é possível perceber como certas noções sublinham as tentativas de abordagem acadêmica da religião por parte dessa tendência. Ao que parece, ao menos inicialmente, não estavam interessados em adentrar às discussões filosóficas da fenomenologia husserliana. Já havia trabalho suficiente em outras frentes⁷.

Uma vez que se trata de tendências distintas, como entender que essa sobreposição seja tão recorrente? A meu ver, o fato de se empregar o mesmo nome em ambos os casos⁸, algumas semelhanças metodológicas (como a *epoché*) e a grande projeção da fenomenologia filosófica para as ciências humanas conduz a essa sobreposição com a fenomenologia da religião. É preciso lembrar que a aproximação entre essas duas vertentes ocorre de maneira consciente e não sem reservas somente na década de 1930,

⁷ Essa percepção é também reconhecida por Sharpe. "A influência de Husserl e da escola que ele fundou foi muito ampla, mas ela não afetou muito o curso da fenomenologia da religião, com exceção na área de abordagem geral" (SHARPE, 1986, p.224).

⁸ Cabe ressaltar que o termo fenomenologia já era empregado desde a segunda metade do século XVIII. No caso da Alemanha, surge com o correspondente de Kant, Johan Heinrich Lambert, como leis dos fenômenos. Já no contexto inglês, é empregado como descrição e classificação de dados segundo características observáveis (cf. JAMES,1995, p.23ss)

com o holandês G. Van der Leeuw. Em seu clássico *Fenomenologia da religião*, é possível identificar ressonâncias da fenomenologia filosófica, ainda que submeta essas noções a adequações e remodelações. Mas, devido à grande repercussão da obra, essa associação entre os dois tipos de fenomenologia pode ter se solidificado. No entanto, isso não significa que posteriormente essa aproximação com a fenomenologia filosófica tenha se mantido. Para citar dois exemplos. Em C. J. Bleeker⁹, por exemplo, há grande desconfiança com relação à presença de abstrações teóricas. Do mesmo modo, em Ninian Smart (SMART, 1973) não se observa que conceitos centrais de Husserl e seus seguidores, apesar de presentes, tenham maiores repercussões. Há emprego de termos como *epoché*, típicos do pensador alemão, mas que na fenomenologia da religião acabam assumindo conotação e emprego bastante restritivo: colocar entre parêntesis. Portanto, pode-se notar que, na história da fenomenologia da religião, esse contato entre esses dois entendimentos de fenomenologia se dá de modo muito pontual na obra de van der Leeuw¹⁰. Mas, mesmo nesse caso não me parece se ter argumentos suficientes para dizer que a fenomenologia da religião fosse mera derivação e aplicação da fenomenologia de Husserl e seus discípulos.

1.2 Outra distinção necessária: fenomenologia da religião e o sagrado de Rudolf Otto.

Há ainda outro aspecto. Em 1917, Rudolf Otto publica o livro *O sagrado* (2007), texto que teve profundo impacto nos estudos de religião. Ainda que em nenhum momento mencione Husserl ou mesmo se valha de seus conceitos, a obra foi recebida com entusiasmo pelo pai da fenomenologia filosófica. Em uma carta, demonstra interesse

⁹ “Em minha opinião a fenomenologia da religião é uma ciência empírica sem aspirações filosóficas. Seria prudente usar o menos possível a terminologia de certa filosofia ou psicologia por receio de ser forçado a aceitar as implicações teóricas desses conceitos” (BLEEKER, 1963, p.103). Nesse sentido, reconhece que se difere de Van der Leeuw, que adotava e via importantes relações com a filosofia.

¹⁰ Em LEEUW, 1963, p.646 e 675, há referências diretas a Husserl, como se a noção de *epoché* fosse debitária dele. No entanto, um olhar mais atento mostra que dessa complexa noção de Husserl, a única contribuição que se toma é a ideia de colocar em parêntesis, não havendo intenção de apropriar-se a noção de modo mais amplo para aplicá-la à interpretação da religião.

por ela e lamenta o fato de seu aluno à época, Martin Heidegger, não tivesse tempo suficiente de fazer análise aprofundada do texto. Diz Husserl, “Estou lendo com grande interesse o livro de Otto *O sagrado*, uma tentativa de fato de uma fenomenologia da consciência de Deus (...) É uma pena que você não tenha tempo de escrever uma (aprofundada) resenha sobre ele”(Apud BUREN, 2005, pp.21-22)¹¹. Essa menção acabou também reforçando essa sobreposição. Husserl entende que não se trata de uma fenomenologia da religião propriamente dita, mas de um início, ao se propor uma “fenomenologia da consciência de Deus”. Mas indica certa aproximação com o que entende ser a tarefa de uma fenomenologia da religião.

Desconsiderando isso, algumas análises no contexto brasileiro se empenharam em mostrar a apropriação de Husserl por parte de Otto. Este é o caso da contribuição de Bruno O. Birck (1993, p.133ss), seguida por Raimundo José Barros Cruz (2009). Essas análises se equivocam a respeito da influência de Husserl sobre Otto por se concentrarem em apenas uma de suas obras: *O sagrado*. Se considerarmos outros livros de Otto, especialmente os anteriores (OTTO, 1907; 1931), percebe-se que ele produz mais propriamente uma filosofia da religião, tomando por base pensadores protestantes pós-kantianos. Em parte, sua proposta não se distancia muito do que era pensado por alguns cientistas da religião de sua época. De um lado, Otto busca refletir acerca da categoria *a priori* onde se assenta a religião. Ele a denomina de sagrado, que é composta por aspectos racionais e irracionais. Uma vez determinada essa categoria *a priori*, ele intenta demonstrar como ela se articula com as faces empíricas e históricas da religião. Se na divisão das sub áreas da Ciência da Religião, em sistemática e empírica, aproxima-se da proposta do fundador da C. da Religião (Max Müller), o modo de articulação entre ambas se revela muito diferente (MÜLLER, 1893, p.13-14). Na prática, para Otto, o estudo empírico-descritivo acabava sendo derivado do estabelecimento das bases de sua

¹¹ Ainda que esteja longe de ser aprofundada, há algumas notas de Heidegger sobre o livro de Otto. Cf. HEIDEGGER, 2010, p.315-317.

antropologia filosófica. Dessa maneira, tanto pelo modo de proceder como pelos pressupostos teóricos, é cada vez mais consensual essa aproximação de *O sagrado* com uma proposta filosófica (RAPHAEL, 1997; PIEPER, 2018).

Ao menos no período de recepção da obra, a fenomenologia é entendida como sistematização de dados empíricos das religiões. Em Otto, ocorre algo distinto. Há muito mais uma dedução da religião a partir da categoria *a priori* do sagrado. Nessa direção, W. B. Kristensen, por exemplo, entende que Otto representa um estudo em Psicologia da Religião que é,

na verdade, de natureza bastante teórico e pertence propriamente ao campo da Filosofia da Religião, que busca determinar a essência da religião em geral. Mas é crucial para o resto da exposição que Otto, o filósofo e o teólogo sistemático, não veja que, com base nisso, nenhuma tradução seja possível para o entendimento histórico que ele estabelece como seu objectivo (KRISTENSEN, 1960, p.16)¹²

Assim, essa dissonância entre a essência e o empírico, decorrente de seu método dedutivo e do universalismo pressuposto, é reconhecido por seus contemporâneos como problemática. Otto falharia na articulação entre a categoria *a priori* do sagrado e a dimensão empírica e histórica da religião. É curioso que muitas das censuras que se faz no contexto atual às propostas de Otto (e, prontamente estendidas para a fenomenologia da religião como tal) já aparecem nos fenomenólogos do início do século XX.

Por fim, um último argumento nessa direção vem do próprio R. Otto. Ao interpretar o caráter de sua principal obra, insere-a num projeto teológico. Já ao final de sua trajetória intelectual, afirma:

Nossa linha de pesquisa em *O sagrado* estava direcionada para a teologia cristã e não para a história ou psicologia da religião. Nós procuramos, por meio de uma investigação do sagrado, e seu conteúdo irracional bem

¹² Waardenburg (2000, p.264), por exemplo, ressalta os interesses claramente teológicos da escola de Marburgo, especialmente quando contrastados com os interesses de W.B. Kristensen. O próprio Mircea Eliade insere a obra de Otto numa perspectiva de contribuição a partir da psicologia da religião (ELIADE, 1989, p.38-39).

como racional com mútuas interações, preparar-nos para uma melhor e mais definida compreensão da experiência em Deus revelada na Bíblia e especialmente no Novo Testamento (OTTO, 1930, p.31). – (Cf. também, THOMAS, 2016)

Enfim, o que nos levar a suspeitar dessa identificação que se faz no contexto brasileiro entre Otto e a fenomenologia da religião? As razões para essa suspeição são três. Ele mesmo caracteriza seu projeto como motivado teologicamente, sendo, inclusive, assim reconhecido por contemporâneos que se entendiam fenomenólogos da religião. Isso é confirmado quando se vai além de *O Sagrado*. Por fim, a análise de outras obras de Otto demonstram uma filosofia da religião em profícuo diálogo com filósofos pós-kantianos, sobretudo inseridos na tradição protestante¹³. Certamente, a obra de Otto traz contribuição fundamental para os estudos de religião. Em parte, a associação que se faz de sua proposta com a fenomenologia decorre também da recepção e impacto que a obra teve nesse campo. Mas, isso não me parece ser suficiente para fundamentar essa imediata identificação da obra de Otto como fenomenologia da religião.

O questionamento desse lugar é importante por nos colocar a perguntar se a associação muito sedimentada que se faz no Brasil de Otto com a fenomenologia pode servir de base para as críticas que se faz à fenomenologia. Aliás, em praticamente todos os textos em que se critica a fenomenologia, ela é identificada, quando não reduzida, ao pensamento de Otto. Se Otto não poderia ser reconhecido como fenomenólogo da religião *tout court*, não obstante sua contribuição para os estudos da religião, alguns textos que se escreveu no Brasil acabam não errando o alvo? (vide, por exemplo, USARSKI, 2006, GASBARO, 2013). Ao mirarem em Otto para criticar a fenomenologia, não acabam

¹³ Em 2017, realizou-se no Programa de Pós-graduação em C. da Religião da UFJF, um evento alusivo aos 100 anos de *O sagrado* e 500 anos da reforma protestante, buscando explorar as contribuições do protestantismo para a C. da Religião. Os textos que abordaram Otto optaram por essa leitura mais ampliada, indicando uma recepção mais madura e promissora da obra de Otto em nosso contexto. Esses textos foram publicados e disponibilizados gratuitamente em SANTOS, HUFF, 2018. (<https://www.livraria.ufs.br/produto/de-lutero-a-otto-o-protestantismo-e-a-ciencia-da-religiao/>).

acertando um espantalho? Muitas das desconfianças em relação ao projeto de Otto têm sua validade. Não se trata de negar isso. Mas, as suas lacunas poderiam ser tão imediatamente estendidas à fenomenologia como um todo? Pelo exposto, penso que isso encontra dificuldades de sustentação.

2 - Do presente para o passado. O que sobra após um século de história?

Se a fenomenologia da religião está para além da fenomenologia filosófica e do sagrado, onde ela se situa? Por mais que haja variedade quanto à definição da religião ou mesmo a aspectos metodológicos mais específicos, é possível observar certos traços comuns ao que ficou conhecido como fenomenologia da religião. O entendimento de elementos básicos do método é interessante para que alcancemos o que se constitui a fenomenologia como perspectiva sobre a religião. Assim, fenomenologia é aqui compreendida não apenas como uma metodologia de estudo da religião, mas como uma perspectiva sobre a religião. De certa maneira, essa percepção aparece em N. Smart, mas também em J. Bleeker. Mas, quem defende essa abordagem de maneira mais incisiva é Michael PYE (1973, 2001).

A fenomenologia é entendida como ocupando uma posição intermediária entre abordagens mais particulares (história, etnologia, arqueologia, etc) e a filosofia. Enquanto a história da religião ou a etnografia se ocupam com o específico e o singular, a fenomenologia busca estabelecer sínteses. Em parte, isso deve ao próprio contexto do século XIX. Em virtude da colonização da Ásia e África, chegavam enormes quantidades de dados etnográficos à Europa. Diante disso, era necessário estabelecer sínteses perguntando pelo sentido desse massa de dados. Daí a necessidade de sistematizar e de se constituir tipologias. Esses mecanismos permitiriam ordenar o vasto material sobre religião que gradativamente se tornava disponível. Por isso mesmo, um desses representantes, W. Brede Kristensen, afirma: “O lugar que a pesquisa da fenomenologia ocupa entre a história e a filosofia a torna extraordinariamente interessante e importante.

O particular e o universal se interpenetram repetidamente; a fenomenologia é ao mesmo tempo história sistemática da religião e filosofia da religião aplicada” (KRISTENSEN, p. 09). No entanto, como ainda não se coloca a pergunta por uma essência da religião de modo abstrato, não se tem propriamente uma filosofia da religião. Ela se situa nesse campo intermediário. É uma síntese comparativa, mas que não pretende elaborar abstrações. Para se chegar ao sentido, há de se colocar a verdade em suspensão, de modo que não cabe ao estudioso da religião investigar a verdade do objeto, mas como os indivíduos tematizam subjetivamente essa experiência. Portanto, o estudo da religião lidaria muito mais com o sentido que a religião assume do que propriamente com fatos brutos. É preciso ressaltar que não se trata de mero subjetivismo. Afinal, o sentido não é construído apenas de maneira individual, mas se dá na articulação sociocultural com outros indivíduos e com o mundo. Portanto, a pergunta é: como as pessoas tematizam determinada experiência? A partir disso, busca-se elaborar sínteses por meio da comparação.

A segunda característica marcante da fenomenologia é a consideração da perspectiva do fiel, o que leva à *epoché*, ou seja, suspensão do juízo. Ao invés de se partir de perspectivas teóricas que já de início julgam e classificam as manifestações religiosas, a fenomenologia ressalta a experiência religiosa do fiel como ponto de partida para a reflexão sobre o fenômeno religioso. É importante salientar que se trata de partir da perspectiva do sujeito religioso. Isso não significa, em hipótese nenhuma, assentir ou se limitar a ela. A experiência da vivência religiosa é o ponto de partida para construção de categorias compreensivas. Essa perspectiva sobre a religião permitiu com que, no início do século XX, muitos fenomenólogos se colocassem como críticos do evolucionismo, predominante nas ciências sociais do início do século XX. Para compreender a religião do outro, é importante movimento de empatia. O estudioso deve se esforçar para se colocar no lugar do outro. Novamente, cito Kristensen:

Toda religião busca ser compreendida do seu próprio ponto de vista, isto é como ela é compreendida por parte de seus aderentes (...) Mas o historiador não pode compreender o caráter absoluto dos dados religiosos do mesmo modo que o crente os compreende. Há uma distância entre ele o objeto de pesquisa, ele não pode se identificar com ele como o crente faz (KRISTENSEN, 1960, p.06-07)¹⁴

Intimamente articulado com isso, emerge a compreensão de que a religião possui caráter *sui generis*. Isso significa empreender uma interpelação que evite reduzir a religião a fatores não religiosos. Ela deve ser compreendida a partir de si mesma. Por isso, cada um desses autores busca um termo capaz de expressar essa especificidade da religião: sagrado, poder, etc. É importante estar atento a um aspecto aqui. Dizer que se busca entender a religião a partir dela mesma significa buscar autonomia para o fenômeno religioso, o que é diferente de independência. Em outros termos, a religião tem seus mecanismos próprios de funcionamento. Isso, no entanto, não significa que ela seja independente de aspectos históricos, sociais, econômicos, culturais, etc. O ponto é conquistar aquilo que nos permite chamar um fenômeno qualquer de religioso. O que ele possui de específico e que o difere de outros fenômenos? Mas, de nenhum modo isso significa conceber a religião como independente de outros fatores.

Um exemplo trazido por Ninian Smart pode nos auxiliar. Em “The Phenomenon of Religion” de 1973, ele cita o caso da Eucaristia. Quando eu entro numa igreja durante uma missa, posso observar as pessoas em frente ao altar. Noto que as pessoas se ajoelham diante do altar. Elas dobram o seu joelho e tendem a abaixar sua cabeça de frente para o sacerdote que segura um pedaço de pão e um cálice de vinho. Mas, ora. Descrever esses

¹⁴ No artigo de 1974, M. Pye fica restrito à ideia de que é preciso que o fiel se reconheça no estudo que se faz sobre a religião, fazendo do estudioso quase que um copista daquilo que o fiel diz sobre sua religião. No entanto, posteriormente amplia sua perspectiva. Mais fiel ao que aparece em Kristensen, por exemplo, reconhece não se deve restringir à autopercepção do fiel, mas é preciso também criar categorias de compreensão. Para Pye, considerar o ponto de vista do participante acaba superando a cisão entre estudo filológico e de campo. Nenhum texto se dá sem estar vinculado com seu *stizim Leben*, seu contexto vivencial. Isso deve ser também considerado na abordagem desse tipo de produção. Por outro lado, o trabalho de campo também não pode ignorar que tem algo de trabalho filológico. Prescindir disso é não compreender o modo como o fiel compreende sua própria religião. Portanto, essas perspectivas sobre a religião poderiam oferecer possibilidades de encontrar pontos de articulação.

movimentos me faz captar o que tem de religioso nesse ato? Ou para captá-lo é preciso também assimilar a intencionalidade desse ato? Em outros termos, as pessoas se ajoelham com que intenção? O que as mobiliza? Em direção a que Foco elas dirigem sua intencionalidade? Com isso, não se anula as ações. O ajoelhar é sim importante. Mas, ele, por si só, não me diz de suas motivações, intencionalidades e direção. O simples ato não me diz do aspecto religioso desses atos. Eles somente são assimilados nos seus contornos religiosos quando se compreende, no caso desse ritual, sua intencionalidade. Afinal, é justamente essa intencionalidade que diferencia o religioso de uma outra pessoa que, por exemplo, entra na igreja como um turista interessado na produção artística do interior templo.

Por fim, a fenomenologia defende a objetividade na compreensão da religião. A atitude de empatia para com o ponto de vista do fiel não implica no abandono da imparcialidade. É preciso descrever a religião de maneira isenta, suspendendo pressupostos que podem comprometer o seu entendimento. C.J. Bleeker, por exemplo, acentua que o estudo fenomenológico da religião deve ser empático e objetivo. Portanto, não há essa preocupação com a aplicação prática do estudo da religião: “teoricamente esses estudos são puramente questão acadêmica” (BLEEKER, 1979, p.174). Além disso, ele ataca a ideia de que o estudo da religião pode influenciar os destinos da religião. Conceber as coisas dessa maneira seria postular o cientista da religião como substituto do teólogo. E, em sua percepção, o que une os estudiosos de religião não são agendas externas, mas o estudo desinteressado e objetivo do seu objeto. Ou seja, para ele, o estudo da religião não deve ser determinado por causas práticas ou humanistas. É no bojo dessa discussão que ele postula o objetivo da fenomenologia e história da religião: “O objetivo dessas duas disciplinas em jogo não pode ser outro que a descrição e a compreensão da religião como fenômeno humano” (BLEEKER, 1979, p.175).

Em suma, os traços principais da fenomenologia nesse momento são: pergunta pelo sentido para além dos fatos, empatia (estudo da religião vivida), caráter *sui generis*

da religião e objetividade na descrição. Por ora, essas considerações são suficientes para pontuar os principais aspectos da fenomenologia da religião. E mais do que isso. Acho que essas características indicam o que significa empregar a palavra “fenômeno religioso” para se referir ao objeto de estudos das Ciências da Religião, ainda que essa expressão seja utilizada corriqueiramente sem a devida atenção às suas implicações.

3 - Do presente para o futuro: perspectivas.

Entre o passado e o futuro. A expectativa do futuro abre perspectivas para o presente. Tratar de perspectivas não é somente indicar o desejo de algo que possa ocorrer no futuro, mas é determinar muito do que se faz no agora. Nesse sentido, gostaria de fazer algumas propostas para se pensar perspectivas para fenomenologia da religião. Não são propostas acabadas, mas intuições de caminhos por onde se pode ir. Elas partem do pressuposto de que é possível retomar essa tradição da fenomenologia da religião e, ao mesmo tempo em que ela enriquece pode ser enriquecida pela fenomenologia filosófica e seus desdobramentos¹⁵. Portanto, se a fenomenologia é mais possibilidades do que uma escola¹⁶, as perspectivas se encontram em aberto.

1. Apropriação metodológica da fenomenologia. No contexto brasileiro, a fenomenologia tem sido mais alvo de debate teórico do que instrumento metodológico. Esse parece não ser um problema exclusivamente nosso. T. RYBA (2009) usa uma imagem

¹⁵ Ainda que não seja alvo de debate nesse texto, é importante ressaltar um debate que tem se desenrolado desde a década de 1990 na fenomenologia da religião francesa. Em linhas gerais, Dominique Janicaud defende que na fenomenologia francesa mais contemporânea há certa traição a princípios fundamentais da filosofia de Husserl com a inserção de elementos transcendentais à pura fenomenalidade, rompendo a vocação para a imanência característica da fenomenologia. O grande responsável por isso, Lévinas, teria corrompido a jovem fenomenologia francesa ao misturar teologia com fenomenologia, trazendo prejuízo para ambas. (JANICAUD, 2000, p.107-243).

¹⁶ Nas palavras de Martin Heidegger, “E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto, a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. É possibilidade de pensamento (...) O essencial dela (da fenomenologia) não consiste em realizar-se como ‘movimento’ filosófico. Acima da realidade (Wirklichkeit) está a possibilidade. Compreender a fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 2007/1979, p.102/p. 302)

para ilustrar isso: a fenomenologia fica discutindo a receita do bolo, mas não coloca a mão na massa. Aliás, é curioso que mesmo algumas pesquisas que coloquem a pretensão de adotar o método fenomenológico, no momento de desenvolver a investigação de campo, por exemplo, acabam por recorrer a metodologias das ciências sociais¹⁷. Particularmente, vejo nas pesquisas da área de psicologia um uso bastante instigante da fenomenologia como método. De todo modo, enquanto método, a fenomenologia não busca a verdade ou o caráter de realidade do objeto, mas como a subjetividade tematiza certa experiência. Nesse ponto é importante entender que, para a fenomenologia, subjetividade é intersubjetividade. Em outros termos, os sujeitos não são seres atomizados que se constituem de maneira isolada, mas a subjetividade se constrói em relação. Portanto, essa subjetividade e as experiências vividas se dão numa relação dialética com o mundo compartilhado, num mundo com os outros e como mundo próprio. Portanto, não se trata de uma concepção internalista ou subjetivista.

Em termos de passos, pode-se organizar, didaticamente, a fenomenologia como método para o estudo da religião da seguinte maneira (SPICKARD, 2011, p.333-345; GIORGI, 2009):

- a) O primeiro passo consiste em localizar indivíduos ou um grupo de pessoas que tenham compartilhado uma experiência específica. Como se trata de uma pesquisa de cunho qualitativo, é fundamental que se tenha atenção para que a escolha das pessoas não se guie por critérios de seletividade previamente determinados. Em termos mais diretos, não se trata de se escolher indivíduos que confirmem a intuição prévia sustentada pela pesquisa;
- b) Após essa seleção, operacionalizar a redução fenomenológica. Com isso, o pesquisador tem por finalidade ajudar, por meio de conversas e entrevistas, os sujeitos pesquisados a expressarem como a experiência se apresentou a eles, para

¹⁷Por exemplo, SANTIAGO, 2017.

sua consciência. Para isso, é importante se lembrar que para a fenomenologia não importa o que realmente aconteceu ou mesmo se o objeto da experiência religiosa existe ou não. Eu costumo dizer que para a fenomenologia da religião não importa se Deus existe ou não. O que interessa é como uma subjetividade (uma pessoa ou grupo) tematiza uma experiência que ela disse que teve com Deus. Assim, não há preocupação com o que “realmente” aconteceu, mas como os informantes perceberam e como atribuem sentido a determinado acontecimento.

- c) Comparar e analisar esses relatos para identificar estruturas básicas da experiência. Uma vez que a fenomenologia não se limita ao singular, mas busca estabelecer sínteses, é importante identificar no material levantado algumas unidades de sentido recorrentes. Em outros termos, para além dos relatos individuais, como essa significação se constitui em outros relatos? Essa tarefa é complexa, afinal coloca em articulação justamente a empatia e a objetividade. Ela requer conhecimento aprofundado do léxico pelo qual essa experiência religiosa se articula para que essas estruturas possam ser corretamente captadas. Por isso mesmo, um número expressivo de entrevistas ou algumas de qualidade são fundamentais.
- d) Uma vez que as estruturas dessa experiência conforme tematizadas pelas subjetividades veio à lume, o próximo passo é a redescrição da experiência considerando as molduras que essas estruturas oferecem. Mesmo em não se tratando de mera repetição do nativo, é importante que na redescrição ele se reconheça, nem que seja parcialmente.

Sendo assim, quais seriam os contornos próprios da fenomenologia? Para facilitar a compreensão, cito um exemplo de alguns anos atrás na mesa “Educação e Transmissão de conhecimento nos terreiros: da infância a vida adulta, entre a modernidade e a tradição” no evento “Religiões Africanas e Afrodiáspóricas Globais”, organizado pelo

PPCIR/UFJF e o Princeton Seminary. A mesa foi constituída, dentre outros, por dois pesquisadores de religiões afro-brasileiras. A antropóloga Stela Guedes Caputo (UERJ) apresentou os resultados de anos de pesquisa etnográfica sobre crianças num terreiro de candomblé do Rio de Janeiro. Em seu relato, nota-se a preocupação com esse terreiro em específico, com a narrativa das várias histórias, desafios e memórias desse grupo religioso específico. O outro pesquisador, Volney Berkenbrock (UFJF) numa vertente mais propriamente fenomenológica, buscou explorar o que significa para uma pessoa assumir o Candomblé como sua religião. Por meio de sua pesquisa, a ideia era justamente captar as estruturas dessa experiência e as consequências para a construção de sentido que o sujeito traz para vários âmbitos de sua vida¹⁸. Nesse caso, pode-se notar como a antropologia se dirige para a especificidade, enquanto a fenomenologia busca captar as estruturas da religião vivida.

2. A virada linguística: fenomenologia da religião como linguagens da religião. Um aspecto que aparece em diversas tradições religiosas não ocidentais e também na teoria fenomenológica é a noção de que subjetividade é relação. Expressando isso em outros termos, a subjetividade não se constitui colocando-se o mundo em suspensão, mas ela é construída na relação com o outro. Não se trata de uma abordagem irênica, como se essa construção fosse harmoniosamente estabelecida. Pelo contrário. Ela é intrinsecamente conflituosa. A todo momento, uma subjetividade afirma ou rejeita aquilo que o outro imputa a ela. Ou, como expressou J.P. Sartre, o outro, à medida que constitui o meu ser, o rouba. Portanto, quando se afirma que a fenomenologia se ocupa da experiência religiosa, é preciso superar a concepção ingênua de que o indivíduo, no âmago da sua interioridade, experimenta algo inacessível e que escapa da linguagem.

¹⁸ Como as palestras não estão disponíveis, a leitura comparativa de dois textos desses autores pode auxiliar na compreensão do que aqui pretendo ilustrar: CAPUTO, 2020; Berkenbrock, 2017.

Essa concepção de experiência religiosa se sedimenta no século XIX, justamente como um meio de se proteger a religião do crivo analítico da ciência. O argumento era de que a experiência religiosa não poderia ser analisada e desacreditada pela ciência porque se referiria a estados de consciência e sentimentos inacessíveis à linguagem, sobretudo à linguagem objetificante da ciência. Ela diria respeito a experiências íntimas, alocadas no “fundo escuro da alma” onde a linguagem não alcança. Ao lado disso, havia interesse também na constituição da ideia de que a religião era assunto privado e, portanto, não dizia respeito às coisas do estado e do espaço público. Diante do avanço das concepções liberais de estado, esse lugar para a experiência religiosa vinha a calhar (SHARF, 1998).

A ideia de que subjetividade é intersubjetividade nos leva a um alargamento ainda maior da noção de experiência religiosa. A superação dessa concepção privatizante experiência deve ser completada ao passar pelo crivo da virada linguística¹⁹. Portanto, é importante superar a ideia de que se tem a experiência e que a linguagem é um simples instrumento para dar expressão ao que se experienciou. Nessa concepção mais usual, acredita-se que o indivíduo tem experiência religiosa e, num momento posterior, se utiliza da linguagem para dar expressão a essa experiência. Portanto, nessa concepção pré-virada linguística, a linguagem sempre vem depois, a reboque. É apenas um continente que transporta o conteúdo da experiência.

Se a subjetividade é intersubjetividade, a experiência é sempre um evento compartilhado. Portanto, para que seja possível o encontro entre a subjetividade e seu objeto, foi preciso a constituição de um mundo onde eles se encontram. Portanto, a linguagem não se coloca apenas depois, como forma de expressão. Mas como aquilo que dá as condições de possibilidade para a experiência religiosa. Com isso quero dizer, que a experiência religiosa é determinada pela linguagem, de tal maneira que os limites da

¹⁹ Nas palavras de Paul Ricoeur, a fenomenologia da religião está condenada “a passar pelas formas caudinas de uma hermenêutica e, mais precisamente, de uma hermenêutica *textual* ou *escriturária*”. (Ricoeur, 1996, p.168).

experiência (inclusive religiosa) são dadas pela linguagem (PIEPER, 2011). Para ilustrar, vale uma imagem. Imagine que você entre num quarto escuro. Para se movimentar no quarto, você acende uma lanterna. A luz da lanterna fornece a você um horizonte. O foco que ela abre permite com que você enxergue a cadeira, a mesa e parte da cama, de modo que você pode se movimentar nele sem quebrar as coisas ou se machucar. Em outros termos, essa luz permite a você ter acesso a certos objetos que estão nesse quarto de uma determinada maneira. Você não tem acesso ao quarto inteiro, mas apenas ao horizonte que o foco da luz lhe abre ao iluminar as coisas. O paralelo aqui é a com a linguagem. O nosso modo de acesso às coisas é mediado por ela, de modo que vemos apenas o horizonte que ela abre. Portanto, a linguagem não é algo posterior à experiência, mas constituinte da experiência enquanto tal.

Nesse contexto, é importante uma pergunta. Ao que o cientista da religião tem acesso quando diz que estuda a experiência religiosa? Uma resposta imediata diria: ora, ele tem acesso à experiência religiosa. Mas, seria isso mesmo? Ou, teria o cientista acesso ao relato que se faz da experiência religiosa? Não é importante aqui a distinção entre a experiência como tal e o relato que se faz dela? Nesse caso, um exemplo da psicanálise pode ser de grande ajuda. Vamos supor que vou ao psicanalista e menciono que tive um sonho que, por alguma razão qualquer, me chamou a atenção. Ela vai pedir para que eu relate o sonho. Nesse caso, ao que a psicanalista tem acesso: ao meu sonho ou ao modo como eu o relatei? Em outros termos, ela tem acesso ao sonho que eu tive na noite passada ou ao modo como eu construo discursivamente o que sonhei? A resposta nesse me prece clara. A psicanalista tem acesso ao relato do meu sonho que ofereço a ela. Nesse relato, muitas coisas podem ser esquecidas, omitidas, ressignificadas, ocultadas etc. Por comparação, no caso da fenomenologia da religião, tem-se acesso à experiência religiosa ou a um discurso sobre a experiência religiosa? Nesse sentido, enquanto interpretação de linguagens da religião, toda fenomenologia da religião não é, no fundo, hermenêutica da religião que deve se satisfazer em lidar com as linguagens da religião? Ou de maneira

mais clara, fenomenologia da religião na acaba sendo um estudo de linguagens da religião?

3. Radicalizar a finitude para encontrar as estruturas da existência das margens. Um terceiro aspecto que gostaria de destacar tem a ver com nosso contexto. O que significa fazer fenomenologia da religião habitando a fronteira da diferença colonial, onde projetos globais e narrativas locais se encontram?

O movimento fenomenológico é historicamente mobilizado por duas forças. Uma delas é o gradativo acento na finitude humana. Ainda que tenha vocação kantiana, a fenomenologia representou um forte passo no sentido de destrancendentalização da filosofia. Em outros termos, a fenomenologia acabou se encaminhando no sentido de mostrar o caráter localizado dos projetos. Numa expressão mais heideggeriana (mas que não deixa de ter suas correspondências com Husserl), ser é tempo. Portanto a temporalidade não é um atributo ao lado dos outros, mas é constitutivo da experiência humana. Para chegar e, ao mesmo tempo, baseada nessa conclusão a fenomenologia busca revelar as estruturas básicas da existência humana. Não é gratuito que nos trabalhos de fenomenologia (tanto da religião como filosófica), nota-se a abordagem aspectos estruturantes da experiência religiosa (sacrifício, força, etc) ou temas como percepção, temporalidade, linguagem etc. É preciso considerar que a redução fenomenológica não tem por intenção elaborar estruturas abstratas que marcam a existência humana e a experiência religiosa. Antes, a proposta é um retorno às estruturas mais básicas dessa subjetividade, captando a religião como religião vivida. Portanto, não se trata de estabelecer essências, mas estruturas que se articulam com a religião enquanto experienciada (ou vivida).

Destaco esse duplo aspecto porque uma perspectiva para a fenomenologia da religião se coloca justamente na radicalização da finitude que leva ao desvelamento das estruturas básicas da existência e da religião. Entretanto, a fenomenologia (tanto filosófica

como da religião) clássica avança até certo sentido no reconhecimento da finitude. Ela reconhece o caráter interpretativo de todo projeto e os riscos de se absolutizar determinados horizontes situados. Não há estruturas eternas, necessárias e que se colocam acima da história. Assim, dela também deriva o alerta dos danos de se transformar narrativas locais em projetos globais (Mignolo, 2003). No entanto, em que medida essas propostas não fracassam em reconhecer certas estruturas não apenas como contingentes, mas também como formadoras do sentido da experiência? Heidegger, logo após o lançamento de *Ser e tempo*, recebeu a crítica de que o *Dasein* não tinha corpo. Para além disso, os fenomenólogos da religião, muitas vezes, não se deram conta de certos elementos que se constituem como estruturantes para experiências religiosas que se colocam para além do eixo europeu.

Assim, na radicalização dessas estruturas da existência, não encontramos um caminho para além dessa fenomenologia clássica? Em termos mais diretos: em que medida certas estruturas (de raça, de gênero, sociais, etc) não são apenas objeto de análise, mas são elas também constitutivas do modo como se habita o mundo e, portanto, parte dessas estruturas da existência e da religião? As fenomenologias clássicas tendem a conceber essas estruturas como contingentes demais para serem levadas em consideração. Mas, talvez, o problema não seja seu contorno contingencial, mas o critério de quem assim as julgou. O horizonte a partir de onde a fenomenologia se desenvolveu e seus principais elaboradores (quase todos homens europeus), exatamente por seu lugar de elaboração, dificilmente considerariam essas estruturas como fundamentais para existência e constitutivas da religião. Mas, nós hoje e de onde olhamos, podemos apenas repetir essa abordagem? Mais do que isso. Se, como dito anteriormente, a linguagem constitui a experiência religiosa e a linguagem é entremeada por essas estruturas, mesmo devido às suas contingências, elas são maneiras de ver e modos de construção de sentido. Outras estruturas de sentido são também históricas e contingentes e, portanto, não são estáveis. Elas se alteram constantemente. Mas, nem por isso elas podem ser descartadas

como irrelevantes. Pensar na fronteira, nas margens da modernidade, significa também reconhecer o caráter constitutivo dessas estruturas.

De certa maneira, Frantz Fanon há muito vislumbrou essa possibilidade. Em *O ser e o nada*, Sartre apontava como o olhar do outro constitui e rouba meu ser. Fanon buscou indicar as situações em que esse olhar, por meio de relações de raça, anula o outro. No conhecido capítulo intitulado “A experiência vivida do negro”, pode-se notar como a questão racial é constitutiva do modo de habitar o mundo. Em um trecho desse capítulo, nota ele: “O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novum*. Nenhuma chance me oferecida. Sou sobre determinado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que o outros fazem de mim, mas de minha aparição” (FANON, 2008 p.108). Além disso, em *Os condenados da terra*, ele nos oferece uma descrição fenomenológica do processo de independência da Argélia. Não se trata de simples cópia, mas de pensar a fenomenologia a partir da concretude da vida subalternizada. Se ele trai a fenomenologia em termos conceituais, o faz para permanecer fiel às suas intenções mais fundantes. Numa proposta próxima e derivada a essa, alguns autores têm proposto uma fenomenologia crítica. Segundo eles,

A fenomenologia crítica vai além da fenomenologia clássica por refletir nas estruturas sociais quasi-transcendentais que tornam nossa experiência de mundo possível e significativa. E também no envolvimento na prática material de ‘reestruturar o mundo’ para gerar novas e libertadoras possibilidades para experiências e existências com sentido” (WEISS; MURPHY; SALAMON, 2020 p. 15).

Para além de radicalizar a finitude, a fenomenologia crítica promove outra alteração importante: não se trata apenas de descrever e interpretar o mundo, mas de mudá-lo. Essa alteração se dá na reestruturação do mundo (no modo como uma totalidade de sentido é organizada) a fim de criar condições de possibilidade para experiências de sentido. E isso traz um problema para a Ciência da Religião.

Desde seu início, as Ciências da Religião se colocam como ciências não normativa. Trocando em miúdos: não é função das Ciências da Religião dizer como uma religião

deve ser ou deixar de ser, mas descrever como ela é. Portanto, é uma ciência descritiva. Ela não prescreve nada. No entanto se a fenomenologia crítica quer também mudar o mundo, ela deve estabelecer critérios para apreciação do que está dado e trazer propostas. Portanto, para estabelecer a crítica é preciso ir além do descritivo. Somente é possível criticar alguma dada situação porque ela se encontra em desacordo com o modo que eu acho que as coisas devem ser. E se tenho uma concepção do modo como as coisas devem ser, eu tenho uma visão normativa (prescritiva). Enfim, como eu posso defender o redirecionamento das coisas se eu não tenho uma concepção de para onde o rumo das coisas deve ir?

Aliás, por que nas Ciências da Religião, há tanto medo de normatividade? Seria receio de se confundir com a teologia? Não seria essa uma das razões pelas quais nossa ciência não é tão convocada ao debate público quanto a teologia? Mais do que compreender, as pessoas não querem também indicações do que fazer? De como e para onde redirecionar o rumo das coisas?

Para mim, o ponto aqui se encontra onde se situa a normatividade. Não se trata de normatividade para as religiões como tais, mas dos valores sociais compartilhados. Não seria função do fenomenólogo crítico dizer como deveria ser o cristianismo, constituindo uma visão idealizada e que não se atenta à religião vivida. Trata-se de assumir a religião nas suas contradições tendo por normatividade sociedades democráticas e plurais. Portanto, não se trata de dizer, por exemplo, o que é o “verdadeiro cristianismo”. A religião tem por costume borrar as fronteiras, conviver com a contradição e articular coisas que aparentemente são irreconciliáveis. Na Bíblia e no Corão, por exemplo, há tantos trechos sobre paz como outros de violência desmedida. Mas, “reestruturar o mundo” pode ter a ver com o modo como essas narrativas podem ser ressignificadas tendo em vista a necessidade de reconhecimento da pluralidade atual até mesmo para questões de continuidade da vida humana.

Novamente, podemos nos voltar para o exemplo de Fanon. Como psiquiatra, ao tratar das pessoas assoladas pelas guerras de independência e pelo racismo de décadas, ele busca tratar dessas pessoas. Em *Os condenados da terra*, no capítulo 5, ele narra vários casos de pessoas atribuladas por algum trauma decorrente da situação colonial. A solução nesses casos não é apenas descrever, entender, mas reestabelecer a conexão dessas pessoas com o mundo. Não se trata de uma doença local, mas de redescrever o modo como eles habitam o mundo. Talvez, aqui, a fenomenologia ainda possa ser relevante.

Conclusão

Entre o passado e o futuro, encontra-se o presente. Ao final desse percurso, espero ter trazido mais questões, do que propostas. Quando se olhado presente para o passado, nota-se que a fenomenologia da religião se mostra mais complexa do que abordagens redutoras podem nos dar a entender. Por outro lado, as perspectivas que o futuro abre podem indicar um movimento na direção de estruturas da existência e da religião que ressaltem a finitude e, ao fazê-lo, tragam novo fôlego para essa perspectiva sobre a religião.

Referências bibliográficas

- BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: PUCRS, 1993.
- BLEEKER, C. J. "The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion" *Numen* 1, 1954, p.141-155.
- BLEEKER, C. J. *The Rainbow*. A Collection of Studies in the Science of Religion. Leiden: E.J. Brill, 1975
- BLEEKER, C. J. *The Sacred Bridge*. Leiden: E.J. Brill, 1963.
- BERKENBROCK, Volney. O conceito de ética no candomblé. In: *Horizonte*, vol. 15, no. 47, 2017 (Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p905>).

- BUREN, John van. "The Earliest Heidegger: A New Field of Research". In: DREYFUS, H.; WRATHALL, Mark. *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005
- CAPPS, Walter. *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- CAPUTO, Stela Guedes. Reparar miúdo, narrar kékeré. Notas sobre nossoafotoetnopoética com crianças de terreiro. In: *Revista Teais*, Vol. 19, no.53, 2018.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. *Manual of the Science of Religion*. Londres: Longmans, Green, and Co., 1891.
- COX, James. *A Guide to the Phenomenology of Religion*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2006
- CRUZ, Raimundo José Barros. Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens do método da Fenomenologia da Religião. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.122-141, dez. 2009, p.122-141(Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n15p122>)
- ELIADE, M. A história das religiões em retrospectiva: de 1912 em diante. In: ELIADE, M. *Origens. História e sentido da religião*. Lisboa: Edições 70, 1989. P.38-39.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 2007.
- GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. P. 75-114.
- GIORGI, A.P. *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: a Modified Husserlian Approach*. Duquesne University Press, Pittsburgh, PA, 2009.
- GOTTO, Tommy A. *O fenômeno religioso*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HEGEL, G.W.F. *The difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Philadelphia, B.R. Grüner, 2000
- HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. Gesamtausgabe, Band 14. [Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores].
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas - Prolegômenos para uma Lógica Pura: Prolegômenos à Lógica Pura*. São Paulo: Forense Universitária, 2014.
- JANICAUD, Dominique. *Phenomenology and the "Theological Turn"*. New York: Fordham University Press, 2000. Pp.107-243
- KRISTENSEN, W.B. *The Meaning of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- LEEUW, Gerard van der. *Religion in Essence and Manifestation*. New York: Harper & Row, 1963

- MENDONÇA, Antônio Gôuvea. "Fenomenologia da experiência religiosa". In: *Numen*, v.2, no.2, Dez. 1999, p.72 Pp.65-89. Disponível em: <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/873/759> (visitado em 11/02/2019)
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003
- MOLENDIJK, Arie L. At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective. In: HJELDE, Sigurd. *Man, Meaning, and Mystery*. 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen. Leiden: Brill, 2000, p.19-55.
- MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2000.
- MÜLLER, F. M. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, 1893.
- OTTO, R. *India's Religion of Grace and Christianity compared and contrasted*. London: S.C.M Press, 1930.
- OTTO, R. *Naturalism and religion*. Tradução de J. Arthur Thomson. Londres, 1907.
- OTTO, R. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. Schulupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- OTTO, R. *The philosophy of religion based on Kant and Fries*. Tradução de E.B. Dicker. New York: Richard R. Smith, 1931
- PIEPER, F. A especificidade e autonomia da religião em R. Otto. In; SANTOS, Joe; HUFF Jr, Arnaldo. *De Lutero a Otto. O protestantismo e a ciência da religião*. São Cristóvão: editora da Universidade Federal de Sergipe, 2018, p. 131-152. (disponível em: <http://www.livraria.ufs.br/produto/de-lutero-a-otto-o-protestantismo-e-a-ciencia-da-religiao/>)
- _____. Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas. In: *Síntese*, vo. 38, no.122, 2011, p.365-380.
- PYE, M Problems of Method in the Interpretation of Religion. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1/2-3 June-September 1974.
- PYE, Michael. Estudos da Religião na Europa: Estruturas e Projetos. In: *Numen*, v. 4. n. I, p. 11-31, 2001.
- RAPHAEL, M. *Rudolf Otto and the concept of holiness*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: edições 70. 2013.
- RICOEUR, Paul. Fenomenologia da Religião. In: RICOEUR, P. *Nas fronteiras da filosofia*. Trad. Nicolás Nuimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996. P.165-173.
- RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RYBA, Thomas. *Phenomenology of Religion*. In: SEGAL, Robert. *Blackwell Companion to the Study of Religion*. BlackwellPublishing, 2009.

SANTIAGO, Elio Roberto Pinto. Pentecostalismo e cultura brasileira: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir da sua relação com a cultura. Tese de doutorado. Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, 2017.

SHARPE, E. *Comparative Religion. A history*. London: Duckworth, 1986 (segunda edição).

SHARF, Robert Experience. In: TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for the Study of Religion*. In: TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

SILVA, Elias Gomes da. Fenomenologia e Religião: as contribuições de Paul Tillich. In: *Correlatio*, no.19, 2011, p.79-92 (Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2461>)

SILVEIRA, Emerson Sena da. Uma metodologia para as ciências da religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. In: *Paralellus*, V.7, no.14, 2016, p.75. Pp.73-98. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/672>

SMART, Ninian. *The Phenomenon of Religion*. New York: The Seabury Press, 1973.

SPICKARD, James. *Phenomenology*. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 2011, p.333-345.

THOMAS, Terence. The Sacred as a Viable Concept in Contemporary Study of Religion. In: SUTCLIFFE, Steven J. *Religion: Empirical Studies*. New York: Routledge, 2016.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WAARDENBURG, Jacques. Progress in Research on Meanings in Religions (1898-1998). In: HJELDE, Sigurd. *Man, Meaning, and Mystery. 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*. Leiden: Brill, 2000, p.255-285.

WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. *50 Concepts for a criticalphenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

Recebido em: 09-06-22

Aprovado em: 22-09-22