



A Ciência da Religião como disciplina auxiliar da Teologia das Religiões

Religious Studies as an auxiliary discipline to the Theology of Religions

Frank Usarski

Livre-docente em Ciências da Religião, professor de Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: usarski@pucsp.br

Resumo

O diálogo inter-religioso representa para a Ciência da Religião uma oportunidade modelar e paradigmática de demonstrar sua função construtiva para a Teologia. Justificando e concretizando essa reivindicação, o artigo apresenta um exemplo de como a Ciência da Religião pode desempenhar um papel auxiliar à Teologia das Religiões. Na primeira parte, o texto esboça a síntese de posturas teológicas diante do pluralismo religioso sistematizada por Paul Knitter. Em seguida, oferece-se um resumo da religiosidade popular na Birmânia (Myanmar), caracterizada pela veneração póstuma de heróis locais divinizados como *nats*. Trata-se de uma religiosidade que foge da sistematização das posturas teológicas sugerida por Knitter. A terceira parte dedica-se à discussão sobre as possíveis lições a serem tomadas a partir do exemplo da religiosidade dos *nats* para uma Teologia das Religiões aperfeiçoada.

Palavras-chave: Ciência da Religião. Teologia das Religiões. Diálogo inter-religioso.

Abstract

From the perspective of Religious Studies, the interreligious dialogue offers an excellent opportunity to demonstrate that the discipline is capable of playing a constructive role for Theology. In order to justify and to prove this hypothesis right, the article argues that Religious Studies is capable of serving Theology of Religions as an auxiliary discipline. In its first part, the article sketches the theological stands on religious pluralism systematized by Paul Knitter. The second part synthesizes an expression of popular religion of the people of Myanmar, that is, the posthumous veneration of divinized local heroes, the so-called nats which does not fit into the categories suggested by Knitter. The third part discusses of how the lessons learnt from the example of the cult of nats contribute to the progress within the field of Theology of Religion.

Keywords: *Religious Studies. Theology of Religions. Interreligious dialogue.*

Contextualização

Comprometido com a convivência construtiva entre a Teologia e a Ciência da Religião, este artigo aborda a contribuição da Ciência da Religião para as reflexões teológicas sobre o diálogo religioso. Em função desse empreendimento, devem ser levadas em consideração as diferenças principais entre essas duas disciplinas. A Teologia é geralmente entendida como matéria especializada em uma determinada tradição religiosa, a partir do compromisso religioso do pesquisador com a religião investigada. Trata-se de “um saber, cuja racionalidade depende da experiência da fé, no âmbito da tradição de uma comunidade de pertença”, em função de confirmar, aperfeiçoar e redirecionar a vida religiosa desta comunidade (SUSIN, 2006, p. 555). Isso significa, para o tema do diálogo inter-religioso, que o trabalho teológico não se contenta com uma reflexão “neutra” sobre o assunto. Em vez disso, tem interesse *vital* na dinâmica dos encontros e desencontros das religiões, inclui a dimensão normativa das questões afins em sua pauta e requer a produção de

um conhecimento que forneça subsídios para a solução de problemas práticos do diálogo religioso.

A Ciência da Religião, por sua vez, entende-se como uma disciplina histórico-sistemática caracterizada por uma postura “distanciada” e uma abertura principal para qualquer manifestação religiosa como objeto da sua pesquisa. Uma articulação paradigmática desses princípios encontra-se no *website* do programa de Ciência da Religião na Universidade de Hannover (Alemanha), que diz:

Hinduismo, Budismo, Islã, Judaísmo, Cristianismo — o mundo das religiões é diversificado e multifacetado; não se sabe exatamente quantas religiões singulares existem. Dentro e fora das grandes religiões que cunharam a cultura mundial contemporânea havia e há milhares de movimentos religiosos. Você se interessa pela diversidade cultural do comportamento humano? Você gostaria de conhecer e entender melhor o pensamento e o sentimento de diversos grupos? Questões como essas apontam para o espectro fascinante da Ciência da Religião. Enquanto teólogos [cristãos] estudam apenas a fé cristã, é tarefa dos cientistas da religião descrever, analisar e investigar as religiões universais e populares, as religiões proféticas e místicas, as religiões crescidas e fundadas no mundo inteiro. Porém, se quiser estudar Ciência da Religião, não é suficiente apenas se interessar pela vida religiosa de povos alheios. Deve-se ter também uma empatia para com as perspectivas religiosas de outras culturas. O trabalho disciplinar não está vinculado no sentido eclesiástico ou ideológico. Para esse estudo sua convicção pessoal sobre a existência, ou não, de deus ou deuses é sem nenhuma relevância¹.

Trata-se de uma postura epistemologicamente, e em termos do *etos* acadêmico, incompatível com os princípios da Teologia, já mencionados aqui. O mesmo vale para as repercussões da postura não teológica na discussão sobre o diálogo inter-religioso, do qual a Ciência da Religião participa enquanto uma “ciência secular” (PYE, 2007). Uma vez que se declara independente de perspectivas religiosas e meramente interessada em uma observação sistemática e análise crítica de diálogos religiosos,

¹ Disponível em: <<http://www.rewi.uni-hannover.de/einf.htm>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

ela não está diretamente envolvida na conversa ou disputa inter-religiosa propriamente dita. Por outro lado, devido a seu conhecimento adquirido no respectivo campo, o cientista da religião pode transcender o papel de uma testemunha da dinâmica gerada por encontros e desencontros. Isso acontece na medida em que representantes das religiões desenvolvem uma sensibilidade para o valor heurístico de um saber originalmente produzido *fora* do próprio diálogo, que pode ser “emprestado” e aplicado na prática inter-religiosa.

É óbvio que um ensaio formalmente restrito como este estabelece limites claros ao desejo de entrar em uma discussão ampla e profunda sobre a função da Ciência da Religião como uma disciplina auxiliar, do ponto de vista da Teologia. Por essa razão, o presente artigo se contenta com um raciocínio modelar, elaborado a partir de um caso específico, capaz de exemplificar em que sentido a Teologia das Religiões poderia se apropriar de um conhecimento produzido por cientistas da religião.

A reflexão terá sua referência na obra *Introdução às teologias das religiões*, de Paul Knitter (2008), resumido no próximo item. A escolha deste ponto de partida justifica-se pelo fato de que a publicação representa um trabalho paradigmático na área em questão. Graças à sua organização clara e a um estilo didático, o livro deve ser visto como uma fotografia instantânea da atual estrutura do debate sobre a relação entre o Cristianismo e outras religiões. Outra vantagem está no fato de que a obra tem sido ampla e frequentemente citada por autores envolvidos no debate sobre o diálogo inter-religioso.

O parágrafo que segue o esboço da *Introdução às teologias das religiões* trará uma síntese do caso específico que servirá como uma espécie de contraponto à obra referencial. O referente item chamará atenção para um caso tipicamente pesquisado no âmbito da Ciência da Religião, isto é, a convivência do Budismo Teravada e a religião dos *nats* no Myanmar. Trata-se de uma constelação que escapa do raciocínio de Knitter (2008).

O terceiro item é resultado de uma confrontação entre a abordagem de Knitter (2008) e os *insights* específicos promovidos pelo caso do Myanmar e demonstra de maneira exemplar a contribuição da Ciência da Religião para a discussão teológica sobre o diálogo inter-religioso.

A Introdução às teologias das religiões de Paul Knitter como referência

O livro *Introdução às teologias das religiões* (2008) representa uma espécie de fotografia instantânea da atual estrutura do debate sobre a relação entre o Cristianismo e outras religiões. Neste sentido, o sucesso da obra já ultrapassou a expectativa do Knitter, que escreveu seu livro sobretudo para o público Cristão com o objetivo de alertar seus leitores para a urgência e o benefício espiritual do diálogo inter-religioso. Trata-se, portanto, de uma publicação que não se limita a uma mera apresentação do status quo do diálogo, mas apresenta os modelos como possíveis opções de orientação “vital” dos seus leitores. Esse lado avaliativo da abordagem de Knitter (2008) articula-se também em momentos em que o autor oferece um resumo normativo de trechos descritivos apontando — do ponto de vista do Cristianismo — para os prós e contras de cada modelo apresentado. Mesmo de maneira decente, portanto, a leitura da obra demonstra o intuito teológico de Knitter (2008), comprovando a pertinência da caracterização genérica de teologia como uma “reflexão iluminada pela fé” (VIGIL, 2008, p. 17).

Em outras palavras:

Paul Knitter acredita que para uma teologia cristã das religiões essas distintas receitas podem constituir oportunidades de aprendizado, oportunidades que, se forem mesmo degustadas, poderão realçar umas às outras, motivo pelo qual ele espera que as explicações de cada um dos modelos possam oferecer dados estimulantes e em número suficiente para que cada qual navegue pelas várias possibilidades ofertadas. Mais ainda: que esses dados e essas travessias conduzam cada um às suas próprias conclusões. Por isso ele propõe que todos os cristãos façam duas coisas: conversem uns com os outros e sejam capazes de cooperar com os adeptos de outras crenças religiosas (KNITTER, 2011, p. 133).

Os quatro modelos elaborados por Knitter (2008) constituem um contínuo entre dois extremos. Um polo extremo é o chamado *modelo da substituição*, que, em analogia à retórica do *exclusivismo* esboçada acima, corresponde à ideia de que a manifestação completa da verdade encontra-se no Evangelho e de que a mensagem Cristã oferece a única chance de

salvação. No lado extremo desse contínuo encontra-se o *modelo da aceitação*, que coincide com a retórica do *pluralismo* na terminologia da sistematização anteriormente apresentada. Os dois modelos restantes distinguidos por Knitter (2008) são localizados entre os dois extremos. Trata-se do *modelo da satisfação*, que admite que outras religiões desfrutem, até um certo grau e em todos os casos em um patamar inferior ao Cristianismo, da revelação divina. O *modelo da mutualidade* mantém a ideia de uma única verdade suprema. Porém, ela se manifesta de maneira específica em várias religiões, uma vez que a linguagem humana pela qual tal verdade é comunicada, seria limitada e culturalmente especificada e encobertaria a unicidade da verdade subjacentemente comum.

Convicto de que há apenas uma religião verdadeira, isto é, o Cristianismo, o *modelo de substituição* é a modalidade mais antiga e dominante durante a maior parte da história. Segundo Knitter (2008), há ainda grupos cristãos norteados por esse paradigma. As mais visíveis entre eles são associadas a chamadas igrejas “fundamentalistas” e a comunidades evangélicas. O modelo articula-se em dois graus. Knitter (2008) atribui à primeira variação do modelo um pensamento em termos de *substituição total*. Esse raciocínio baseia-se no postulado de que o Cristianismo possui o potencial de substituir qualquer outra religião em todos os seus aspectos. Envolvido em uma espécie de “competição sagrada”, ou até mesmo em uma guerra espiritual entre as diversas religiões, os grupos inspirados pela ideia da substituição total têm certeza que Jesus ganhará esta competição. Para eles, não há nem revelação nem salvação em outras religiões. Portanto, o único objetivo de um “diálogo” com outras religiões é convencer os seguidores destas de que o Cristianismo é a melhor e a única verdadeira alternativa.

A versão mais branda do modelo da substituição, classificada por Knitter (2008) como *substituição parcial*, compartilha com a versão mais radical a fé no status especial de Jesus, mas está disposta a reconhecer, até certo grau, a atuação de Deus em outras religiões. Todavia, mesmo a maior empatia para com os não cristãos tem seus limites na resposta à questão “há salvação em outras religiões?”. A resposta dada por esse modelo é negativa, o que significa que qualquer ser humano que busca a vida eterna tem de se converter ao Cristianismo.

O argumento-chave do *modelo da satisfação* repousa no postulado de que a graça divina está ativa em todas as religiões e de que o amor de Deus e sua presença salvífica transcendem os muros da Igreja. Esse paradigma, portanto, admite que outras religiões compartilham, pelo menos de maneira parcial, da revelação. Ao mesmo tempo, não abre a mão da reivindicação da superioridade do Cristianismo por insistir na exclusividade da salvação em Cristo e no fato de que apenas esse caminho seria capaz de satisfazer as últimas aspirações religiosas. Uma articulação paradigmática desta abordagem encontra-se na declaração *Nostra Aetate*, bem como em outros documentos do Concílio Vaticano II. Enquanto a declaração *Ad Gentes* afirma que “sementes” do Verbo divino estão presentes nas outras religiões, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* menciona os “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS, n. 92) guardados nas outras tradições. Todavia, como a expressão *modelo de satisfação* já indica, a Igreja não se contenta com o reconhecimento de determinados elementos nas crenças e práticas não cristãs, mas postula que os aspectos positivos têm a função de abrir os seguidores dessas religiões ao Evangelho, isto é, a mais completa e única mensagem divina realmente satisfatória. Neste sentido, as outras religiões são como um ponteiro de uma bússula que sempre aponta para o Norte. É isso que os autores da declaração *Ad Gentes* quiseram dizer quando formularam a frase “O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus” (AG, n. 9). Neste horizonte teológico, o diálogo inter-religioso oferece para o Cristianismo uma oportunidade de aprender com outras religiões, mas a expectativa é que nas conversas o “outro” se sensibilize para o potencial da Igreja de satisfazer todas as aspirações religiosas de qualquer ser humano.

Em tensão com o modelo de satisfação, porém, o *modelo da mutualidade* não toma posição em favor de nenhuma das religiões concretas. Em vez disso, defende a ideia de uma *única* verdade suprema. Consequentemente, o *modelo da mutualidade* salienta a diversidade substancial do mundo religioso apenas relativizando-a pela ideia de que todas as religiões possuem um denominador comum. A identificação desse denominador depende das preferências dos “advogados” do *modelo da*

mutualidade. Autores que se aproximam da diversidade religiosa a partir de uma perspectiva filosófica argumentam que, por trás das diversas formas culturais nas quais a religião se exprime, há um “absoluto” universal e, portanto, presente — de uma ou outra forma — em todas as religiões. Defensores do modelo, que destacam a importância do lado místico das religiões, chamam atenção para os relatos dos praticantes e buscam nessas fontes indicações para uma espiritualidade transreligiosa. Um terceiro grupo de autores abstrai da diversificação das crenças propriamente ditas e postula uma homogeneidade entre as religiões em termos das aspirações éticas e da disponibilidade das comunidades para se engajarem no mundo em prol de soluções de problemas coletivos. De acordo com essa linha teológica, um diálogo inter-religioso é uma troca entre interlocutores localizados no mesmo patamar. Esta postura facilita a busca da harmonia entre as religiões e sua colaboração em projetos sociopolíticos a favor do bem-estar da humanidade, independentemente das especificidades culturais dos diferentes grupos.

Entre os quatro paradigmas distinguidos por Paul Knitter (2008), o *modelo da aceitação* é a mais recente e no âmbito do Cristianismo é defendido por uma minoria. Neste modelo repercute a crítica pós-moderna e a hipótese da perda da relevância de metanarrativas para a formação da consciência contemporânea. Confrontado com o pluralismo de opiniões, o discurso Cristão só pode reivindicar validade na medida em que ele supera sua lógica intransigente e acaba aceitando outras religiões como “sistemas de sentido” intrinsecamente tão plausíveis quanto o próprio Cristianismo. Para os representantes do modelo da aceitação há *diversas* últimas verdades religiosas incomensuráveis entre si. A preferência por uma delas é, entre outros fatores, uma consequência da socialização familiar, que geralmente faz um indivíduo tornar-se membro da mesma comunidade religiosa a qual seus pais pertencem.

Comparado com o modelo de mutualidade que por si só já promove um diálogo inter-religioso frutífero entre representantes de diversas religiões,

[o] modelo de aceitação propõe uma abertura ainda maior em relação às demais religiões ao propor, como fundamento do diálogo inter-religioso, a aceitação das diferenças internas das diferentes tradições religiosas.

Certamente, esta pode ser considerada a mais arrojada dentre as posições consideradas nesses diferentes modelos. Se reivindica, por um lado, a originalidade da experiência cristã, por outro admite a legitimidade das exigências exclusivistas de cada tradição religiosa (PIMENTEL, 2012, p. 79-80).

O mais ousado representante do *modelo de aceitação* é o teólogo norte-americano S. Mark Heim, que pesquisou e lecionou durante muitos anos fora dos Estados Unidos, estabelecendo-se em países como China, Malásia e Tailândia, onde teve a chance de conviver intensamente com populações não cristãs. Estas experiências levaram Heim a se posicionar criticamente tanto contra a ideia de que há apenas uma última verdade válida que ou inclui, ou exclui os postulados das outras religiões, quanto contra a opinião de que há apenas uma única última verdade igualmente presente nas diferentes religiões. Em vez disso, Heim afirma uma multiplicidade de últimas realidades e sugere que quando falamos sobre a transcendência devemos pensar no plural. O modelo de aceitação, portanto, insista na hipótese de que as religiões do mundo são categoricamente diferentes e a relação entre elas tem de se basear na aceitação dessas diferenças. Sob essas condições, um diálogo inter-religioso só faz sentido quando os interlocutores estão dispostos a pôr as próprias convicções espirituais entre parênteses e mergulhar, na medida do possível, na plausibilidade do sistema com o qual pretende aprender.

A convivência do budismo teravada e a religião dos *nats* no Myanmar como contraponto

Abstraindo dos detalhes da história religiosa da região (RAY, 2002a, 2002b), sabe-se que o rei Anawratha (1014–1077, que reinou entre 1044 e 1077), devido a seu patrocínio da tradição do teravada, transformou a Birmânia (hoje Myanmar) em um país oficialmente budista. Desde então o Budismo tem sido o fator principal da integração de uma população etnicamente diversificada. Cerca de 80% dos birmaneses são adeptos da religião oficial e 8% da população pertence à camada monástica. Além disso, espera-se que pelo menos uma vez na vida todos os homens passem um

tempo determinado em um dos inúmeros mosteiros do país. Este costume explica também o forte papel político, a predominância cultural e a reputação de que as instituições budistas desfrutaram até hoje, mesmo sob as condições do governo militar (MATTHEWS, 1993).

Porém, como em diversos outros casos, a chegada, o estabelecimento e a predominância do Budismo não acabaram com convicções, práticas e instituições religiosas antigas e há séculos firmemente enraizadas nas rotinas de camadas populares (BROHM, 1963). As expressões mais visíveis da sobrevivência de religiosidades pré-Budistas se referem a crenças e ritos relacionados aos chamados 37 *nats* (SPIRO, 1996), um conjunto de seres sobrenaturais, na maioria espíritos associados a personagens extraordinárias. São birmaneses que — em determinados momentos da história e diferentes regiões do país — destacaram-se como heróis e, devido à sua resistência contra a classe dominante, sofreram uma morte súbita e violenta. A quantidade de espíritos é padronizada. Registros mais antigos trazem geralmente 33 nomes, mas com o tempo o número cresceu e a lista dos *nats* acabou abarcando 37 entidades.

Uma comparação entre colocações de diferentes regiões, porém, demonstra certa variabilidade. Enquanto alguns *nats* possuem uma significância transregional e aparecem unanimemente, a inclusão de outros personagens semi-históricos depende da importância que elas assumem na memória da população em cada região.

Não existe uma “teologia elaborada” desses seres, mas é consensual que devido a seu fim trágico neste mundo os *nats* são seres insatisfeitos e, portanto, potencialmente perigosos para os seres humanos. Consequentemente, o culto a eles não é feito em busca de benefícios e de apoio, mas sim com o objetivo apotrópico, isto é, com o intuito de evitar a intervenção prejudicial e maligna desses espíritos.

Do ponto de vista ideal pode-se diferenciar três ambientes em que o culto aos *nats* pode acontecer. O contexto mais simples é o culto doméstico. O culto no nível comunitário ocorre em santuários locais ou durante festas organizadas em homenagem a um *nat* localmente relevante. Nessas ocasiões o sistema dos *nats* revela seu lado mediúnico, promovido por integrantes de uma espécie de teatro profissional itinerante contratado por uma comunidade local. Esses conjuntos dividem-se em dois grupos

complementares durante as sessões de transe (*nat-pwe*). O grupo visivelmente predominante é o das *nat-kadaws* (“senhoras de *nat*”)² — geralmente composto por mulheres, mas às vezes também por homossexuais ou hermafroditas — que incorporam o *nat* homenageado e recapitulam em forma de danças cenas da biografia do herói trágico postumamente divinizado. As *nat-kadaw* são apoiados por músicos cujas melodias são associadas ao *nat* em questão, atraindo-o e facilitando a alteração do estado de consciência dos médiuns.

O nível mais abrangente da veneração dos *nats* manifesta-se simbolicamente no Monte Popa, isto é um vulcão de cerca de 1.500 m de altura na região central do país, há cerca de 50 km de distância da antiga capital, Bagan. No contexto da religiosidade popular, a montanha é o lar dos mais poderosos dos 37 *nats*. Do ponto de vista prático, a montanha é um importante local de peregrinação, não apenas devido ao santuário em cima do antigo vulcão, mas também por causa de inúmeros santuários menores dedicados a determinados *nats* que se encontram ao longo do caminho para o topo da montanha.

Diante da complexidade do sistema e da onipresença do culto aos *nats* no Myanmar, pergunta-se como o budismo teravada se relaciona com o conjunto de crenças, hábitos e práticas populares. Vale a pena lembrar que se trata de dois universos religiosos consideravelmente distintos, não apenas em termos substantivos, mas também em termos estruturais.

O teravada valoriza a vida monástica. Seu ideal soteriológico é o *arahant* (KAWANAMI, 2009), o indivíduo iluminado por seus próprios esforços norteados pelos ensinamentos do Buda. Do ponto de vista dos monges, o leigo, devido a sua situação kármica menos auspiciosa, desempenha um papel secundário na quádrupla comunidade budista “clássica”, composta por monges, monjas, leigos e leigas. Mesmo assim, os budistas leigos desempenham um papel importante para a vida monástica. São suas contribuições e seus serviços que asseguram a existência material dos mosteiros, liberam os monges de diversas tarefas cotidianas e garantem que possam focar nos seus objetivos espirituais. Distanciada da sociedade e de preocupações comuns, a elite budista cultiva os meios “sublimes” de

² Um excelente *insight* neste sub-universo religioso oferece a novela *Smile as They Bow* (YI, 2008).

autossalvação, como a moralidade e a meditação. Essas condições fazem com que os monges desenvolvam e mantenham uma atitude desinteressada dos problemas mundanos. Essa indiferença é incompatível com uma fé em seres sobre-humanos e o possível impacto deles sobre o cotidiano.

Comparado ao budismo teravada, o culto aos *nats* possui apenas um grau rudimentar de institucionalização. Em termos substantivos, trata-se de um conjunto de crenças e práticas difuso. A falta de elaboração sistemática não prejudica a esperança na função pragmática das crenças e a busca da assistência de forças maiores na luta contra os obstáculos e dificuldades do dia a dia. Nesse sentido, a veneração dos *nats* existe lado a lado com o compromisso do leigo com o budismo institucionalizado e preenche as lacunas que a religião da elite deixa nas vidas da população comum. O budismo teravada institucionalizado mantém sua atitude de indiferença e demonstra a máxima tolerância para com as crenças em *nats* e práticas apotropeicas.

Consequências para as reflexões sobre o diálogo inter-religioso

Depois de termos esboçado tanto a obra *Introdução às teologias das religiões* de Knitter quanto uma situação particular de convivência religiosa no Myanmar, chegou a hora de inter-relacionarmos os dois cenários e exemplificarmos a potencial contribuição da Ciência da Religião para a discussão acadêmica sobre o diálogo inter-religioso.

Quanto ao livro de Knitter vale acrescentar o seguinte: como teólogo, Knitter é particularmente interessado no cristianismo e na prática do diálogo inter-religioso do ponto de vista desta religião específica. A teologia das religiões sintetizada nos quatro modelos de Knitter é particularmente interessada nas implicações filosóficas de posturas inter-religiosas. Uma abordagem desse tipo tende a pensar em sistemas abstratos e autônomos de um contexto concreto no qual os interlocutores se enfrentam. A falta de uma concretização neste sentido sugere que o palco do encontro e desencontro entre religiões é o mundo. Uma consequência desta afirmação é a preocupação com o diálogo entre as grandes religiões, ou seja, entre o Cristianismo e sistemas cuja história e grau de elaboração

correspondem à situação e ao status do primeiro. O interesse nas relações entre religiões mundiais, por sua vez, tem um impacto metodológico no sentido de que os teólogos envolvidos em pesquisas afins encontram suas fontes principais em articulações intelectuais, geralmente textos escritos, mediante os quais se identificam convergências e divergências explícitas no sentido dogmático ou ético.

Com essas características da obra de Knitter (2008) em mente, pergunta-se o que os participantes na discussão acadêmica sobre o diálogo inter-religioso podem aprender com o caso de Myanmar. A primeira lição a ser tomada é que o caso aponta para a necessidade de incluir nas reflexões sobre o tema do diálogo inter-religioso as perspectivas de religiões não cristãs e as maneiras com que elas abordam assuntos afins³. Isso implica também estudos mais profundos da imagem que as outras religiões têm do cristianismo. Uma maior sensibilidade neste sentido terá um efeito sobre a prática do diálogo inter-religioso na medida em que interlocutores cristãos antecipem o impacto das hétero-imagens ao se relacionarem com representantes de outras religiões.

A segunda conclusão vem da observação de que os participantes de discussões sobre o diálogo inter-religioso devem contar com a possibilidade de que encontros e desencontros de religiões não necessariamente se articulam no nível global. Para fazer justiça à verdadeira complexidade horizontal da problemática é preciso se sensibilizar quanto a ambientes mais específicos, em particular em contextos nacionais profundamente marcados por um pluralismo religioso, por exemplo, em países como China, Japão e Índia.

Como terceiro ponto vale a constatação de que o tema de encontros e desencontros entre as religiões não se esgota por reflexões sobre o relacionamento entre as chamadas religiões mundiais e seus sistemas elaborados. Há outras constelações formais que devem ser levadas em consideração, inclusive as tensões no sentido de uma *great tradition*, “grande tradição”, e uma *little tradition*, “pequena tradição”, enquanto categorias introduzidas por Redfield (1956). Uma *pequena tradição* pode ser filosófica

³ Dentre as obras que exploram este ponto encontra-se o livro volumoso de Jaques Waardenburg (2003) sobre a relação entre os muçulmanos e religiões não islâmicas.

e sociologicamente menos complexa. Mesmo assim, é possível que ela represente um desafio para a *grande tradição*. A história das religiões está cheia de casos semelhantes. Por exemplo, no Corão encontra-se uma série de afirmações negativas a respeito da persistência do politeísmo autóctone das tribos árabes na época do islã primitivo. Algo semelhante vale para a relação conflituosa entre religiões estabelecidas consideradas legítimas e novas religiões⁴. Nos EUA ou em países europeus encontram-se inúmeros exemplos para o posicionamento crítico de igrejas protestantes diante de grupos como a Igreja de Unificação de San Myung Mun.

Quarto: a aceitação tácita do culto aos *nats* pelo budismo teravada chama atenção para modalidades de diálogo não contempladas por Knitter (2008). Segundo a teoria de comunicação de Paul Watzlawick (particularmente o famoso princípio “É impossível *não se comunicar*”), pode-se dizer que um diálogo inter-religioso nem sempre se articula em forma de troca de argumentos. Nesse contexto, o silêncio de um interlocutor em relação ao outro pode significar mais que um amplo discurso. Textos budistas indicam que o próprio Buda apropriou-se do silêncio em situações de confronto entre posições religiosas. Um dos trechos paradigmáticos neste sentido é o *Kalama Sutra*, em que a ausência de um posicionamento verbal do Buda é interpretada como apelo ao seu público para tirar conclusões próprias diante de uma disputa doutrinária.

A quinta e última conclusão é a seguinte: o diálogo inter-religioso não é necessariamente uma disputa ou uma conversa sobre uma *verdade religiosa*. Como a aceitação tácita do culto aos *nats* pelo budismo teravada indica, é possível que uma relação dialógica surja por outras razões. Um motivo é a convicção do budismo erudito de que a existência de um leigo é marcada por desafios específicos e uma lógica religiosa própria. Portanto, seria inoportuno projetar as normas monásticas a vidas de seres karmicamente menos privilegiados. A segunda razão para a aceitação tácita do culto aos *nats* tem a ver com o processo da reprodução do próprio sistema monástico no sentido de um ambiente que pretende garantir as melhores condições para a realização do caminho budista em direção direta ao

⁴ Um exemplo para um diálogo nesta direção é o encontro entre representantes da Igreja Católica e do movimento neobudista Soka-Gakkai apontado por Heisig (1996).

nirvana. Nesse sentido, há o interesse em diminuir qualquer interferência que poderia pôr em risco o foco do monge na sua salvação. O fato de que ao lado do budismo monástico existe um sistema paralelo especializado em procedimentos apotrópicos evita que as correspondentes necessidades espirituais dos leigos se direcionem aos monges e que concessões ao “mundo” atrapalhem as ambições soteriológicas do teravada. Em outras palavras: a tolerância do culto aos *nats* é uma função estratégica do interesse do budismo teravada em reduzir o contato com a camada dos leigos ao mínimo e manter a autenticidade do seu sistema monástico (SPIRO, 1982).

Comentário final

Para fechar o círculo, vale a pena lembrar a parte introdutória deste artigo, em que se destaca a distinção paradigmática entre Ciência da Religião e Teologia. Trata-se de uma afirmação consensual encontrada em publicações sobre questões afins, frequentemente respondidas de seguinte maneira:

Faz parte das determinações fundamentais da ciência da religião o não ser teologia. Algo semelhante aplica-se na direção contrária. Os laços de unidade na divergência são indicados através de algumas palavras-chave. Entre estas contam, na ótica da ciência da religião, as seguintes: a *epoché* quanto a convicções de verdade; o uso de métodos empírico-fenomênicos; a distância de instituições religiosas; a visada comparativa de diferentes culturas religiosas com a concomitante abstenção de juízos de valor — em suma: a descrição neutra quanto à validade em perspectiva externa. Os opostos específicos à teologia são os seguintes: participação no ponto de vista interno à religião; explicação de sua convicção de verdade e justificação diante de interpelações; validação normativa de fenômenos religiosos empíricos; e tarefas práticas de formação para membros do clero (DIERKEN, 2009, p. 12-13).

Conforme vários representantes, tanto da Teologia quanto da Ciência da Religião, a insistência nas divergências epistemológicas não significa que as duas disciplinas apenas coexistem, cada uma insistindo nos caminhos determinados pela lógica do seu próprio “universo acadêmico”. Pelo contrário: é comum encontrar em ambos os lados acadêmicos

convictos, apesar de diferenças meta-teóricas e epistemológicas fundamentais, de que o intercâmbio entre as duas disciplinas é enriquecedor (SUNDERMEIER, 1999, p. 218).

Um pré-requisito para essa troca é que a outra disciplina não seja vista como oponente, mas, sim, como uma fonte de estímulos funcionais para a própria pesquisa. Trata-se de uma relação bilateral, em que em momentos específicos uma das disciplinas atribui à outra o potencial de uma “disciplina auxiliar” em prol da investigação de um problema específico. Neste sentido, e dependente das demandas de um projeto em andamento e da disponibilidade da referente comunidade científica de se apropriar da competência acadêmica da outra, há situações em que a Teologia contribui para a ampliação do horizonte da Ciência da Religião e vice versa.

Neste contexto, uma nova subcorrente da Ciência da Religião, chamada Ciência da Religião Aplicada, ganha cada vez mais relevância. Representantes desse ramo salientem que “em face dos levantes dramáticos sociais e políticos ao redor do mundo, a Ciência Prática da Religião [...] participa na resolução desses problemas, comunica seus pensamentos para as pessoas que trabalham nesses campos práticos” (TWORUSCHKA, 2013, p. 582).

Como demonstrado no decorrer deste artigo, uma Teologia das Religiões interessada no aperfeiçoamento das suas reflexões teóricas sobre as possibilidades e os limites do encontro inter-religioso e suas implicações práticas teria boas razões para ouvir o que cientistas da religião têm para dizer a respeito.

Referências

BROHM, J. Buddhism and Animism in a Burmese village. **Journal of Asian Studies**, v. 22, n. 2, p. 155-167, 1963.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Ad Gentes**: sobre a atividade missionária da Igreja. Roma, 1965. (AG). Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 15 abr. 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**: sobre a Igreja no mundo atual. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 15 abr. 2013.

DIERKEN, J. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: definindo suas relações. **Numen**, v. 12, n. 1-2, p. 9-44, 2009.

HEISIG, J. W. Interreligiosity and conversion. **Nanzan Bulletin**, n. 20, p. 19-30, 1996.

KAWANAMI, H. Charisma, power(s), and the *Arahant* ideal in Burmese-Myanmar Buddhism. **Asian Ethnology**, v. 68, n. 2, p. 211-237, 2009.

KNITTER, P. F. Introdução às teologias das religiões. Resenha de: CAVALCANTI FILHO, J. R. **Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura**, v. 7, n. 36, p. 133-138, 2011.

KNITTER, P. F. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

MATTHEWS, B. Buddhism under a military regime: the iron heel in Burma. **Asian Survey**, v. 33, n. 4, p. 408-423, 1993.

PIMENTEL, C. S. Das teologias das religiões à Ciência da Religião: desafios e possibilidades do diálogo inter-religioso. **Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura**, v. 8, n. 38, p. 77-86, 2012.

PYE, M. How may the academic study of religions assist the dialogue of religions. **Japanese Religions**, v. 32, n. 1-2, p. 89-109, 2007.

RAY, N. **An introduction to the study of Theravadan Buddhism in Burma**: a study in Indo-Burmese historical and cultural relations from the earliest times to the British context. Bangkok: Orchid Press, 2002a.

RAY, N. **Sanskrit Buddhism in Burma**. Bangkok: Orchid Press, 2002b.

REDFIELD, R. **Peasant society and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

SPIRO, M. E. **Buddhism and society**: a great tradition and its Burmese vicissitudes. Berkeley: University of California Press, 1982.

SPIRO, M. E. **Burmese supernaturalism**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

SUNDERMEIER, T. **Religion**: Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext – Ein Studienbuch. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1999.

SUSIN, L. C. Estatuto epistemológico da Teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. **Revista Teocomunicação**, v. 36, n. 153, p. 555-563, 2006.

TWORUSCHKA, U. Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). **Compêndio da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 577-588.

VIGIL, J. M. **Theology of religious pluralism**. Berlin: Lit-Verlag, 2008.

WAARDENBURG, J. **Muslims and others**: relations in context. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.

YI, N. N. **Smile as they bow**: a novel. New York: Hyperion East, 2008.

Recebido: 04/02/2014

Received: 02/04/2014

Aprovado: 22/04/2014

Approved: 04/22/2014