

RELATÓRIO DO SEMINÁRIO SOBRE ESTUDOS DE RELIGIÕES COMPARADAS



Seminário Interno

8/10/24 - 10 às 15h Auditório G4
da UNICAP / Teams

Programação e acesso: <https://x.gd/ZlZr5>



Estudos de Religiões
Comparadas

“Um estudo comparativo de religiões, como o que a nova época tornou possível, permite-nos ter uma visão mais completa do que a experiência religiosa pode significar, que formas sua expressão pode assumir e o que ela pode fazer pelo ser humano”

(Joachim Wach – The comparative study of religions, 1958).

Seminário Interno do Grupo de Estudo Transdisciplinaridade e Diálogo, sobre "Estudos de Religiões Comparadas" (2024: Recife, PE).

ARAGÃO, Gilbraz (Org.). Relatório do Seminário sobre "Estudos de Religiões Comparadas". Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife/ PPGCR-UNICAP, 2023.

E-book (99 p.: il.)

Equipe de Redação: Cláudio Cristino, Cláudio Ribeiro, Cyntia Farias, Faustino Santos, Gilbraz Aragão, Juane Braúna, Luca Pacheco, Luís Lira Neto, Mailson Cabral, Maruilson Souza, Rayane Marinho.

Fotografias: André Pontes.

Sumário

1. Apresentação – 5
2. Abertura: A pluralidade religiosa global e nacional em questão: aspectos analíticos da diversidade de crenças no mundo – Clarissa de Franco e Cláudio Ribeiro – 7
3. A história da História Comparada das Religiões – Mailson Cabral – 27
4. A crise da Antropologia contextual na História das Religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva – Cláudio Tadeu – 35
5. Metodologia comparada no estudo da religião: como fazer Religião Comparada? – Faustino Santos, Gilbraz Aragão, Rayane Marinho – 40
6. Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo? – Maruilson Souza – 46
7. Tributo: A Ameríndia de Adélia de Carvalho e os estudos de Religião Comparada – Luca Pacheco – 59
8. Destaques da Relatoria – Cyntia Farias, Juane Braúna e Luís Lira Neto – 67
9. Referências Gerais – 73
10. Fotos do Seminário – 75
11. Anexo: Elementos de uma metodologia comparativa na Ciência da Religião – Oliver Freiberger / Tradução de Eduardo R. Cruz / Revista REVER – 79

Apresentação

Mais de vinte acadêmicos, inclusive de outros estados e países, participaram do Seminário do Grupo de Estudo Transdisciplinaridade e Diálogo, do nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, sobre os "Estudos de Religiões Comparadas". O evento (veja aqui a programação e os subsídios: https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=8329) ocorreu no dia 8 de outubro, das 10 às 15h, no auditório do bloco G4 da UNICAP, também com transmissão pela internet.

O Grupo vem se envolvendo na preparação do Ecoparque das Religiões (https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=7358) e, depois de estudar sobre a topografia do sagrado, tem se dedicado especialmente a temas de História e Teologia Comparadas das Religiões, de modo a poder subsidiar com embasamento científico as exposições sobre as religiões que devem ser montadas nesse museu em Pernambuco.

Todo estudioso das religiões sonha em construir uma árvore das tradições espirituais da humanidade, em que alguns troncos ou matrizes vão entrecruzando historicamente o repertório de formas e experiências do sagrado. O estudo comparado das religiões é, assim, um campo fascinante que busca entender as semelhanças e diferenças entre os diversos caminhos religiosos, mas sem cair em um comparatismo ideológico e nem dizer que é tudo a mesma coisa, porque cada "texto" ganha significado no contexto: a semelhança de forma nem sempre implica semelhança de significado e devemos apreciar não apenas o que é comum, mas também o que é diferente.

Os estudos de Religiões Comparadas, então, constituem um ramo da pesquisa dedicado à análise sistemática dos mitos, ritos, interditos e ministros das vivências espirituais, mas também dos blocos de comportamentos humanos quanto à alimentação e à sexualidade, ao olhar para o outro e cuidar do diferente, que são motivados por experiências religiosas. O campo das Ciências da Religião começou desenvolvendo esses conhecimentos comparados, que entraram em crise devido ao contextualismo socioantropológico e a uma interdisciplinaridade pouco refletida, mas as Religiões Comparadas estão ganhando novo impulso com os modelos evolutivos da Ciência Cognitiva. Esse estudo comparado das religiões nos ajuda a compreender melhor a diversidade humana e cultural, desenvolver empatia e respeito pelas espiritualidades alheias, refletir sobre nossas próprias convicções e os caminhos transreligiosos da humanidade, contribuir para o diálogo e a paz mundial.

O Seminário na Católica de Pernambuco, pois, foi aberto por Cláudio Ribeiro (UFJF), que faz parte do mesmo Grupo de Pesquisa da gente, "Espiritualidades, pluralidades e diálogos" (<https://espdialogo.wordpress.com>), e falou sobre A pluralidade religiosa global e nacional em questão: aspectos analíticos da

diversidade de crenças no mundo. O encontro seguiu organizado com as seguintes temáticas e comunicadores da UNICAP: A história da História Comparada das Religiões – Mailson Cabral; A crise da Antropologia contextual na História das Religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva – Cláudio Tadeu; Metodologia comparada no estudo da religião: como fazer Religiões Comparadas? – Faustino Santos, Gilbraz Aragão, Rayane Marinho; Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo? – Maruilson Souza.

Ao final, antes da relatoria realizada por Cyntia Farias e Juane Braúna, o professor Luca Pacheco realizou um exercício de aplicação desses estudos sobre uma obra da companheira do nosso Grupo, a artista e religiosa Adélia Carvalho (<https://www1.unicap.br/observatorio2/?p=7084>): A Ameríndia de Adélia e os estudos de Religião Comparada. O dia de Seminário, que também contou com gostoso almoço vegetariano, foi uma parada importante na sistematização dos estudos do Grupo, sobretudo em vista do aprofundamento das suas pesquisas e publicações. Este relatório inclui, como anexo, um artigo que subsidiou os estudos do Grupo e foi republicado nesses dias como texto clássico pela Revista REVER, com tradução esmerada de Eduardo Cruz: Elementos de uma metodologia comparativa na Ciência da Religião, de Oliver Freiberger. Para nós, um sinal de que estamos antenados com a pesquisa de ponta na área!

A pluralidade religiosa global e nacional em questão: aspectos analíticos da diversidade de crenças no mundo¹

Clarissa De Franco & Claudio Ribeiro

Introdução

O objetivo central desse texto é apresentar um panorama do quadro religioso contemporâneo, considerando dados brasileiros e mundiais, com foco na perspectiva da pluralidade, entendida como o número expressivo e a farta variedade de ofertas religiosas e de espiritualidades na sociedade. O dinamismo religioso na contemporaneidade pode encobrir pertencas a múltiplos sistemas de crenças, além do fato do mapeamento das religiões tangenciar perspectivas culturais e regionais do tratamento de dados.

Foram considerados nessa pesquisa aspectos globais que demonstram um cenário amplo da pluralidade religiosa no Brasil e no mundo, buscando compreender algumas especificidades marcantes em contextos regionais. Compreendemos diversidade religiosa como um conceito descritivo que possibilita captar o fenômeno observável da vasta quantidade de ofertas religiosas e de espiritualidades disponíveis e apresentadas em dado contexto social. Neste sentido, a noção de diversidade, aqui entendida como sinônimo de pluralidade, se distingue do conceito ético-normativo e político de pluralismo religioso, utilizado para se pensar as possibilidades de convivências justas, dialógicas, respeitosas e democráticas entre os diferentes grupos religiosos, incluindo a relação entre religiosos e não religiosos. Esse segundo conceito nos interessa mais de perto no tocante ao último aspecto que analisamos nesta pesquisa. Pluralismo religioso requer, portanto, plataformas políticas que gerem intervenções sociais e atitudes concretas dos diferentes grupos e instituições, mediadas democraticamente pelo Estado.²

Iniciamos pela contextualização da pluralidade religiosa em cenários democráticos e pelos desafios impostos pela globalização que tendem a trazer contextos culturais híbridos. Seguimos, apresentando números sobre o fenômeno religioso brasileiro e mundial, discutindo sobre novas configurações de pertencas e sobre as dificuldades de mapeamento de alguns grupos e realidades religiosas. A pesquisa finaliza-se com a discussão de aspectos sobre intolerância religiosa e iniciativas de tolerância e inclusão como expressão de defesa dos direitos humanos que a pluralidade religiosa no mundo e no Brasil

1 . Versão atualizada de texto publicado originalmente em *Caminhos*, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 308-324, 2020.

2 . BECKFORD, 2003.

revela. Os desafios da convivência das diversas religiões no contexto contemporâneo pressupõem arranjos e estratégias coletivas que visam a garantia de direitos relativos à diversidade.

Pluralidade religiosa no mundo

A perspectiva da pluralidade pressupõe alguns princípios ligados à democratização dos Estados modernos, como o reconhecimento das diferenças e garantias constitucionais para que tais diferenças possam conviver respeitosamente em sociedade. Desse cenário, surge o debate sobre pluralismo religioso, que envolve a perspectiva de convivência pacífica, respeitosa e horizontal entre os grupos religiosos, que está além do diálogo inter-religioso ou do reconhecimento da diversidade religiosa presente no mundo atual.

François Becker, ao citar a expressão "interconvicções" para contextualizar o debate sobre pluralismo religioso identifica que é preciso refletir sobre os problemas de coesão social, considerando convicções que podem estar em campos políticos e culturais muito diversos e que extrapolam os âmbitos da religião, mas passam por ela.³

Nesse sentido, apenas o "diálogo" seria insuficiente em um campo que se propõe a produzir um espaço intermediário de ações no mundo para a realização e o reconhecimento das interconvicções. Tal espaço de ações prevê um objetivo comum de impacto social que transforma a arena política de convivência.

Para tratarmos, portanto, de pluralidade religiosa no mundo, é preciso passar pela discussão política que vai para além da diversidade religiosa ou diálogo inter-religioso, evocando uma perspectiva mais ampla, política, sobre as relações entre os distintos grupos religiosos e também as religiões e as demais esferas e instituições normatizadoras das sociedades, constituindo-se como espaços nos quais as convicções permaneçam vivas, mas em estado constante de transformação, passando a promover ações em sociedade.

No que se refere ao contexto no qual emerge a pluralidade religiosa, pensando em termos culturais e de convicções, podemos citar Stuart Hall em uma analogia, quando ele aponta três possíveis desfechos para os contatos que ocorrem a partir dos processos de globalização: 1) desintegração da noção de identidade nacional, e, pensando no contexto religioso, desintegração de traços culturais que indicariam coesão e estabilidade da convicção religiosa; 2) resistência da identidade nacional numa luta contra os elementos invasores da globalização – uma perspectiva que sustenta as convicções fundamentalistas e extremas; 3) surgimento de identidades híbridas, que no caso do fenômeno religioso, explicariam as transformações,

3 . BECKER, 2012.

trânsitos e porosidades observadas no cenário contemporâneo e as ações sociais no interstício do diálogo interconvicções.⁴

O quadro mundial das religiões em movimento

Inicialmente, vamos apresentar um aspecto mais descritivo do contexto de pluralidade religiosa mundial. Embora as religiões majoritárias permaneçam numericamente representativas no mundo, há alterações importantes no quadro religioso global contemporâneo. O grupo dos sem religião – categoria mundial na qual está incluída uma gama de crenças desinstitucionalizadas até o ateísmo – passou a ocupar o terceiro posto dentro do espectro das crenças mundiais, atrás apenas do cristianismo e do islamismo.⁵

De acordo com Tariq Modood e Thomas Sealy, na Europa “o declínio da crença religiosa e da importância da religião na sociedade não mostra sinais de reversão” Os autores indicam ainda que “muitos europeus ficam felizes por pensar nos seus países e no seu continente como pós-cristãos”⁶.

Claro que, conforme veremos, há variações do quadro religioso dentro da Europa, já que a Europa Oriental e Meridional apresentam números mais elevados de religiosidade quando comparados aos da Europa Ocidental.

É importante considerar que o quadro religioso mundial tem sido afetado diretamente pelos fenômenos migratórios contemporâneos, impactados também por crises recentes como as guerras entre Rússia e Ucrânia, e entre Israel e Hamas, pela crise humanitária gerada pela Covid-19, entre outros fenômenos atuais. Tais acontecimentos movimentam muçulmanos/as pelo mundo, aproximam contatos entre cristãos/ãs ortodoxos/as e demais formas de cristianismos.

A América se mantém como um continente majoritariamente cristão, com notado crescimento das expressões religiosas evangélicas (em especial as pentecostais e neopentecostais) e um decréscimo gradual de seguidores e seguidoras do catolicismo tradicional. Esse dado vem sendo observado no cenário brasileiro nos três últimos censos⁷ e também acompanha o contexto geral americano.

No Brasil, observou-se também aumento gradual do número de adeptos/ as do islamismo, que segundo o IBGE cresceu 29,1% entre 2000 e 2010, dado que não é acompanhado pelo restante do continente, já que a América é o local do globo em que a população muçulmana tem menor crescimento exponencial.

Ainda no continente americano, observam-se algumas peculiaridades, como o caso do Uruguai, que possui a maior população ateuista da América, em termos proporcionais à sua população, comparada a índices europeus. Além

4 . HALL, 2006, p. 69.

5 . CARRIE OSGOOD, 2019.

6 . MODOOD; SEALY, 2002, p. 363.

7 . TEIXEIRA; MENEZES, 2013.

do Uruguai, três países americanos se destacam: Guiana Francesa, Suriname e Trinidad e Tobago são as únicas nações americanas com alta incidência das populações hindus e muçulmanas, registrando menor participação de cristãos. Há que se considerar que os diferentes processos de colonização dos países da América trazem histórias e arranjos religiosos distintos.

Os Estados Unidos é um país majoritariamente cristão, sendo local de forte presença e sede de religiões como Mórmons, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, entre outras, mas este país também viu ampliar o número dos sem religião em seu território nas últimas décadas, conforme aponta o Pew Research Center.⁸ Já o Canadá e alguns países da América do Sul como Brasil, Peru, Bolívia, entre outros, contam, além do cristianismo, com religiões étnicas e indígenas, além de outros grupos religiosos minoritários, como Espiritismo Kardecista, religiões de matrizes afro (Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina...), religiões sincréticas como Santo Daime, entre outras. Também podemos citar grupos religiosos como a Santeria em Cuba e o culto à Santa Muerte no México, que se tornou uma especificidade cristã em sincretismo com crenças e práticas mesoamericanas. Nota-se que o cristianismo também se manifesta em parte da Europa, África, Oceania e uma pequena parte da Ásia, sendo a maior religião do mundo.

Já o continente africano se mostra no cenário atual fortemente dividido. Ao norte da África, o islamismo se propaga, formando um grande bloco muçulmano, com presença do Sufismo. Na região Sul do continente africano, o cristianismo marca presença.⁹ A África Subsaariana, até o começo do século 20, era constituída na maior parte do território por religiões tradicionais que geraram influência às religiões afro-brasileiras. No entanto, tal quadro foi modificado principalmente na segunda metade do século quando essa região passou a ter um crescimento acelerado de crenças cristãs. Observa-se que a grande maioria das pessoas na África está profundamente comprometida com as práticas e os valores de uma das duas maiores religiões do mundo, o cristianismo e o islamismo. Nesse sentido, há um contraste nítido em relação a países europeus e americanos, já que poucas pessoas no continente africano são religiosamente não afiliadas.

Cabe observar que as religiões tradicionais na África permanecem coexistindo com as religiões majoritárias, a partir de um sincretismo de crenças e não propriamente de filiação. O contexto de culto aos antepassados, práticas de curanderia, crenças em espíritos e reencarnação são elementos vivos nos meandros na cultura africana, coexistindo, portanto, com o cristianismo e islamismo.¹⁰

8 . PEW RESEARCH CENTER, 2018.

9 . LUGO *et al*, 2010.

10 . *Ibidem*.

Além da parte norte do continente africano, o Oriente Médio também registra crenças majoritariamente islâmicas, sendo estes os locais do globo nos quais a presença muçulmana se concentra.

De acordo com dados do Pew Research Center, compilados por Manolo Corichi e também de Carrie Osgood¹¹, no continente asiático, a Indonésia é o país com maior população islâmica, no qual também se propagaram influências sufistas. A Índia se destaca como uma região na qual o hinduísmo está fortemente instalado com manifestações variadas como os Hare Krishna, apesar desse país também ter população islâmica, entre outros grupos religiosos. O hinduísmo é o quarto grupo religioso mais numérico do mundo, atrás do cristianismo, islamismo e pessoas sem religião. Já o budismo, o quinto da lista, é reconhecido no sudeste asiático (Tailândia, Vietnã, Camboja, Myanmar...) e também no Japão, que, além da população budista, conta com xintoísmo, grupos religiosos variados e sem religião.

A China, embora com presença de islamismo, cristianismo e outras várias religiões, como taoísmo, confucionismo e religiões tradicionais chinesas, tem uma das incidências mais altas do planeta no tocante à população dos sem religião, perto dos índices da República Tcheca, que chegam próximos aos 50%. Acima desses números, somente a Coreia do Norte registra uma população majoritariamente não religiosa. Deve-se considerar, entre estes países, que o regime comunista por muitos anos entrou em conflito com sistemas religiosos, e, portanto, a não filiação religiosa pode estar relacionada a contextos históricos e sócio-políticos. A Coreia do Sul se divide em grupos de cristãos, budistas, taoístas e outras religiões.

O judaísmo tem forte concentração em Israel e Cisjordânia – esta última, de maioria muçulmana – no entanto, apesar de sua relevância histórica e social no contexto das religiões mundiais, o judaísmo é uma religião minoritária no globo.

À direita da Indonésia, as Filipinas, junto com as ilhas ao norte da Oceania, configuram-se como a única região majoritariamente cristã do continente asiático, acompanhando o movimento cultural de seus colonizadores ingleses. Ao norte da Rússia, na região da Sibéria, destacam-se as religiões étnicas e indígenas.

A Europa mantém o cristianismo como religião principal, no entanto, cresce o número de pessoas ateístas e sem religião na maior parte dos países do continente. O islamismo na Europa se propaga principalmente na França, Alemanha, Grã-Bretanha e alguns países do sudeste europeu, como Sérvia, Bósnia e Albânia. Finalmente, a Oceania guarda características similares com países europeus, mantendo uma alta população cristã, seguida pelo grupo dos sem religião, tanto nos maiores países, como Austrália e Nova Zelândia, quanto nas ilhas ao norte, em fronteira com o continente asiático.

Religiões na América Latina

11 . CORICHI, 2023; OSGOOD, 2019.

As pesquisadoras Clarissa De Franco, Ana Keila Mosca Pinezi e Sandra Duarte de Souza, indicam que é possível observar, há pelo menos três décadas, novas configurações religiosas na América Latina.¹² O Instituto de Pesquisa Latinobarómetro¹³, aponta duas fortes tendências religiosas na América Latina, já observadas em pesquisas anteriores do IBGE.¹⁴ A primeira se refere ao crescimento do grupo de pessoas que se declaram sem religião em uma região fortemente cristã. Entre os países com menor presença das religiosidades institucionalizadas e maior presença das irreligiosidades (sem religião, ateísmo e agnosticismo) estão o Uruguai (41,1%), Chile (37,85%), El Salvador (30,5%) e República Dominicana (28,0%).¹⁵

Conforme apontaremos mais ao final deste texto, lembramos que a categoria das pessoas sem religião ainda merece um tratamento mais detalhado de pesquisas, já que engloba perspectivas de crenças não institucionais e não crenças, o que, no contexto dos fortes hibridismos religiosos da América Latina, acaba por se tornar uma categoria com uma certa indefinição.

A outra tendência que já se tornou uma realidade é o aumento da presença de grupos religiosos evangélicos, notadamente pentecostais, em diversos países da América Latina combinada com queda da adesão religiosa ao catolicismo, o que vem constituindo novos espaços hegemônicos relativos ao cristianismo na América Latina.

A pesquisa aponta que Guatemala, Honduras e Nicarágua são os países latinos com maiores percentuais de grupos religiosos evangélicos, respectivamente com 43,2%; 40,5% e 39,6% de declaração de pertencimentos evangélicos, seguidos de El Salvador (28%), Brasil (27,1%), Costa Rica (26%), Panamá (25,6%), República Dominicana (22,3%) e Bolívia (20,5%). Alguns países, no entanto, ainda seguem majoritariamente católicos, como é o caso do Paraguai (89,2% de católicos/as declarados/as), México (80,3%), Equador (76,7%), Peru (73,8%), Colômbia (73%), e Bolívia (72,5%), nos quais a transição do catolicismo para as denominações evangélicas é ainda mais lenta. A Bolívia tem forte presença católica e também marcada e crescente presença evangélica, o que a leva a ser a nação com o menor percentual de pessoas sem religião da América Latina (3,7%).

Maria Alicia Gutiérrez usa o termo “novas hegemonias religiosas” para representar este cenário de ascensão das igrejas pentecostais e neopentecostais na América Latina.¹⁶ A consolidação de novas hegemonias cristãs vem acompanhada de um movimento que pode ser observado em países ocidentais em geral; o fortalecimento de posicionamentos ideológicos e políticos ligados ao conservadorismo reacionário, em especial na última década, que revitalizou os fundamentalismos religiosos.

12 . SOUZA, 2022, p. 37-40.

13 . CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO, 2017.

14 . IBGE, 2010.

15 . CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO, 2017.

16 . GUTIÉRREZ, 2006.

Embora em seu início, o pentecostalismo tenha promovido uma forma de “dignificação” das pessoas marginalizadas, já que adentrou fortemente a comunidade periférica e negra e favoreceu a autonomia e o acesso de pessoas sem estudo aos postos de liderança religiosa, em anos recentes, principalmente pós década de 1990 e mais efetivamente a partir dos anos 2000, muitas igrejas pentecostais acenaram para o conservadorismo cristão.

O termo conservadorismo reacionário foi escolhido para nos referirmos a posições que percebem os direitos humanos como ameaça ou decadência moral e reivindicam um retorno a um passado de “ordem e progresso”. Nessa perspectiva das dinâmicas religiosas e ideológicas conservadoras reacionárias, um campo discursivo tem se formado na arena das controvérsias públicas; narrativas que disputam legitimidade com outros discursos hegemônicos, como o da ciência. O negacionismo, como um campo ideológico de oposição à hegemonia e à legitimidade da ciência, configura-se como um espaço de demarcação de lócus de poder dos grupos religiosos que estão em ascensão e necessitam de legitimidade discursiva no espaço público. No contexto da pandemia de Covid-19, tal fenômeno se agravou, uma vez que se trata de um propício cenário para uma disputa discursiva que envolve a hegemonia sobre explicações negacionistas versus científicas diante do grande público. Emergiram durante a pandemia alianças político-religiosas que fortaleceram o campo ideológico conservador e as narrativas negacionistas.

Cabe citar também que o campo religioso latino, mesmo sendo majoritariamente cristão e fortemente conservador, permite espaços para grupos religiosos católicos e evangélicos com tendência progressista e de defesa de direitos humanos, como movimentos feministas decoloniais cristãos.

Além do contexto cristão, a América Latina expressa uma religiosidade fortemente sincrética e híbrida, contendo uma tradição extensa de crenças populares. Uma série de amálgamas e arranjos acontecem entre religiosidades populares e a institucionalização das igrejas majoritárias, como o catolicismo. Conforme observa Maria Alícia Gutiérrez, no Caribe, “desde os tempos da conquista houve a interação da religião católica, como vários séculos depois das protestantes, com os rituais dos povos nativos e com os cultos afros”¹⁷. A autora também observa sincretismos entre povos maia na Guatemala e a festa católica de Santiago, e entre povos guaranis do Paraguai com o culto dos reis.

Pode-se citar variados exemplos dessas combinações que sobrevivem de sobreposições entre ritos, símbolos e cultos que combinam cristianismo oficial com religiosidades populares no contexto da América Latina e Caribe, como os rastafáris jamaicanos; os Shangós de Trinidad e Tobago, o Vodou do Haiti; a Umbanda do Brasil; o Santo Daime nas fronteiras entre Brasil e países andinos; a Santería, de Cuba, entre muitos outros.

17 . *Ibidem*, [s.p.].

Podemos afirmar que o sincretismo se tornou a forma possível de convivência de dimensões simbólicas, de crença e de identidade em países marcados pelo longo processo de colonização.

Já outras religiões, como o espiritismo kardecista assumiu um "sincretismo entre as práticas "científicas" e estratégias de cura tomadas do catolicismo popular, dos cultos africanos (especialmente a *santería*) e da herança dos povos originais"¹⁸, tendo um papel significativo no Brasil, em Cuba, na República Dominicana e em Porto Rico. Observa-se a partir de dados do Censo do IBGE que as pessoas adeptas do espiritismo kardecista no Brasil possuem em geral classe social mais abastada e também um nível de escolaridade alto.¹⁹ Finalmente, cabe destacar que muitos países latinos possuem grande população de povos originários, como Bolívia, Equador, Peru, Guatemala e Brasil. Sua religiosidade, assim como sua língua e costumes é muito diversificada, com sincretismos próprios à experiência e história da religiosidade local. Destacamos a figura do xamã ou pajé, um intermediário entre os espíritos e o grupo indígena, a sacralização da natureza, e as chamadas "medicinas da floresta", que buscam nas plantas, frutos, água e natureza sua forma de cura. Atualmente, o protestantismo tem ocupado espaço entre os sincretismos com as crenças de povos originários de várias partes da América Latina. Reforçamos novamente que estes elementos apresentam matizes próprias aos grupos específicos, não podendo ser generalizadas.

Finalmente, o budismo possui uma presença mais forte no Brasil que nos demais países da América Latina.²⁰ E de acordo com Corporación Latino Barómetro a presença de muçulmanos/as é mais acentuada no Suriname e na Guiana, países com colonização diferente da maioria dos países latinos.²¹

Pluralidade religiosa brasileira

Olhemos, agora, com maior atenção para o caso brasileiro. Ele não está fora do alcance das tendências mundiais e de sua interação com elas, mas tem especificidades e tem sido foco nas análises científicas dos estudos de religião.

Além disso, por motivos de nossa pertença ao país, este quadro nos interessa mais de perto.

Uma das tendências, em certo sentido duradoura, é um *deslocamento do religioso*, que transborda os ambientes tidos como tradicionalmente religiosos alcançando outras esferas sociais, tais quais as mídias, o esporte, o cinema, a literatura etc. "Estas instituições [e espaços sociais] produzem símbolos, sentidos, crenças, explicações sobre o real e figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas"²². Neste sentido, a religião não

18 . Ibidem.

19 . IBGE, 2010.

20 . USARSKI, 2002.

21 . CORPORACIÓN LATINO BARÓMETRO, 2017,

22 . MOREIRA, 2008, p. 30.

está mais apenas contida nos espaços tradicionalmente conhecidos como sagrados, mas haveria transbordado para fora dos mesmos, atingindo outras esferas sociais.

O mapa da diferença religiosa

As análises da diversidade religiosa brasileira têm sido feitas por diversos setores dos estudos de religião. Em geral, seguimos a tese da complexidade e da diversificação crescente e intensa do quadro religioso, sempre com a interação de elementos econômicos, sociais e culturais, internos e externos aos grupos.

O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, ao analisar o quadro da diversidade religiosa brasileira, em diferentes estudos, mas especialmente em *Os Rostos de Deus do Outro*, se pergunta: "como seria possível descrever este universo rico e diferenciado não tanto pela quantidade de semelhanças, mas pela qualidade das diferenças?"²³.

Para tanto, a fim de compreender a estrutura e dinâmica do campo religioso no Brasil o autor constrói um mapa, propondo que "imaginemos o espaço em branco de uma folha de papel deitada na horizontal"²⁴. Segue, portanto, a dinâmica oferecida pelo autor: "Coloquemos no extremo à esquerda as religiões dos primeiros povoadores do que veio a ser, depois, o Brasil: os povos e as nações indígenas"²⁵. Estes, mesmo após anos de colonização e sincretismo, ainda preservam raízes religiosas. É fato que parte considerável dessas raízes está entre – localizada e entrecruzada com diversas fronteiras da realidade urbana.

Do lado direito, extremo oposto da folha, coloquemos as religiões minoritárias, tais quais as dos judeus e seu povo, dos muçulmanos migrantes árabes ou não, o cristianismo ortodoxo dos libaneses e europeus, e as variadas vivências expressões de budismo, de confucionismo e de xintoísmo. Apesar de serem "estrangeiros", estes grupos guardam em comum com as religiões dos povos indígenas aqui no Brasil, o "fato de que quase sempre estão restritas ao âmbito de suas próprias comunidades étnicas ou culturais"²⁶. Não se deve confundir estas religiões mais antigas, com outras que recentemente chegaram aos Brasil como a Igreja Messiânica e Seicho-no-le.

Voltando à "folha em branco", do lado esquerdo, próxima às espiritualidades indígenas estão "alguns tipos e variações de cultos e de práticas que nem sempre chegam a constituir religiões formais"²⁷. Mas que, especialmente na região da Amazônia, possuem vulto significativo, como por exemplo os cultos de Jurema e a pajelança amazônica. Colada a estas, estão as expressões religiosas que, a despeito de serem fundamentalmente de matriz africana, são

23 . BRANDÃO, 2005, p. 23.

24 . Ibidem.

25 . Ibidem.

26 . Ibidem, p. 24. 27. Ibidem,

p. 25. 28. Ibidem, p. 26.

bastante expressivas no Brasil. Estamos nos referindo ao Candomblé, à Casa de Minas do Maranhão, ao Xangô do Nordeste e às Umbandas.

O que essas expressões, tanto as religiões minoritárias indígenas quanto as afro-brasileiras, possuem em comum é a crença e prática da possessão. Ou seja, “todas elas, cada uma a seu modo e com bases em seus mitos e teologias, aceitam a possessão como o modo mais adequado por meio do qual uma divindade, espírito de mortos ou outros tipos de seres [...], entram em comunicação com os humanos vivos”²⁸.

Tomando como princípio a possessão, coloque-se neste mapa, o espiritismo kardecista. E mesmo que a maioria dos adeptos da “mesa branca” neguem o fato de estarem ligadas as religiões afro-brasileiras, há que se dizer que “o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé são as religiões mediúnicas e de possessão mais difundidas e melhor conhecidas no Brasil”²⁷.

Ainda na linha constitutiva da possessão e da mediunidade, ao lado do espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras, estão o Vale do Amanhecer, a Fraternidade Eclética Espiritualista Universal e a Legião da Boa Vontade, que tempos atrás teve o seu nome substituído para Religião de Deus. Trata-se de religiões pouco difundidas no Brasil, mas que se encontram presentes em solo nacional.

Caminhando para o lado direito da “folha imaginária”, se encontram as religiões identificadas como cristãs. São elas: os catolicismos (em suas várias tendências teológicas e doutrinárias), os protestantismos de imigração tais como os dos luteranos, anglicanos e os protestantismos de missão como os dos presbiterianos, congregacionais, batistas e metodistas. Incluem-se também analogamente nesse quadro de práticas similares às expressões religiosas cristãs, tais como as Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia e Mórmons.

Também no que se refere a vertente intitulada cristã se encontra o protestantismo pentecostal, cujos grupos de maior destaque são as Assembleias de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e as novas igrejas pentecostais, que possuem estruturas eclesiais diversificadas. Vale dizer que, mesmo contrário a qualquer associação para com as religiões afro-brasileiras, o protestantismo pentecostal – e mais recentemente a Igreja Universal do Reino de Deus – pode ser considerado em certo grau uma religião de possessão. Haja vista que um dos momentos ápice do culto é caracterizado por fenômenos extáticos, tais como o batismo pelo Espírito Santo, o arrebatamento espiritual, o exorcismo etc.

Próximo à margem direita de nosso mapa, onde primeiramente foram localizadas as religiões de minoria étnicas e culturais, se encontram outras tradições religiosas presentes, sobretudo no Centro-Oeste brasileiro, Brasília e Amazônia. São elas: o Santo Daime, a União do Vegetal, e os já referidos Fraternidade Eclética Espiritualista Universal e Vale do Amanhecer.

27 . Ibidem, p. 28.

E, finalmente, no último espaço em branco que resta na folha imaginária, estão presentes as “religiões orientais”. Pode-se citar a Fé Baha’í, a Hare Krishna, o sufismo, a Ananda Marga e a Brahma Kumaris.

Nesta descrição feita estão indicadas somente as expressões daquilo que podemos chamar de propriamente religiosas. O número e a variedade de grupos que expressam seus perfis rituais, cúlticos e doutrinários em formas híbridas, tanto em relação à conjugação de elementos de variados aspectos religiosos, quanto a reunião de elementos culturais e seculares, como de autoajuda, terapêuticos, midiáticos, econômicos e de entretenimento, são consideráveis e de não fácil descrição e análise. Muitos deles são identificados em vivências particulares de grupos específicos. Outros são pontuais, com pouca duração de existência ou com reorganização constante de práticas, nomes, normas e lideranças. Tais aspectos intensificam a diversificação e a complexidade do quadro religioso brasileiro.

De fato, a vivência religiosa no Brasil, assim como em outras partes do globo, sofreu fortes mudanças nas últimas décadas. Em linhas gerais, alguns aspectos do novo perfil se devem, sobretudo:

- à afirmação religiosa indígena e afro-brasileira em suas diversas matrizes, em sua maioria híbridas e recompostas, incluindo as formas de Umbandas, Candomblés e Encantarias, e uma série de expressões culturais regionais, como Tambor de Mina, Catimbó-Jurema, além de expressões sincréticas como Vale do Amanhecer, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, entre outras;
- à multiplicação e maior visibilidade dos grupos orientais, em toda a sua diversidade étnica e cultural, tanto as diferentes expressões de budismo, de xintoísmo e de confucionismo como Seicho-no-Ie, Perfect Liberty, Igreja Messiânica, Fé Baha’í, Hare Krishna e seguidores de Osho;
- à presença pública, embora minoritária, das diferentes expressões do judaísmo e do islã, incluindo, em cada uma delas, uma variedade de práticas devido à diversidade étnica, grupos com orientações político-ideológicas distintas, vivências comunitárias diversificadas, e maior ou menor flexibilidade no tocante aos aspectos tradicionais destas religiões;
- à força popular do espiritismo kardecista, na diversidade e autonomia de diferentes grupos, formalmente instituídos em centros espíritas ou não, de colorações doutrinárias distintas como, por exemplo, os que cujas práticas são de maior ou menor intersecção com o catolicismo popular ou com expressões afro-brasileiras, e de especificidades ideológicas como aqueles que se caracterizam pela defesa dos direitos humanos e pautas inclusivas;
- às expressões espiritualistas e mágicas que se configuram em torno da chamada Nova Era e outras formas em ascensão como Wicca e Rosa Cruz;
- às expressões religiosas caracterizadas pelo ritual de consumo de *ayahuasca*, como o Santo-Daime, Barquinha e União do Vegetal;

- ao esforço nucleador dos Mórmons, Testemunhas de Jeová e Adventistas do Sétimo Dia;
- à manutenção, no campo católico-romano, das atividades das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS) e das pastorais populares, ao lado de grupos chamados tradicionais, de devoções populares e do fortalecimento institucional dos movimentos de renovação carismática, que reforçam a pluralidade católica constituída por dezenas de ordens, grupos e tendências doutrinárias e teológicas;
- ao crescimento evangélico, em especial o das igrejas e movimentos pentecostais, ao lado da visibilidade pública e midiática desses grupos, somada à presença e atividade das igrejas evangélicas chamadas "tradicionais", à multiplicação de "células" e comunidades autônomas, e à maior visibilidade e articulação de movimentos evangélicos progressistas.
- à visibilidade e multiplicação de grupos, movimentos e comunidades cristãs LGBTQIA+, católicas e evangélicas, em especial nos centros urbanos.

Todas essas expressões, além de outras, formam um cenário complexo e de matizes as mais diferenciadas, ainda mais se forem acrescentadas as formas religiosas seculares e culturais, como as terapêuticas, de autoajuda, econômicas, midiáticas e de entretenimento. Não se pode esquecer o número crescente de pessoas que se declaram sem religião, que no Brasil estão atrás apenas dos grupos católicos e evangélicos.²⁸

Novas configurações do quadro religioso brasileiro

Ao analisarmos as igrejas e os movimentos cristãos, vemos que há no crescimento numérico destes grupos uma incidência intensa e direta de elementos provenientes da matriz religiosa e cultural brasileira. Esta é historicamente marcada por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico.²⁹ A experiência religiosa brasileira foi e tem sido fortemente influenciada por uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem por um conjunto de cosmovisões e experiências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado.³⁰ Há que se dizer também que essa identidade religiosa é determinante do esvaziamento de expressões religiosas orientadas por discursos teológicos mais rígidos e formais, que não privilegiam a espontaneidade e a diferença cultural e, em certo sentido, explicam a expansão de movimentos no seio dos diversos grupos religiosos, que enfatizam o caráter espontâneo, místico e celebrativo.³¹ Para além do campo cristão, mas, sem deixar de incluí-lo, novos movimentos religiosos se multiplicam, sem possuir contornos fixos ou perfis bem determinados. De fato, estes movimentos

28 . RIBEIRO, 2023.

29 . BITTENCOURT FILHO, 2003.

30 . STEIL, 2008.

31 . RIBEIRO; CATENACI, 2017.

possuem traços flutuantes, dispersos e plurais e muitos deles se situam nas fronteiras e cruzamentos da religião com a medicina, a arte, a física, a filosofia, a psicologia, a ecologia, e, especialmente, com a economia.³²

Outro aspecto entre os mais destacados da nova configuração em questão são as situações de trânsito religioso.³³ Elas se dão, por exemplo, na recomposição simbólico-cultural de diferentes sistemas de crenças e não apenas na migração das pessoas de uma religião para a outra.³⁴ Tal perspectiva se aplica em variadas práticas e tipos de expressão religiosa. A síntese é de difícil realização, mas podemos indicar, pelo menos, cinco possibilidades: (i) a pessoa ou grupo que afirma determinada pertença e admite experimentar outras vivências religiosas, (ii) aquela que, por motivos externos, nem sempre confessáveis, declara pertencer à uma religião, mas exercita outra, (iii) os grupos que harmonizam e integram relativamente bem mais de uma tradição ou vivência religiosa, (iv) as pessoas que não aderem à uma religião específica, mas transitam por mais de uma delas, e (v) aqueles que, mesmo mantendo a sua pertença religiosa, articulam elementos simbólico-rituais de outras religiões e espiritualidades.

Tais práticas estão relacionadas, direta ou indiretamente, ao fenômeno das múltiplas pertencas religiosas, ou múltiplas participações religiosas, como de forma mais apurada tem se falado.³⁵ Isto se dá, tanto nas formas mais conscientes e explícitas quanto as de ordem sincréticas ou de trânsito e de assimilação de valores, ideias, perspectivas e visões de mundo.³⁶ Isso ocorrem especialmente pela força pragmática e mobilizadora que as expressões religiosas costumam ter na organização do cotidiano das pessoas e coletividades. As múltiplas participações religiosas são muito difíceis de serem quantificadas.³⁷

O fato é que o campo religioso brasileiro apresenta, nas últimas décadas, intensas transformações. Verifica-se, por exemplo, um número crescente de pessoas e grupos que desejam a vivência da fé sem necessariamente ter uma submissão às instituições religiosas ou mesmo sem forte adesão à vivência religiosa comunitária.³⁸ Na experiência religiosa com características privatizadas, cada pessoa escolhe o que deseja crer, onde e como exercer as suas espiritualidades, não obstante os mecanismos e instrumentos massificantes e ideológicos que marcam o cenário das novas configurações religiosas no Brasil e no mundo.

No entanto tais expressões quase sempre são acompanhadas por dimensões públicas e articuladas com aspectos políticos, o que intensifica a pluralidade religiosa, como já nos referimos na análise das tendências mundiais. O quadro

32 . CAMURÇA, 2008.

33 . SOUZA, 2020.

34 . GIUMBELLI, 2014.

35 . RIBEIRO, 2018.

36 . FERNANDES, 2012.

37 . CAMURÇA, 2014.

38 . TEIXEIRA; MENEZES, 2013.

religioso tem apresentado tais características e tem sido, por um lado, marcado por elementos de massificação e de reprodução de formas individualistas, intimistas e com lógicas consumistas, de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar, e, por outro, tem estado conectado com as formas de compreensão e ação nas esferas públicas e políticas, com suas mais variadas conotações ideológicas. Trata-se de um amálgama de difícil análise e compreensão.

Outro aspecto que marca o quadro de novas configurações religiosas são as práticas de *marketing*, em geral aliadas aos interesses do sistema econômico, e como se apropriam de discursos religiosos para seus fins e vice-versa. Nesta perspectiva, um número considerável de pessoas passa a viver a experiência religiosa preponderantemente, ou em alguns até mesmo restritamente, com o uso da TV, do rádio e da internet. Não obstante a essa tendência, ao mesmo tempo, variadas expressões religiosas comunitárias se mantêm, se recriam ou ressurgem com compromissos e vínculos sociais dentro de uma perspectiva de humanização, de defesa da cidadania e de transformação social que vise à conquista de direitos, à sustentabilidade ecológica e demais aspectos de justiça social e paz.³⁹ Trata-se de um processo complexo, ambíguo e marcado por contradições que reforçam a pluralidade religiosa.

Outro olhar sobre os números

Consideramos que os dados estatísticos sobre o cenário religioso global e nacional não podem ser tomados como única referência na análise do fenômeno religioso, já que a religião se encontra permeada dentro de outras esferas do campo cultural e a declaração afirmativa ou as demonstrações efetivas e públicas de pertença religiosa não são as únicas formas de observação deste fenômeno. O dinamismo religioso na contemporaneidade pode encobrir pertencas a múltiplos sistemas de crenças, além do mapeamento das religiões esbarrar em perspectivas culturais e regionais do tratamento de dados.

Com esta preocupação, indicamos em nossa análise aspectos que realçam a diversidade religiosa em várias partes do grupo e que estão em torno do debate sobre a intolerância religiosa e as iniciativas de tolerância e de inclusão.

A diversidade ocultada

Uma categoria em especial que sofre com o mapeamento é a dos sem religião.⁴⁰ Em geral, os centros de monitoramento do quadro religioso, como o censo brasileiro, organizam o grupo dos sem religião sem uma distinção totalmente estrita entre os grupos de ateus, agnósticos e espiritualistas, e em um cenário de análise global, tais especificidades acabam se perdendo. Os dados sobre ateísmo acabam se mesclando aos referentes a pessoas agnósticas ou que vivenciam espiritualidades seculares sem uma vinculação

39 . MARIZ, 2013.

40 . RODRIGUES, 2012.

com uma instituição religiosa majoritária. Nesse contexto, ainda é difícil mensurar a religiosidade presente nos novos movimentos religiosos e realizar uma distinção apropriada das pessoas sem religião. De forma similar, uma multiplicidade de crenças ligadas ao contexto de Nova Era, com forte presença ocidental a partir dos últimos de anos do século 20, entram em uma zona nebulosa de observação.

Fora este elemento, alguns países apresentam características para além do aspecto religioso, como os Estados teocráticos, nos quais o elemento "religião" está institucionalizado como política e normativa governamental, extrapolando o âmbito das crenças e adesões estritamente voluntárias. Trabalhamos aqui, com as fronteiras do debate de religião e direitos humanos, o que, em última instância, também pode afetar uma análise global do quadro religioso. Não se trata de desprezar os dados religiosos dos países teocráticos, mas tratá-los com um olhar mais cuidadoso e detalhista.

Também é relevante observar que ao agregar os grandes grupos religiosos em matrizes conceituais muito amplas: "cristianismo", "islamismo", "budismo", "hinduísmo", perde-se a especificidade de práticas religiosas dentro desses grupos, o que acaba por gerar uma perspectiva de falsa homogeneidade. Lembramos que em geral, conforme observou Edward Said, a perspectiva ocidental acerca do Oriente é enviesada, alocada em uma ótica de colonização, na qual o Oriente torna-se equivocadamente um grande bloco homogeneizado, incivilizado e exótico.⁴¹

Nesse sentido, torna-se insuficiente observarmos as religiões no continente asiático apenas como blocos, sem identificar características mais localizadas. Aventamos, portanto, que a escolha de apresentar números do quadro mundial das religiões tem caráter apenas didático em nossa pesquisa.

Intolerância religiosa no mundo

Analisar a pluralidade religiosa, considerando a discussão que apresentamos no início deste texto sobre a concepção de pluralismo religioso e da proposta de interconvicções como uma ação política de transformação social, leva-nos a observar o contexto das intolerâncias no mundo e as políticas que têm sido desenvolvidas pelos diferentes países e instituições como formas de combate. No Brasil, por exemplo, o canal de denúncias de Direitos Humanos, o disque 100, vem registrando desde 2011 um aumento anual no número de denúncias, o que pode ser decorrente de maior conhecimento sobre o canal e a política, mas também pode trazer dados sobre a violência religiosa no país. As religiões de matrizes africanas como Umbanda e Candomblé são, com expressiva diferença dos demais grupos religiosos, as religiões que mais sofrem ataques no Brasil. Há denúncias de violências dirigidas tanto a pessoas religiosas quanto aos terreiros e espaços de culto.

Alguns segmentos evangélicos e católicos também relatam sofrer intolerâncias, assim como o grupo de muçulmanos, que vem crescendo nos

41 . SAID, 2007.

anos recentes no Brasil. As cidades nas quais ocorrem a maior parte de denúncias são Natal, São Paulo e Rio de Janeiro. Há que se pensar que muitos crimes ligados a intolerâncias religiosas são subnotificados ou enquadrados em outros tipos de crime, como é o caso das intolerâncias às religiões afro, que frequentemente são classificados como injúria e racismo, por serem violências que caminham juntas.

Dados da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) mostram que em 2015 a intolerância contra as pessoas muçulmanas no Brasil aumentou consideravelmente, o que corresponde a aumento da violência mundial no mesmo período, em função de eventos ligados ao Estado Islâmico.

Cabe observar que as mulheres são alvos mais frequentes das ações de intolerância, em função do uso da vestimenta islâmica (véus, como *hijab*, *xador* – mais comuns no mundo ocidental –, além de *niqab* e *burca*). Mundialmente, o grupo muçulmano é o que mais sofre com ataques de vários tipos e tal cenário se intensificou após o episódio ocorrido em setembro de 2001 nos EUA. Podemos citar vários episódios de violência e intolerância religiosa ocorridos contra esse grupo na última década e amplamente noticiados, como: em 2019, ataques a duas mesquitas na Nova Zelândia, que mobilizaram manifestações no mundo; Londres; em junho de 2017, quando um homem atropelou com uma caminhonete um grupo de muçulmanos, próximo à mesquita de Finsbury Park, deixando uma pessoa morta e algumas feridas; também em 2017, no Canadá, seis muçulmanos foram mortos e vários foram feridos por um homem armado. Já em julho de 2011, o ataque de um militante de extrema-direita deixou 77 mortos na Noruega. Há que se pensar que o fenômeno migratório em massa, em função de eventos como guerras, tem impactado o quadro das intolerâncias, especialmente na Europa.

Na África, podemos observar a coexistência entre cristãos, muçulmanos e crenças religiosas tradicionais. No entanto, conforme observa o relatório da *Pew Forum On Religion*⁴², números substanciais de cristãos africanos (aproximadamente 40%) afirmam que consideram os muçulmanos violentos. Já os muçulmanos são significativamente mais positivos em sua avaliação sobre os cristãos.

Voltando ao contexto brasileiro, um grupo que tem sido alvo de intolerância, em especial a partir de seu crescimento numérico nas duas últimas décadas, é o de ateus. Em 2008, uma pesquisa da Fundação Perseu Abramo indica que 17% da população brasileira tem repulsa e ódio a pessoas que não acreditam em Deus e 25% demonstraram antipatia a este grupo.

Iniciativas de tolerância e inclusão

No campo que envolve as relações entre gênero e religião, podemos citar alguns movimentos que impactaram positivamente as perspectivas de tolerância e inclusão. As igrejas inclusivas podem ser apontadas como uma importante transformação no quadro religioso cristão que as duas últimas

42 . LUGO, *et al*, 2010.

décadas têm visto com mais notoriedade. Embora o conceito e a prática existam desde 1968 nos Estados Unidos, no Brasil e em outros países americanos e europeus, somente a partir de fins dos anos 1900 e início dos 2000 é que as Igrejas inclusivas, como: Igreja da Comunidade Metropolitana, Comunidade Cristã Nova Esperança, Igreja Cristã Evangelho Para Todos, Comunidade Athos, Comunidade Cristã Abraça-me, entre outras, assumiram um protagonismo na reconfiguração das relações entre gênero e religião⁴³, em um momento histórico em que paradoxalmente também despontaram fortes tensões ligadas às pautas LGBTQIA+ e às religiões cristãs. Outro ponto que merece nossa atenção é o crescimento e a intensa atividade de movimentos feministas religiosos, como o Católicas pelo Direito de Decidir, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, movimentos de feministas islâmicas ao redor do mundo...

O marcado aumento da presença de mulheres em lideranças religiosas nas duas últimas décadas é outro fato relevante. O fenômeno pode ser observado em religiões protestantes e pentecostais, com maior número de pastoras, bispas e outras funções na hierarquia religiosa.⁴⁴

As religiões de matrizes afro conquistaram nos anos recentes o reconhecimento público de serem alvos de preconceitos e ações violentas e algumas políticas de proteção, como o Disque 100 já aqui citado, a Lei da Educação 11.645/08, que prevê o ensino da cultura e mitologia africanas, entre outras ações, afetaram o processo de conscientização coletiva sobre o lugar da cultura africana.

Não podemos deixar de citar as recentes denúncias de abusos sexuais contra líderes religiosos, o processo que culminou no pedido de demissão coletiva de trinta e quatro bispos no Chile em 2018 por pedofilia e a iniciativa do Papa Francisco de tornar obrigatório que religiosos denunciem casos de abusos sexuais. Todos estes fatos demonstram que existe mais visibilidade sobre os crimes sexuais e maior consciência coletiva sobre tais processos, o que também está trazendo modificações para a estrutura das relações dentro das religiões. No contexto de combate às intolerâncias religiosas, mundialmente, há muitos órgãos e iniciativas de apoio à convivência de paz. Em função da maior intolerância e violência no contexto das religiões ser voltada à comunidade muçulmana, muitos órgãos internacionais têm organizado ações contra a islamofobia, incluindo a ONU. *Forum Against Islamophobia and Racism* (FAIR) é um importante exemplo.

Considerações finais

Cumprindo o objetivo de apresentar um cenário amplo sobre a pluralidade religiosa no Brasil e no mundo, a pesquisa mostrou como o fenômeno religioso e seu dinamismo encontra-se impactado por situações sociais e culturais. Os trânsitos religiosos têm sofrido fortes transformações, com o apoio dos meios midiáticos, no entanto, cada nação ou região estabelece arranjos próprios,

43 . Cf. NATIVIDADE, 2010.

44 . CHANTAL, 2019.

mais ou menos tensos e fluidos, sobre laicidade, direitos humanos e globalização, e tais arranjos interferem diretamente na perspectiva de pluralidade religiosa. O caminho do pluralismo passa pela construção do caminho da tolerância e do reconhecimento de direitos aos grupos diferentes, visando convivências justas, dialógicas, respeitosas e pacíficas entre instituições e adeptos de diferentes visões religiosas ou de mundo, passando pela ótica do diálogo entre as interconvicções.

Especificamente dentro do quadro dinâmico das religiões no mundo, outro desafio que surge no contexto contemporâneo é o aumento mundial do grupo sem religião. Ele merece um olhar mais apurado de pesquisadoras/ es/xs acerca das gradações e especificidades das religiosidades e irreligiosidades presentes nesse grupo, que impactam nas estratégias sobre o diálogo interconvicções nas bases apresentadas no início deste texto. É preciso ter um levantamento mais preciso e detalhado sobre as relações entre convicções religiosas e arreligiosas e o espaço intermediário que tem sido construído socialmente nesses encontros.

O aumento crescente número dos/as muçulmanos/as por quase todo o globo, com exceção da América, também chama atenção em um momento em que a diversidade se torna um valor das sociedades democráticas, uma vez que a forte intolerância mundial a este grupo ameaça a perspectiva de construção política de um *locus* de diálogo transformador.

Referências

BECKER, François (org.). *Devenir citoyens et citoyennes d'une Europe plurielle*. Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2012.

BECKFORD, James. *Social Theory & Religion*. New York: Cambridge University Press, 2003.

BITENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; PESSOA, Jadir de Moraes. *Os Rostos de Deus do Outro*. São Paulo: Loyola, 2005.

BRASIL, Ministério dos Direitos Humanos (atual Ministério das Mulheres, Família e Direitos Humanos). *Balanço Anual – Ouvidoria 2017 – Disque Direitos Humanos*. 2018.

CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do Iser ao IBGE sobre o dado religioso nos Censos. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, v. 69, p. 8-17, set. 2014.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CHANTAL, Graziela Rodrigues da Silva. Eis que vos digo: essas são as novas líderes eclesiais, mulheres pastoras que fundam as suas Igrejas por meio do chamado de Deus. *Pista: Periódico Interdisciplinar*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 61-72, ago./nov. 2019.

- CORICHI, Manolo. How people in South and Southeast Asia view religious diversity and pluralism. *Pew Research Center*, 2023.
- CARRIE OSGOOD. *Data Atlas of the World: Major World Religions*. 2019. Disponível em <https://dataworldatlas.com/>. Acesso em 22 fev. 2020.
- CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. “*Cual es tu religión?*”. *Latinobarómetro*, 2017. Disponível em: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- EM NOME DA DIVERSIDADE. Fundação Perseu Abramo, 04 ago. 2010. Disponível em: <https://www.fpabramo.org.br/2010/08/04/em-nome-da-diversidade/>.
- FERNANDES, Sílvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. *Revista IHU On-Line*, São Leopoldo, *IHU-Adital*, 7 jul. 2012. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falandode-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-comsilvia-fernandes>.
- FRANCO, Clarissa de *et al.* A participação brasileira no fortalecimento do conservadorismo reacionário mundial: alianças político-religiosas e o reforço à agenda anti-gênero em meio à pandemia de covid-19. *Revista Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 2, p. 33-55, 2022.
- GIUMBELLI, Emerson Giumbelli. O campo religioso em suas configurações. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio. *Novas Leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 153-200.
- GUTIÉRREZ, María Alicia. *Igrejas, religiões e crenças*. Enciclopedia Latinoamericana. Rio de Janeiro: Boitempo, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: D&P Editora, 2006.
- LUGO, Luis *et al.* *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in SubSaharan Africa*. Pew Forum on Religion & Public Life, 2010.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e evangélicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago 2011.
- MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013. p. 301-312.
- MODOOD, Tariq; SEALY, Thomas. Developing a framework for a global comparative analysis of the governance of religious diversity. *Religion, State & Society*, v. 50, n. 4, p. 362–377, 2022.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Revista Etnográfica*, Lisboa, Portugal, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.
- MOREIRA, Alberto da Silva. “O futuro da religião no mundo globalizado”. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). *O Futuro da Religião na Sociedade Global*. São Paulo-SP, Paulinas/UCG, p. 17-35, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol.30, n. 2, p. 90-121, 2010.

PEW RESEARCH CENTER. "Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues.

2018. Accessed 28 December 2018. <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-viewsof-minorities-and-key-social-issues/>.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; CATENACI, Giovanni. *O pluralismo religioso em debate*. São Paulo, Reflexão, 2017.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 32, n.3, p. 93-115, 2018.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "'Por onde andei': In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Horizontes plurais: espiritualidades, pluralidades e diálogos*. São Paulo: Diversidades, 2023.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos Censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, no. 28, p. 1130-1253, out./dez. 2012.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Babalawô Ivanir, et al. *Intolerância religiosa no Brasil. Balanço e Relatório*. Rio de Janeiro: Klíne: CEAP, 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relatorio-final-port-2.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2020.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). *O Futuro da Religião na Sociedade Global*. São Paulo: Paulinas/ UCG, p. 7-16, 2008.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

USARSKI, Frank. *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.

A história da História Comparada das Religiões ⁴⁵

Mailson Fernandes Cabral de Souza

Embora o interesse pela história das religiões no Ocidente possa ser remetido à Grécia Clássica, a investigação científica sobre religião tem o seu florescimento apenas na segunda metade do século XIX, desenvolvendo-se a partir da articulação de aspectos linguísticos e históricos no *estudo comparado das religiões*. Ele se tornou bastante difundido no começo da segunda metade do século XIX, contudo sua popularidade entrou em decréscimo ainda no final desse mesmo século. Nesse período, segundo Eliade (2010), o *estudo geral da religião* passava a ser impulsionado por novas tendências teóricas como o animismo, a partir das teses de Edward Burnett Tylor, e o pré-animismo com Robert Ranulph Marett e Konrad Theodor Preuss. Em contraponto a essas tendências, emergem as críticas ao animismo feitas por Andrew Lang e, posteriormente, retomadas por Wilhelm Schmidt. Ainda no século XIX, surgem outros movimentos, como a explicação sociológica da religião de Émile Durkheim, com sua teoria sobre o totemismo, e as ideias de Lucien Lévy-Bruhl que tentavam explicar o comportamento religioso a partir de uma mentalidade pré-lógica dos povos ditos primitivos. Essas explicações sociológicas, entretanto, não encontraram uma influência duradoura sobre as investigações histórico-religiosas, advindo da etnologia as contribuições de maior alcance para a área, sobretudo com os trabalhos de Wilhelm Schmidt e Franz Boas. As explicações de teor psicológico sobre a religião, com as fornecidas por Wilhelm Wundt, William James e Sigmund Freud, também constituíram uma influência significativa para a área.

Nesse contexto, uma figura de destaque e que nos ajuda a reconstituir parte dessa história do estudo comparado das religiões é Friedrich Max Müller (1823-1900). Foi tomando a trilha inicial do estudo das mitologias naturalistas – valendo-se da filologia indo-europeia, da linguística comparada e de uma releitura de Immanuel Kant – que Max Müller pôde articular, na segunda metade do século XIX, a rede de conceitos e questões que estão no cerne do estudo comparado das religiões que, para ele, deveria ocupado por uma disciplina específica: a *ciência da religião*. Na concepção de Müller, a grande dificuldade em se traçar os contornos mais nítidos de um estudo comparado das religiões residia, em grande parte, na variedade e riqueza dos livros sagrados que, ao longo do século XIX, o mundo intelectual europeu travou contato, sobretudo os textos do que se considerava, na época, os livros sagrados das três principais religiões do mundo antigo: o *avestá*, do zoroastrismo, os *vedas*, do hinduísmo, e o *tripitaka*, do budismo, além da vastidão de materiais e conhecimentos linguísticos que o estudante de religião

⁴⁵ Este ensaio constitui, com algumas modificações, parte do segundo capítulo da tese de doutorado do autor (Souza, 2023).

deveria dominar. A outra grande dificuldade que se apresentava, era traçar um princípio que permitisse comparar as religiões. Tal procedimento metodológico não poderia se sustentar apenas em um a priori linguístico, visto que a dimensão histórica das religiões e de suas práticas traria um aspecto mais amplo do que no caso da mitologia.

Além das preocupações metodológicas e documentais, o estudo comparado das religiões também implicaria na construção de uma dimensão ética. Embora Müller enfatizasse a importância do diálogo e da coexistência entre as religiões, esse ideário repousava em um horizonte que conferia ao cristianismo um papel de destaque em relação às outras religiões. Ainda que lhe pese certo etnocentrismo em sua percepção dos povos não cristãos, tal postura não constituía, ao menos na época, uma tentativa de cristianizar as demais religiões. O que estava em jogo era desenvolver um estudo comparado das religiões no Ocidente europeu durante um período em que não poucos intelectuais reivindicavam a superioridade do cristianismo e o tratamento privilegiado que ele deveria ter em relação às demais religiões. Metodologicamente, para Müller, o cristianismo não teria nenhum privilégio em relação às outras religiões, possuindo um passado que pode e deve ser reconstituído historicamente sem exclusivismos.

Esse espírito científico também será compartilhado por Émile-Louis Burnouf (1821-1907), em seu livro *La science des religions*, publicado em 1876. No prefácio dessa obra, encontramos a seguinte passagem: “Eis o que resulta do estudo comparativo das religiões: uma nova ciência, cujo método está definido, cujos instrumentos já nos são familiares, como os da física ou da fisiologia, mas que ainda estamos longe de ter recolhido e analisado todos os materiais” (Burnouf, 1876, p. x). Sob essa ótica, a atmosfera em que emergiu a nova disciplina foi definida muito mais pela busca de uma apreensão histórica das origens, leis de evolução e de crescimento da religião do que por um juízo moral sobre o que ela deveria ser. Em função disso, o *método comparado*, advindo da ciência da linguagem, estava no cerne da formalização da ciência da religião.

É justamente a partir desse paralelismo metodológico entre o estudo da linguagem e da religião que Müller elaborará sua defesa de uma ciência da religião, visto que do mesmo modo que existe uma ciência específica para o estudo da linguagem seria igualmente defensável a existência de uma disciplina dedicada ao estudo da religião. Esta apreensão de Müller advém de seu livro que se constituiu um marco para essa nova ciência: *Introduction to the science of religion*, lançado em 1873, fruto de quatro conferências por ele proferidas no *Royal Institution of Great Britain*, em Londres (Müller, 2020). De acordo com Müller, ter um conhecimento científico sobre religião implica em um cotejo de uma faculdade comum às diferentes religiões, a *faculdade da fé* – a capacidade humana de apreender o Infinito. Esta capacidade, uma espécie de constante antropológica, corresponderia à natureza interior das diferentes religiões e jamais poderia ser acessada pelo conhecimento de uma única religião. Por esse motivo, o termo religião deveria ser compreendido em um *sentido objetivo* (corpo de doutrinas) e em um *sentido subjetivo* (faculdade

de apreender o Infinito). O corpo de doutrinas indicaria a forma histórica da religião, isto é, as diferentes teologias que cada tradição de fé cria para si, sendo somente ao passar pela análise da forma histórica que se pode chegar à explicação de suas condições de possibilidade, ou seja, a religião como faculdade da fé.

Em síntese, a busca pelas origens, leis de evolução e de crescimento das religiões deve ser um trabalho *histórico-comparativo* e não de teor teológico ou filosófico. Ao se comparar o corpo de doutrinas das diferentes religiões, o que está em jogo não é afirmar ou negar o valor de verdade que essas teologias possuam, mas sim analisar como esses elementos doutrinários se constituíram historicamente e em que eles se assemelham ou diferem. Tal atitude metodológica visava uma demarcação dos pressupostos da ciência da religião, colocando a perspectiva linguístico-histórica como o critério metodológico para o estudo comparado das religiões.

Muito embora essa obra de Müller constitua um importante marco no estudo comparado das religiões, a aventura teórica da ciência da religião tomou contornos que não podem ser explicados simplesmente pelo trabalho de um único autor, nem apenas pelo contexto social e cultural em que foi concebida. É necessário analisar a direção, o sentido que foi dado aos problemas que essa prática científica formulou. Nessa perspectiva, os anos de 1870 podem ser considerados como a década em que a ciência da religião tem sua grande projeção, não só devido às preleções de Müller, mas também por nela se iniciarem as primeiras cátedras dedicadas ao estudo comparado das religiões – nem sempre conservando a nomenclatura e as conceituações formuladas por Müller⁴⁶ – em várias universidades europeias, impulsionando, nas décadas seguintes, a criação de revistas acadêmicas e congressos que se ocupavam das questões lançadas por esse campo do conhecimento científico que então florescia.

Uma filiação conceitual com esse projeto pode ser reconhecida no primeiro professor de uma cátedra universitária em ciência da religião: Cornelis Petrus Tiele (1830-1902). Juntamente com Max Müller, na Inglaterra, Tiele e Chantepie de la Saussaye (1848-1920), estes dois na Holanda, são as principais figuras do que pode ser nomeado como a fase formativa da ciência da religião (Sharpe, 1986). Apesar de existir certa continuidade entre esses autores, importantes discontinuidades marcam suas concepções do que seria o estudo comparado das religiões e, conseqüentemente, sobre as especificidades da ciência da religião.

Enquanto o projeto mülleriano de uma ciência da religião conferia maior ênfase metodológica à expressão linguística do que a dimensão histórica, Tiele inverte essa lógica. Para ele, postular a religião como um fenômeno universal

⁴⁶ Outros nomes serão atribuídos à ciência da religião: *comparative religion*, *history of religion*, e *comparative theology*, para ficarmos apenas no contexto de países de língua inglesa. Conceber um método comparado para o estudo das religiões não foi uma exclusividade da ciência da religião. Diferentes concepções desse método foram desenvolvidas com parâmetros que não são os mesmos que os de Müller.

da humanidade é o que permite justificar a existência da religião como parte do aspecto inerente à evolução dos seres humanos, considerando, assim, a história da humanidade e a história da religião como duas faces de um mesmo fenômeno – visão em grande medida influenciada pelo evolucionismo concebido por Herbert Spencer. Diferentemente de Müller, Tiele entendia que pressupor a existência de uma realidade extramental (o Infinito) seria desnecessário na elaboração de uma história comparada da religião, bastaria tão somente que os seres humanos acreditassem nessa realidade. Sobretudo a partir da reforma universitária ocorrida na Holanda em 1877, que separou as faculdades de teologia das universidades estatais e criou as cátedras de ciência da religião, as obras Tiele alcançaram grande notoriedade acadêmica nas décadas seguintes, levando-o a ser convidado para ministrar, na Escócia, uma série de preleções: as prestigiadas *Gifford Lectures*⁴⁷, na Universidade de Edimburgo, nos anos de 1896 e 1898. Essas preleções serão editadas em dois volumes com o título *Elements of the science of religion* (Tiele, 1897; 1899).

Ao longo dessas preleções, Tiele defenderá a tese de que a religião é um fenômeno totalmente humano, isto é, psicológico, social e histórico, possuindo suas leis de desenvolvimento. Segundo Tiele (1897), seria um equívoco pensar a ciência da religião como uma ciência que objetiva unir todos os estudos da religião. Para ele, a tarefa da disciplina seria investigar e explicar o que é a religião e o motivo que leva os seres humanos a serem religiosos. Somado a isso, ele também revê o alcance daquilo que até então era a sua principal contribuição para o estudo comparado das religiões: a ênfase na pesquisa histórica. Segundo Tiele (1897), a pesquisa histórica deve marcar o começo da investigação e não a finalidade da ciência da religião. Caberia ao cientista da religião se servir de todas as ciências que o ajudem a entender os vários aspectos que fazem da religião um fenômeno essencialmente humano (antropologia, sociologia, psicologia, etc.). Nesse sentido, uma abordagem estritamente histórica seria insuficiente para compreender e explicar a religião. Tiele (1897) compreenderá, tal como Müller, que a ciência da religião deve operar em duas frentes de trabalho: o estudo *morfológico* da religião, ocupando-se das constantes mudanças de forma resultantes de uma evolução sempre progressiva; e o estudo *ontológico*, tratando dos elementos permanentes no que está mudando, isto é, a origem e a própria natureza e essência da religião.

Somando-se a Müller e a Tiele, o autor que completa a tríade dos principais autores da fase formativa da ciência da religião é Chantepie de la Saussaye. Sua principal contribuição é o livro *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, originalmente publicado em alemão em dois volumes, o primeiro em 1887 e o segundo em 1888. O primeiro volume foi traduzido para o inglês em 1891 sob o

⁴⁷ As *Gifford Lectures* são uma das maiores honrarias no âmbito universitário escocês. Essa série anual de preleções foi estabelecida pelo jurista Adam Gifford (1820-1887), mais conhecido como Lord Gifford. Ele destinou, em seu testamento, parte de sua fortuna para o propósito de difundir o conhecimento da ciência da religião. Elas acontecem até os dias atuais, sendo sediadas nas universidades de St. Andrews, Glasgow, Aberdeen e Edimburgo.

título de *Manual of the science of religion* (Saussaye, 1891). Recordemos que nas décadas de 1870 e 1880, a ciência da religião tem como o palco de seus debates e desenvolvimento as várias *Lectures* realizadas na Inglaterra e na Escócia. A partir do impacto reverberado por essas preleções, a ciência da religião penetra no contexto universitário, tornando-se uma disciplina acadêmica. Nesse contexto, um manual destinado a sintetizar e popularizar as discussões para os estudantes que se iniciavam no estudo comparado das religiões fazia-se indispensável, especialmente no que tange a necessidade de distinguir a ciência da religião das outras disciplinas que também refletiam sobre a religião, tal como a filosofia e a teologia.

Saussaye também reconhece em Müller a figura central para a ciência da religião, tanto na elaboração dos pressupostos teóricos como na divulgação da disciplina. Em um movimento análogo ao de Tiele, Saussaye se coloca discursivamente em linha de continuidade com a formalização feita por Müller para formular a sua própria compreensão de ciência da religião, definindo como objeto da disciplina o estudo da religião em sua essência e manifestações, dividindo-a em dois ramos: *filosofia da religião* e *história da religião*. Segundo Saussaye (1891), a filosofia da religião seria responsável pelo estudo da essência da religião, devendo esse estudo partir dos fatos históricos observados nas religiões – o que permitiria determinar se os fenômenos apreendidos como religiosos são de fato de natureza religiosa. A história da religião trataria das manifestações empíricas e visíveis da religião, sendo subdividida em duas partes: a etnográfica, para tratar os povos de cultura ágrafa, e a história das nações civilizadas. Para o autor, a classificação dos fenômenos religiosos seria o que permite a passagem da história da religião para a filosofia da religião, possibilitando a investigação da parte psicológica e metafísica da religião na ciência da religião⁴⁸ (Saussaye, 1891).

Embora o manual de Saussaye se concentre no ramo da história da religião, ele traz uma seção dedicada à sistematização primária dos fenômenos religiosos. E é justamente na seção fenomenológica dessa obra que encontramos o que talvez seja a sua contribuição de maior valor teórico para o estudo comparado das religiões, a concepção de *fenomenologia da religião*:

A fenomenologia da religião está mais intimamente ligada à psicologia, na medida em que trata de fatos da consciência humana. Mesmo as formas externas da religião só podem ser explicadas a partir de processos internos: atos, ideias e sentimentos religiosos não se distinguem de atos, ideias e sentimentos não religiosos por nenhuma marca externa, mas apenas por uma certa relação interna. Devemos deixar a definição exata do caráter dos fenômenos religiosos para a filosofia e nos contentar em classificar o material etnográfico e histórico mais importante relacionado aos fenômenos da

⁴⁸ Diferentemente de Tiele, Saussaye não exclui a definição filosófica da religião, concebendo-a como parte do trabalho de um dos ramos da ciência da religião. Para ele, foi a filosofia hegeliana que forneceu o objeto e o objetivo da ciência da religião, visto que Hegel seria o responsável pela ideia de estudar a religião em suas diferentes formas (metafísica, psicológica e histórica). Essa compreensão também difere da de Müller, que entendia que os fundamentos filosóficos da disciplina estariam mais próximos de Kant e de Schelling.

religião. Portanto, não tentaremos aqui uma análise da consciência religiosa, mas apenas discutiremos o significado das classes mais importantes de fenômenos religiosos (Saussaye, 1891, p. 67).

Tal como Müller e Tiele, Saussaye postula que a religião não possui apenas uma forma histórica, mas também uma realidade psicológica. Ele irá diferir deles, todavia, acerca de como qualificar essa realidade psicológica. Se, para o primeiro, a caracterização passa por uma abordagem linguístico-filosófica, e, para o segundo, por uma abordagem histórico-evolucionista, Saussaye irá propor uma abordagem descritivo-fenomenológica. Nessa perspectiva, as manifestações das formas externas da religião devem ser explicadas em termos de processos internos à consciência humana. Por essa razão, não seria nenhuma marca externa que distinguiria um ato, ideia ou sentimento como religiosos ou não, porém como atos, ideias ou sentimentos são trabalhados e relacionados no interior da consciência humana, sendo a tarefa da fenomenologia da religião descrever e sistematizar esses processos. Saussaye, por sua vez, não oferece uma explicação de como ocorreria o funcionamento de tais processos, priorizando a análise dos cultos e formas de doutrina, concentrando-se, assim, na proposta de sistematização dos aspectos subjetivos da religião que, partindo da investigação da manifestação histórica da religião, permitiria chegar a sua essência, isto é, seu aspecto psicológico e metafísico.

Apesar de diferir dos fundamentos filosóficos da proposta mülleriana, a proposta de Saussaye consiste, em certa medida, em uma tentativa de classificar e comparar os dados advindos da faculdade da fé. Se religião é percepção do Infinito, é natural perguntar como os aspectos fenomênicos dessa experiência se tornam acessíveis à investigação teórica da ciência da religião. Embora a fenomenologia da religião possa ser compreendida como o esboço de uma resposta, Saussaye não dará continuidade a essa empreitada e, na segunda edição do manual, publicada dez anos após a primeira edição em alemão, ele excluirá a seção fenomenológica, reduzindo a obra ao tratamento dos aspectos históricos da religião. De acordo com Sharpe (1986), o desaparecimento da seção fenomenológica na segunda edição do manual teria sido motivado pelo fato de Saussaye perceber que a aplicação dos aspectos empíricos e conceituais do pensamento hegeliano sobre a religião na ciência da religião traria exigências metodológicas que ele não pode desenvolver plenamente. Além disso, na virada do século XIX para o XX o termo *fenomenologia* começava a adquirir uma significação bem distinta e mais complexa com o advento das obras de Edmund Husserl (1859-1938) do que o uso meramente descritivo que ele comportava em Saussaye. Apesar disso, a fenomenologia de Husserl encontrará ressonância apenas indiretamente na investigação fenomenológica que será desenvolvida na ciência da religião ao longo do século XX.

Curiosamente, as três grandes correntes da ciência da religião que apresentamos coincidem, em seu aparecimento, com os três últimos decênios do século XIX: Müller, na década de 1870, Saussaye, na década de 1880 e

Tiele, na década de 1890⁴⁹. Seja valendo-se da crítica kantiana, do sistema hegeliano ou do evolucionismo spenceriano, os projetos de uma ciência da religião mantiveram a divisão da disciplina em duas linhas de trabalho, distinguindo uma dimensão objetiva e uma subjetiva para o termo religião. Também são três as perspectivas metodológicas para o estudo comparado das religiões que emergem dessas propostas: linguístico-histórica, descritivo-fenomenológica e histórico-evolucionista. Em síntese, o que marca o surgimento do estudo comparado das religiões é o problema teórico-metodológico a que ela visa responder, a saber, os elementos comuns das religiões da humanidade e a origem e evolução da religião. E apesar de as perspectivas de Müller e Tiele terem alcançado maior audiência do que a de Saussaye, o que marcará a entrada da ciência da religião no século XX será o que este último entendeu estar entre a manifestação e a essência da religião: a apreensão fenomenológica da religião.

Referências

- BURNOUF, Émile-Louis. **La science des religions**. Paris: Maisonneuve, 1876.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FRENSCHKOWSKI, Marco. The Science of Religion, Folklore Studies, and the Occult Field in Great Britain (1870–1914): Some Observations on Competition and Cain-Abel Conflicts. In: MÜHLEMATTER, Yves.; ZANDER, Helmut. (Orgs.). **Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900**. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2021, p. 44-81.
- MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2020.
- SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. **Manual of the science of religion**. Londres: Longmans, 1891.
- SHARPE, Eric. **Comparative Religion: a history**. Londres: Duckworth, 1986.
- SOUZA, Mailson Fernandes Cabral. **Embates epistemológicos em Ciência da Religião: a cartografia discursiva de uma prática científica**. 2023. 506 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1733/2/Ok_mailson_fernandes_cabral_souza.pdf. Acesso em: 25 set. 2023.

⁴⁹ Embora o manual de Saussaye seja anterior as preleções de Tiele, devemos ter em mente que Tiele sustenta muitas das suas posições formuladas nas décadas anteriores, a saber, a rejeição de uma definição filosófica da religião em favor de uma concepção evolucionista da religião, e a posição que o estudo comparado das religiões é um desdobramento do estudo da história geral da humanidade.

TIELE, Cornelis Petrus. **Elements of the science of religion**: part I morphological. vol. I. Edimburgo/Londres: William Blackwood, 1897.

TIELE, Cornelis Petrus. **Elements of the science of religion**: part II ontological. vol. II. Edimburgo/Londres: William Blackwood, 1899.

A crise da Antropologia contextual na História das Religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva

Resumos do Estudo em Grupo

Religião Comparada

- PADEN, William. Comparative religion. In: HINNELLS, John (Ed.). The Routledge Companion to the Study of Religion, Second edition. London/ New York, 2010, p. 225-242.

No texto de William E. Paden, "Religião Comparada", em The Routledge Companion to the Study of Religion, o autor apresenta uma análise abrangente sobre o desenvolvimento e os métodos da religião comparada. Ele discute como a comparação é uma atividade fundamental da mente humana, sendo essencial para organizar e dar sentido às experiências e fenômenos religiosos diversos. A religião comparada busca estudar as religiões de forma transcultural, observando semelhanças e diferenças para criar um vocabulário objetivo que descreva fenômenos religiosos de maneira abrangente e não restrita a uma cultura específica.

Paden aborda também as críticas ao comparativismo, que, segundo alguns estudiosos, pode obscurecer diferenças culturais importantes ao padronizar conceitos que não se aplicam universalmente. Ele argumenta, no entanto, que a comparação, se feita de forma controlada e respeitosa aos contextos culturais específicos, pode revelar conexões interpretativas e iluminar particularidades que seriam invisíveis em análises isoladas.

Esse método comparativo evoluiu ao longo do tempo, desde abordagens teológicas que privilegiavam o cristianismo até uma perspectiva acadêmica que busca entender a religião como fenômeno universal do comportamento humano.

Desconforto em relação à metalinguagem acadêmica e à obsessão pela genealogia

- FREIBERGER, Oliver. Comparison Considered: Some Methodological Responses. Method and Theory in the Study of Religion, vol. 32 (2020), p. 495-508.

O artigo "Comparison Considered: Some Methodological Responses", de Oliver Freiburger, explora o método comparativo no estudo da religião, refletindo sobre os desafios e vantagens dessa abordagem, especialmente em diálogo

com a obra de Bruce Lincoln e seu próprio livro, *Considering Comparison*. Freiburger destaca que o estudo da religião é, em essência, comparativo, pois usa categorias abstratas para analisar dados culturais e históricos diversos. Ele argumenta que essa metodologia enriquece não só a pesquisa intercultural explícita, mas também estudos onde a comparação não é imediatamente evidente.

O autor examina diferentes abordagens e propõe que uma comparação rigorosa exige a distinção entre o uso "metalinguístico" (termos analíticos, como "religião" ou "raça") e o uso "objeto-linguístico" (como as culturas específicas aplicam esses termos). Freiburger responde a críticas ao método comparativo, sublinhando que uma comparação cuidadosa não só revela semelhanças e diferenças, mas também promove uma melhor compreensão de como as categorias se aplicam e evoluem no estudo da religião.

Enfatiza ser necessário trabalhar o interesse da pesquisa através do *tertium comparationis*, o aspecto em relação ao qual se deseja comparar as unidades, distinguindo entre as maneiras pelas quais as pessoas que estudamos usam, p.ex., os termos "religião" e "raça" (e "política") e as maneiras pelas quais os acadêmicos os aplicam.

Estudos religiosos, assim como de botânica, não podem operar apenas com base em espécimes individuais, mas também precisam de categorias metalinguísticas ("toranja" e "santuário") que possam ser aplicadas a mais de um caso, ou toda comparação transcultural produzirá apenas uma longa lista de diferenças observadas.

A "comparação fraca" pode ser classificada principalmente como microcomparativa (no que diz respeito à escala), muitas vezes intercultural (escopo) e muitas vezes taxonômica (modo), mas estudos meso e até macrocomparativos também podem ser feitos com responsabilidade, desde que o estudioso resista à tentação de tirar conclusões que transgridam os limites da escala selecionada e essencializem a questão.

O estudo comparativo precisa considerar um "terceiro" terceiro (zoroastrismo no judeu-cristianismo, p. ex.) e, em sua interpretação, não só o emissor e o receptor, mas o público: quem paga e quem controla as informações (Vaticano). Os novos casos são comparados com os familiares e com a categoria e, como resultado, a categoria pode precisar ser modificada. Esta operação de classificação produz taxonomias flexíveis que formam a base de modelos e teorias mais amplas em estudos religiosos.

Conectando-se com Modelos Evolutivos: novos padrões em Religião Comparada?

- PADEN, William. *New Patterns for Comparative Religion*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.

New Patterns for Comparative Religion, de William E. Paden, estabelece o cenário para a discussão dos temas centrais em religião comparada e da

evolução das ideias do autor sobre o assunto. Paden reflete sobre sua jornada ao longo de duas décadas de estudo, onde começa a integrar conceitos de história natural e ecologia com o estudo das religiões. A introdução também explora a noção de "mundos" religiosos como habitats, sugerindo que as crenças e práticas religiosas podem ser vistas como nichos ecológicos, nos quais as culturas constroem seus próprios ambientes simbólicos.

Paden propõe uma mudança de foco: em vez de ver a religião através de categorias teológicas ou culturais rígidas, ele defende a observação dos comportamentos humanos universais, aplicando uma perspectiva mais evolutiva e cognitiva. Esse enfoque inclui uma leitura que alinha estudos de comportamento humano com as práticas e estruturas religiosas, examinando como as tradições religiosas moldam e são moldadas por esses processos universais e adaptativos.

Tudo o que humanos ou animais "fazem" é comportamento e expressa vários traços fenotípicos, seja rastreando presas ou oferecendo um presente a um deus, seja fazendo uma ferramenta ou construindo um santuário, seja defendendo um ninho ou escrevendo um romance. Com a evolução da linguagem humana vem a possibilidade de se fazer representações de coisas e agências, existindo materialmente ou não: entra-se nos deuses, suas narrativas e ícones, e seus mundos virtuais. Junto com a organização social vem um mundo construído de objetos de prestígio, relações de status e normas sagradas, de modo que as religiões, como sistemas de observâncias para negociar o bem-estar com os deuses, tornam-se formas culturalmente projetadas de ambientes "naturais", espaços da mente e, portanto, segundos ambientes paralelos à invenção e usos de pontas de lança, panelas e fogo.

Isso é que possibilita o comportamento em grupos. Nesse modo de religiosidade, a piedade e as histórias sagradas estão ligadas à ancestralidade, à bondade. O martírio torna-se uma linguagem de exibição anunciando a honra das instituições de seu grupo de espécies. Mecanismos para monitorar, defender ou expurgar violações do sistema de grupo, seja a ameaça do grupo interno ou externo, tornam-se estratégias homeostáticas para a sobrevivência do grupo. A sacralização do capital grupal, seu DNA cultural, aumenta a sobrevivência tanto do grupo quanto do indivíduo.

Como poderia ser interpretado um relato evolutivo de objetos sagrados? Aqui existe uma conexão com o princípio totêmico de Durkheim sobre o prestígio, honra, mana ou "força" atribuída aos objetos e com a obra seminal de Murray Milner (Compreender o sagrado) ligando os conceitos de sacralidade e status; ambos podem estar correlacionados a perspectivas evolutivas.

Deuses (ou espíritos, ou ancestrais), na medida em que funcionam como seres sociais classificados, como versões de alfas humanos, são, portanto, não apenas representações intelectuais de causalidade ou informação social, mas objetos de status interativos, ativando exibições de comportamento de deferência, relacionadas à construção de uma relação conciliatória e à evitação de punição, azar ou vergonha.

As rainhas chamam a atenção das operárias. Elas são, para muitas espécies, uma construção puramente social, na medida em que as rainhas não têm constituição genética diferente das operárias, mas são "feitas" em seu papel e tamanho superiores, sendo servidas comidas especiais da mesma forma que os grupos humanos "fazem" certos de seus indivíduos, através de comportamentos rituais para com eles, em chefes, faraós, papas, presidentes e Dalai Lamas.

Objetos religiosos, incluindo representações de deuses, são parcialmente concebíveis como estímulos supernormais? São análogos das manchas laranjas estereotipadas ou dos modelos de madeira pintados que, no caso humano, mostram sinais reforçados ou fortes de prestígio de status e, assim, ativam disposições para o respeito social? Exibir-se aos deuses pode, de fato, ser uma forma de descrever a síndrome religiosa, na medida em que os deuses constituem um "grupo de referência" social fisicamente ausente, embora virtualmente presente, para o comportamento individual.

Para integrar as dimensões evolutivas com os estudos religiosos, os padrões de comportamento são o ponto de partida e de chegada pertinente para um nível geral de análise; o conceito de ambientes ressalta o papel da habitação social e linguística no caso dos seres humanos; as disposições e formações comportamentais dentro do grupo ou parentesco explicam muitas das características formais do mito, ritual e sacralidade; e os comportamentos comunicativos em relação a objetos de prestígio podem estar ligados a certos traços fenotípicos e evolutivos. A morfologia da religião, nesse sentido comportamental, inverte a noção clássica, de cima para baixo: de padrões do sagrado entendidos como transformações de uma forma ou essência primordial, passa-se à construção do sagrado – que pode ser reconstituída em seus marcadores comportamentais.

O método comparativo em estudos sobre religiões

- DURDEN, Alexander. The Comparative Method in Religious Studies. *Granite Journal*, Vol. 8(1), 2023.

O artigo "O método comparativo em estudos religiosos", de Alexander Durden, publicado na Revista Granito, discute a aplicação e a relevância do Método Comparativo na pesquisa em estudos religiosos. Durden argumenta que esse método se concentra nas necessidades humanas comuns, permitindo que os pesquisadores aceitem e analisem as diferenças entre as religiões, em vez de apenas buscar semelhanças.

O autor aborda as críticas ao Antigo Comparativismo, destacando que muitas dessas objeções se baseiam em mal-entendidos. Ele menciona que acadêmicos, como Smith, criticaram os comparativistas por minimizarem as diferenças, mas Durden defende que um equilíbrio entre a identificação de semelhanças e a consideração das diferenças é essencial para uma comparação eficaz.

Além disso, o artigo sugere que a pesquisa em estudos religiosos deve ser informada por explicações naturalistas, ao mesmo tempo em que reconhece a perspectiva sobrenatural que muitos adeptos das religiões possuem. Durden conclui que as objeções ao Método Comparativo são, em grande parte, injustificadas e que sua utilização pode enriquecer a compreensão das religiões e suas interações.

Em suma, o artigo defende a importância do Método Comparativo como uma ferramenta valiosa para a pesquisa interdisciplinar em estudos religiosos, promovendo uma análise mais profunda e abrangente das tradições religiosas.

Metodologia comparada no estudo da religião: como fazer Religião Comparada?

Faustino dos Santos, Gilbraz Aragão e Rayane Marinho

Introdução

Todo estudioso das religiões sonha em construir uma árvore das tradições espirituais da humanidade, em que alguns troncos ou matrizes vão entrecruzando historicamente o repertório de formas e experiências do sagrado. O estudo comparado das religiões é, assim, um campo fascinante que busca entender as semelhanças e diferenças entre os diversos caminhos religiosos, mas sem cair em um comparatismo ideológico e nem dizer que é tudo a mesma coisa, porque cada "texto" ganha significado no contexto: a semelhança de forma nem sempre implica semelhança de significado e devemos apreciar não apenas o que é comum, mas também o que é diferente.

O estudo comparado das religiões, então, é um ramo da pesquisa dedicado à análise sistemática dos mitos, ritos, interditos e ministros das vivências espirituais. Ele busca entender como diferentes religiões se relacionam entre si e como suas características se manifestam em contextos variados. Para isso, começa por definir religião e identificar as tradições religiosas a serem comparadas, dentro de um contexto histórico-cultural ou através de distintos lugares e momentos.

Alguns passos e métodos comuns utilizados nesse tipo de estudo incluem, assim, o recurso à fenomenologia da religião, para entender a experiência religiosa do ponto de vista dos praticantes, o que envolve entrevistas, observações e participação em rituais para captar a essência da experiência religiosa. Mas também o recurso à história e evolução das religiões, observando como elas se desenvolveram ao longo do tempo e influenciaram umas às outras.

São também aplicados métodos antropológicos e sociológicos para entender o papel das religiões nas sociedades humanas, incluindo suas funções sociais, políticas e econômicas. E, dependendo da temática que está sendo comparada, se faz uso da psicologia cognitiva, para explicar padrões recorrentes específicos de pensamento, experiência e comportamento, decorrentes da experiência religiosa.

De toda sorte, geralmente examina-se os textos sagrados das religiões em questão, para detecção de temas comuns e divergentes, aprofundando os sentidos dos conceitos de divindade, ética e salvação; bem como observa-se como as práticas religiosas e rituais são realizados em diferentes tradições, incluindo festivais, orações e atos de devoção; e compara-se, enfim, as

doutrinas e crenças fundamentais de cada religião, como a visão sobre a vida após a morte, a natureza humana, e o propósito da vida.

Essas aproximações ajudam a construir uma compreensão mais abrangente das religiões, promovendo o respeito e a tolerância entre diferentes tradições religiosas. O estudo comparado das religiões nos ajuda a compreender melhor a diversidade humana e cultural, desenvolver empatia e respeito pelas crenças alheias, refletir sobre nossas próprias convicções e valores, contribuir para o diálogo inter-religioso e a paz mundial.

Como fazer Religião Comparada?

Na pergunta como fazer religião comparada está implícita a questão sobre “qual projeto científico pode ser considerado ‘adequado’ quanto ao estudo das religiões” (Gothoni, 2005, p. 3). Considerando as abordagens discutidas em janeiro de 2002 por ocasião do workshop internacional sobre abordagens em religião comparada do Departamento de Religião Comparada de Helsinque, três perspectivas foram consideradas relevantes: a hermenêutica, a explicativa e a crítica. Embora cada perspectiva seja diferente uma da outra, a preocupação que surge tem a ver não com os métodos em si, mas com o tipo de conhecimento que se pretende uma vez que o método específico for aplicado.

Douglas Allen, citado por René Gothoni, fala do equilíbrio entre fenomenologia e **hermenêutica** no estudo da religião comparada. Uma vez que “a intencionalidade da consciência está sempre histórica, cultural e linguisticamente situadas” (Gothoni, 2005, p. 3), para Allen, três elementos se sobressaem: 1. a aplicação de um método de indução fenomenológica “no qual as estruturas e significados essenciais devem ser considerados como baseados, mas não encontrados plenamente, nos dados históricos empíricos” (Gothoni, 2005, p. 3). A partir disso, o fenomenólogo contrói a estrutura religiosa ou caso puro. 2. Além disso, essa abordagem é aberta⁵⁰ às relações dialéticas entre textos e contextos que garantem uma relação “parte-todo”⁵¹ para a compreensão e interpretação do sentido. 3. Por fim, deve-se levar em conta que a afecção do entendimento é também condicionada pelo fato que, fenomenologicamente, “todos nós vivenciamos um mundo de fenômenos que já está ‘dado’” (Gothoni, 2005, p. 4) e cuja autoria não nos pertence já que fomos jogados nele.

A abordagem **explicativa** ou “mais rigorosa” pretende “explicar o pensamento, o comportamento e a experiência religiosa em termos científicos” (Gothoni, 2005, p. 59). Ilkka Pyysiäinen citando Donald Wiebe diz que essa explicação requer uma desvinculação entre o crente e o cientista uma vez que “acreditar e explicar a religião são incompatíveis” (Gothoni, 2005, p. 59) porque levam a abordagens diferentes que, por sua vez, requerem

⁵⁰ Chamada de círculo hermenêutico

⁵¹ A relação parte-todo sugere que a estrutura religiosa ideal é fundada nos dados particulares, mas não se reduz às suas particularidades.

metodologias diferentes. Nessa abordagem, o foco é o processo científico cujos objetivos é "explicar padrões recorrentes específicos de pensamento, experiência e comportamento à luz de leis e teorias gerais" (Gothoni, 2005, p. 60). Embora as influências não-científicas à ciência seja uma realidade, a abordagem explicativa defendida por Wieber e Pyysiäinen tenta "minimizar essa influência externa" (Gothoni, 2005, p. 61) através dos critérios da Objetividade (os pressupostos de quem pesquisa não podem ser usados indiscriminadamente), Criticidade (nenhuma hipótese pode ser aceita por autoridade e sem teste), Autocorreção (reconhecer a possibilidade de erros e acertos), Autonomia (resultados são unicamente provenientes de dentro do ambiente científico), e Progressividade (a verdade é um processo aberto e crescente).

A abordagem **crítica** no estudo comparado das religiões, por sua vez, "visa revelar o entrelaçamento da religião com as estruturas de poder social e cultural, buscando, entre outras coisas, exibir práticas discriminatórias contra atores sociais, legitimados ou não em termos de retórica religiosa" (Gothoni, 2005, p. 143). Para isso, há três critérios apontados por Stephen W. Littlejohn que são necessários nessa abordagem: 1. A compreensão das experiências dos atores sociais em seus contextos e como tais experiências são moldadas e regidas por diferentes tipos de estruturas de poder (ex. mulheres nas tradições religiosas). 2. A análise das condições sociais e a exposição das estruturas de poder, algumas das quais permanecem ocultas e não reconhecidas (ex. o poder/controlado social exercido sobre as religiões por meio das instituições de conhecimento: a marginalização das mulheres como objeto de pesquisa religiosa). 3. A infusão entre teoria e ação. A abordagem crítica julga ser possível o estudo da religião tanto pela perspectiva da compreensão (hermenêutica) quanto explicativa, ou seja, "deve ser legítimo levantar questões a partir de referenciais teóricos, mas também empíricos, dependendo do interesse de uma determinada pesquisa" (Gothoni, 2005, p. 145) (ex. estudos feministas, meio ambiente). Nesse sentido, o compromisso com o social não afetaria a seriedade dos critérios de estudo científico da religião.

Elementos de uma metodologia comparativa no estudo da religião

Os métodos comparativos estão presentes no campo do estudo das religiões, como vimos na introdução, ao longo de estudos sobre mitos, ritos, interditos e ministros das vivências espirituais. O autor Freiburger (2021) identificou que os elementos comparativos realizados em algumas pesquisas desenvolvidas apresentavam descompassos. Nos estudos era possível notar a presença frequente de comparações, mas sem muito delineamento sobre como o método era aplicado ou até mesmo que divisões categóricas estavam sendo utilizadas.

Essas observações das pesquisas levaram o autor a pesquisar como poderia auxiliar a suprir a ausência até então identificada de categorias analíticas, "isto é, um vocabulário que nos permita falar sobre os componentes

metódicos de comparação que a maioria dos comparativistas exerce mais ou menos intuitivamente em sua prática acadêmica" (Freiberger, 2021, p. 77). Desse modo, separamos os seguintes delineamentos de configuração do estudo comparativo.

As categorias elencadas aos objetivos de comparação apresentam escalas de comparação e escopo de comparação, as quais descreveremos com o objetivo de impulsionar as pesquisas e seus fluxos, que por muitas vezes são complexas e não lineares, de acordo com Freiberger (2021).

Objetivos da comparação: na definição dos objetivos deve ser considerada a disciplina na qual o discurso de análise está ancorado. Isso é, definir em qual perspectiva o pesquisador deve apresentar um assunto, seja ela através da história, teologia, sociologia e assim por diante. Freiberger (2021) não recorre ao reducionismo, mas a um delineamento estrutural que indique por qual ângulo estamos observando o objeto.

Outro objetivo que deve ser pensado durante o desenvolvimento de um estudo concerne na compreensão de a qual público se destina a comunicação. Ao fortalecer discursos unilaterais ou salvaguardar identidades "intactas" das religiões, o pesquisador precisa racionalizar sobre os impactos que o texto comparativo pode ocasionar na sociedade.

Não menos importante, dois bons objetivos que foram observados são a descrição e classificação, eles auxiliam em "uma melhor compreensão de um determinado item histórico-empírico por meio da comparação" (Freiberger, 2021, p. 80). O ato de descrever pode apresentar elos perdidos, arrematar novas perspectivas e trazer boas noções sobre as causas e testar hipóteses. Por sua vez, a classificação pode usar da comparação para "formar, aplicar, avaliar criticamente e refinar a terminologia metalinguística para classificar fenômenos religiosos" (Freiberger, 2021, p. 80).

Após apresentar os objetivos de comparação, Freiberger se debruça na apresentação de novas perspectivas sobre o termo "modo de comparação", criado por Jonathan Z. Smith em 1971, que ele categorizava em quatro modos: modo etnográfico, modo enciclopédico, modo morfológico, modo evolutivo.

O autor também avaliou os modos de comparação desenvolvidos por Freidenreich (foco na similaridade, e foco unilateral na diferença) que por sua vez tem uma compreensão mais integrada dos modos de comparação, possibilitando a aglutinação entre os modos em uma mesma pesquisa. Freiberger, por sua vez, identificou efeitos problemáticos ao se deparar com a aplicabilidade das comparações feitas por Smith e Freidenreich, fazendo um esforço para apresentar novos modos de análise comparativa.

Os modos de comparação cunhados por ele são: o modo iluminativo, que visa iluminar um item histórico-empírico particular, e o modo taxonômico, que visa formar ou modificar tipologias, taxonomias, classificações ou categorizações metalinguísticas. Apresentados dessa forma, esses modos podem culminar em um inventário "útil tanto para avaliar estudos existentes quanto para enquadrar

os próprios" (Freiberger, 2021, p. 83). Desse modo se evita categorizações abrangentes, com deslocamentos de contextos ao serem relatadas.

Além disso, os passos para a produção do estudo comparado, observando contextos em seus ambientes, devem apresentar proporções de escalas: o autor apresenta noções de escalas de comparações com os estudos microcomparativos, que abordam itens muito específicos, como certos indivíduos; e os estudos macrocomparativos, onde se compara religiões inteiras, ou várias religiões em vista de um fenômeno.

Outras delimitações como os escopos de comparação podem auxiliar no estudo das religiões comparadas: contextual/relacional, o "meio cultural que pode ser delineado espacial e temporalmente" (Freiberger, 2021, p. 85). O transcultural/análogo, no qual a "comparação [é realizada de forma] analógica, que se baseia na suposição de que não há vínculo histórico significativo entre os comparados" (Freiberger, 2021, p. 86).

Como complemento ao que foi exposto até aqui, de modo sucinto, detalhamos o processo comparativo, que não necessita estar em um plano cartesiano, linear, nem integralmente presente na pesquisa, mas serve como conjunto de elementos que elevam o nível de precisão nos estudos comparados:

- Seleção: dois (ou mais) itens que devem ser comparados (os comparandos) e um ponto ou questão em relação ao qual eles são comparados (o "terceiro elemento de comparação", ou *tertium comparationis*).
- Descrição: análise histórico-empírica que situe os itens em seus respectivos contextos sócio-históricos e discursivos.
- Justaposição: semelhanças e diferenças em relação ao *tertium comparationis*.
- Redescrição: aplicar e rever conceitos, iluminação recíproca.
- Retificação e formação teórica: revisão da definição e conceituação das categorias (metalinguísticas) envolvidas no estudo.

Ao longo do processo de reflexão sobre o estudo de religiões comparadas, podemos notar que vários elementos ao serem aplicados resultam em boas práticas metodológicas: esses delineamentos apresentados incentivam a produção de materiais intencionais e provocativos, com composições que auxiliam também no método avaliativo das provocações apresentadas. Esperamos que sirvam de condutores para as próximas pesquisas.

Referências

FREIBERGER, Oliver. Elements of a comparative methodology in the study of religion. In: ADAMS, Maurice, VAN HOECKE, Mark (Ed.). Comparative Methods

in Law, Humanities and Social Sciences. Cheltenham(UK)/ Northampton (USA): Edward Elgar Publishing, 2021, p. 75-95.

GOTHONI, Rene (Ed.). How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals. Edited by Rene Gothoni. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo?

Maruilson Souza

Introdução

Religião é coisa séria. Ou ao menos deveria ser. Haja vista que cerca de 90% da população do mundo professa alguma crença. Ainda que haja indivíduos ateus, tenha aumentado a quantidade dos sem religião e a ciência evoluído, a verdade é que, nas últimas décadas, não diminuiu significativamente o número daqueles que participam em rituais e creem em divindades.

Some-se a isso o fato de as religiões terem resistido ao tempo, às perseguições, previsões de desaparecimento e se faz presente em todas as nações, culturas e classes sociais.

Apesar disso, para alguns, religião é coisa antiquada. Para outros, não passa de superstição própria de mentalidades obsoletas e ultrapassadas que pessoas mais iluminadas, com maior conhecimento científico e evoluídas já abandonaram.

No entanto, a verdade é que a religião continua resistindo ao tempo, ao desprezo, aos preconceitos e aos ataques.

Tal resistência adaptativa a faz estar mais viva do que nunca e aponta para um fenômeno diverso, complexo e multifacetado.

Diverso, porque é global, intra e transcultural; se manifesta onde haja humanos; está tecida no tecido das nações; e se expressa nos costumes, ritos e condutas do conjunto das suas estruturas sociorreligiosas.

Complexo, devido ao fato de quaisquer explicações reducionistas, simplistas, linear e mono-disciplinar não ser suficiente para explicar sua presença constante e o dar sentido à vida de bilhões de pessoas.

Multifacetado, pois possui uma variedade de ângulos pelos quais pode ser estudada, inclusive de forma parcial, reducionista, fragmentada e caricaturada. Quando isso acontece, há uma distorção da religião como empenho universal de “realizar um esforço para unir a humanidade ao redor de um projeto comum, a adoração a Deus” (ARAGÃO e SOUZA, 2023, p. 51).

Frente a essa complexidade, o estudo da religião exige generosidade e abertura para compreender não somente seus ritos, símbolos e textos sagrados, mas igualmente suas tradições orais.

Religião é, pois, coisa séria. Ou deveria ser. Basta verificar que os grandes intelectuais de todas as épocas a incluíram em suas reflexões – ainda que para criticá-la, negá-la ou simplesmente desdenhá-la.

Por outro lado, de acordo com Batista Mondim, as próprias críticas à religião devem ser vistas no seu contexto. Com isso, se perceberá serem tais julgamentos desaprovações às distorções da religião – ou seja, à mercantilização capitalista, ao seu uso político-ideológico e às suas versões fundamentalistas que não reconhecem a existência do outro, nem valorizam a diversidade nem a variedade de caminhos possível na busca da verdade.

A religião foi objeto de crítica em todas as épocas da história e em todas as civilizações. Mas, desde o início da época moderna, na maioria dos casos, as críticas não eram dirigidas à religião em si mesma, mas a certas deformações e abusos: eram críticas de politeísmo, de antropomorfismo, de superstição (MONDIN, 1997, p. 80).

O estudo da religião é coisa séria. Ou deveria ser. Concede estrutura de sentido não somente a indivíduos, mas igualmente a comunidades e, mostra-se como fonte de sabedoria - sobre a morte, o morrer, o sofrimento, o pensar e, semelhantemente, o existir - construída ao longo de milênios.

Assim sendo, no decorrer da história, diversas abordagens e métodos surgiram como vias para o estudo da religião. Cada um deles expressa o contexto e a cultura do seu tempo e, individualmente, são insuficientes para uma resposta final a respeito do assunto.

Teorias da religião

Uma teoria é uma explicação aberta de uma realidade que em si mesma é complexa (SOUZA, 2018, p. 65).

Nesse sentido, as teorias buscam explicar a religião e o fazem a partir de diferentes abordagens: *externa* – geralmente crítica e não poucas vezes parcial e reducionista; *interna* – dá voz e estuda as visões e percepções da membresia; *textual* – investiga a religião como expressão textual da cultura, a qual é expressa por meio de linguagens (NOGUEIRA, 2016); *simbólica* – se ocupa na compreensão e impacto dos símbolos, ritos e exercícios de uma religião no conjunto dos seus praticantes; *abordagem teórica* – a preocupação é o da busca da compreensão dos diversos conceitos, bem como das suas convergências e divergências.

Nessa linha, nos últimos séculos muitos têm sido os esforços realizados com o objetivo de investigar e explicar esse melindroso e labiríntico fenômeno chamado religião (TYLOR, 1920; BOURDIEU, 1974; DURKHEIM, 1989; PALS, 1996; SANTOS, 2008; ARMSTRONG, 2008; 2009; 2024; STAUSBERG, 2009; FREUD, 2010; 2013; HUGHES, 2013; ELIADE, 2019; MARX, 2004; 2020).

Nenhum desses empenhos por si só é capaz de clarificar o fenômeno da religião na sua totalidade. Entretanto, individualmente, essas teorias esclarecem

aspectos particulares importantes. Por outro, mesmo o conjunto de teorias ainda deixam em aberto ângulos e facetas a serem investigadas, afinal religião é “isso”, é “aquilo”, mas também é mais – e às menos - do que “isso”, do que “aquilo” e do que “aquilo outro”.

Vejamos algumas dessas explicações teóricas.

Religião como fundamento para o desenvolvimento das sociedades. A Antropologia da religião da era vitoriana (1837-1901) teve como seus principais pesquisadores Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941). Esses, a partir de suas viagens e anotações mapearam costumes, crenças, mitos, rituais e práticas encontradas não somente nas pessoas, mas também em comunidades de diferentes países. Dedicaram-se aos estudos das crenças de tribos desde a pré-história e fizeram pesquisas minuciosas a respeito do processo civilizatório humano.

Desse ponto em diante, sustentaram haver três etapas de desenvolvimento pelas quais passam todas as sociedades: selvagem, barbárie, civilização e a religião contribui para essas mudanças.

Para Tylor, fundamentado na teoria da evolução de Darwin, as religiões passam igualmente por diferentes estágios de desenvolvimento, sendo o animismo – a crença de que há algo que *anima* todas as coisas – a primeira delas. Os outros estágios são o politeísmo e o monoteísmo. Para ele, *civilização* e *monoteísmo* formam as etapas mais avançadas da cultura.

Religião como ilusão coletiva infantil. Sigmund Freud (1856-1939), não nega o fato de a religião ter grande influência na sociedade. Entretanto, ela é vista como resultado de um pensamento atrasado e obsoleto, que busca no sentimento de desamparo e angústia humanas oferecer-lhe segurança psicológica.

Para Freud, o ser humano ainda imaturo e incapaz de suportar a realidade da finitude cria ritos (neurose obsessiva) - para afastar o pavor da morte e o medo de suas experiências desordenadoras -, bem como seres imaginários (Deus é o todo-poderoso pai que se gostaria de ter) que lhe traz conforto, expectativas e suposto cuidado.

Consequentemente, a religião é vista de forma negativa, pois mantém a humanidade em estágio regredido (infantil), contribui para a não autonomia da pessoa impedindo-a de tornar-se adulto, autônomo e responsável por seus próprios desejos e escolhas. Entretanto, as pessoas esclarecidas renunciam a religião, abraçam a verdade e alcançam a saúde psíquica.

Religião como estrutura social paralisante. Na linha dos grandes pensadores iluministas dos séculos 18 e 19, Karl Marx (1818-1883) apresenta-se como um crítico da religião. Ele a vê como “o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo” (MARX, 2004, p. 45-46) e uma das estruturas impeditivas do progresso social.

Nesse sentido, nos objetivos da religião estariam incluídos o alienar a população da realidade na qual vive, impossibilitar sua politização, controlar e

evitar para que as massas pensam e ajam de forma revolucionária, invertendo o *status quo*.

Nesse caso, a religião faria isso apontando para uma sociedade extraterrena perfeita que será concedida a quem aqui for obediente e seguir as regras estabelecidas. Desta forma, a religião é vista como um mal necessário que leva conforto aos explorados.

Por outro lado, na medida em que a classe trabalhadora se conscientiza da exploração à qual é submetida e se engaja no processo de autolibertação e de construção do seu destino, as causas da miséria e da desigualdade social desaparecerão e com elas, a religião.

Religião como fenômeno humano de união das forças que sustentam à sociedade. Para Emile Durkheim (1858-1917) a sociedade não se sustenta sem coesão. Assim sendo, a religião como um conjunto de cerimônias, práticas, ritos e símbolos que perpassa todas as camadas sociais contribui para o equilíbrio entre as diversas forças que mantêm em harmonia o corpo social.

Em contrapartida, costumes não são neutros. Eles afetam (nas suas emoções e *práxis*) tanto o fiel praticante como a sociedade. Com isso, a religião como fenômeno coletivo, antes de ser explorada como seguidora dessa ou daquela divindade sobrenatural, deve ser examinada no seu êxito em aproximar as pessoas, em auxiliá-las a celebrarem juntas, em criar grupos de afinidades e em promover solidariedade.

Em outras palavras, religião e sociedade são inseparavelmente interligadas. Essa “é para os seus membros o que um deus é para os seus fiéis” (DURKHEIM, 1989, p. 260): Anterior, superior e posterior a cada indivíduo e “alguém” em quem se crê depender.

Religião e capitalismo. Max Weber (1864-1920), um dos pais fundadores da sociologia moderna, observando seu contexto, advoga haver estreita ligação entre a religião (protestante) e capitalismo.

Para Weber, um olhar histórico – a partir de Lutero e Calvino - para a maneira de ser e empreender entre os protestantes será possível perceber que esses uniram dedicação ao trabalho, à religião, à disciplina, a um estilo de vida fugaz e a convicção de que todo trabalho é igualmente importante e sagrado.

Junte-se a isso, o desencantamento do mundo sobrenatural - dos milagres, das peregrinações e das relíquias – como marca típica da Igreja do período medieval à ênfase no esforço para o sucesso dos negócios e a obtenção de lucros, assim como o ensino da doutrina da segurança da salvação (predestinação), não importando o que fizesse o fiel (WEBER, 2020).

*Religião como experiência com o *Mysterium tremendum*.* Para entender a religião é preciso, na concepção de Rudolf Otto (1889-1937), compreender a profunda experiência dos fiéis com o sagrado, que é o totalmente outro, o *Numem* – o *Mysterium tremendum*, do qual pouco se pode dizer e a linguagem humana é pobre para descrever.

Por conseguinte, esses encontros e percepções são diversificados e misteriosos. Além do mais, mesmo havendo uma parte da religião que é racional não se pode olvidar que há igualmente nela uma dimensão que transcende a racionalidade e, portanto, escapole da lógica aristotélica fundamentada nos princípios da identidade, da não contradição e do terceiro excluído.

Assim sendo, é preciso levar em consideração que "...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e em esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria" (ELIADE, 1992, p. 12). Com isso, quaisquer análises da experiência com o sagrado – que se manifesta fenomenologicamente de maneira plural - deve ser feito de forma abrangente.

Religião como "uma garantia e uma segurança contra o medo". Essa é a posição de Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), para quem nenhuma prática religiosa deve ser considerada primitiva.

Segundo Pritchard, o maior obstáculo no estudo da religião encontra-se na dificuldade de se 'entrar' na mente do povo que professa determinada crença, pratica certos ritos e possuem padrões culturais, os quais estão nele arraigados.

Pritchard defende ser a combinação de crenças, ritos e padrões que devem ser analisados tanto no estudo das religiões tanto nos fiéis como no grupo ao qual pertence.

Religião como manifestação do sagrado. Como estudioso comparativo das religiões, Mircea Eliade (1907-1986) trouxe o sagrado para o centro de suas reflexões, assim como suas manifestações em objetos. Essas, simultaneamente, revelam e escondem Sua natureza.

Para Eliade, no estudo da religião é condição *sine qua non* esforçar-se para encontrar vínculos entre as várias culturas e seus momentos históricos, do mesmo modo que estudar seus mitos, ritos e símbolos, como também os sonhos, visões e êxtases dos seus praticantes.

Segundo Eliade, o homem religioso percebe o tempo como dual: linear (profano, ordinário e secular) e cíclico (sagrado, intocável e transcendente) e, ao mesmo tempo, sente saudades de um período místico onde tudo é identificado como perfeito e perfeitamente funcionável. Na opinião dele, os ritos conduzem o fiel para dentro do tempo e do templo sagrado, o qual é tanto um ponto de conexão entre o céu e a terra como "uma estrutura da consciência humana" (ELIADE, 2019, p. xiii).

Religião como disputa de mercado entre demanda e oferta para o oferecimento de bens simbólicos. Pierre Bourdieu (1930-2002) parte do pressuposto de haver um mercado religioso e de ser esse um campo específico no qual os especialistas travam uma luta na produção e oferecimento de bens simbólicos e serviços religiosos, em resposta a demanda presente na sociedade.

Por essa razão, para compreender a religião faz-se necessário estudar suas instituições, linguagem e o uso que fazem das tecnologias disponíveis, como também dos serviços ofertados (artístico-cultural, entretenimento, viagens...), inclusive a comercialização do sagrado.

Nesse sentido, o mercado religioso está conectado à urbanização, a qual facilita a proliferação dos 'shoppings centers religiosos'. Por outro lado, de acordo com Bourdieu é inegável que a religião "contribui diretamente para manutenção da ordem política", pois ao absolutizar o "relativo" e legitimar "o arbitrário", assume uma função ideológica (BOURDIER, 1974, p. 46, 69). Mesmo assim, numa perspectiva econômica e material, o campo religioso mostra-se importante na busca por satisfação de grupos distintos da sociedade.

Religião como sistema cultural. Como tal, de acordo com Clifford Geertz (1926-2006), o estudo da religião deve focar na pesquisa dos padrões de comportamento e símbolos incorporados por indivíduos e grupos, de modo a facilitar a comunicação, a perpetuação, o conhecimento e as atividades do grupo. Como fato cultural, deve-se procurar compreender suas crenças, costumes, valores e símbolos que neles apresentam-se como estruturantes.

Religião como questão pública que permeia todos os aspectos da existência. Segundo Karen Armstrong (1944), a ideia de religião como algo privado, interno e particular é uma invenção ocidental e europeia. Portanto, recente.

Na antiguidade, nenhum povo ou cultura tinha um vocábulo para designar religião como o temos hoje. Essa era uma espécie de estilo de vida cujas atividades permeavam as diferentes dimensões da vida artística, civil, esportiva, militar, política e sociais das pessoas. Portanto, a religião era uma questão pública que transpassava os muitos aspectos da existência humana.

Além do mais, há uma história religiosa comum a todas as religiões, pois tanto no passado como no presente as grandes religiões se influenciaram e continuam a fazê-lo (SOUZA, 2015, p. 111-120).

Abordagens evolutivas-cognitivas da religião

Por outro lado, Martin Lang e Radek Kundt (2020, p. 1-46) reconhecem que tanto as humanidades quanto as ciências se interessam pelo comportamento humano. À vista disso, ambas as áreas mostram interesse na religião e no comportamento religioso como fenômeno humano persistente nas culturas, nos diferentes espaços geográficos e no tempo.

Em contrapartida Lang e Kundt destacam existir tensão na forma como ambas abordam a questão do comportamento religioso. Enquanto uma tende a tratar o assunto de forma reducionista, focada no micro e com aversão a generalizações a outra costuma enfatizar o holismo excessivo, o macro e o determinismo cultural. Em um e em outro caso, o conhecimento produzido é de difícil conciliação.

Para esses autores somente abordagens que permitam estudar sistemas culturais específicos em suas ecologias, interações não lineares entre eles e suas evoluções são capazes de “dar conta de fatores que os constituem”.

Lang e Kundt advogam haver três abordagens de linha evolutiva capazes de tratar do assunto com amplitude, profundidade e a seriedade que a temática da religião merece:

A psicologia evolucionista. Essa abordagem pode ajudar a melhor compreender o cérebro humano, pois – para entender as tendências e os comportamentos mais complexos da espécie - faz uso do conhecimento produzido tanto pelas psicologias como por outras disciplinas.

Para conseguir seus intentos essa abordagem parte do pressuposto que o ser humano não nasce nem uma *tabula rasa* nem pronto. Ao contrário, o cérebro humano evolui em várias dimensões através de processos que somente pode ser explicado levando em consideração a história da espécie humana.

Por essa razão, na busca pela compreensão das tendências e comportamentos humanos mais complexos, a psicologia evolutiva ultrapassa as questões biológicas e foca no estudo do aspecto cultural, que inclui a história do gênero e como, no decorrer dos tempos, certos “programas” foram se desenvolvendo e se instalando no humano.

De acordo com a psicologia evolutiva as capacidades, tendências e comportamentos somente podem ser compreendidos levando em consideração a história da espécie, assim como a interação entre as predisposições biológicas e aspectos ambientais contextuais, tais como: cultura, história de vida e meio físico no qual se está inserido.

Segundo Lang e Kundt, para conseguir seus objetivos a psicologia evolutiva se concentra em investigar as adaptações mentais necessárias à produção de comportamentos humanos generalizados, bem como em descobrir se isso funciona mecanicamente ou se foram favorecidos ou não pela seleção natural.

A suposição é que os comportamentos humanos generalizados contemporâneos são resultados de ajustes às pressões de Ambientes de Adaptações Evolutivas (AAE). Com isso, não se nega a evolução genética, mas acrescenta-se a essa, mecanismos psicológicos até então desprezados, mas que igualmente contribuíram para a sua formação, cerca de 200 mil anos atrás.

Em compensação, a ideia de que os ambientes podem mudar muito rapidamente leva também à conclusão de que determinados mecanismos podem ou não se adaptar ou mal adaptar-se às novas condições ambientais (“atraso adaptativo”).

No uso da lente da psicologia evolutiva para investigar o comportamento religioso, estudiosos da psicologia evolutiva examinam os “mecanismos psicológicos que suportam sistemas religiosos”, se os mesmos foram psicológica

e “geneticamente herdados” e testam se eles evoluíram “como parte do sistema ou por outros tipos de crenças e comportamentos”.

De acordo com uma significativa porcentagem dos proponentes da abordagem da psicologia evolutiva, “crenças e comportamentos religiosos são apoiados por combinações específicas de mecanismos cognitivos padrão de baixo nível desenvolvidos principalmente para outros fins”.

Ecologia comportamental humana. Essa abordagem estuda as forças ambientais, como elas exerceram ou não uma pressão seletiva e como o ambiente impulsiona a evolução e a criação de novos ambientes seletivos. Diferente da psicologia evolucionista que tem como alvo as explicações a respeito das adaptações e mecanismos comportamentais, a ecologia comportamental humana foca em aclarar as várias adaptações, assim como suas funções “e o valor da sobrevivência”.

Nesse sentido, os ecologistas comportamentais reconhecem “que a evolução é flexível o suficiente para selecionar e transmitir mecanismos ótimos” e que os comportamentos humanos são variados, mas ao mesmo tempo ajustáveis às deferentes condições socio, geográficas e históricas.

Essa abordagem pode contribuir para fazer avançar os estudos da religião na busca de respostas para questões como: “Sistemas religiosos específicos levam a resultados adaptativos dentro de suas respectivas ecologias? Eles são adaptáveis em comparação com possíveis configurações diferentes? Ou quais fatores ecológicos determinam a variação dos sistemas religiosos dentro e entre as populações? Ou quais fatores ecológicos determinam a variação dos sistemas religiosos dentro e entre as populações?” (LANG e KUNDT, 2020, p. 20).

Coevolução gene-cultural. Essa terceira abordagem é o que Lang e Kundt (p. 20) chamam de *framework* das abordagens cognitivas, a qual “estuda a herança genética e cultural” e é considerado por eles como “mais adequada para fazer e resolver as questões mais complexas relacionadas à profundidade temporal ao estudar fenômenos religiosos”, pois explora a questão se “são os genes que moldam as culturas” ou se as culturas é que são responsáveis por moldar os genes, bem como as interações entre processos da evolução genética e cultural. Isto é, a evolução biocultural.

Diferente do pensamento popular, o pressuposto dessa abordagem é que a evolução genética e a evolução cultural são processos simultâneos e sobrepostos. Enquanto o primeiro pode ser rápido, o segundo pode ser muito lento.

Ou seja, tanto influências culturais como genéticas são igualmente importantes no processo de evolução, adaptação, obtenção de conhecimentos sociais (crenças ideias, valores e normas) e criação de cérebros “altamente especializados para obter, armazenar e usar prontamente esse conhecimento” (LANG e KUNDT, 2020, p. 21).

Nesse sentido, as crenças, ritos, valores e normas são alterados, aprofundados, adaptados para os mais diferentes ambientes e transmitidos às gerações seguintes, criando uma cultura cumulativa. Essa “impacta significativamente a evolução genética, remodela cérebro e intestinos humanos”.

Nessa linha, Lang e Kundt defendem que sistemas religiosos que aproveitaram mecanismos cognitivos evoluídos contribuíram para preservar a espécie humana ao se reorganizarem para incluir deuses que se preocupavam com a conduta pessoal e por isso, monitoravam e puniam os desviantes.

Como se pode observar, a combinação dessas três abordagens indica “que processos evolutivos rígidos e flexíveis podem fornecer *insights* importantes sobre fenômenos religiosos sem a necessidade de se conformar ao determinismo genético ou cultural” e “que o comportamento humano é facilitado por miríades de mecanismos aninhados evoluídos que funcionam e são influenciados por nichos socioecológicos específicos” (LANG e KUNDT, 2020, p. 22).

Diante do exposto até aqui, percebe-se que somente uma abordagem transdisciplinar é capaz de oferecer maior possibilidade de compreensão da religião como fenômeno transcultural, transtemporal e transsocial.

Métodos de estudo da religião

No entanto, não se pode esquecer haver críticas ao termo religião por ser ele limitado, restrito e eurocêntrico.

Wilfred Smith, por exemplo, no lugar de religião prefere o vocábulo “tradição cumulativa” (ARAGÃO e SOUZA, 2023, p. 51-52,). Contudo, inexistente um termo que seja universalmente aceito e que expresse o sentido de religião na sua amplitude, profundidade e radicalidade.

Frente a esse desafio, talvez o melhor seja continuar a fazer uso do vocábulo religião, mas ao mesmo tempo nele incorporar as críticas limitantes, apontar para os avanços a serem feitos e optar por um método que – diante de sua diversidade, complexidade e multifaceticidade - seja adequado para o estudo da religião.

Assim sendo, pode-se dizer que o estudo da religião requer uma metodologia que, em estágios diferentes, seja multi, pluri, inter, mas que caminhe em direção à transdisciplinaridade (cf. JAPIASSU, 1976; FAZENDA, 1994; FAZENDA, 1998; NICOLESCU, 1999; DOMINGUES, 2001; MORIN, 2000; ROCHA FILHO e al., 2007; MENEZES e SANTOS, 2010), a saber:

Estágio multidisciplinar. Esse primeiro momento exige dos estudiosos coletarem e compartilhem as informações das percepções particulares de como as muitas religiões apreenderam e experimentaram o divino nos seus respectivos contextos iniciais, sendo essas determinantes para a pesquisa de temas comuns.

Estágio pluridisciplinar. Em um segundo período, começa a cooperação, as trocas, a decisão de temas comuns a serem investigados e a busca conjunta por respostas às questões levantadas ou ao objeto estudado.

Estágio interdisciplinar. Nessa etapa a cooperação, o diálogo e a interação mútua entre os estudiosos da religião fluem, de modo que o objetivo maior é tanto a integração do conhecimento coletivo como sua aplicação em cada religião particular.

Estágio transdisciplinar. Aqui todas as áreas do conhecimento são chamadas a ir além e superar os limites próprios de cada disciplina. Com isso, coopera-se, interage-se e integra-se os diversos saberes com a finalidade de aprofundar no conhecimento da religião.

Frente a essa complexidade, o estudo da religião exige abertura para compreender não somente seus ritos, símbolos e textos sagrados, mas igualmente suas tradições orais e uma metodologia transdisciplinar, como caminho para se compreender o humano nos seus aspectos mais profundos.

Dito isso, faz-se necessário afirmar que – embora individualmente tenham se mostrando inadequados - historicamente os métodos mais comuns do estudo da religião são:

Antropológico. Na perspectiva Antropológica, a foco está na reconstrução do passado de uma religião. Para tal, estuda-se os povos, suas instituições, crenças, rituais e tradições.

Filológico. Em contrapartida, a pesquisa filológica da religião volta-se para o estudo das línguas, das palavras e termos utilizados para descrever o divino, as experiências dos fiéis com esse, bem como as raízes comuns das expressões utilizadas.

Histórico. Por sua vez, o método histórico ocupa-se do estudo das fontes primárias da religião - documentos textuais, testemunhais, evidências arqueológicas e artísticas. Objetivo é compreender os personagens principais, como as relações se estabeleceram entre pessoas e grupos sociais em determinado tempo e espaço.

Fenomenológico. Por outro lado, o método fenomenológico volta-se para a experiência religiosa do fiel em si mesma, buscando desvendar sua essência, o que está por trás e qual é o seu significado, com o intuito de esclarecê-lo.

Funcionalismo. Já o método funcionalista ocupa-se em investigar os diferentes grupos sociais tendo como foco a análise de suas instituições e regras estabelecidas.

Religião vivenciada. Esse método dedica-se a investigar aspectos como crenças, práticas e experiências dos fiéis de certa religião. Entretanto, a questão da relação entre o humano e suas divindades não é algo fácil de apreender única e exclusivamente por um método ou por uma abordagem. Inclui, mas vai além de aspectos antropológicos, culturais, filológicos, históricos,

psicológicos e sociológicos. Afinal, as experiências vividas pelos fiéis são únicas e percebidas de diferentes maneiras, mesmo dentro de uma mesma religião.

Método comparativo. Diferente do que popularmente se pensa, o objetivo não é comprar uma religião com outra com o objetivo de dizer qual é a certa ou a errada. Ao contrário, a proposta é - no estudo de duas ou mais religiões - pesquisar suas origens, elementos constantes, padrões de comportamentos, as preocupações éticas entre elas para com isso se chegar à essência da religião (CARPENTER, 1910; JEVONS, 1942; BOUQUET, 1955; KRIPAL, et al. 2024).

O diálogo interreligioso pode entrar no jogo?

A resposta inicial a essa pergunta é sim. Entretanto, para isso é necessário haver entre os participantes do diálogo interreligioso abertura, humildade, honestidade.

Abertura para a alteridade. Nessa os indivíduos e os grupos aos quais pertencem são apreciados, respeitados e valorizados em suas diferenças, histórias, singularidades e tradições. O objetivo não é converter o outro, mas ambos converterem-se ao ministério por trás das suas religiões.

Humildade na jornada. Para verem-se como companheiros na busca da compreensão de si mesmo, do mundo e do Mistério que está em nós, no universo e a todos perpassa e a todos ultrapassa. Nessa peregrinação não há superiores nem inferiores, mas solidariedade entre irmãos e irmãs caminhantes.

Honestidade no diálogo. No qual há ajuda, colabora, escuta e incentivo mútuo. Desta forma, se criará confiança e possibilitará o mostrar-se mutuamente vulnerável nas apreensões, compreensões, experiências e interpretações das nossas próprias tradições e percepções do divino.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz e SOUZA, Maruilson. **O sentido e o fim das religiões:** Wilfred Smith e uma teologia mundial fundamental para o triálogo. *Paralelus -Revista de Estudos da Religião*, UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, vol. 14, no. 34, p. 049-074, Jan./jun., 2023.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus:** O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

ARMSTRONG, Karen. **A arte perdida das Escrituras:** resgatando os textos sagrados. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

BOUQUET, Allan Coates. **Comparative religion:** a survey and comparison of the great religions of the world. Londres, 1955.

- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CARPENTER, J. Estlin. **Comparative religion**. Londres: Williams and Norgate, 1910.
- DOMINGUES, Ivan (Org.). Conhecimento e Transdisciplinaridade. Belo Horizonte: Editora UFMG; IEAT, 2001.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Rio de Janeiro: Edições 70, 2019.
- EVANS-PRITCHARD, Evans. Social Anthropology and other essays. Londres: Faber & Faber, New York: Free Press, 1962.
- FAZENDA, Ivani C. A. In: Didática e interdisciplinaridade. Campinas: SP: Papyrus, 1998.
- FAZENDA, Ivani C. A. Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa. Campinas: Papyrus, 1994.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: Editora L&PM, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Porto Alegre: Editora L&PM, 2013.
- HUGHES, Aaron W. (Ed.). **Theories and methods in the study of religion: Twenty-five years on**. Boston: Brill, 2013.
- JAPIASSU, Hilton. Interdisciplinaridade e Patologia do Saber. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- JEVONS, F. B. **Comparative religions: a short outline**. Londres: Penguin Books, 1942.
- KRIPAL, Jeffrey J.; ANZALI, Ata; JAIN, Andrea R.; PROPHET, Erin and SANCHEZ, Stefan. **Comparing religions: the study of us that changes us**. Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2024
- LANG, Martin e KUNDT, Radek. **Method and Theory in the Study of Religion**. 32 (2020) p. 1-46.
- MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**, do capital, o rendimento e suas fontes. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**. In: MARX, Karl. Manuscritos econômicos e filosóficos. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MENEZES, E. T.; SANTOS, T. H. "Pluridisciplinaridade" (verbete). **Dicionário Interativo da Educação Brasileira**. São Paulo: Midiamix Editora, 2002.
- MONDIN, Battista. Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar e reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro ROCHA FILHO: Bertrand, 2000.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Tradução Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 1999.

Niels Reeh. **Method and Theory in the Study of Religion** 32 (2020) p. 47–73.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: Contribuições da semiótica da cultura. Em: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Linguagens da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 2016.

PALS, Daniel L. **Seven theories of religion**. New York: Oxford University Press, 1996.

REEH, Niels. **Method and Theory in the Study of Religion**. 32 (2020) p. 47–73.

ROCHA FILHO, João Bernardes da; BASSO, Nara Regina de Souza; BORGES, Regina Maria Rabello. **Transdisciplinaridade**: a natureza íntima da educação científica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

SANTOS, Ivanildo. **A crítica de Karl Marx à religião na obra A Questão Judaica**. *Revista Trilhas Filosóficas*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, Ano 1, no. 1, p. 43-54, Jan./Jun., 2008.

SOUZA, Maruilson. **Fé além das religiões**. São Paulo: Exército de Salvação, 2018.

STAUSBERG, Michael (Ed.). **Contemporary theories of religion**: A critical companion. Nova York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

TYLOR, Edward B. **Primitive culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom – Vol. 1. Londres: John Murray, 1920.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Editora Martin Claret, 2020.

A Ameríndia de Adélia Carvalho e os estudos de Religião Comparada

Luis Carlos de Lima Pacheco⁵²

Introdução

Adélia foi uma fiel participante do Grupo de Estudo Transdisciplinaridade e Diálogo, ligado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, encantando todos com sua simplicidade e ternura. Entre estudos e reflexões nunca faltavam as guloseimas trazidas por Adélia para partilhar com os participantes. No final de um dos encontros de nosso grupo de estudo fui surpreendido por Adélia que me presenteou com uma reprodução de sua obra original Ameríndia impressa em canvas com uma dedicatória no verso. Conheci o trabalho de Adélia Carvalho em 2011, quando a entrevistei no Programa Teologando (Programa, 2011) veiculado na Internet. Durante a gravação do programa ela estava dando as primeiras pinceladas na tela que viria a ser a obra Ameríndia (óleo sobre tela, 105 x 86 cm, 2011). No Curso de Verão de 2015, em Belo Horizonte, Adélia Carvalho apresentou a pintura Ameríndia ao público. A obra foi capa do segundo volume da coletânea "Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo", e-book de uma série que recolhe os estudos do nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife (Aragão; Vicente, 2018). Na ocasião do falecimento da artista da caminhada em 2022, o teólogo Eduardo Hoornaert a homenageou com um artigo publicado pelo Instituto Humanitas Unisinos, afirmando que a obra Ameríndia "representa, por meio de uma proliferação de símbolos, a história de cinco séculos de cristianismo no continente ameríndio e as esperanças que o povo latino-americano nutre" (Hoornaert, 2022).

O nosso Grupo de Estudo do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, sediado na Universidade Católica de Pernambuco e ligado ao Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo, se debruçou nos últimos anos ao estudo comparado das religiões para subsidiar cientificamente o Instituto Museu Parque das Religiões na montagem das salas de exposição do Museu Eco Parque das Religiões que será localizado no coração do Sítio Histórico da cidade de Olinda, em Pernambuco. Esse artigo procura ser um estudo comparado da figura de Maria e da Pachamama, a Deusa Mãe-Terra do povo quéchua e de maior expressão nas religiões indígenas latino-americanas, a partir da riqueza simbólica dessa obra de Adélia Carvalho, com a fundamentação teórica dos elementos constitutivos para a configuração de um estudo comparativo das religiões apresentados por Oliver Freiberger (2021). Esse artigo procura elucidar elementos que nos ajudem na reflexão sobre o pluralismo cultural e religioso

⁵² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, luca.pacheco@unicap.br

de nosso continente e sua contribuição para uma espiritualidade genuinamente latino-americana do cuidado com a Terra Mãe. Na primeira parte do trabalho apresento a obra *Ameríndia* e sua simbologia. Na segunda parte analiso a obra com os referenciais teóricos da religião comparada, da complexidade/transdisciplinaridade, dos arquétipos da psicologia analítica, da teologia e da mitologia das religiões. Nas considerações finais introduzo uma reflexão sobre a transreligiosidade e o princípio pluralista, sem a pretensão de apresentar conclusões definitivas sobre o tema, mas de contribuir para os pesquisadores que se dedicarem ao fascinante campo do estudo comparativo das religiões.

Ameríndia

Figura 1 – *Ameríndia*. Adélia Carvalho, óleo sobre tela, 105 x 86 cm, 2011



A figura dominante da obra é uma mulher indígena grávida, sentada num tapete com os braços abertos, a Ameríndia. A figura divina claramente remete à Maria no cristianismo, e à figura da Mãe-Terra nas religiões indígenas. A obra tem uma composição circular simétrica que une os elementos visuais em torno da figura central da Deusa sentada em um tapete indígena. Esse grande círculo mescla as esferas do sagrado e profano numa interseção entre símbolos cristãos e indígenas. Um semicírculo no topo é emoldurado com padrões das tapeçarias e cerâmicas indígenas e faz uma interseção com o círculo central da deusa. De dentro do semicírculo um cordeiro derrama o seu sangue que escorre pelos corpos de duas serpentes que descem circundando o rosto da Deusa e se encontram numa ave que adorna os ombros da divindade com suas asas e com o bico apontando para uma joia que adorna o ceio à mostra. Hoornaert (2022) levanta a questão: “será o Espírito Santo? É

ele que dará vida ao embrião?" Os símbolos continuam sua composição ascendente na direção de outro círculo, o ventre da Deusa, que abriga uma criança iluminada. A Deusa está adornada com penas e joias. Ela tem a pele morena dos indígenas, traços grossos, olhos grandes (característica comum nas obras de Adélia) e olha diretamente para nós, os observadores. Seus braços estão abertos e as palmas das mãos viradas para o público da obra, ao mesmo tempo apontam para as margens do grande círculo, onde se apresenta a realidade latino-americana. De seus punhos brotam chamas de fogo e duas flores que ladeiam a Deusa, uma com pétalas rosadas e outra com pétalas azuis. No topo do grande círculo outro semicírculo faz uma intercessão em forma de um galho de cajueiro repleto de folhas e frutos. No fundo vemos o cosmo estrelado.

Os elementos figurativos da história e realidade latino-americanas estão nas margens do grande círculo e ocupam as laterais do quadro. No lado esquerdo vemos uma narrativa visual do processo de colonização desde as grandes navegações, passando pelo derramamento do sangue indígena com a anuência da Igreja, simbolizado pela água do batismo forçada derramada das hastes de uma cruz em forma de cabo de uma adaga que derrama sangue sobre uma índia, passando pela escravidão simbolizada por um canal e uma ama de leite acorrentada amamentando uma criança branca enquanto a criança negra derrama lágrimas, até chegar a uma paisagem urbana que contrasta edifícios e fábricas com uma favela, terminando em uma espiral de fogo.

No lado direito vemos as bandeiras da China, Estados Unidos e Brasil, mescladas umas nas outras descortinando retirantes nordestinos. Logo abaixo duas crianças, uma segura um prato vazio e a outra uma flor branca. Mais abaixo duas crianças estiradas com marcas de bala derramam sangue sobre duas manilhas que equilibram a composição com a espiral de fogo do outro lado e escorrem esgoto sobre crânios humanos. É inegável o impacto visual que a presença desses símbolos provoca no observador da obra *Ameríndia* de Adélia Carvalho. Um olhar mais atento na obra revela uma proliferação de símbolos que extrapola os limites desse trabalho. No entanto, proponho uma análise da figura central da Deusa através de um estudo comparado sobre a Maria do cristianismo e a Mãe-Terra dos povos indígenas.

Maria e Pacha Mama

Oliver Freiberger (2021) apresenta como elementos constitutivos para a configuração de um estudo comparativo os objetivos, modos, escalas e escopos de comparação. Os "objetivos" consistem na orientação disciplinar do estudo e, portanto, se relacionam com o público a que o estudo se destina. Um estudo teológico procura responder à questão de Deus ou do Divino, mas não tem a pretensão de abranger uma compreensão geral da religião, que se situa no campo das Ciências da Religião. Nos objetivos se distingue também a descrição e classificação. A descrição visa uma melhor compreensão de um determinado item histórico-empírico por meio da comparação. A

classificação utiliza a comparação para avaliar criticamente e refinar a terminologia metalingüística para classificar fenômenos religiosos. Minha pesquisa abrange o campo das Ciências da Religião e descreve comparativamente as figuras de Maria, do cristianismo, e de Pacha Mama, a Mãe-Terra Inca, procurando classificar teórica e arquetipicamente o feminino sagrado na obra de Adélia Carvalho.

Freiberger aponta os "modos" iluminativo e taxonômico como os mais promissores para o estudo da religião. O modo iluminativo visa iluminar um item histórico-empírico particular, especialmente pontos cegos assumidos, recorrendo comparativamente a outros casos. Quando, por exemplo, um elemento de uma religião ajuda a iluminar a outra religião que está sendo estudada. No meu estudo comparativo do sagrado feminino na Ameríndia de Adélia Carvalho a concepção diferenciada da sacralidade da natureza na cosmovisão dos povos indígenas ilumina e interpela uma nova relação com a natureza nas tradições cristãs. O modo taxonômico visa formar ou modificar tipologias, taxonomias, classificações ou categorizações metalingüísticas e, portanto, a formação de teorias. Trata-se de descrever e identificar características comuns e nomeá-las criticamente, como procurei realizar nesse estudo da Ameríndia de Adélia Carvalho.

Já a "escala" de uma comparação marca o grau em que o estudo amplia os itens a serem comparados. Significa determinar a escala e escolher um mapa, ou seja, decidir em qual nível de abstração se pretende comparar, numa escala pequena ou grande, por exemplo. Comparar elementos de escalas diferentes pode ser prejudicial à pesquisa. Ampliar no mesmo grau cada elemento contribui para os resultados da comparação. É importante considerar comparações de indivíduos particulares em seus contextos locais até comparações de religiões inteiras, ou seja, estar ciente dos três níveis: micro, meso e macrocomparativo. Minha pesquisa, portanto, não tem a pretensão de comparar as duas tradições religiosas cristã e indígena, mas sim a figura do sagrado feminino presente nessas religiões que compõem a religiosidade latino-americana.

A categoria "escopo" reflete a distância entre os itens comparados em um estudo entre os âmbitos contextuais, transculturais e trans históricos. Estudos com abrangência contextual comparam-se dentro de um contexto histórico ou meio cultural que pode ser delineado espacial e temporalmente. Estudos com escopo transcultural vão além das fronteiras culturais postuladas. O estudo comparativo da Ameríndia de Adélia Carvalho abrange os âmbitos contextuais, transculturais e trans históricos do fenômeno religioso do sagrado feminino nas fronteiras da interculturalidade e transreligiosidade presentes na formação de uma espiritualidade genuinamente latino-americana.

A teoria complexa-transdisciplinar de Edgar Morin (2005) e Barsarab Nicolescu (2002) dialogam com Freiberger na tarefa do estudo comparado. Para Freiberger (2021), o processo comparativo deve considerar a seleção, descrição, justaposição, redescrção, retificação e formação teórica. Ele apresenta o conceito de "terço da comparação", ou *tertium comparationis*,

um ponto ou questão que deve ser selecionado em relação ao qual dois ou mais itens devem ser comparados. Na concepção de diversos níveis de Realidade (Nicolescu, 2002, p. 45) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (Lupasco, 1994) há um terceiro termo que faz a ligação entre os diversos níveis de realidade que podem parecer opostos num olhar superficial e, no entanto, se reconciliam em outros níveis de realidade. No estudo comparativo das figuras de Maria e da Mãe-Terra o terço de comparação é o sagrado feminino (Campbell, 2018; McLean, 2020), ou o arquétipo da Grande Mãe telúrica (Jung, 2002, p. 92; Neumann, 1963), energia arquetípica que reconcilia a relação do ser humano com a sacralidade da natureza, negligenciada pelo patriarcalismo das religiões monoteístas.

As imagens do cordeiro imolado, das serpentes, da ave e da criança são símbolos da nova criação que evocam energias arquetípicas de transformação. No cristianismo o Cordeiro imolado é o Cristo que dá a própria vida para resgatar a humanidade. As serpentes têm significado cosmológico em diversas culturas e religiões, como o Uroboros grego, a serpente circular que engolia a sua própria cauda, representando a destruição e a eterna renovação do universo (O'Connell, 2016, p. 140). Na mitologia, o uroboros representa a totalidade como símbolo dos pais primordiais unidos, que se dividem posteriormente na figura do Grande Pai e da Grande Mãe. E nas cosmogonias indígenas a serpente desempenha um papel criador e de transformação. A ave é identificada com o Espírito Santo pelos cristãos, a terceira pessoa da Santíssima Trindade que une o Pai e o Filho e renova a face da terra. Os xamãs indígenas incorporam as aves em seus vãos espirituais. A criança é o Filho de Maria no cristianismo, Deus que se faz homem e vem habitar entre nós para mostrar o seu amor incondicional, sobretudo aos massacrados pela opressão. O arquétipo da Criança Divina, o *Puer Aeternus* (Jung, 2002, p. 161), remete ao despertar de uma nova possibilidade, de uma potencialidade de vida, mesmo diante do sofrimento e opressão, que a obra de Adélianuncia e aponta. Essa nova criação é plasmada no útero de Maria, a Mãe-Terra, Grande Mãe, gerando novo cosmo, onde a natureza é respeitada, na imagem da interseção entre o grande círculo central e o semicírculo formado pelo cajueiro cheio de folhas e frutos, bem como pelas duas flores que surgem das mãos da Deusa reconciliando os dois opostos que se complementam, o masculino e o feminino.

A Grande Mãe, figura arquetípica presente em várias culturas e religiões, personificada na cultura ancestral dos Incas, um grupo indígena que habitava as terras da Cordilheira dos Andes, como Pachamama, a Mãe-Terra. A palavra Pacha tem um sentido mais amplo, significando toda a natureza e o cosmos. Pachamama é a Mãe Natureza, o princípio da fertilidade agrícola, personificada como mãe cuidadora da natureza e da vida, protetora dos seres que habitam seu seio, considerados seus filhos até os dias atuais, pois a devoção à Pachamama resistiu a séculos de imposição religiosa europeia e sobrevive até os dias de hoje na cultura e religiosidade quéchua (Oliveira, 2013, p. 352).

Com a chegada dos conquistadores espanhóis em 1532, a tentativa de erradicar a religião pagã inca foi marcada por violência, punições e uma rápida imposição do catolicismo. Essa imposição serviu como pretexto para dismantelar e saquear os tesouros incas, incluindo objetos de ouro e prata, folhas e barras dedicadas aos deuses andinos, realidade vivida em toda a América Latina nesse período. Essa imposição abrupta também influenciou as expressões artísticas. Os primeiros mestres da arte na colônia eram frades, padres e monges das ordens religiosas que acompanharam os primeiros espanhóis na sua chegada a Cuzco em 1533, incluindo os jesuítas, franciscanos e dominicanos. Eles ensinaram aos Incas como retratar os recém introduzidos santos e virgens católicos em pinturas que decorariam as novas igrejas construídas sobre templos e lugares sagrados incas. Os artistas incas, ao representar as virgens como formas de montanhas e os santos com pele morena, fundiram elementos católicos com a cultura andina. Essa fusão resultou na sobreposição iconográfica, característica central do estilo artístico conhecido como Escuela Cusqueña, gênero que floresceu entre os séculos XVI e XVIII e é reconhecido mundialmente hoje em dia. Nessa transformação, a Mãe-Terra permaneceu como a divindade onipresente nos Andes peruanos, representada como montanhas virgens em Maria, cujos vestidos lembravam as montanhas. Já na *Ameríndia* de Adélia Carvalho vemos a figura da Mãe-Terra totalmente indígena nos seus traços, cor da pele e vestimenta, agora investida com os símbolos cristãos do Cordeiro, do Espírito Santo e da Conceção divina. Ela é também a Maria dos cristãos.

Na iconografia religiosa desde a chegada dos espanhóis, os rituais e oferendas a Pachamama continuaram a se desenvolver ao longo do período colonial em locais remotos e escondidos. O principal ato de devoção à Mãe-Terra é chamado *Shala*, ou "pago" à Pachamama, que consiste em um culto de oferendas pelos dons da terra, correspondendo à visão social da cultura andina (Oliveira, 2013, p. 354). Embora o dia mais auspicioso seja o 1º de agosto, esse ritual pode ser realizado na primeira sexta feira de qualquer mês.

Considerações Finais

Esse estudo comparativo da Maria dos cristãos e da Mãe-Terra das espiritualidades indígenas se apresenta como um estudo de caso que pode iluminar e fomentar os pesquisadores a utilizar o instrumental teórico da religião comparada no contexto latino-americano numa perspectiva decolonial. Por se tratar de uma análise de elementos simbólicos arquetípicos presentes nos encontros e desencontros dessas duas tradições religiosas que estão nas raízes da religiosidade da América Latina, a pesquisa articulou olhares das teorias da complexidade/transdisciplinaridade, psicologia analítica, teologia e mitologia das religiões.

A presença de elementos simbólicos dos povos indígenas na obra *Ameríndia* de Adélia Carvalho aponta para a passagem de uma visão identitarista do religioso para uma visão relacional do transreligioso (Gilbraz, 2023). A arte da religiosa salesiana é a expressão de uma mística que transcende sua própria

tradição espiritual na direção de uma espiritualidade que recolhe os encontros e desencontros que plasmaram a religiosidade latino-americana. A Ameríndia de Adélia é ao mesmo tempo a Maria do cristianismo e a Pachamama dos povos ameríndios, com rosto próprio e corpo cultural concreto. A obra articula em imagens os conceitos de decolonialidade, hibridismo, entre-lugares e pensamento ameríndio.

Adélia é filha da Teologia da Libertação e sua obra expressa a resistência ativa dos povos ameríndios ao longo de 500 anos, marcada não só por levantes e insurreições no período colonial, mas sobretudo pela preservação de suas línguas nativas, seus cultos, suas orações, seus lugares sagrados, seus símbolos e sua esperança, representada na obra pela figura da Criança Divina prestes a nascer. Mas seu olhar sobre a pluralidade não se esgota nas práticas sociopolíticas e nas contradições dos discursos religiosos representados em sua obra, porque o grande círculo da Deusa, âmbito do sagrado feminino, realiza interseções que unem sagrado e profano, Cordeiro imolado e povo sofrido, frutos da terra e exploração socioambiental. De acordo com o princípio pluralista, fundamentado na ideia de Homi Bhabha de que existe um terceiro espaço que não pertence a mim ou ao outro (Simões, 2022), as interseções circulares da obra de Adélia são entre-lugares que fazem emergir novas sínteses de uma espiritualidade do cuidado com a Terra Mãe.

Esses espaços tomados como entre-lugares nos contextos coloniais e pós-coloniais exigem uma abordagem não dualista sobre a realidade, e sim uma abordagem desse terceiro que endossa a pluralidade como princípio aberto para experiências de transreligiosidade. A abordagem do sagrado feminino da Ameríndia de Adélia Carvalho nos convoca a um novo modo de conhecer, a partir das epistemologias do sul. Somente com uma mudança dos modos de conhecer ocidentais para modos de conhecer que eu chamaria de genuinamente latino-americanos podemos exercitar olhares decoloniais.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Maruilson. O sentido e o fim das religiões: Wilfred Smith e uma teologia mundial fundamental para o triálogo. **Paralellus**, Recife, v. 14, n. 34, p. 49-74, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2352/2178>. Acesso em: 22 jul. 2023.

ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (Orgs.). Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo. **Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife**, UNICAP, Recife, v. 2, 2018 (e-book). Disponível em: https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2018/08/E-book-Espiritualidades-transdisciplinaridade-e-di%C3%A1logo-2_Observat%C3%B3rio-das-Religi%C3%B5es-no-Recife-1.pdf. Acesso em: 20 jul. 2024.

CAMPBELL, J. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2018.

CARVALHO, Adélia. **Ameríndia**. 2011. Óleo sobre tela, 105 x 86 cm. Coleção particular.

FREIBERGER, Oliver. Elements of a comparative methodology in the study of religion. In: ADAMS, Maurice; HOECKE, Mark Van (orgs.). **Comparative Methods in Law, Humanities and Social Sciences**. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2021.

HOORNAERT, Eduardo. A arte de Adélia Carvalho: uma homenagem de Eduardo Hoornaert. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo: Unisinos, 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621393-a-arte-de-adelia-carvalho>. Acesso em: 14 Mai. 2024.

JUNG C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUPASCO, S.; MAILLY-NESLE, S.; NICOLESCU, B. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

McLEAN, Adam. **A Deusa Tríplice**: em busca do feminino arquetípico. Editora Cultrix, 2020.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NEUMANN, E. **The Great Mother**: an analysis of archetype. Princeton: Princeton University Press, 1963.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

O'CONNELL, Mark; AIREY, Raje. **Almanaque ilustrado dos símbolos**: origens, significados, utilização e revelações: os códigos secretos dos mistérios, magia e sabedoria de todos os tempos. São Paulo: Editora Escala, 2016.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **O agir de Deus nos Andes**: diálogo e missão com os quéchuas. 2013. Orientador: Mario de França Miranda. 2013. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PROGRAMA Teologando. **A Bíblia como inspiração para uma arte libertadora**. Direção: Luca Pacheco. Entrevistados: Irmã Adélia Carvalho; Dom Sebastião Armando. Vídeo (15 min). v. 4. UNICAP, 2011. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=afQP_6bgG_A. Acesso em 10 Jun. 2024.

SIMÕES, Maria Cecília. Fronteiras, alteridade e povos indígenas: acerca da decolonialidade e do princípio pluralista. In: OLIVEIRA, Cláudio (Org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 127-144.

Destaques da Relatoria

Relatório por Cyntia Farias

- A pluralidade religiosa global e nacional em questão: aspectos analíticos da diversidade de crenças no mundo. Claudio Ribeiro (UFJF) o Princípio pluralista, compreensão dos entre lugares/lugares de fronteiras; o Olhar da diversidade religiosa a partir das culturas e religiões; o Terceiro incluído, possibilidade de compreensão da experiência religiosa.

- A história da História Comparada das Religiões no mundo e no Brasil. Mailson Cabral o Estudo mitologia/filologia comparada;
 - o Faculdade de fé, capacidade humana de compreender o infinito; o Perspectivas metodológicas: linguística/histórica; descritiva/fenomenológica; histórica/evolutiva.

- A crise da Antropologia contextual na História das Religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva. Cláudio Tadeu o Ambiente de análise dos estudos de religiões comparadas. o Fenômeno religioso, estudo a partir de blocos de comportamentos.
 - o Métodos de estudos, a partir de mecanismos não religiosos (transdisciplinaridade)

- Metodologia comparada no estudo da religião: como fazer Religião Comparada? Faustino Santos, Gilbraz Aragão, Rayane Marinho o Projeto científico adequado, preocupação com o tipo de conhecimento: hermenêutico, explicativo, crítica;
 - o Objetivo da comparação. Qual disciplina vai estar ancorada?
 - o Estudo micro comparativo, macro comparativo.

- Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo? Maruilson Souza o O que é religião? Diversa, complexa, multifacetada; o Necessidade abertura transdisciplinar;
 - o Diálogo inter-religioso. Abertura, humildade, honestidade.

- Tributo: "A Ameríndia de Adélia de Carvalho e os estudos de Religião Comparada" Luca Pacheco o Religião comparada, o Sagrado Feminino numa perspectiva cristã e indígena; o Elementos teóricos, pluralismo cultural e religioso; o Terceiro incluído - o Sagrado Feminino.

Relatório por Juane Braúna

Cláudio Ribeiro- A pluralidade religiosa global e nacional em questão: aspectos analíticos da diversidade de crenças no mundo

- Princípio pluralista: um olhar para diversidade religiosa a partir dos entre-lugares das culturas: A partir desse enfoque reconhecer que as religiões não existem em vácuo, mas são moldadas e influenciadas por fatores culturais, sociais e históricos;
- Explorar esses entre-lugares permite entender como práticas e crenças se transformam quando diferentes grupos interagem;
- Crítica ao conceito de religião: A noção de religião moldada pelo ocidente é reduzida e restritiva, não dá conta de todas as experiências religiosas. O ocidente molda uma noção de cultura/ religião e a partir dela julga/compara as outras: essa limitação impede uma compreensão mais ampla e da espiritualidade humana;
- Pessoas sem religião- terceiro maior grupo (mundialmente);
- hibridismo religioso: dificuldade nas comparações e quantificações;
- Não existe singular se tratando das tradições religiosas.

Mailson Cabral: A história da História Comparada das Religiões no mundo e no Brasil

- Investigações científicas sobre religião florescem na metade do século XIX: Estudo comparado das religiões;
- Século XIX: anima (Edward B. Taylor) e o pré animismo (Robert R. Marret e Konrad T Preuss) e a crítica a essas teorias;
- Século XX: explicações nos estudos sociais (Durkheim e Levy Bruhl), estudos etnológicos (Frans Boas) e explicações de teor psicológico;
- Max Müller: pioneiro no estudo comparado das religiões (1823-1900): "faculdades da fé" como princípio que permite comparar as religiões: referem-se às capacidades humanas de acreditar e buscar o transcendente;

- A disciplina específica para o estudo comparado das religiões é a ciência da religião;
- Compreensão da religião em duas instâncias: objetiva (doutrina) e subjetiva (apreensão do infinito);
- Como elementos doutrinários constituem historicamente e em que se assemelham/diferem?
- Cornelis P. Tiele (1830-1902): formalização da disciplina acadêmica, ênfase na pesquisa histórica. Estudo da ciência da religião: morfológico e ontológico;
- Chantepie de la Saussaye (1848- 1920): Faz o primeiro manual de estudo comparado das religiões em 1887. O objeto da ciência da religião: sua essência e manifestações. Estudo em filosofia da religião (essência) história da religião (manifestações empíricas e visíveis);
- Os três autores distinguem uma dimensão objetiva e uma subjetiva para o tema da religião.

Cláudio Tadeu- A crise da Antropologia contextual na História das religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva

- Em que ambiente ou conjunto dimensional devemos principiar os estudos comparados? Como os diversos objetos e conceitos de trabalho estão descritos nesse ambiente?
- O comparativismo valoriza as semelhanças e aceita a diferença;
- buscar a semente, as raízes das religiões: Esse olhar para as raízes pode também iluminar o hibridismo religioso, mostrando como elementos de diferentes tradições se entrelaçam ao longo da história, resultando em novas práticas e crenças;
- Por que encontramos religiões em todas as culturas?
- buscar encontrar blocos de comportamentos nas religiões: identificar padrões e práticas que se repetem em diferentes tradições, independentemente de suas doutrinas específicas, entender como as religiões respondem a necessidades humanas universais;
- “A ciência cognitiva da religião está preocupada em encontrar os mecanismos ou processos causais subjacentes das manifestações visíveis da religião”.

Maruilson Souza- Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo?

- Mesmo na academia, o conceito de religião é eurocêntrico e colonialista;

- Proposição do termo “tradições cumulativas” (Smith). Smith argumenta que, em vez de serem estáticas, as tradições se adaptam e se reconfiguram à medida que novas experiências, interpretações e contextos sociais emergem.). Mesmo pertencendo a uma religião institucionalizada, cada pessoa tem sua própria religião interna = tradições cumulativas internas
- Ao comparar, buscamos aquilo que nos une;
- A religião é uma coisa intrínseca ao homem, e é diversa e complexa. Apenas com a transdisciplinaridade conseguimos nos aproximar do que é a religião;
- Diálogo religioso: abertura para alteridade, valorizar e respeitar as diferenças e singularidades, não há superiores nem inferiores, mas buscadores;
- As abordagens são complementares.
- Responsabilidade do pesquisador ao comparar.

Relatório pela Inteligência Artificial de Luís Lira Neto

(pela parte da manhã – à tarde ele esqueceu de ligar o bicho)

Sumário:

O Seminário Acadêmico Interno do Grupo de Estudo abordou questões relevantes sobre a singularidade tecnológica e os desafios contemporâneos das religiões. A reunião foi iniciada com uma contextualização histórica do grupo e a proposta de criação de um museu das religiões e de uma escola de história e teologia comparada. Em seguida, Claudio de Oliveira Ribeiro apresentou críticas ao conceito moderno de religião, discutindo a violência histórica no Ocidente e defendendo o pluralismo como uma chave de compreensão, além de oferecer uma análise de duas obras pertinentes. Maílson seguiu com uma contextualização do estudo comparado das religiões, destacando figuras importantes do século XIX e introduzindo a fenomenologia da religião. Cláudio finalizou com uma reflexão sobre a ciência cognitiva da religião, explorando abordagens evolucionistas e cognitiva em relação aos fenômenos religiosos. A discussão final enfatizou a importância da vivência da fé e da hermenêutica no estudo religioso, levando a um compromisso de continuidade nos encontros e leituras recomendadas.

Notas:

Introdução e Contextualização (00:05 - 07:26)

- Discussão sobre singularidade tecnológica e avanços rápidos da tecnologia
- Explicação sobre o grupo de pesquisa e seu histórico desde 2005
- Menção ao projeto de construção de um museu das religiões
- Objetivo de criar uma escola de história e teologia comparada das religiões

Apresentação de Claudio de Oliveira Ribeiro (07:42 - 29:52)

- Crítica ao conceito moderno de religião
- Discussão sobre a redução da experiência religiosa a um "escaninho" na vida moderna
- Ênfase na violência histórica que forjou o Ocidente e sua influência na concepção de religião
- Proposta do princípio pluralista como instrumento de compreensão da realidade religiosa
- Apresentação de dois livros relacionados ao tema

Apresentação de Maílson Cabral sobre História do Estudo Comparado das Religiões (31:37 - 56:47)

- Contextualização histórica do surgimento do estudo comparado das religiões no século XIX
- Apresentação de figuras-chave: Max Müller, Cornelius Tiele e Chantepie de la Saussaye
- Explicação sobre a proposta de uma ciência da religião
- Discussão sobre a faculdade da fé e a dimensão objetiva e subjetiva da religião
- Introdução ao conceito de fenomenologia da religião

Apresentação de Cláudio Tadeu sobre Ciência Cognitiva da Religião (58:15 - 01:43:37)

- Discussão sobre a abordagem ambiental e topográfica para o estudo das religiões
- Explicação sobre a perspectiva da ciência cognitiva no estudo das religiões
- Apresentação de teorias evolucionistas e epidemiológicas aplicadas ao estudo da religião
- Discussão sobre mecanismos cognitivos e sua relação com fenômenos religiosos universais

Discussão e Comentários Finais (01:45:30 - 02:16:04)

- Reflexões sobre a objetividade no estudo das religiões
- Discussão sobre a importância da vivência da fé além da faculdade da fé
- Menção à hermenêutica diatópica e aos diferenciais de poder no estudo das religiões
- Considerações sobre a riqueza dos estudos clássicos e sua relevância para a compreensão contemporânea das religiões

Ações:**Gilbraz de Souza Aragao**

- Organizar o próximo encontro do grupo para continuar as discussões sobre o estudo comparado das religiões (02:15:57)

Todos os participantes

- Adquirir e ler o livro "Horizontes Culturais" mencionado por Claudio de Oliveira Ribeiro (16:17)

Referências Gerais

A história da História Comparada das Religiões no mundo e no Brasil

- HINNELLS, John (Ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Second edition. London/ New York, 2010.
- PADEN, William. *Religious Worlds, The Comparative Study of Religion: With a new Preface*. Boston: Beacon Press, 1994.
- SHARPE, Eric. *Comparative Religion: A History*, Second edition. London: Duckworth, 2003.
- CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

A crise da Antropologia contextual na História das Religiões e os novos padrões dos modelos evolutivos da Ciência Cognitiva

- FREIBERGER, Oliver. *Comparison Considered: Some Methodological Responses*. *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 32 (2020) p. 495-508.
- PADEN, William. *New Patterns for Comparative Religion*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- DURDEN, Alexander. *The Comparative Method in Religious Studies*. *Granite Journal*, Vol. 8(1), 2023.

Metodologia comparada no estudo da religião: como fazer Religião Comparada?

- GOTHONI, Rene (Ed.). *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*. Edited by Rene Gothoni. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- FREIBERGER, Oliver. *Elements of a comparative methodology in the study of religion*. In: ADAMS, Maurice, VAN HOECKE, Mark (Ed.). *Comparative Methods in Law Humanities and Social Sciences*. Cheltenham(UK)/ Northampton (USA): Edward Elgar Publishing, 2021, p. 75-95.

Abordagens evolutivas, cognitivas e contextuais para o estudo de sistemas religiosos: o diálogo inter-religioso pode entrar no jogo?

- LANG, Martin; KUNDT, Radek. *Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis*. *Method and Theory in the Study of Religion* 32 (2020), p. 1-46.

- REEH, Niels. Inter-religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 32 (2020), p. 47–73.

Fotos do Seminário

André Pontes











Elementos de uma metodologia comparativa na ciência da religião

Oliver Freiberger*
Tradução de Eduardo R. Cruz

Texto publicado originalmente como artigo público pela licença Creative Commons no número 38 do volume 9 da *Religions* como *Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion*. Permissão para traduzir ao português gentilmente cedida pelo autor.

Resumo: Ainda que a comparação tenha sido o assunto de muito debate teórico na ciência da religião, ela raramente tem sido discutida em termos metodológicos. Um grande número de estudos comparativos foi produzido no curso da história da disciplina, mas a questão de como a comparação funciona enquanto um método tem sido raramente abordada. Este ensaio propõe, na forma de um esboço, um quadro metodológico de comparação que se preocupa tanto com a configuração geral de um estudo comparativo--o seu objetivo, o modo, a escala, e o âmbito--e o processo comparativo, distinguindo as operações de seleção, descrição, justaposição, redescricao, bem como de retificação e formação da teoria. Argumentamos que a identificação e análise de tais elementos de uma metodologia comparativa ajuda, por um lado, na avaliação de estudos comparativos existentes e, de outro, na produção de novos. Embora o artigo tente apresentar a estrutura metodológica de uma forma concisa e, portanto, oferecer material ilustrativo limitado, os autores dos outros ensaios desta coleção discutem ricos casos histórico-empíricos enquanto testam a estrutura em seus próprios estudos comparativos.

Palavras-chave: Comparação. Método na ciência da religião. Redescricao. Retificação. Formação de teoria. Metodologia. Método comparativo.

Introdução

Desde os primeiros dias do acadêmico ciência da religião até hoje, a comparação tem sido uma característica importante da disciplina. Foi e é praticada de muitas maneiras diferentes, e ao mesmo tempo era refletida, elogiada e desprezada em acalorados debates teóricos. Curiosamente, enquanto estudiosos frequentemente falam de “o método comparativo” (Müller, 1872; Jordan, 1908; Haydon, 1922; Wach, 1924, 1945; Pettazzoni, 1959; James, 1961; Widengren, 1971; Smith, 1978; Rudolph, 1997; Segal, 2001, 2006; Roscoe, 2008; Ammon, 2012), eles estão quase sempre mais interessados no adjetivo (“comparativo”) do que no do substantivo (“método”). Normalmente, “método

* Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade do Texas (Estados Unidos). Doutor em Ciência da Religião (Universidade de Göttingen, Alemanha). ORCID: 0009-0005-8651-4284 – contato: of@austin.utexas.edu

comparativo” é simplesmente um sinônimo de “comparação” ou de termos genéricos como “abordagem comparativa” ou “perspectiva comparativa”. Como a comparação efetivamente funciona como um método da ciência da religião não tem sido até aqui discutido em maior detalhe. Isso levanta a questão: até que ponto devemos levar a sério a designação “método” quando se trata de comparação? Em seu excelente capítulo de varredura de campo sobre comparação no *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael Stausberg aborda esse ponto (Stausberg, 2011, p. 34):

[C]omparação é mais frequentemente praticada não como um método separado, mas como um plano de pesquisa, ou seja, como um quadro para a coleta e análise de dados e da análise de problemas de pesquisa. Os planos de pesquisa comparativa usam diferentes tipos de técnicas ou ferramentas para a coleta de dados (ou seja, métodos em um sentido mais restrito), por exemplo, análise do discurso, análise de conteúdo, análise de documentos, filologia, hermenêutica, historiografia, fenomenologia, pesquisas, etc.

Por outro lado, embora os planos de pesquisa comparativa envolvam métodos específicos, muitos métodos, por sua vez, operam comparativamente. É importante ressaltar que a comparação faz parte da rotina de trabalho da maioria dos métodos. Nesse nível mais básico, a comparação funciona de maneiras nada espetaculares e é amplamente incontroversa. Para começar, a formação de conceitos e classificações e formas relacionadas de sistematização dependem da comparação, que, portanto, está consagrada em todos os métodos de pesquisa. Além disso, a comparação de dados é uma prática padrão em todos os métodos acadêmicos.

Estas são observações importantes. Por um lado, a comparação costuma servir como um quadro analítico mais amplo – um plano de pesquisa, em vez de um método de pesquisa. Por outro lado, é tão fundamentalmente embutida na maioria dos métodos de pesquisa que dificilmente pode ser reconhecida como um método separado. Consequentemente, o artigo de Stausberg sobre comparação foi colocado, no *Handbook*, não em “métodos”, mas em “metodologia”, ao lado de artigos sobre epistemologia, metodologias feministas, design de pesquisa e ética em pesquisa.

Embora a comparação possa certamente ser categorizada dessa forma, eu gostaria de explorar os – talvez menos frequentes – casos para os quais a primeira sentença alude: “Comparação é mais *frequentemente* praticada *não* como um método separado” (grifo meu). Como podemos imaginar a comparação na ciência da religião quando ela é, intencional e explicitamente, praticada como um “método separado”? Em outras palavras, como se deve conduzir os estudos cujas principais questões de pesquisa podem ser respondidas apenas por meio de uma operação comparativa?

Primeiro, é importante notar que os pontos que Stausberg faz no primeiro parágrafo da citação permanecem válidos. A comparação não pode substituir as técnicas e ferramentas listadas, os “métodos em um sentido mais estrito” – filologia, análise de conteúdo, análise de documentos, etc. Embora a questão da pesquisa comparativa informe a seleção dos comparandos, a comparação em si não é um método que pode ou deva ser usado na primeira descrição e análise de dados. Eu sugiro classifica-lo como um método de segunda ordem, o que pressupõe a investigação em termos de método de

primeira ordem¹. Parece que comparar dois ou mais itens pode ser produtivo apenas se esses itens estiverem sendo estudados seriamente². Desejo argumentar que, assim como os métodos utilizados para o estudo primário de dados, o método de comparação de segunda ordem apresenta alguns elementos que podem permitir-nos vê-lo como um método no sentido de um procedimento organizado e controlado (ou controlável)³.

A seguir, proponho um quadro metodológico de comparação que consiste em tais elementos. Em sua introdução ao *Handbook* mencionado acima, Michael Stausberg e Steven Engler definem um método científico como “o modo de procedimento geralmente aceito nas ciências em um sentido mais amplo (incluindo as humanidades)” (Stausberg, Engler, 2011, p. 4). Uma vez que a comparação tem sido raramente discutida em termos metodológicos na ciência da religião, é difícil prever se a seguinte descrição será geralmente aceita. Mas acredito que os elementos discutidos aqui são amplamente familiares aos comparativistas praticantes, mesmo que os termos possam ser parcialmente novos. Meu objetivo principal é fornecer categorias analíticas, isto é, um vocabulário que nos permita falar sobre os componentes metódicos de comparação que a maioria dos comparativistas exercem, de modo mais ou menos intuitivo, em sua prática acadêmica. Defendo que identificar e analisar tais elementos de uma metodologia comparativa pode ajudar na avaliação de estudos comparativos existentes e também na produção de novos.

A seguinte descrição do quadro metodológico tem duas seções. A primeira esboça a configuração geral de um estudo comparativo: objetivos, modos, escalas e escopos. A segunda discute várias operações (potenciais) do processo comparativo: seleção (de comparandos e do *tertium comparationis*), descrição (de dados), justaposição, redescricao, como bem como retificação (de categorias acadêmicas) e formação de teorias. Para os fins deste ensaio, discutirei cada elemento de maneira breve e concisa; uma discussão mais extensa está em preparação⁴. Visto que os outros ensaios desta edição do periódico fornecem análises profundas de estudos de caso específicos, também mantere brevemente a discussão de exemplos.

A configuração de um estudo comparativo

Todo estudo comparativo é configurado de uma determinada maneira no que diz respeito a seu (s) objetivo (s), modo (s), escala e escopo (s). No entanto, as decisões

1 Eu empresto esta classificação geral de teorias de sistemas sociológicos que falam de observação de primeira ordem e de segunda ordem (ver Foerster, 1984, pp 258-71; Luhmann, 2000, pp 54-67; Luhmann, 2004, pp. 155-66). Neles as observações de primeira ordem são observações diretas de objetos discerníveis, enquanto as observações de segunda ordem são "observações de observações". Da mesma forma, o método comparativo é totalmente dependente das conclusões resultantes de métodos de primeira, e ele abre uma nova dimensão interpretativa que está para além do âmbito de métodos de primeira ordem.

2 Observe que esta distinção analítica serve ao único propósito de destacar os elementos metódicos de comparação. Na prática acadêmica, a comparação está sempre intimamente ligada aos métodos de primeira ordem.

3 Concordo com Michael Stausberg (comunicação pessoal) que o nome que eventualmente damos à operação (“método” ou “desenho de pesquisa”) é de menor relevância. Falo aqui de “método” apenas porque pretendo destacar aspectos que são metódicos em um sentido amplo.

4 O autor aqui se refere ao seu livro *Considering comparison: A method for religious studies*. Oxford University Press, 2019.

que levam à sua configuração final raramente são todas tomadas no início. Mais frequentemente, novos insights emergentes durante o curso do processo de pesquisa geram reconsiderações e revisões de decisões preliminares. Assim, as categorias aqui propostas – que também estão ligadas umas às outras de importantes maneiras – são constituídas e definidas apenas para fins analíticos. Eu argumento que elas podem ser úteis na avaliação (e também na condução) de estudos comparativos, mas certamente não refletem um processo de pesquisa linear. Os fluxos de pesquisa costumam ser complexos e imprevisíveis.

Objetivos de comparação

A pergunta mais geral “Por que comparar?” é quase tão filosófica quanto a pergunta “Por que pesquisar?” e, portanto, além dos limites desta discussão metodológica. Ainda assim, todo estudo comparativo tem sua própria agenda e objetivos específicos, e estudiosos mais responsáveis revelam e explicam esses objetivos na introdução de seus estudos. Para localizar os objetivos de forma mais ampla, é útil considerar a orientação disciplinar e o público-alvo de um estudo – o discurso a partir do qual um estudo emerge e os leitores a quem ele se destina a falar.

O conceito de disciplinas acadêmicas, que idealmente reflete uma divisão de trabalho, tem sido questionado há algum tempo, não menos por administradores e funcionários universitários que acreditam que a dissolução das fronteiras disciplinares tornará mais eficiente a produção de conhecimento. O tempo dirá se esta é uma abordagem produtiva, mas neste ponto, e para nossos propósitos, a orientação disciplinar ainda é válida. O discurso acadêmico em que o autor está operando, amplamente revelado na bibliografia de um estudo, está principalmente ligado a uma disciplina particular como a ciência da religião, antropologia, sociologia, história, teologia, etc. Ainda mais do que as obras que são citadas (e especialmente aquelas que são citadas favoravelmente), o assunto no cerne da investigação determina essa afiliação. Será que o estudo se esforça para avançar, antes de mais nada, a compreensão da religião (ciência da religião), cultura (antropologia), sociedade (sociologia), história (história), Deus ou o sagrado (teologia)? Claramente, isso simplifica demais o assunto. Identificar o assunto abstrato no cerne do interesse do acadêmico (religião, cultura, sociedade, etc.) certamente não deve ser entendido de uma forma reducionista. Mas pode ser um primeiro passo útil para avaliar um estudo. Reconhecer a orientação disciplinar ajuda a avaliar um estudo de forma adequada e justa e pode evitar conflitos desnecessários. Por exemplo, quando um estudo está situado em um discurso teológico e está interessado, em última análise, em Deus ou no sagrado, é totalmente inútil criticá-lo por não promover o entendimento geral da religião – e vice-versa⁵.

Além da orientação disciplinar, o objetivo de um estudo também é determinado pelo público ao qual se destina falar. As pistas podem ser encontradas na lista, no catálogo da editora, de grupos de leitores potencialmente interessados ou, para um artigo

5 Veja (Freiberger, 2007, pp. 295–300) para um exemplo de tal mal-entendido.

de periódico, no perfil do periódico. Embora muitos estudos comparativos sejam escritos principalmente para leitores nas próprias disciplinas do autor e relacionadas, alguns estudos são direcionados a um público mais geral. Como os estudos comparativos normalmente não fornecem introduções gerais a campos específicos de estudo, mas sim um argumento particular, é útil perguntar para qual discurso não acadêmico o autor pretende contribuir ou, em outras palavras, qual impacto no discurso público ele deseja ter. Se o objetivo principal for não acadêmico, é necessário examinar de perto o método comparativo, pois o benefício desse estudo para a academia pode ser baixo. Alguns estudos deste tipo colocam um foco unilateral nas semelhanças (a fim de ajudar a racionalizar um conflito político, por exemplo, entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte) ou sobre diferenças (a fim de demonstrar a superioridade de um grupo religioso sobre o outro)⁶.

Para a ciência da religião, perseguir dois objetivos, descrição e classificação, parece particularmente produtivo⁷. Um estudo comparativo cujo objetivo principal é a descrição visa a uma melhor compreensão de um determinado item histórico-empírico por meio de comparação. Comparar esse item com outros itens pode servir a um propósito heurístico, identificando aspectos e facetas que, de outra forma, seriam perdidos ou negligenciados. Ele pode produzir percepções ao des-familiarizar o que é familiar. E pode ser o método para testar hipóteses e análises causais que visam uma descrição mais matizada do respectivo item. Este objetivo corresponde ao modo iluminativo de comparação discutido abaixo. Em segundo lugar, um estudo cujo objetivo principal é a classificação usa a comparação para formar, aplicar, avaliar criticamente e refinar a terminologia metalinguística a fim de classificar os fenômenos religiosos. Este objetivo corresponde ao modo taxonômico de comparação. Embora pareça útil separar esses dois objetivos gerais analiticamente, eles certamente podem se complementar, mesmo dentro de um único estudo.

Modos de comparação

Jonathan Z. Smith cunhou o termo “modo de comparação” em seu artigo, “Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit” [algo como “Adiciona de pouco e pouco que mais tarde terá uma grande pilha”], originalmente publicado em 1971 (Smith, 1978), e o discutiu mais detalhadamente em seu ensaio mais citado, “In Comparison a Magic Dwells” (Smith, 1982)⁸. Concordando com Smith, entendo os modos como estilos gerais de comparação que refletem o espírito com que os estudiosos comparam e, até

6 Veja abaixo a discussão sobre os modos de comparação (Freiberger, 2016, pp. 61f).

7 Este par corresponde, até certo ponto, ao par “interpretação e explicação”, amplamente utilizado. Este último, porém, vem com bagagem pesada. Para alguns, estes dois elementos refletem metas das humanidades e as ciências, respectivamente, e para outros um elemento se contrapõe ao outro (ver, por exemplo, Lawson, 1996). Para alguns defensores da ciência cognitiva da religião, a “explicação” tem se tornado um objetivo que é definido em determinadas maneiras, referindo-se a modos cognitivos, psicológicos, evolutivos, e outras de “explicar” fenômenos religiosos. O objetivo de classificação sugerido aqui é mais modesto.

8 O que se segue é um breve resumo de uma discussão mais longa apresentada em (Freiberger, 2016).

certo ponto, os objetivos do estudo individual. Tendo revisado os estudos anteriores, Smith sugere que todo e qualquer estudo foi conduzido em um dos quatro modos de comparação – o que ele chama de modos etnográfico, enciclopédico, morfológico e evolucionário. O modelo de Smith destaca certas deficiências metódicas: o modo etnográfico (que, sugiro, deveria ser melhor chamado de associativo espontâneo) exhibe um uso indevido da intuição; o modo enciclopédico produz categorizações superficiais de pouco valor analítico; o modo morfológico descontextualiza fenômenos de maneiras problemáticas; e o modo evolucionário postula analogias com base na teoria mais ampla da evolução. No argumento de Smith, os modos destinam-se a revelar as deficiências da erudição anterior (que ele, portanto, rejeita radicalmente). Embora suas conclusões levantem mais questões para discussão, os modos podem ser úteis para a análise de estudos comparativos – desprovidos de suas conotações polêmicas e ligeiramente modificados. Devemos substituir o nome enganoso do primeiro modo (ver acima) e abster-se de aplicar de forma abrangente o modo morfológico, o principal exemplo do qual é o trabalho de Eliade, para todas as comparações classificatórias, porque alguns evitam as armadilhas descritas. Além disso, é importante notar que os modos não são mutuamente exclusivos, mas podem aparecer, em algumas combinações, juntos em um mesmo estudo. Com essas modificações, os quatro modos de Smith podem ser ferramentas úteis para testar e avaliar estudos comparativos.

Outro modelo, sugerido por David Freidenreich, distingue quatro modos também, mas o faz de maneira bem diferente (Freidenreich, 2004). O primeiro modo de Freidenreich descreve estudos que mostram um forte foco na similaridade e minimizam ou ignoram as diferenças entre os comparandos. O segundo modo, como consequência, refere-se a estudos com foco unilateral na diferença. Freidenreich apresenta exemplos reveladores e argumenta que tais abordagens podem servir bem a certas agendas políticas, sociais ou religiosas, mas produzem poucas novas conclusões para a ciência da religião. Estudos no terceiro modo mostram um foco na relação gênero-espécie, construindo (ou desconstruindo) um gênero (como nacionalismo religioso, escritura ou mito) comparando várias “espécies” históricas e identificando diferenças e semelhanças entre eles. O quarto modo descreve estudos que utilizam a comparação para refocalizar, ou seja, para entender melhor o fenômeno A à luz do fenômeno B, com uma lente reorientada.

Considerando as fraquezas mencionadas de alguns modos, há dois modos, que proponho chamar de modo iluminativo e modo taxonômico, que parecem mais promissores para a ciência da religião. Eles correspondem aos objetivos acima mencionados de descrição e classificação, respectivamente, e ecoam os dois últimos modos do modelo de Freidenreich⁹. O modo iluminativo visa iluminar um determinado item histórico-empírico, especialmente os pontos cegos assumidos, recorrendo comparativamente a outros casos. Este modo é assimétrico porque os outros casos não são estudados detalhadamente por si próprios; eles simplesmente ajudam a iluminar o item no centro das atenções. Por exemplo, a comparação transcultural foi usada para iluminar as representações

9 Isso também corresponde à distinção de comparações “descritivas” e “explicativas” feitas por Carter (1998); ver (Freiberger, 2016, pp. 60f).

de sacrifícios de deuses em vasos da Grécia antiga (Patton, 2009) ou o significado de pegadas de pedra gigantes em um templo da Idade do Ferro na Síria (Thomas, 2008). O modo taxonômico, por outro lado, visa formar ou modificar tipologias, taxonomias, classificações ou categorizações meta-linguísticas e, assim, a formação de teorias. É simétrico porque todas as “espécies” de um “gênero” recebem igual atenção¹⁰. Um exemplo recente é a teorização de concepções de vida após a morte com base em um estudo comparativo de civilizações antigas (Shushan, 2009).

Novamente, ambos os modos podem aparecer em um estudo. Um exemplo é minha própria comparação de discursos sobre ascetismo (= o gênero) em textos Brahmanicos da Índia antiga e textos cristãos do Egito da antiguidade tardia (= duas espécies). Como resultado da comparação, fui capaz de descrever a estrutura do discurso do ascetismo em termos teóricos, incluindo uma classificação de seus elementos (Freiberger, 2009, pp. 249-58). Embora o modo principal deste estudo seja taxonômico, o modo iluminativo também foi empregado. Por exemplo, o encontro frequente com o ideal ascético de sedentarismo no *Apophthegmata Patrum* cristão ajudou-me a identificar e reconhecer as poucas passagens do bramânico *Samnyasa Upanisads* que elogiam a prática ascética de permanecer em um lugar (em oposição ao ideal onipresente de vagar); aqui, uma fonte iluminou a outra (ver Freiberger, 2009, pp. 235-38; Freiberger, 2010).

Seis dos modos de comparação discutidos aqui (os quatro modos de Smith e os dois primeiros de Freidenreich) refletem estilos comparativos que parecem problemáticos: um uso indevido da intuição, categorização superficial, descontextualização inadequada, uma postura de analogias que estão enraizadas em um modelo evolutivo, um foco unilateral seja nas semelhanças, seja nas diferenças. Por outro lado, dois modos, o iluminativo e o taxonômico, parecem promissores. Os modos constituem, assim, um inventário analítico que pode ser útil tanto para avaliar os estudos existentes quanto para enquadrar os seus próprios.

Escalas de comparação

A escala de uma comparação marca o grau em que o estudo se aproxima dos comparandos. Eu me aproprio da ferramenta cartográfica “escala” para indicar diferentes níveis de abstração que os mapas também possuem. Os mapas podem representar grandes territórios como um país, um continente ou o mundo inteiro (mapas em pequena escala), ou menores, como uma cidade, um bairro ou um andar de museu (mapas em grande escala)¹¹. A escala é o grau de abstração para o qual os itens são representados no mapa. A escolha de um item para comparação acompanha a determinação da escala e a escolha de um mapa – ou seja, a decisão sobre o nível de abstração que se pretende comparar. Como os mapas em pequena escala têm outros propósitos que os mapas em

10 Para a distinção entre comparação simétrica e assimétrica na História Comparada, veja (Kocka, 2009).

11 Observe que, ao contrário do uso popular, e talvez contra-intuitivo, um mapa que mostra o mundo inteiro é um mapa em pequena escala; sua fração representativa é pequena (1:50.000.000). Da mesma forma, um mapa em grande escala não representa um grande território, mas um pequeno (p. ex., 1:5000 para um mapa de cidade).

grande escala, comparar, digamos, um item que é visível em um mapa do estado do Arizona com um item visível no mapa de um museu na cidade de Nova York, precisaria de uma explicação criativa. Normalmente, estudos comparativos produtivos visam uma comparação equilibrada, o que significa ampliar para o mesmo grau para cada comparandos – por exemplo, comparar itens localizados em dois mapas de estado (ou em dois mapas de museu) da mesma escala.

Isso se aplica, *mutatis mutandis*, à comparação na ciência da religião¹². Os estudos existentes comparam em muitos pontos diferentes da escala, desde comparações de indivíduos específicos em seus ambientes locais até comparações de religiões inteiras. Embora a escala seja contínua, pode fazer mais sentido distinguir três níveis, de modo mais amplo, em relação ao quanto o estudo “amplia”: micro, meso e macro comparação. Estudos microcomparativos focam em itens muito específicos, como certos indivíduos ou grupos, certos textos, certos objetos, certas práticas, etc., e os compara. Os estudos macrocomparativos comparam religiões inteiras, ou várias religiões em vista de um fenômeno (por exemplo, em estudos intitulados “Lugares sagrados nas religiões mundiais” ou semelhantes). Localizados no meio, em uma escala de nível médio, estão os estudos mesocomparativos, que cobrem mais terreno do que os microcomparativos, mas permanecem dentro de limites claramente definidos. Não parece particularmente útil tentar traçar linhas definidas com precisão entre as comparações micro, meso e macro. Elas devem ser considerados como divisores aproximados em uma escala de zoom que ajuda a categorizar os estudos comparativos.

Deve-se notar que hoje muitos comparativistas na ciência da religião têm reservas em relação à comparação nos níveis macro, ou mesmo meso. Foram os estudos macrocomparativos, especialmente as abordagens na fenomenologia da religião (exemplos clássicos são [Leeuw, 1967; Eliade, 1958; Heiler, 1961]) que foram em parte responsáveis pela má reputação que a comparação ganhou na segunda metade do século XX. Esses estudos tentaram demonstrar, apresentando exemplos de muitas religiões diferentes, a verdadeira essência da religião ou de certos fenômenos religiosos. Além de sua agenda religiosa ou filosófica, sua principal fraqueza metodológica não era, no entanto, a escolha da escala, mas sim o fato de que a escala (macro) em que as conclusões foram tiradas não estava de acordo com as escalas (altamente ecléticas) em que o estudo real foi conduzido. Selecionar certos itens e declará-los como representativos de uma tradição religiosa ajudou a essencializar essa tradição; conflitos e discursos internos, bem como mudanças históricas, foram amplamente ignorados. Quando os estudiosos declaram comparar religiões inteiras justapondo esses itens selecionados, isso apenas parece uma macrocomparação. É, de fato, uma forma não reconhecida de micro e mesocomparações, conduzidas com uma agenda macro comparativa. Esses estudos são metodologicamente problemáticos tanto como macro quanto como micro comparações.

12 Deve-se notar que esta analogia de mapas e estudos de religião não pretende sugerir que ambos simplesmente reproduziram uma realidade objetivamente existente. Os comparandos devem sempre ser atestados empiricamente e teoricamente construídos - como os itens representados em um mapa. Cartógrafos também têm refletido sobre a seleção inevitável de itens a serem representados em um mapa, sobre modificações e distorções causadas pela representação em mapas de diferentes escalas, e no fato de que a seleção e representação refletem certos interesses e funções previstas de determinado mapa (ver, por exemplo, Li, 2007).

Portanto, é fundamental que a escala selecionada corresponda à questão que um estudo procura responder. Se for esse o caso, do ponto de vista metodológico, todos os três níveis são válidos. Novamente, a analogia do mapa pode ajudar a esclarecer isso. Mapas em pequena escala usados para comparações macro são indispensáveis para responder a certas perguntas. Apenas esses mapas mostram, por exemplo, que o Texas é maior em tamanho que a França ou que Austin, Texas (EUA) e Cairo (Egito) têm quase a mesma latitude. Mapas detalhados do Texas e da França ou mapas das cidades de Austin e Cairo seriam totalmente inúteis para responder a essas perguntas. Argumento que a comparação macro pode ser válida também na ciência da religião se a questão da pesquisa for relevante e as conclusões tiradas dela permanecerem no nível macro. Esses estudos muitas vezes se baseiam em pesquisas quantitativas e estatísticas. Um exemplo recente é o estudo de Norris e Inglehart sobre os graus de secularização. Este argumenta, com base em pesquisas de oitenta sociedades que cobrem cerca de 85% da população mundial, que o grau de secularização de uma sociedade corresponde à experiência de segurança existencial de seus membros (Norris; Inglehart, 2004)¹³.

Âmbitos de comparação

A categoria “escopo” reflete a distância entre os itens comparados em um estudo. Podemos distinguir, de forma muito ampla, entre os âmbitos contextual, transcultural e trans-histórico. Estudos com escopo contextual são comparados dentro de um contexto histórico ou meio cultural que pode ser delineado tanto espacial quanto temporalmente, por exemplo, o mundo mediterrâneo no final da Antiguidade, o nordeste da Índia no século 5 aC ou o Brasil contemporâneo. Os estudos de âmbito transcultural, por outro lado, vão além das fronteiras culturais postuladas, como em uma comparação entre as religiões chinesas e gregas antigas.

Claramente, essas categorias não são estáticas e bem definidas. As fronteiras espaciais costumam ser fluidas e as fronteiras culturais são construções. A categoria “transcultural” não pretende reforçar a noção de que as respectivas culturas podem ser claramente delineadas e são inteiramente separadas umas das outras (Welsch, 1999; Juneja, 2013). Em vez disso, as categorias têm um propósito analítico específico. Os acadêmicos que comparam em um escopo contextual normalmente esperam conexões e interação entre os comparandos, enquanto os acadêmicos que realizam comparações interculturais normalmente esperam desenvolvimentos não relacionados¹⁴.

Embora a comparação em um escopo contextual seja onipresente em todos os estudos histórico-empíricos sobre religião, os estudiosos muitas vezes hesitam em rotular seus estudos como “comparativos”. Ainda assim, comparações são feitas regularmente

13 Stausberg (2011) me alertou para este estudo. Não é surpresa que os autores sejam cientistas políticos. Na Política Comparada, a macro-comparação é mais comum do que na ciência da religião (ver Zuckerman, 2008).

14 Se a investigação mostrar logo de início que mesmo a pressuposição de relações estava errada, o pesquisador passaria para uma comparação analógica. Se, inversamente, os comparandos se mostrem relacionados, o estudioso poderia mudar para uma comparação relacional, mas isto não é necessário, porque a comparação analógica também é possível quando as relações são atestadas (ver abaixo).

entre vários textos ou manuscritos, ideias, rituais, objetos, etc., especialmente para explorar e avaliar as relações entre os comparandos. Essa abordagem relacional é prática comum, particularmente em sua variante genealógica, na qual a comparação é usada para estudar potenciais empréstimos e dependências. A comparação genealógica é indispensável para estudos históricos, mas também pode vir com uma suposição indevida de fluxos unidirecionais e desenvolvimentos lineares e a criação de pedigrees reducionistas para certos fenômenos religiosos (Smith, 1990, pp. 46-53; Bornet, 2016, pp. 73f). Trabalhos recentes em “história entrelaçada” ou “histórias conectadas” usam uma abordagem relacional mais ampla que se concentra em fluxos transregionais e fertilização cruzada. Apesar do fato de que esses estudos frequentemente transgridem as fronteiras geográficas e culturais convencionalmente estabelecidas, seu escopo, conforme definido acima, ainda é contextual (não transcultural) porque eles estudam as relações entre os comparandos. O “contexto” em tais estudos pode se tornar muito grande, até mesmo global (“história global”)¹⁵.

Os estudiosos comumente contrastam a comparação genealógica¹⁶ (ou mais geralmente, relacional) com a comparação analógica, que se baseia no pressuposto de que não há vínculo histórico significativo entre os comparandos. Em vez disso, os conceitos religiosos, práticas, objetos, etc. são considerados analógicos devido às semelhanças observadas em suas formas ou funções. Todos os estudos conduzidos com escopo transcultural, conforme definidos aqui, são comparações analógicas, e a maioria dos estudos com escopo contextual são relacionais. Ainda assim, estudos analógicos podem ser feitos com um escopo contextual, mas tais abordagens são mais complexas, considerando que as ligações potenciais entre os comparandos também precisam ser levadas em consideração (ver Mack, 1996, p. 257)¹⁷.

Os estudos com escopo trans-histórico são comparações ao longo do tempo e sempre aparecem em conjunto com um dos outros dois escopos. Por exemplo, uma comparação do judaísmo helenístico e medieval no Mediterrâneo Oriental combina os âmbitos trans-histórico e contextual; uma comparação de fenômenos religiosos na Europa medieval e no Japão moderno combina âmbitos trans-históricos e interculturais.

Argumento que a configuração geral de todo estudo comparativo é constituída por uma certa combinação de objetivos, modos, escalas e escopos. Analisando estudos existentes com este modelo diferenciado pode não só ajudar a identificar e apontar problemas potenciais, mas também estimular novos estudos que destacam diferentes aspectos, modificando um ou outro desses elementos. Para os estudiosos que estão se preparando para conduzir um estudo comparativo, o modelo oferece uma série de opções para escolher ao configurarem seus projetos. Qual objetivo e qual eu desejo

15 Ver (Bayly, 2004 ; Haupt e Kocka, 2004 ; Beyer, 2006). Para um apelo recente em favor de uma abordagem de história global que historicize os termos gerais - e efetivamente rejeite a comparação analógica - consulte (Bergunder, 2016).

16 Em biologia, “homológica”, ver (Smith, 1990, pp. 47f).

17 Deve-se notar que, em última análise, como observa Smith, toda comparação é inicialmente analógica. Trazendo juntos os comparandos em um estudo comparativo requer a suposição, no mente do estudioso, que eles pertencem à mesma classe (Smith, 1990, pp. 50f). No entanto, fazer a distinção entre relacional e analógico parece útil em um nível pragmático.

perseguir? Posso aumentar ou diminuir o zoom e como isso afetaria meu projeto? O que aconteceria se eu modificasse o escopo do meu estudo de uma maneira particular? O reconhecimento dos respectivos riscos e benefícios dessas opções pode levar a uma maior consciência metodológica, e a tomada de decisões sobre a configuração com outras opções possíveis em mente pode resultar em pesquisas mais sofisticadas.

O processo comparativo

Além da configuração geral de um estudo comparativo (identificando objetivos, modos, escalas e escopos), o processo comparativo também pode ser analisado e categorizado em termos metódicos. Revisando e expandindo ligeiramente o modelo quádruplo de descrição, comparação, redescrição e retificação de Jonathan Z. Smith (Smith, 2000; descrito em maiores detalhes por Burton Mack em [Mack, 1996, pp. 256-59]), podemos distinguir cinco operações que são potencialmente incluídas no processo comparativo: seleção; descrição; justaposição; redescrição; retificação e formação de teoria. Embora algumas atividades devam logicamente preceder outras (por exemplo, um item não pode ser redescrito antes de ser descrito), a maioria delas ocorre em vários momentos inesperados no processo de pesquisa real, e algumas são feitas repetidamente. Por exemplo, uma redescrição empreendida no início do estudo pode fazer com que o estudioso traga (“selecione”) um item adicional inteiramente novo e o incorpore na comparação. Portanto, a ordem em que as cinco operações são apresentadas aqui é analítica e pragmática. Não significa sugerir um procedimento linear e sequencial limpo. Também é importante observar que nem todo estudo comparativo apresenta necessariamente todas as cinco operações; especialmente os dois últimos, redescrição, bem como retificação e formação de teoria, estão relacionados com os respectivos objetivos do estudo particular.

Seleção

A seleção das fontes e do *tertium comparationis* é indiscutivelmente a operação mais desafiadora para o comparativista¹⁸. Em termos gerais, todo ato comparativo requer dois (ou mais) itens a serem comparados (os comparandos) e um ponto ou questão em relação ao qual eles são comparados (o “terceiro de comparação” ou *tertium comparationis*). Por exemplo, pode-se comparar dois textos religiosos no que diz respeito a certos aspectos do seu conteúdo, ou no que diz respeito à sua autoria, ou ao seu significado religioso em relação a outros textos, ou à sua função ritual como objetos religiosos, ou no que diz respeito a qualquer outro recurso identificado.

Tudo isso parece bastante óbvio, mas um olhar mais atento revela que o processo de seleção de comparandos e *tertium comparationis* é extremamente complexo. Vários fatores estão em jogo no processo de seleção, desde a formação do pesquisador e interesses

18 Surpreendentemente, Smith não inclui essa operação crucial em seu modelo quádruplo.

peçoais até estruturas e paradigmas culturais, acadêmicos e disciplinares. Além disso, uma reflexão completa mostra que os comparandos e o *tertium* que eventualmente forem escolhidos estiveram em uma relação complexa – na mente do estudioso e possivelmente também no discurso acadêmico – muito antes de serem apresentados para comparação em um estudo real. A seleção de dois comparandos pressupõe um ato prévio de comparação no qual uma comparabilidade produtiva dos dois foi estabelecida. Em outras palavras, a afirmação de que dois itens merecem ser comparados implica que eles já foram comparados¹⁹. Além disso, os comparandos e o *tertium* podem ser modificados no decurso do processo comparativo. Assim, o processo de seleção aparece como abrangente e não linear²⁰.

Esta atividade complexa, denominada “seleção” aqui, também é a menos transparente das cinco operações no que diz respeito à agência do pesquisador. Na maioria dos estudos nas ciências humanas e sociais, as razões pelas quais um pesquisador escolhe um determinado assunto para seu estudo são múltiplas – enraizadas não apenas no discurso acadêmico, mas também em experiências, preferências e agendas muito individuais – e podem raramente ser rastreadas em toda a extensão, mesmo pelo próprio estudioso. Isso é ainda mais relevante em estudos comparativos com sua seleção de não um, mas dois (ou mais) itens e, mais importante, do *tertium comparationis* que reflete a conexão prevista entre os comparandos (relacional ou analógica). A seleção do *tertium* em particular está intimamente ligada ao objetivo do estudo e, portanto, também ao público ao qual o estudo se destina. Uma vez que agendas não declaradas, seguidas inconscientemente ou ocultadas intencionalmente, podem moldar a pesquisa de forma mais eficaz no processo de seleção, um alto nível de transparência é de suma importância.

Descrição

Antes de justapor os itens escolhidos, os comparativistas devem fornecer uma descrição histórico-empírica que situa os itens em seus respectivos contextos sócio-históricos e discursivos. Nas palavras de JZ Smith, existe “[primeiro], a exigência de localizarmos um dado exemplo dentro da rica textura de seus ambientes sociais, históricos e culturais que o investem com seu significado local” (Smith, 2000, p. 239).

Aqui, uma questão importante para reflexão é como um “item” – por falta de um termo melhor, estou usando este termo genérico e enganadoramente reificador como um marcador de posição – deve ser delineado e, portanto, separado de seu “contexto”. Considerando discussões sociológicas paralelas sobre como definir um “caso” (Ragin; Becker, 1992), pode-se concluir que todos os itens a serem comparados – os comparandos

19 O filósofo suíço Ralph Weber fala de um “*tertium* pré-comparativo.” “Em estudos comparativos, a colocação de um *comparatum* próximo ao outro com o propósito de comparação subsequente não é feito puramente à vontade, mas sobre a base de uma presumida ou afirmada relação, que é expressiva de uma reivindicação de semelhança ou dessemelhança (ou de identidade ou diferença) e, portanto, também é o resultado de comparações anteriores: ‘pré-comparativo’ é, neste sentido, sempre ‘pós-comparativo’” (Weber, 2014, p. 162).

20 Esse processo precisa urgentemente de mais análises. Veja Freiberger (2018), para algumas reflexões iniciais.

– são, simultaneamente, unidades empíricas e construções teóricas (ver Freiberg, 2018)²¹. O grau em que podem ser identificados como um ou outro os coloca em um espectro que vai do mais teórico ao mais empírico. Em uma extremidade desse espectro estão itens altamente abstratos, como fundamentalismo, sincretismo ou secularidade. O fundamentalismo na América atual, por exemplo, pode ser produtivamente comparado ao fundamentalismo na Índia contemporânea. Aqui, os comparandos são basicamente construções teóricas, mas também devem ser estudados empiricamente; eles precisam de propriedades teóricas e empíricas. No outro extremo do espectro estão itens que, à primeira vista, podem parecer puramente empíricos, como um certo livro ou uma peça específica de arte religiosa. Mas estes também têm propriedades teóricas, porque foram conceituados – tanto pelos atores religiosos quanto pelos estudiosos – como itens que podem ser circunscritos e delineados a partir de seu contexto imediato, que se destacam de uma certa maneira e que têm um valor religioso específico. Somente esta teorização os torna interessantes para um estudo comparativo. A observação de Smith sobre o “significado local” – que também pode ser chamado de conceituação êmica – está, portanto, intimamente ligada ao seu segundo ponto: “A segunda tarefa da descrição é a da história da recepção, um relato cuidadoso de como nossa tradição acadêmica de segunda ordem tem cruzado com o exemplo. Ou seja, precisamos descrever como o dado tornou-se aceito como significativo para fins de argumentação. Somente quando essa dupla contextualização é completada é que se passa para a descrição de um segundo exemplo realizado da mesma maneira dupla” (Smith, 2000, p. 239).

Na prática, deve-se notar que a descrição dos comparandos em seus contextos também é informada pelo fato de que os itens entrarão em um estudo comparativo. A descrição destacará recursos que são mais relevantes para a comparação subsequente. O desafio está em evitar uma ênfase exagerada nesses recursos específicos – e em essencializar o item, reduzindo-o a esses recursos. Os estudos mais produtivos visam fornecer uma descrição abrangente e rica que leva em consideração o contexto histórico-empírico dos itens. A regra geral é que outros especialistas no estudo do respectivo contexto devem aprovar totalmente a descrição.

Justaposição

A operação mais essencial de um estudo comparativo é o ato de justapor os comparandos. No decorrer dessa justaposição, o pesquisador observa e analisa suas semelhanças e diferenças em relação ao *tertium comparationis*. Que ambas as semelhanças e diferenças sejam igualmente importantes torna-se aparente quando consideramos duas perspectivas aparentemente contraditórias sobre eles. Por um lado, pode-se argumentar

21 Fitz Poole sublinha esta dupla perspectiva também a partir de uma perspectiva antropológica, quando escreve: “Todos os estudos acadêmicos da religião são, assim, obrigados a forjar uma relação explícita e precisa entre o particular e o geral na construção de qualquer análise. O particular ancora a análise a algum sentido da realidade etnográfica e, portanto, confere-lhe força empírica. O geral torna a análise significativa como uma instância esclarecedora de religião e, portanto, a torna aplicável à constituição de uma explicação” (Poole, 1986, p. 413).

que, uma vez que os comparandos são itens separados, o fato de eles serem diferentes é óbvio; as semelhanças precisam ser apontadas. Por outro lado, o fato de entrarem em uma comparação significa que já foram identificados como membros da mesma classe; o que agora é interessante é como eles diferem. Visto que ambas as afirmações são válidas, uma abordagem cuidadosa e equilibrada é essencial para a realização de um estudo comparativo produtivo. Embora a justaposição seja o ato de comparação mais essencial, é também o ato mais individual para cada estudo. Onde exatamente a ênfase está na análise de semelhanças ou diferenças é determinado pelo objetivo do estudo particular e o modo no qual é conduzido.

Redescrição

Embora as três primeiras operações sejam inerentes a todas as comparações, as duas seguintes podem ou não se aplicar a um estudo específico. A primeira, *redescrição*, é o ato de descrever um item histórico-empírico mais uma vez à luz dos insights obtidos com a justaposição com um item diferente. Como Mack coloca, “pode ser que algo tenha sido aprendido sobre os fatores que tornam as duas situações semelhantes, algo sobre a diferença que outro mito faz, algo sobre as razões do interesse ou fascínio de um povo por uma noção, função ou atividade particulares, e assim por diante. Essas percepções mudarão a maneira como os exemplos sob investigação são compreendidos e, portanto, requerem uma nova descrição. Uma *redescrição* registrará o que foi aprendido no estudo” (Mack, 1996, p. 258)²².

Este ato de *redescrição* aplica-se particularmente a estudos conduzidos no modo iluminativo. Estudar um item através das lentes de outro, observar características anteriormente não percebidas, descobrir pontos cegos, etc. pode resultar em uma nova descrição do item, mais abrangente ou mais refinada. A nova descrição de um fenômeno histórico-empírico reflete o progresso acadêmico que foi feito como resultado do estudo comparativo. Estudos futuros deste item e seu contexto terão que reconhecer e considerar a descrição revisada. Em alguns estudos, iluminar os fenômenos por meio de comparação acontece de ambas (ou mais) maneiras. Arvind Sharma chamou esse processo multidirecional de “*iluminação recíproca*” (Sharma, 2005).

Retificação e formação teórica

Com o ato de *retificação* “as categorias acadêmicas em relação às quais [os exempla] foram imaginados” são retificadas (Smith, 2000, p. 239). Ao contrário da *redescrição*, a *retificação* não se refere à análise de um item histórico-empírico particular, mas a uma revisão da definição e conceituação das categorias (meta-linguísticas) envolvidas no estudo. Em contraste com Smith, que em outro lugar combina os dois termos quando diz que

22 Observe que eu distingo a *redescrição* - uma nova descrição histórico-empírica de um determinado item que agora é enriquecida pelas conclusões da comparação - da *retificação*, que se refere à conceituação do fenômeno (ver abaixo).

a redescritção “expressou um objetivo central, a redescritção das categorias clássicas para que estas sejam ‘retificadas’” (Smith, 2004, p. 29), eu sigo o entendimento de Mack do termo, que retificar uma categoria é “renomear o fenômeno do qual nossos estudos de caso são exemplos” (Mack, 1996, p. 258). Essa separação parece analiticamente útil: redescrevemos um item concreto em seu contexto histórico, linguístico-objetal e retificamos uma categoria metalinguística.

A retificação é particularmente relevante para estudos conduzidos no modo taxonômico. A comparação de “espécies” resulta em uma melhor conceituação do “gênero”. Uma comparação entre culturas e tradições de práticas específicas de relíquias, por exemplo, pode resultar na identificação de dinâmicas teóricas mais amplas que enriquecem a conceituação acadêmica da categoria “reliquia” (Trainor, 2010). Uma comparação completa de textos medievais cristãos e budistas tibetanos pode oferecer novos insights sobre como funciona a “hagiografia” (Rondolino, 2015, 2017).

Retificar categorias metalinguísticas é um ato de teorizar. De acordo com a definição mais geral do *Oxford English Dictionary*, uma teoria é “[a] base conceitual de um assunto ou área de estudo” (Oxford English Dictionary Online, 2015, s.v.). Podemos especificar que a teoria pode ser considerada como uma rede conceitual de uma certa área de estudo na qual várias categorias metalinguísticas estão estruturalmente interligadas. Um estudo comparativo pode resultar na retificação de categorias existentes, mas também pode levar à sugestão de novas. Pode até ajudar a revisar ou criar formações teóricas mais complexas. Por exemplo, uma comparação de textos gregos antigos e indianos da modernidade inicial pode complicar as tipologias de ligações entre religião, gênero e violência (Pasche Guignard, 2015).

Isso contribui, eventualmente, para uma melhor compreensão teórica da religião. Mais uma vez, nas palavras de Mack, “A questão não é nada menos do que a construção de uma teoria da religião. Uma nova designação para um fenômeno reconhecível pode se tornar um bloco de construção para construir um sistema descritivo. E as descrições dos fenômenos em tal sistema estudado podem realmente se tornar axiomas de médio alcance que podem eventualmente ser usados para construir uma teoria cultural (e no caso de Smith, cognitiva) da religião” (Mack, 1996, p. 259). Em outras palavras, um estudo comparativo pode resultar na formação de uma teoria sobre um determinado fenômeno religioso, e essa teoria pode ser incorporada em uma teoria mais ampla da religião. Embora este seja um resultado possível, a maioria dos estudos comparativos opera em níveis mais baixos – mas igualmente relevantes – de abstração.

Conclusões

O quadro metodológico proposto aqui, abordando tanto a configuração de um estudo comparativo quanto o processo comparativo, descreve o método comparativo na ciência da religião. Embora muitos aspectos não pudessem ser explorados em maiores detalhes, este esboço já mostra, espero, que a comparação é uma operação bastante complexa. As categorias propostas pretendem funcionar como uma grade analítica. O fato de algumas delas serem flexíveis, e de várias de suas subcategorias poderem se sobrepor, reconhece

a dinâmica da pesquisa comparativa. Ainda assim, argumento que todo comparativista toma decisões que eventualmente resultam em uma certa configuração do (s) objetivo (s), modo (s), escala e escopo (s) escolhidos. Essa configuração, em combinação com a maneira como se escolhe proceder por meio da seleção, descrição e justaposição, define metodicamente um estudo comparativo particular. Isso implica que, se algumas decisões fossem tomadas de forma diferente – por exemplo, escolhendo uma mesoescala em vez de uma microescala ou um escopo transcultural em vez de contextual –, as conclusões do estudo poderiam ser bastante diferentes. Assim, se for possível diferenciar atividades e identificar escolhas particulares, poderemos ser capazes de imaginar a comparação, muito mais clara do que antes, como uma operação organizada e controlada. Eu argumento que uma metodologia comparativa refinada fornece ferramentas úteis para avaliar o valor acadêmico de estudos comparativos individuais. Pode expor, entre outras coisas, desleixo, justaposições desequilibradas ou agendas ocultas. Além disso, uma metodologia robusta de comparação também permite que os comparativistas confrontem, com a análise factual, certas críticas radicais ao método comparativo²³. Muito do que é considerado problemático sobre a comparação na ciência da religião (descontextualização, essencialização, generalização indevida) deve ser discutido, a meu ver, não apenas em termos teóricos, mas também em termos metodológicos. Identificar e isolar problemas metodológicos específicos em um estudo efetivamente confronta uma crítica generalizada e, ao mesmo tempo, oferece uma oportunidade para refinar a metodologia. Ao mesmo tempo, refletir sobre os vários elementos desta estrutura pode ajudar os comparativistas a configurar e ajustar o layout de seus estudos, justificar suas decisões e, possivelmente, aumentar o nível de sofisticação do estudo.

Certamente, não afirmo que o quadro proposto seja a única maneira possível de descrever o método comparativo. Um modelo de comparação totalmente diferente pode se concentrar, por exemplo, mais na intuição do estudioso e explorar como exatamente essa intuição funciona, como é desenvolvida e como se distingue da intuição que está presente em outros estudos nas ciências humanas e sociais. Se a comparação é entendida como um método (de segunda ordem), não há razão para que ela não deva se beneficiar do intercâmbio e da competição de diferentes abordagens metodológicas – assim como vemos nos debates em curso, nos respectivos campos, sobre o método filológico, sociológico ou antropológico mais adequado. O propósito deste ensaio não foi delinear o que eu acho que deveria ser um modelo oficial, mas sim propor um ponto de partida para um debate sério, abrangente e produtivo sobre a metodologia de comparação na ciência da religião – um debate que, em meu ponto de vista, está muito atrasado.

Referências

AMMON, L. *Work useful to religion and the humanities: A history of the comparative method in the study of religion from Las Casas to Tylor*. Eugene: Pickwick, 2012.

²³ Veja Freiberger (2018), para uma resposta metodológica à crítica recente de Carolyn Walker Bynum (Bynum, 2014).

- BAYLY, Christopher A. *The Birth of the Modern World 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Malden: Blackwell, 2004.
- BERGUNDER, Michael. *Comparison in the Maelstrom of Historicity: A Postcolonial Perspective on Comparative Religion*. In *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*. Perry SCHMIDT-LEUKEL e Andreas NEHRING, orgs. London: Bloomsbury, 2016, pp. 34–52.
- BEYER, Peter. *Religions in Global Society*. London: Routledge, 2006.
- BORNET, Philippe. *Comparison as a Necessary Evil: Examples from Indian and Jewish Worlds*. In *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, Perry SCHMIDT-LEUKEL and Andreas NEHRING. London: Bloomsbury, 2016, pp. 72–92.
- BYNUM, Carolyn Walker. *Avoiding the Tyranny of Morphology; or, Why Compare?* *History of Religions* 53: 341–68, 2014.
- ELIADE, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1958.
- FOERSTER, Heinz von. *Observing Systems*, 2nd ed. Seaside: Intersystems Publications, 1984.
- FREIBERGER, Oliver. *The Disciplines of Buddhist Studies: Notes on Religious Commitment as Boundary-Marker*. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30: 299–318, 2007.
- FREIBERGER, Oliver. *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine Vergleichende Untersuchung Brahmanischer und Frühchristlicher Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- FREIBERGER, Oliver. *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Micro-Comparison of Religious Discourses*. *History of Religions* 50: 162–92, 2010.
- FREIBERGER, Oliver. *Modes of Comparison: Towards Creating a Methodological Framework for Comparative Studies*. In *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, Perry SCHMIDT-LEUKEL and Andreas NEHRING, orgs. London: Bloomsbury, 2016, pp. 53–71.
- FREIBERGER, Oliver. *Freedom for the Tertium: On Conditions and Provisions for Comparison in the Study of Religion*. *History of Religions* 57: 288–305, 2018.
- FREIDENREICH, David M. *Comparisons Compared: A Methodological Survey of Comparisons of Religion from 'A Magic Dwells' to A Magic Still Dwells*. *Method and Theory in the Study of Religion* 16: 80–101, 2004.
- HAUPT, Heinz-Gerhard, e Jürgen KOCKA. *Comparative History: Methods, Aims, Problems*. In *Comparison and History: Europe in Cross-National Perspective*. Deborah Cohen e Maura O'Connor, orgs. New York: Routledge, 2004, pp. 23–39.

- HAYDON, A. Eustace. From Comparative Religion to History of Religions. *Journal of Religion* 2: 577–87, 1922.
- HEILER, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- JAMES, Edwin Oliver. *Comparative Religion: An Introductory and Historical Study*. London: Methuen, 1961.
- JORDAN, Louis Henry. *Comparative Religion, Its Method and Scope: A Paper Read (in Part) at the Third International Congress of the History of Religions, Oxford, September 17, 1908*. London: Frowde, 1908.
- JUNEJA, Monica. 2013. *Understanding Transculturalism: Monica Juneja and Christian Kravagna in Conversation*. In *Transcultural Modernisms*. Model House Research Group, org. Vienna: Sternberg, 2013, pp. 22–33.
- KOCKA, Jürgen. *Comparative History: Methodology and Ethos*. In *Explorations in Comparative History*, Benjamin Z. KEDAR, org. Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2009, pp. 29–35.
- LAWSON, E. Thomas. *Theory and the New Comparativism, Old and New*. *Method and Theory in the Study of Religion* 8: 31–35, 1996.
- LEEUEW, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*. Gloucester: Smith, 1967.
- LI, Zhilin. *Digital Map Generalization at the Age of Enlightenment: A Review of the First Forty Years*. *The Cartographic Journal* 44: 80–93, 2007.
- LUHMANN, Niklas. *Art as a Social System*. Trad. Eva M. Knodt. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- LUHMANN, Niklas. *Einführung in die Systemtheorie*, 2nd ed. Dirk BAECKER, org. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- MACK, Burton. *On Redescribing Christian Origins*. *Method and Theory in the Study of Religion* 8: 247–69, 1996.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Lectures on the Science of Religion*. New York: Scribner, 1872.
- NORRIS, Pippa, e Ronald INGLEHART. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Oxford English Dictionary Online, 3rd ed. 2015. Disponível online: www.oed.com (acesso 1 Set. 2016).
- PASCHE GUIGNARD, Florence. *Fight, Flight, Freeze, Fool, or Pray: Comparative Perspectives on Gender, Violence, and Religion*. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23: 285–319, 2015.

PATTON, Kimberley C. *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. *Numen* 6: 1–14, 1959.

POOLE, Fitz John Porter. Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 54: 411–57, 1986.

RAGIN, Charles C., e Howard S. BECKER, orgs. *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

RONDOLINO, Massimo A. Prolegomena to a Comparative Reading of the Major Life of St. Francis and the Life of Milarepa. *Buddhist-Christian Studies* 35: 163–80, 2015.

RONDOLINO, Massimo A. *Cross-Cultural Perspectives on Hagiographical Strategies: A Comparative Study of the “Standard Lives” of St. Francis and Milarepa*. London: Routledge, 2017.

ROSCOE, Paul. The Comparative Method. *Religion Compass* 2: 734–53, 2008.

RUDOLPH, Kurt. Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft. In *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft: Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn*, Hans-Joachim KLIMKEIT, org. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, pp. 161–70.

SEGAL, Robert. In Defense of the Comparative Method. *Numen* 48: 339–73, 2001.

SEGAL, Robert. The Postmodernist Challenge to the Comparative Method. In *Comparing Religions*, Thomas A. IDINOPOULOS, Brian C. WILSON e James C. HANGES, orgs. Leiden: Brill, 2006, pp. 249–70.

SHARMA, Arvind. *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*. Albany: State University of New York Press, 2005.

SHUSHAN, Gregory. *Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism and near-death experience*. London: Continuum, 2009.

SMITH, Jonathan Z. Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit. In *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, pp. 240–64.

SMITH, Jonathan Z. In Comparison a Magic Dwells. In *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 19–35.

SMITH, Jonathan Z. On Comparison. In *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, pp. 36–53.

SMITH, Jonathan Z. The 'End' of Comparison: Redescription and Rectification. In *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Kimberly C. PATTON e Benjamin C. RAY, orgs. Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 237–41.

SMITH, Jonathan Z. When the Chips are Down. In *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, pp. 1–60.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael STAUSBERG e Steven ENGLER. Florence: Routledge, 2011, pp. 21–39.

STAUSBERG, Michael, e Steven ENGLER. Introduction: Research Methods in the Study of Religions. In *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael STAUSBERG and Steven ENGLER. Florence: Routledge, 2011, pp. 3–20.

THOMAS, Paul Brian. The Riddle of Ishtar's Shoes: The Religious Significance of the Footprints at Ain Dara from a Comparative Perspective. *Journal of Religious History* 32: 303–19, 2008.

TRAINOR, Kevin. Pars Pro Toto: On Comparing Relic Practices. *Numen* 57: 267–83, 2010.

WACH, Joachim. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu Ihrer Wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs, 1924.

WACH, Joachim. Sociology of Religion. In *Twentieth Century Sociology*, in Georges GURVITCH e Wilbert E. MOORE. New York: Philosophical Library, 1945, pp. 406–37.

WEBER, Ralph. Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect? *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13: 151–71, 2014.

WELSCH, Wolfgang. Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Mike FEATHERSTONE e Scott LASH. London: Sage, 1999, pp. 194–213.

WIDENGREN, Geo. La méthode comparative: Entre philologie et phénoménologie. *Numen* 18: 161–72, 1971.

ZUCKERMAN Alan S., org. *Comparative Political Science*. Thousand Oaks: Sage, 2008.

Anexo

CLOONEY, Francis X. Reading Religiously across Religious Borders: A Method for Comparative Study. *Religions* 2018, 9(2), 42; <https://doi.org/10.3390/rel9020042>

FREIDENREICH, David M. Against the Grain and Over the Line: Reflections on Comparative Methodology. *Religions* 2018, 9(2), 44; <https://doi.org/10.3390/rel9020044>

HOLDREGE, Barbara A. Interrogating the Comparative Method: Whither, Why, and How? *Religions* 2018, 9(2), 58; <https://doi.org/10.3390/rel9020058>

KREINATH, Jens. Implications of Micro-Scale Comparisons for the Study of Entangled Religious Traditions: Reflecting on the Comparative Method in the Study of the Dynamics of Christian-Muslim Relations at a Shared Sacred Site. *Religions* 2018, 9(2), 45; <https://doi.org/10.3390/rel9020045>

MCCLYMOND, Kathryn. Comparison as Conversation and Craft. *Religions* 2018, 9(2), 39; <https://doi.org/10.3390/rel9020039>.

Recebido em: 23/11/2023

Aprovado em: 11/08/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Fábio L. Stern.