

Carlo Prandi

Monoteísmos: entre escritura e violência

Tradução de
Márcia Maria Enéas Costa



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Terezinha Domiciano Dantas Martins

Reitora

Mônica Nóbrega

Vice-Reitora



Editora UFPB

Geysa Flávia Câmara de Lima Nascimento

Diretora Geral da Editora UFPB

Aline dos Santos Deiró

Vice-Diretora da Editora UFPB

Rildo Coelho

Coordenador de Editoração

Monoteísmos: entre escritura e violência

1ª Edição em Língua Portuguesa - 2026



Este livro faz parte do acervo do selo *Horizontis*, que reúne títulos de acordo com as políticas internas de desenvolvimento institucional da UFPB e critérios de publicação da Editora UFPB.

Direitos autorais 2026 - Editora da UFPB



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

O CONTEÚDO DESTA PUBLICAÇÃO, SEU TEOR, SUA REVISÃO E SUA NORMALIZAÇÃO SÃO DE INTEIRA RESPONSABILIDADE DOS AUTORES.

OS DIREITOS DE PROPRIEDADE DESTA EDIÇÃO SÃO RESERVADOS À:



Cidade Universitária, Campus I – Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB CEP 58.051-970
Site: www.editora.ufpb.br
Instagram: @editoraufpb
E-mail: atendimento@editora.ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147



CONSELHO EDITORIAL - Editora UFPB

Portaria N° 202, de 08 de agosto de 2025 - Reitoria

Geysa Flávia C. de Lima Nascimento - Presidente | Editora UFPB

Alexandre Coelho Serquiz | Ciências da Saúde

Daniel Araújo de Macedo | Engenharias

Eduardo Rodrigues Viana de Lima | Ciências Exatas e da Natureza

Franklin Kaic Dutra-Pereira | Ciências Biológicas

Gustavo Barbosa de Mesquita Batista | Ciências Humanas

José Ferrari Neto | Linguística, Letras e Artes

Maurício Rombaldi | Ciências Humanas

Milton César Costa Campos | Ciências Agrárias

Tiago Bernardon de Oliveira | Ciências Humanas

Márcia Félix da Silva | Interdisciplinar

Viviane da Costa Freitag | Ciências Sociais Aplicadas

Catálogo na fonte: **Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

P899m Prandi, Carlo.
Monoteísmos: entre escritura e violência [recurso eletrônico] / Carlo Prandi; Márcia Maria Enéas Costa (tradução). - Dados eletrônicos - João Pessoa: Editora UFPB, 2026.

E-book.

Modo de acesso: <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press/>

ISBN: 978-65-5942-307-1

1. Monoteísmo. 2. Escritura religiosa. 3. Origens do monoteísmo. 4. Monoteísmo - Islã - Ocidente. 5. Escrituras em confronto - Monoteísmos. I. Costa, Márcia Maria Enéas. II. Título.

UFPB/BC

CDU 2-154

Carlo Prandi

Tradução de
Márcia Maria Enéas Costa

Monoteísmos: entre escritura e violência

Editora UFPB
João Pessoa
2026

a Elena, minha filha,
na memória,
na esperança.

AGRADECIMENTOS

A concretização desta tradução representa um marco significativo, fruto de jornadas intelectuais permeadas por colaborações e apoios inestimáveis. Destarte, torna-se premente registrar meus sinceros agradecimentos àqueles que, de maneira direta ou indireta, contribuíram na materialização desta obra em língua portuguesa.

Em primeiro lugar, manifesto profunda gratidão ao professor Carlo Prandi, autor da obra original. Seu incentivo constante e sua generosa colaboração durante todo o processo tradutório foram fundamentais. A disposição em esclarecer os pontos mais complexos e em dirimir as dúvidas que emergiram, revelou-se como um farol, guiando-me com precisão na transposição do texto em italiano para o contexto linguístico e cultural brasileiro. Sua expertise e abertura ao diálogo enriqueceram sobremaneira a qualidade final desta edição.

Ademais, reconheço as valiosas contribuições dos professores Vitor Chaves de Souza, Fernanda Lemos, Sonia Giusti e Giovanni Casadio que — com suas reflexões e discussões — sedimentaram a importância desta obra para o campo das Ciências da Religião no Brasil. Logo, justificam e engrandecem a tradução deste livro para o público lusófono.

Expresso, outrossim, meu apreço à Editora Morcelliana, de Brescia, na Itália, pela concessão da autorização à tradução desta obra. Sua visão e abertura à disseminação do conhecimento transcendem fronteiras linguísticas, possibilitando que um público mais amplo tenha acesso a este relevante trabalho acadêmico. De igual modo, registro especial agradecimento à Editora da Universidade Federal da Paraíba- UFPB. A acolhida e

o profissionalismo de toda a equipe desta instituição foram essenciais à cuidadosa editoração e publicação desta tradução em língua portuguesa. Reconheço o papel crucial da Universidade pública na disseminação do saber e no fomento à produção intelectual em nosso país. Gostaria também de expressar minha profunda gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - PPGCR/CE/UFPB pelo apoio e incentivo durante todo o processo que culminou nesta publicação.

Por fim, estendo um agradecimento abrangente a cada pessoa que, de alguma forma, ofereceu-me apoio e incentivo durante esta empreitada. A impossibilidade de nomear individualmente cada um, não diminui a importância de sua contribuição. Seja através de palavras de encorajamento, discussões enriquecedoras ou suporte logístico, cada gesto foi fundamental para a superação dos desafios inerentes ao processo de tradução e para conclusão bem-sucedida deste projeto. Espera-se que esta tradução possa contribuir significativamente ao debate acadêmico e à compreensão das complexas dinâmicas do fenômeno religioso no contexto brasileiro.

Com estima,

Márcia Maria Enéas Costa

Sumário

APRESENTAÇÃO, 11

PREFÁCIO, 15

INTRODUÇÃO, 24

Capítulo primeiro

**ESCRITURA RELIGIOSA:
Memória e ideologia, 43**

Capítulo segundo

**SCRITTURA E CIVILIDADE:
A contribuição de Jack Goody, 68**

Capítulo terceiro

**SOBRE AS ORIGENS DO MONOTEÍSMO:
Traços histórico-religiosos, 95**

Capítulo quarto

A “DISTINÇÃO MOSAICA”, 109

Capítulo quinto

**OS MONOTEÍSMOS,
A CIÊNCIA, A CONQUISTA, 129**

Capítulo sexto

**MONOTEÍSMOS E
ESCRITURAS EM CONFRONTO:
O risco da violência, 167**

Capítulo sétimo

**ISLÃ E OCIDENTE:
O atual choque dos monoteísmos, 219**

SOBRE O AUTOR, 244

Notas finais, 245

APRESENTAÇÃO

“O monoteísmo é um ateísmo”

Friedrich Schelling

Recentemente, o tema do monoteísmo voltou em voga na pesquisa científica. David Hume, historiador e filósofo escocês, inferiu, no século XVII, pela — talvez! — primeira vez, a primordialidade do politeísmo diante do monoteísmo. Até então, acreditava-se, como esperado, na anterioridade do monoteísmo. Na obra “História Natural da Religião”, publicada em 1757, Hume concluiu o oposto: o desenvolvimento religioso acontece do politeísmo para o monoteísmo (afundando-se, conseqüentemente, na idolatria). Mais tarde, no século XX, Raffaele Pettazzoni, historiador e especialista em “religiões mistericas” no âmbito greco-romano, retoma a temática do monoteísmo e concentra seus estudos sobre os conceitos de Deus e o monoteísmo. Diferente de perspectivas como a do etnólogo e historiador das religiões Pe. Wilhelm Schmidt — defensor da originalidade da ideia de um Ser Supremo, no sentido estritamente monoteísta —, Pettazzoni, em 1913, em seu discurso na 7ª reunião da Sociedade Italiana para o progresso da ciência, de título: “As origens da ideia de Deus segundo as teorias histórico-religiosas recentes”, e, mais tarde, duas obras centrais, a saber, “Deus: Formação e Desenvolvimento do Monoteísmo na História das Religiões”, de 1922, e “O Ser Supremo nas Religiões Primitivas (A onisciência de Deus)”, de 1957, desenvolve uma perspectiva histórico-crítica da temática, possibilitando a renovação dos estudos sobre o monoteísmo, justamente para poder lidar com o tema dos conceitos de Deus e suas variações tradicionais monoteístas.

Com isso, variadas pesquisas surgem no horizonte acadêmico. A exemplo de pesquisas consagradas, Siegfried Herrmann publicou “O nome de Deus no Antigo Testamento”, na obra “Deus no Antigo Testamento” (organizado por Erhard Gerstenberger), causando novas possibilidades semânticas para o título Javé. Em “A fé do Antigo Testamento”, Werner Schimidt situa historicamente os espaços de conflitos pelos nomes divinos. Já “História de Israel e povos vizinhos”, de Herbert Donner, alarga os horizontes do mundo judaico-cristão para outras comunidades religiosas em torno do monoteísmo javista. A maioria das obras do escopo teológico cristão investiga as divindades antigas, sobretudo as de matrizes monoteístas do judaísmo, cristianismo e islamismo, interessada por temas como a anterioridade de Javé, estudos etimológicos dos nomes ou registros arqueológicos das divindades. Tal movimento causou uma reformulação necessária nas perspectivas do monoteísmo, sobretudo no mundo semita. A arqueologia bíblica e a historiografia da Antiguidade, portanto, possuem, agora, um novo desafio, iniciado pela voga do monoteísmo científico.

Rainer Albertz, professor na faculdade de teologia luterana da Universidade de Münster, Alemanha, especialista em história da religião no Antigo Testamento, é um expoente central desta nova vertente. Em sua obra “Historia de La Religion de Israel en Tiempos Del Antiguo Testamento”, o autor revisa os trabalhos anteriores sobre o tema do monoteísmo, chegando em um dos mais recentes, a saber, “As Origens de Javé”, de Thomas Römer. Essas obras procuram apresentar novidades sobre javismo e a origem do javismo. Em uma direção semelhante, Jan Assmann, em “O preço do Monoteísmo”, trabalha o monoteísmo numa perspectiva da história como registro da memória cultural. No solo do islamismo, “A Angústia de Abraão”, de Emilio González Ferrín, oferece um olhar renovado para as origens culturais do judaísmo, do cris-

tianismo e do islamismo, tendo na angústia de Abraão o dado mais elementar para o monoteísmo: a angústia, como sentimento humano, possibilitou a fundação da religiosidade vigente e, ao mesmo tempo, a individualização de tal religiosidade, formando, assim, uma ortodoxia contraposta às demais.

James Hoffmeier, em “Akhenaten, Moses and the Origins of Monotheism”, sugere uma perspectiva henoteísta para a interpretação das divindades antigas. Com isso, contempla-se um diálogo justamente pela concepção de Deus não ser unívoca, mas, antes de tudo, plural: abre-se a possibilidade do diálogo com outras tradições e o aprendizado com a sabedoria os textos religiosos variados. Esta perspectiva, a despeito da discussão entre monoteísmo ou henoteísmo em Aquenáton ou Moisés, dialoga com as novas pesquisas sobre o monoteísmo que nos interessam. É esta a direção de Jan Assmann em “Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism”, bem como de Erik Hornung (em “Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many”), Jens-André Herbener (em “On the Term ‘Monotheism’”), Daniel E. Fleming (em “Yahweh before Israel: Glimpses of History in a Divine Name”) e Theodore Lewis (em “The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity”). Trata-se de pesquisas de ponta, com fundamentação histórica, etimológica e, principalmente, articuladoras de sentidos narrativos e significados religiosos abertos pela perspectiva plural da cultura e pela alteridade intrínseca às dinâmicas das crenças sociais em divindades – monoteístas ou não.

Além das obras citadas, há, ainda, para fundamentar a importância da tradução e publicação da obra de Carlo Prandi, apenas na última década, muito se produziu acerca do tema: em âmbito internacional, destacamos variados periódicos investindo na publicação, como o dossiê “Monoteísmo Come Problema”, da revista

Archivio di Filosofia, a produção de Daniel Fleming e sua busca pela ancestralidade de Javé, Theodore Lewis e a gênese do monoteísmo, ambas publicações de 2020, e James Hoffmeier e a teoria de Aquenáton como o primeiro monoteísta em “Akhenaten, Moses & the Origins of Monotheism”, além de uma das obras mais potentes na nova discussão do monoteísmo: “The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity”, de Guy G. Stroumsa. No âmbito nacional, refletindo a importância do tema, o último concurso docente — Edital n° 58/2021 — do Departamento em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba contemplou justamente a disciplina “Bases do Monoteísmo”. Portanto, neste sentido, trata-se de um tema urgente e importante, em ascensão, pedindo às Ciências das Religiões o desafio de uma hermenêutica fronteiriíssima e plural do pensamento científico do tema.

Assim, a tradução da obra de Carlo Prandi — um renomado autor na área das Ciências da Religião —, “Monoteísmos. Entre escritura e violência”, marca um lugar privilegiado e avançado significativo para a pesquisa brasileira acerca do tema. A tradução representa a produção e socialização da Universidade Federal da Paraíba, cumprindo o seu dever social de tornar acessível a produção acadêmica à comunidade, colocando em suas mãos, caro leitor, o que há hoje na ponta da pesquisa mundial sobre o monoteísmo. Obra foi traduzida pela pesquisadora Márcia Maria Enéas Costa, especialista sobre o assunto, doutora da escola italiana de história das religiões — cuja tese doutoral foi premiada pela Società Italiana di Storia delle Religioni (SISR). Demonstramos a nossa profunda gratidão pelos esforços providenciais de Márcia Enéas, viabilizando a realização da tradução.

Boa leitura!

Vitor Chaves de Souza

PREFÁCIO

Com uma introdução de grande amplitude histórica que não negligencia os pontos nodais de um percurso extremamente complexo, o autor reconstrói os nós teóricos, as situações culturais, as distâncias e as afinidades dos monoteísmos ao se debruçar sobre o conceito de *religio* em que a relação entre o homem-Deus é percebida e teorizada em uma perspectiva *vertical*. O fio condutor dos argumentos é um olhar crítico sobre as religiões monoteístas com atenção ao *deísmo* – como ponto central de uma corrente filosófica europeia iniciada no século XVII, estimulada pelos interesses de uma civilização que está descobrindo outras culturas para entender e conquistar, entre explorações geográficas, agressões culturais, conversões coletivas e empreendimento coloniais. É o momento histórico em que se inicia a modernidade e no qual se afirma o problema das origens das respectivas religiões e da prioridade cronológica entre monoteísmo e politeísmo – no clima em que se configura o debate intelectual sobre a questão do transcendente – que começa a escapar à “tradicional hipoteca teológica”. Reconhecendo a David Hume o merecimento por afirmar que *A primeira religião dos homens foi o politeísmo* (1757) e que as primeiras ideias religiosas não surgiram “da contemplação da natureza [...], mas a partir de uma preocupação com os eventos da vida, e das esperanças e dos medos que incessantemente perturbam a mente humana”, o autor aborda a questão (que se esgotaria no século XX) da prioridade das formas religiosas discutida pelo teólogo Wilhelm Schmidt, que defendeu a tese do “monoteísmo primordial” em oposição ao historiador Raffaele Pettazzoni que afirmou, vice-versa, que a ideia do Ser Supremo é “uma formação histórica” e se realiza, não pela evolução, mas pela revolução. Uma questão nascida das teses

de Giambattista Vico sobre homens que, aterrorizados por “relâmpagos e trovões”, imaginaram o céu como “um grande corpo animado” (*La Scienza Nuova*, 1725).

Carlo Prandi retoma as teses de Karl Jaspers que, em 1949, publicou *Origine e senso della storia* – no qual lemos que, por volta de 500 a.C., começou a demarcação da história que dissolveu civilizações anteriores e, ao mesmo tempo, a humanidade europeia e asiática “tomou consciência de si mesma e de seus limites e passou a conhecer o horror do mundo e sua própria impotência” – e enfatiza que o filósofo alemão negligenciou as razões da disparidade entre as duas partes do mundo: o continente africano, os povos do Norte e do Sul da América, que também alcançaram grandes tradições culturais. O fator fundamental que está na raiz dessa disparidade é, segundo o autor, “o papel da escrita como pilar do conhecimento de uma civilização” capaz de transmitir memória histórica e tomar consciência de sua própria identidade cultural. De fato, as religiões não teriam se estabelecido sem o uso de textos sagrados e a função da escrita na configuração dos monoteísmos como “regimes de verdade”. O significado fundamental da escrita, como argumenta o antropólogo Jack Goody, permitiu a “domesticação do pensamento” que permite a abstração, a lógica, a síntese: é com a escrita, inclusive, que nasceram a literatura, a filosofia e as ciências. Sustentando que com a escrita, os princípios da lógica são explicitados mais facilmente, assim, Goody aponta que “a distinção entre *mythos* e *história* ocorre quando a escrita alfabética encoraja a humanidade a colocar lado a lado as várias descrições do universo ou do panteão e, desse modo, perceber as contradições entre eles existentes”. Das religiões do Livro, sublinha-se a importância dos sacerdotes que, havendo uma relação privilegiada com o texto sagrado, tornam-se seus guardiões e trans-

missores. Acima de tudo, escreve o antropólogo inglês, a escrita “aumentou o potencial do conhecimento cumulativo, especialmente do conhecimento de tipo abstrato”. As civilizações antigas, de fato, transmitiram sua herança cultural por meio da escrita, diferentemente das culturas andinas, por exemplo, cujos códices pré-colombianos são parcialmente pictográficos, enquanto os da era colonial contêm também escritos na língua nuahtl que foram valiosos para Bernardino de Sahagún e Bartolomeu de La Casas.

Escreve Prandi: “é a escrita que constitui uma técnica educativa para o pensamento, o qual tem consigo a possibilidade – que se torna uma obrigação – de fazer uma referência contínua ao que foi pensado e narrado pelas gerações anteriores”: é com a escrita que se constroem as grandes visões do mundo, religiosas e filosóficas. Já em 3200 a.C. os Sumérios, da antiga Mesopotâmia, usavam a escrita cuneiforme e as tábuas da cidade de Ebla que – de natureza administrativa, econômica e jurídica – são testemunhas disso; e o Código de Hamurabi (século XVIII a.C.), uma das primeiras coleções de leis, chegou até nós graças ao fato de que os conceitos foram gravados na pedra.

Retomando a definição de Max Weber que, em *Sociologia della Religione* (1920), definiu como “universais” os sistemas religiosos, com base em dois elementos – os muitos fiéis e a extensão geográfica – o autor considera os monoteísmos ainda presentes no nível planetário, como “religiões universais”, caracterizadas pelos traços da singularidade e transcendência de Deus; do domínio de Deus sobre todas as nações; da universalidade do anúncio. Mas, o autor especifica também a atipicidade da religião monoteísta de Israel que, como religião universal e étnica, tem uma relação particular com seu povo que o levou a fundar, atualmente, o Estado de Israel, e sublinha a exigência

identitária de um povo estabelecido em um território com fronteiras ameaçadas, caracterizado como uma religião tribal de pastores em um contexto politeísta, em que se desencadeia historicamente a vontade de “libertação da escravidão do Faraó”. Entretanto, o fato clamoroso, segundo a hipótese do egiptólogo alemão Jan Assmann, é que “não existem, no Egito, documentos que mencionem uma substancial presença judaica como narrada no Êxodo”. A prisão no Egito parece mais mítica do que histórica, ainda mais se considerarmos o início de um documentado processo revolucionário no qual, o faraó Akhenaton, desafiando o clero de Tebas e a religião popular, “funda uma nova e radical visão religiosa do mundo que limpa o *panteão* pré-existente para abrir caminho para Aton [...]. Por milênios, foi perdida toda a memória de sua extraordinária revolução [...] o nome desse primeiro fundador de uma religião e primeiro “teoclasta” [destruidor de deus] na história da humanidade havia desaparecido da memória. Moisés representa o caso oposto. Jamais foi encontrado nenhum vestígio de sua existência terrena”. O exclusivismo da religião de YHWH, caracterizado por Assmann com a expressão “distinção mosaica”, é construído por meio de um processo longo e gradual, no sentido de que a formação da ideia monoteísta se realiza – segundo a tese de Pettazzoni – em um contexto politeísta, mas em que a virada revolucionária é resultado de etapas históricas, mesmo que, já no primeiro discurso de Moisés, “a alternativa verdadeiro/falso emerge com clareza”.

A ideologia da “distinção mosaica”, como alternativa entre o verdadeiro e o falso, que distingue o monoteísmo judaico, marca também o Cristianismo e o Islamismo, e continua sendo sua marca indelével, raramente presente nas religiões politeístas. São os monoteísmos que traçam os limites entre verdadeiro e falso, contraposição que se estende à relação entre nós e os outros. É

nessa distinção que se baseia a defesa da verdade contra a idolatria, presente já no período em que o Cristianismo, religião minoritária, rejeitava os cultos pagãos e a ideia do imperador divinizado e quando, durante a mais dura perseguição aos cristãos realizada por Diocleciano no século III, Arnóbio escreveu o texto *Difesa della vera religione*.

Depois o edito de Constantino contra os pagãos, Firmicus Maternus também ataca e publica o *De errore profanarum religionum* com o incitamento cristão a usar a “distinção mosaica”, indicada como um dever divino e, citando do *Deuteronomio*, convida ao uso da violência, por apedrejamento, contra aquele que “se submete aos outros deuses, os deuses pagãos”. Com os *Decretos* emitidos por Teodósio no século IV, o Cristianismo tornou-se a religião do Estado e a proibição de cultos pagãos foi estendida, não apenas a locais públicos, mas também dentro dos templos. Assim, os confrontos entre pagãos e cristãos tornaram-se cada vez mais duros e frequentes: no século V, a conversão em igreja do Templo de Serápis em Alexandria, dedicado a Dionísio, é o exemplo trágico de como os pagãos foram exterminados pela violência dos cristãos. Nesse clima, houve a expulsão dos judeus de Alexandria com o confisco de suas propriedades e, pelas mãos de fanáticos cristãos incitados pelo bispo Cirilo, o assassinato de Hipátia, uma filósofa e matemática pagã, acusada de feitiçaria. Uma violência que, longe de ser inevitável, é, contudo, possível em particulares situações históricas de “incerteza”, durante as quais a “distinção mosaica” do verdadeiro e do falso se traduz concretamente na oposição mortal entre fiéis e infiéis. Um tema este, de incerteza, que certamente pode explicar o confronto islâmico contra o Ocidente, à qual base estão as respectivas escrituras reveladas de derivação hebraica que contêm a “distinção mosaica” de verdadeiro/falso. Historicamente, entre

as causas da incerteza vivida pela civilização islâmica, indica-se o declínio do Império Bizantino, mas também o enriquecimento da cultura europeia devido, paradoxalmente, seja à ciência e às traduções árabes dos textos clássicos gregos. Mais uma vez, na história do choque das duas civilizações em comparação, baseadas na mesma raiz monoteísta pós-judaica, é medido o peso da escrita. É a partir do início do segundo milênio que, sob o peso da escrita corânica que se torna o filtro normativo do pensamento, a ideia mística de um Deus onipotente, a causa de toda a realidade, prevalece sobre o pensamento dos dois grandes filósofos árabes – Avicena e Averróis – marcando a decadência islâmica do pensamento crítico e da pesquisa científica. É, portanto, o Alcorão, escritura incriada que contém a “distinção mosaica” de verdadeiro/falso, cujas *suras* devem ser aprendidas de memória desde a infância, conforme um método pedagógico ainda em prática, para tornar mais feroz o fundamentalismo islâmico.

Desde que, no século XV, os europeus descobriram o Novo Mundo, as avaliações dos índios americanos – dos quais, por um lado, a Bíblia não falava e, por outro, seus escritos não eram alfabéticos, mas baseados em imagens – alternaram-se entre o mito do “bom selvagem” e a qualificação de seres sem alma. A resposta ao problema de compreendê-los nos vem do antropólogo Michel de Certau que, em sua *L'écriture de l'histoire*, insiste no conceito de “escrita conquistadora”. Com efeito, o poder da escrita, como posse de conhecimento cultural e religioso – sustenta De Certau – desempenha o papel determinante “de ocultar a ideologia das próprias produções simbólicas e, portanto, torná-las admitidas como legítimas pelos estratos subalternos”. Assim, as motivações da conquista são sustentadas pela crença no destino divino que teria empurrado Colombo àquele continente e autorizado a Espanha a realizar a grandiosa missão.

Enquanto isso, os dominicanos transmitiam na Espanha notícias horríveis sobre o extermínio dos índios, caídos de 80 para 10 milhões. Francisco de Vitória, o teólogo de Salamanca, admite a degeneração do empreendimento missionário, mas tem certeza da legitimidade da missão pelo fato de que foram os espanhóis que descobriram o Novo Mundo, que o Papa lhes confiou a tarefa de converter esses selvagens e, portanto, que para tal tarefa não devia haver obstáculos. “Todos os títulos, estes – comenta Prandi – de legitimidade jurídica e moral ao nascimento do colonialismo moderno”.

A relação entre espanhóis e índios foi construída sobre o princípio tomista da “guerra justa”, que sustenta em promover o bem, e é justificada pela “culpa” atribuída “àqueles contra os quais a guerra é travada”. Para os missionários, uma culpa era a prática da idolatria concebida como o falso em relação ao verdadeiro, conforme representado na “distinção mosaica” indicada por Assmann. Uma culpa a ser erradicada porque conectada à presença do demônio, figura que se torna cada vez mais concreta com o tempo e teorizada na demonologia medieval com a caça às bruxas. É no fundamental princípio derivado do Deuteronômio: “Não há outro Deus comigo[...] ninguém se salva da minha mão [...] vingarei meus adversários [...]”, que nos sentimos no direito de erradicar com a violência a idolatria dos infiéis. Vitória e Las Casas negam esse direito, certos de que para os índios não se trata de um pecado, mas uma doença a ser curada; e por esta razão, muitos dos escritos de Las Casas “finalizados a reduzir qualquer forma de aplicação implacável da ‘distinção mosaica’” não foram publicados na Espanha; como também, até 1906, a publicação de sua *Apologética História*. Em substância, a “conquista” foi um “rolo compressor” que transformou um empreendimento militar em uma conquista cultural que destruiu

a visão de mundo de um povo e destruiu o inteiro “quadro simbólico recebido de sua antiga tradição cultural”. As modalidades históricas de autoconstrução das culturas indicam no papel da escrita – através do ensino das religiões do Livro, as escolas e as instituições educativas – o elemento fundamental que acompanhou o domínio político europeu. No capítulo dedicado à comparação das escrituras dos monoteísmos, como repositórios de verdade e, portanto, predispostos a revisitar seu componente conflituoso, sublinha-se como a religião do outro se torna o elemento estranho e inimigo de Deus. “O problema da ‘distinção mosaica’, caráter distintivo dos monoteísmos, inconcebível sem a escrita, manifesta-se na polaridade verdadeiro/falso mesmo dentro da mesma religião; é suficiente pensar à história da Inquisição com a repressão implacável dos valdenses da Calábria que no século XVI foram aspergidos com terebentina e queimados vivos; à venda de mulheres e crianças como escravas e ao método inquisitorial baseado no “regime da verdade” já teorizado com o *Malleus Maleficarum* (em 1487). Em nossos dias, testemunhamos o choque devastador dos dois monoteísmos com o desencadeamento da ‘distinção mosaica’ contida na religião islâmica que levou ao ataque às Torres Gêmeas. Uma das razões para o choque da civilização islâmica com o Ocidente é atribuída ao declínio do mundo islâmico, que começou com o fim da atividade científica quando, entre os séculos XI e XII, o mundo, sentido como dependente inteiramente de Deus, perdeu a sua autonomia e, portanto, cai a necessidade de uma explicação racional que comporta a renúncia à pesquisa científica. Os próprios intelectuais árabes culpam o declínio de sua ciência à intervenção do clero. Uma das razões para esse declínio remonta à prevalência de teses integralistas, como afirmou o físico paquistanês Abdus Salam, que as pesquisas científicas declaram “contra o Alcorão”.

Daí, a continuidade até os dias atuais da “distinção mosaica” nas relações entre monoteísmos, à qual se somam historicamente os aspectos socioculturais ligados ao deslocamento do eixo econômico mediterrâneo. A “distinção mosaica”, característica do monoteísmo israelita, enraizou-se nos últimos dois milênios “sobretudo como um empreendimento missionário, de conquista, de gestão do poder interno, [...] apagando culturas de extraordinária riqueza, [...] impondo o critério verdadeiro/falso como valor”, alimentando os choques de civilizações, especialmente quando os povos reivindicam no mesmo território suas raízes históricas e religiosas, como, no caso, dos israelenses e palestinos.

Sonia Giusti

INTRODUÇÃO

A definição de *monoteísmo*, embora relativamente recente, deve-se ao filósofo inglês Henry More (1614-1687), professor da *Christ's College di Cambridge*¹, quando a situou em debates, definições (mais ou menos implícitas), apropriações teológicas e ideológicas, as quais se confundem inicialmente com o termo *religio*, e em particular, na ampla literatura pré e pós-cristã. Percebemos, ainda, sua densidade e seu vigor teórico no vasto território das religiões, quando compreendemos a clara distinção existente entre religiões com escrita e religiões sem escrita.

Uma primeira leitura, que definimos imprópria ou aproximadamente “ontológica” do fenômeno religioso, remonta a Xenófanés (570-475 a.C.), filósofo pertencente à prestigiosa nebulosa dos pré-socráticos, cujo discurso sobre a religião se exprime por meio de uma crítica à mesma, a partir do antropomorfismo religioso, como se encontra nos poemas de Homero e de Hesíodo, comum às crenças religiosas da época. Xenófanés, portanto, escreveu:

“Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo aquilo que para os homens é objeto de vergonha e reprovação: roubar, fornicar e enganar-se [...]. Os mortais acreditam que os deuses nascem e que eles têm hábitos, linguagem e aspectos como eles: os Etíopes acreditam que os deuses sejam Mursi e negros, os Trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos [...], mas se bois, cavalos e leões tivessem mãos e soubessem desenhar, os cavalos desenhariam os deuses símile aos cavalos e, os bois, deuses símile aos bois. Na realidade, um Deus – entre os deuses e os homens – é o maior, não símile aos homens nem pelo aspecto, nem pela inteligência. Ele vê e sente tudo por inteiro, sem fadiga tudo estremece com a força do pensamento; sempre no mesmo lugar permanece sem se mover, nem lhe convém andar de cá ou de lá”².

Não apenas, embora aludindo lucidamente a uma visão monoteísta, com o espírito que chamaríamos de “laico”, Xenófanés acrescenta que “não é que desde o princípio os deuses revelaram tudo aos mortais, mas, buscando – com o tempo – os homens encontram o melhor”. O filósofo grego, insistindo em uma leitura valorativa da religião, não coloca problemas de definição ou derivação etimológica do termo, até porque a terminologia grega não é unívoca neste âmbito. O problema surgirá mais tarde entre os escritores latinos, cujo contexto polarizou a atenção de muitos intelectuais do ambiente romano a respeito do termo *religio*, talvez, como escreveu Agostino Pastorino, porque:

“A religião oficial romana – ligada ao culto de determinados deuses admitidos pelas autoridades, com a obrigação para todos os cidadãos de lhes prestarem o culto devido, de acordo com rituais bem definidos, cuja inobservância poderia recair sobre toda a comunidade – era estreitamente conexa à vida do Estado”³.

Portanto, uma proposição também evidenciada por Raffaele Pettazzoni, em um notável volume de 1952 recentemente reimpresso⁴. Pastorino insiste nesse caráter da religião romana, confirmando-o com uma passagem de Políbio (206-118 a.C.) na qual o historiador grego, que estudou em particular a ascensão do poder da República Romana, formula o seguinte juízo:

“Os romanos, além disso, têm concepções muito preferíveis (àquelas de outros povos) no campo religioso. Aquela superstição, que entre outros homens é objeto de censura, serve em Roma para manter unido o Estado: a religião está mais enraizada, e as cerimônias públicas e privadas são celebradas com maior pompa do que entre qualquer outro povo”⁵.

Mas, como se sabe, é com Cícero (106-43 a. C.) que o problema da definição do termo *religio* assumiu uma relevância,

de tal forma, a constituir um ponto de referência não eliminável, por quanto retornem *a posteriori* sobre o tema, particularmente, pela centralidade que o mesmo assumirá com o advento do Cristianismo e a sua passagem do estado nascente ao indicador cultural hegemônico. No debate triangular em que se articula o *De natura deorum*, o acadêmico Cotta (Cicerone mesmo) se distancia criticamente de Epicurio Velleius e, do estoico Balbus, já que o tema, indicado no título da obra, entra em jogo com outros termos, como *pietas* (devoção), *sanctitas* (respeito pelo culto), *religio*. No entanto, será este último termo a ser focalizado, de modo, a atribuir-lhe um significado que exprima definitivamente sua natureza. Isto é, a propósito – colhe-se um elemento da atualidade entre os argumentos tratados – na tese de Epicurio Velleius, antecipando amplamente a conhecida teoria de Rudolfo Otto, quem primeiro sustenta que “a natureza imprimiu o conceito de divindade na mente de todos” (16, 43) e, logo em seguida, que “os deuses existem porque possuímos uma noção natural ou, melhor, inata deles” (17, 44). E, é a propósito do conceito de *religio*, que Cícero se expõe confiando ao pontífice Cotta a intervenção conclusiva, a qual se tornará um inevitável ponto de referência teórica às pesquisas sucessivas sobre a natureza da dimensão religiosa. Aquilo que importa a Cotta-Cicerone é a clara distinção entre *religio* e *superstitio* (religião e superstição). Depois de afirmar que as lendas sobre os Gigantes e os Titãs (narradas por Hesíodo na Teogonia) “contadas e acreditadas com grande estupidez”, mesmo sendo “cheias de tolice e de extrema futilidade”, Cotta-Cicerone recorda ser preciso recorrer àqueles deuses cuja natureza e cujo nome “permeiam todos os elementos: Cerere a terra, Netuno o mar, outros deuses, outros elementos”. Portanto,

“estes são os deuses que devemos venerar e honrar. Mas o melhor culto dos deuses e também o mais castro, o mais santo, o mais devoto, consiste sempre no venerar os deuses com mente e com vozes puras, íntegras e incorruptas. Não só os filósofos, mas também os nossos antepassados distinguiram a superstição da religião. Aqueles que todos os dias pregavam aos deuses e faziam sacrifícios para que os filhos deles sobrevivessem a si mesmos, foram chamados supersticiosos, palavra que em seguida assume um significado mais amplo; ao invés, aqueles que reconsideravam com cura e, por assim dizer, repercorriam tudo aquilo que se referia ao culto dos deuses foram ditos religiosos de *relegere*, como elegante releitura de *eligere* (escolher), diligente de *diligere* (haver cura de), inteligente de *intelligere* (compreender); em todos estes termos há o mesmo sentido de *legere* que está em *religiosus*¹⁶.”

Importantes contribuições para a definição do termo também vêm de Aulo Gélío (125-180 d.C.) e Macróbio (c. 385-430 d.C.), dois autores que floresceram após o surgimento do Cristianismo, este último, inclusive, mesmo quando a nova religião já havia se estabelecido como religião “de Estado”, havia “invadido” a cultura de seu tempo e já havia iniciado uma enérgica perseguição anti-pagã: Hipátia (c. 351/370-415 d.C.) foi contemporânea de Macróbio⁷. No entanto, eles permaneceram de várias maneiras ligados à tradição cultural pré-cristã que, obviamente, manifestava uma forte resistência a extinguir-se e, progressivamente, deixaria as cidades. Aulo Gélío, nas *Noctes Atticæ* recolhe as sugestões de Nígido Fígulo (Públio Nígídio Fígulo), um erudito eclético, amigo de Cícero (Marco Túlio Cícero), que viveu entre 98 e 45 a. C., nos seus *Commenti grammaticali* teria afirmado que “o sufixo *-osus* em vocábulos como *vinosus*, *mulierosus*, *religiosus*, significa uma exagerada abundância da qualidade em questão. Portanto, *religiosus* era definido aquele que professava uma religiosidade excessiva e supersticiosa, enquanto era insita no vocábulo uma nota de culpa/censura”.

Quanto a Macróbio⁸, pondo entre parênteses o seu relacionamento com a tradição religiosa antiga e o Cristianismo, a este respeito, amplamente estabelecido, escreveu que “*Servus Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac reposita a nobis sit, quasi a reliquenda dicta, ut a carendo caeremonia*” (*Saturnalia*, III, 3), isso quer dizer que – retomando a opinião de Sêrvio Sulpício, celebre orador da idade de Cícero – para Macróbio, *religio* é um derivado do verbo *relinquere* (deixar, abandonar) porque o seu caráter sagrado (ou santo) é mantido remoto ou separado de nós.

Assim, o Cristianismo, ocupando e estendendo o âmbito do mundo latino, herdou a língua e, com ela, o vocábulo *religio*. Mas, percebeu-se que não poderia aceitar a ideia que lhe andava conexas, ou melhor: percebe-se que aquela ideia não esgotaria o conteúdo da dimensão religiosa no sentido cristão e, portanto, o Cristianismo se esforçou para introduzir um conceito mais adequado aos seus próprios fundamentos teológicos. Uma tarefa assumida por Lactânncio (ca. 250-317), escritor da prosa linear e do estilo rigoroso, converteu-se ao Cristianismo antes do advento de Constantino. Lactânncio refuta, decisivamente, a etimologia ciceroniana de *religio*, ao mesmo tempo em que sustenta que o termo não deriva de *relegere*, nem mesmo do verbo *religare*, no qual ele apreende aquele “vínculo de piedade que nos une a Deus”⁹.

Talvez esta definição de *religando* não fosse de tudo ignorada pelos antigos escritores latinos. Embora não tão explicitamente definido, um conceito símile de *religio* era já circulante no passado. Lucrécio (98/94-55/50 a. C.), entre os duros julgamentos presentes no *De rerum natura* –retomado fortemente a época iluminista, em particular por intelectuais como Diderot, Olbach, La Mettrie – manifesta a sua ideia já no primeiro livro: “*Primum*

quod magnis doceo, de rebus et artis religionum animum nodis exsolvere pergo". Destarte, apesar dos pontos de vista opostos, abre-se um caminho, no final da era antiga, para encontrar – posteriormente, em Lactâncio o seu teórico definitivo – um conceito de *religio* que poderíamos definir “vertical”, que será vencedor se/e enquanto o Deus transcendente do Cristianismo irá progressivamente desmantelando, em modo exclusivo (que não excluía a violência), as precedentes ideias e instituições pagãs, impondo uma bem precisa relação entre história e meta-história já presente de forma clara na tradição hebraica, “corrigida” pelo evento da Encarnação. Também Agostinho insistirá com esta interpretação, mas recorrendo a uma terminologia mais teológica do que filológica, mais interna à experiência cristã: *religio a religendo*, escreverá no sentido de “retornar com amor àquele que por negligência havíamos abandonado” (*De Civitate Dei*, X, 3).

Seguindo as linhas de Lactâncio e Agostinho, a questão prosseguirá até a Idade Média quase sem variações significativas. São Tomás de Aquino, na *Summa* não demonstrará alguma preferência por uma ou outra etimologia; recorda todas elas e depois, sem se pronunciar sobre seus fundamentos, limita-se a notar que em todas é indicada uma relação com Deus, *ordo ad Deum*¹⁰. No *Contra Gentiles* parece preferir a versão de Lactâncio e vê na religião um duplo vínculo: um, necessário e natural, pelo qual o homem sente-se obrigado em relação à Deus; outro, livre, pelo qual a alma se liga a Deus para não se afastar d’Ele¹¹. A equidistância de Tomás em relação a Lactâncio e a Agostinho indica, por um lado, a aceitação substancial de ambos, sem entrar em uma questão filológica, hoje, impensável em um contexto em que a relação homem-Deus é percebida, vivida e teorizada na perspectiva “vertical”; por outro, em sua época a única alternativa ideológica é representada pelo Islã, hoje, estabelecido na África

mediterrânea, na Sicília (IX-XI sec.) e na península ibérica com uma visão religiosa ainda mais rígida ao professar a verticalidade da relação homem-Deus.

Talvez não seja por acaso que o termo *polyteisme* tenha surgido pela primeira vez em Paris, em 1580, na obra “*De la démonologie des sorciers*”, de Jean Bodin. Embora o magistrado e filósofo francês estivesse traduzindo o termo grego *polytheotes* (“divindade múltipla”), é notável que isso ocorreu quase 90 anos após Colombo ter desembarcado em uma ilha da América Central. Desde então, a cultura europeia entrou em contato direto com civilizações que adoravam múltiplas divindades. Como veremos adiante, muitos missionários – entre eles jesuítas, franciscanos e dominicanos – apressaram-se em suprimir e eliminar essas crenças para converter os indígenas do local que, hoje, conhecemos como México e regiões ao sul. Essa sistemática aculturação, paradoxalmente, contribuiu para multiplicar e reorganizar as figuras divinas desses universos religiosos, que já eram, por si só, repletos. É, portanto, entre os séculos XVII e XVIII quando entram os dois termos na linguagem dos teólogos, filósofos, missionários – monoteísmo e politeísmo – próprio na fase histórica em que a Europa, seja no tocante à África, onde os portugueses se estabeleceram desde o séc. XV, seja no tocante às Américas, iniciavam atividades coloniais que só acabaria após as duas guerras mundiais do séc. XX. Além disso, a partir do séc. XVIII o crescente interesse pelas culturas conquistadas – ao Oeste e ao Sul da Europa e, de igual modo, por aquelas do Extremo Oriente Médio – teria colocado o problema histórico da origem das respectivas religiões, bem como a questão da prioridade cronológica entre monoteísmo e politeísmo. Ocorre sublinhar o início de uma era em que este debate entre os estudiosos europeus se redimirá, gradualmente, da tradicional hipoteca teológica, colocan-

do-se fora dela ou, se não, em muitas vezes, contra ela. Charles Taylor, filósofo e sociólogo canadense (n. 1931) definiu bem as etapas desse processo, na raiz da virada nos estudos religiosos entre os séculos XVII e XVIII. Taylor atribui um papel essencial a esta mudança intermediária da consciência religiosa europeia expressada por uma complexa corrente de pensamento a qual foi atribuída o nome de “deísmo”, definida pelo estudioso canadense como uma “surpreendente virada antropocêntrica”

Já que no interior desta corrente de pensamento mostram-se quatro diretrizes todas convergentes a “reduzir o papel e o espaço do transcendente”; citamo-las segundo a ordem de apresentação¹²:

“1) A primeira virada antropocêntrica veio com o eclipse desse senso de propósito ulterior e, portanto, com a ideia de que não devemos a Deus nada mais do que o cumprimento de seu plano. [...] 2) A segunda virada antropocêntrica consistiu no eclipse da graça. A ordem projetada por Deus era acessível à razão. Através do raciocínio e da disciplina os seres humanos podiam portar-se à altura do desafio e vencê-lo. [...] 3) A terceira virada [é representada por] uma progressiva dissolução do sentido de mistério. [...] 4) A quarta virada consiste com o eclipse da fé na existência de um plano divino para transformar os seres humanos e conduzi-los além das limitações conaturais à sua condição atual”¹³.

Ora, o fio que pretendemos seguir aqui não é tanto o problema – primário na época moderno-contemporânea – da crise religiosa que, retomando o título sintético da ponderada obra de Taylor, caracterizará a “era secular”. Pelo contrário, o olhar crítico sobre a religião iniciado pelo deísmo, além do aproximar-se da Europa aos horizontes geográficos constelados de culturas – com ou sem escrita, a serem conquistadas, mas, ao mesmo tempo, a serem decifradas – reabriram a discussão sobre a religião “ocul-

tada”, por assim dizer, durante o longo período em que a Europa foi dominada pelo Cristianismo, sobretudo a partir da dilaceração do século XVI, apreendendo de forma conflituosa as respectivas diversidades teológicas; iniciou-se, inconscientemente, a abertura à multiplicidade cultural interna produzindo, desde o século XVIII, a necessidade de conhecer as religiões dos territórios do planeta, objeto, hoje – além de explorações individuais ou atividades missionárias autônomas – de conquista, bem como de duras agressões culturais e de forçadas conversões coletivas como corolário das empresas coloniais.

É neste clima de mudanças radicais que caracteriza a aurora da modernidade, na qual a focalização nas religiões reativa os dois termos – monoteísmo e politeísmo – que More e Bodin haviam “escondido” em seus livros, sem imaginar o quão proeminentes eles se tornariam no debate cultural dos séculos sucessivos. Dario Sabbatucci escreve que:

“o politeísmo passou a ser pensado como um sistema positivo, como uma religião, e não mais como um não-monoteísmo ou a impiedade ateísta daqueles que não reconhecem a Deus, mesmo que conheçam os deuses”¹⁴.

Hoje em dia, é dado como certo – a menos que se assuma a Bíblia como o único texto legitimado para indicar as origens do mundo e, portanto, a definir a prioridade cronológica de YHWH, o Deus uno e único¹⁵ – que o politeísmo, em suas múltiplas formas, precedeu o monoteísmo, fruto de sociedades mais evoluídas, na medida em que alcançaram o exercício da escritura, um tema sobre o qual nos deteremos nos próximos capítulos. Foi David Hume quem trouxe à tona a questão da primazia; não por acaso, seu livro mais conhecido inicia-se com um capítulo de título explícito: *La prima religione degli uomini fu il politeismo*¹⁶. Essa

afirmação é seguida por uma explicação que também pretende voltar às origens da religião tal como concebida por Hume:

“Em todas as nações que abraçaram o politeísmo – ele escreve – as primeiras ideias religiosas não nasceram da contemplação das obras da natureza, mas sim da preocupação pelos eventos da vida e das esperanças e dos temores que, incessantemente, perturbam a mente humana. Logo, percebemos que todos os ídólatras, ao distinguirem os domínios de suas divindades, recorreram a esses poderes invisíveis, aos quais estão diretamente subordinados e cujo domínio consiste em supervisionar o curso das ações que ocupam a cada momento. [...] [E assim], perturbados por esperanças e medos desse tipo, mas especialmente pelos medos, os homens investigam, com uma curiosidade temerosa, como as causas agirão no futuro e examinam os eventos variados e contraditórios da vida humana. Neste espetáculo desordenado, com os olhos ainda mais incertos e atônitos, os homens vislumbram os primeiros traços confusos de uma divindade”¹⁷.

Relevante para o raciocínio do filósofo escocês é, por um lado, a evidente referência a algumas passagens de Lucrécio, retomadas em chave que não é necessariamente valorativa¹⁸ e, por outro lado, o fato de que a esse(raciocínio) se conecta a explicação dada por Angelo Brelich em seu livro sobre politeísmo no qual reaparecem os temas do medo e da “proteção” maturado, no curso da evolução, na psique do *homo sapiens*. Outrossim, Brelich, historiador das religiões de quem era bem evidente a sequência histórica “politeísmo-monoteísmo”, oferece-nos uma fina explicação de matriz iluminista:

“ [Segundo os iluministas], ele escreve, a religião “natural” do homem só poderia ser monoteística, porque mais “natural” e mais lógica. Contemporaneamente ao Iluminismo, o pensamento europeu estava abrindo-se a uma nova perspectiva histórica, àquela do progresso humano. Se a crença em um

só deus é mais racional que o politeísmo, este fato é bastante por si mesmo para provar que o monoteísmo é mais recente do politeísmo; isso representa, efetivamente, uma conquista na qual a humanidade chegou após ao seu progresso espiritual¹⁹.

Em todo caso, trata-se de um cenário múltiplo de forças, de figuras e de poderes, em que problematiza a *reductio ad unum* (como auspiciava S. Agostino no *De Civitate Dei*, a propósito das numerosas divindades da religião romana). Mas, neste setor é menos importante estudar as teorias valorativas dos iluministas, no tocante à religião, do que permanecer na alternativa “politeísmo-monoteísmo”, um debate que terminaria muito tarde, em meados do século XX, com o falecimento, poucos anos depois, dos dois últimos notáveis protagonistas de um gigantesco embate sobre uma questão que ninguém, hoje, se preocupa (exceto os teólogos tardios): Raffaele Pettazzoni e o padre Wilhelm Schmidt. Ocorre destacar que se a alternativa acima indicada se dissolveu, é porque os dois protagonistas tiveram a ocasião – mesmo sustentando teses opostas – de portar avante tanto nas importantes pesquisas sobre a natureza dos Seres Supremos, quanto na liquidação das teorias positivista-evolucionistas do séc. XIX. O fundador desta última foi Auguste Comte. No seu *Cours de sociologie positive* dedicou a primeira lição à *Legge de tre stadi*, na qual lemos que o fundador do positivismo, depois de afirmar: “creio ter descoberto uma grande lei fundamental”, nos explica sua natureza:

“Essa lei, escreve ele, consiste que em cada uma de nossas principais concepções, cada ramo dos nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico, ou fictício; o estado metafísico, ou abstrato; o estado científico, ou positivo. Em outras palavras, a mente humana, por sua própria natureza, faz uso, sucessivamente,

em cada pesquisa, de três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e até oposto: primeiro do método teológico, depois do método metafísico e, finalmente, do método positivo. Daí três formas de filosofia, ou sistemas gerais de conceitos sobre o conjunto dos fenômenos, que são mutuamente excludentes: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é o seu estado estável e definitivo; a segunda deve servir apenas como transição”²⁰.

Posto o princípio do estado teológico, entendido como condição originária da psique humana, grande parte dos conhecimentos sobre as religiões dos povos sem escritura – que antropólogos, missionários e funcionários das colônias descobriram na difusão das conquistas europeias – foram orientados a pesquisar qual seria a condição religiosa original da humanidade, frequentemente, transferindo um ou mais indicadores, relevado atualmente como sinal daquilo que podia constituir a *mens religiosa*²¹ dos primórdios – qualquer que fosse a sua distância temporal – chegando quase intactos à época presente como se a humanidade pré-histórica não tivesse vivido na história. Apesar desse evidente equívoco acerca de uma suposta fase a-histórica da humanidade, isso não muda o fato de que as pesquisas histórico-religiosas e antropológicas tenham conseguido um notável progresso no século XIX, uma vez que as descobertas individuais passaram por um processo de relativização histórica que destacou suas contribuições à complexidade do problema das origens e da natureza da experiência religiosa. A última tentativa sistemática de recuperar e descrever as “origens” religiosas da humanidade remonta a 1912, com a publicação de Émile Durkheim, um dos fundadores da sociologia moderna, em sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*²². Igualmente neste caso, a teoria de Durkheim, que sustentava ter sido o totemismo a forma religiosa originária da humanidade, foi “desmon-

tada” não apenas por aqueles que estudaram esse instituto etnológico nas diversas sociedades sem escritura – o último dos quais foi C. Lévi-Strauss (que não trabalhou no campo)²³ – mas, sobretudo, pelo crescimento de uma consciência difusa também entre os antropólogos, da complexidade da evolução humana – que é histórica e nada mais que histórica – e da conseqüente perda de sentido de cada transposição de institutos culturais ainda vigentes em épocas das quais, por vezes, nem sequer somos capazes de mensurar a distância em relação ao tempo presente.

A longa querela se concluirá – como já havíamos comentado, com um duelo que ocupará a primeira metade do século passado – entre os grandes estudiosos, o padre Wilhelm Schmidt e Raffaele Pettazzoni. A ambos, em particular ao segundo, deve-se a mais inovativa das teorias, fundada com dados etnológicos (sobre os quais refletiu o próprio estudioso vienense, que, com a sua Escola, além de missionário foi pesquisador de campo) sobre a relação “politeísmo-monoteísmo” que constitui o núcleo teórico desta querela agora esgotada. Entretanto, vale a pena propor algumas notas sobre o assunto. Embora Andrew Lang, jornalista-antropólogo, tivesse sinalizado a presença de Seres Supremos entre várias tribos primitivas, a antiga polêmica sobre sua natureza teve início com a publicação de *A Origem da Ideia de Deus (Ursprung der Gottesidee)*, obra monumental do etnólogo e missionário austríaco, Wilhelm Schmidt (1868-1954), publicada em 12 volumes, sendo os últimos volumes publicados postumamente em 1955. Um filólogo de valor, Pe. Schmidt sempre considerou a linguística como uma ciência auxiliar à etnologia, sua disciplina primária. Defensor da importância do método histórico-cultural, organizou expedições científicas entre populações não letradas, sobre as quais coletou uma imensa quantidade de informações que, mais tarde, foram utilizadas em sua

opus maior (obra maior). Em 1906, fundou a revista internacional “*Anthropos*”, usando-a, em grande parte, para publicar suas pesquisas linguísticas. Já em 1910, publicou *La posizione dei popoli pigmei nella storia dello sviluppo umano* e, dois anos depois, sai o primeiro volume *da Ursprung*, no qual as principais linhas de toda a obra podem ser apreendidas. Nos volumes seguintes, publicados regularmente, há lugar para quase todas as religiões primitivas ainda presentes no planeta naquela época e as descrições constituem uma mina de dados etnológicos, antropológicos, psicológicos, culturais e religiosos que, ainda hoje, são bastante importantes, uma vez que muitas sociedades primitivas se extinguíram. A fama do Pe. Schmidt e da sua Escola está ligada à teorização da tese do *Urmonotheismus*, isto é, do monoteísmo primordial, do qual o politeísmo constituiria uma forma corrupta sucessiva²⁴. O monoteísmo primordial corresponderia às exigências do pensamento lógico e à necessidade de compreender a gênese e a ordem do mundo entre uma visão que pode ser expressa em termos de uma crença/fé em uma causalidade primária, pessoal, criadora e onipotente. A primeira humanidade etnologicamente verificável viveu, alimentando-se nas fontes da revelação primitiva (que só pode explicar a pureza e a excelência do pensamento religioso das origens), a multiplicidade dos atributos divinos coexistentes em um único Ser Supremo²⁵.

A ousada tese apologética de Pe. Schmidt foi muitas vezes, duramente, atacada. Entre as críticas mais intransigentes está a de Raffaele Pettazoni na obra *L’onniscienza di Dio*²⁶. Essa encontrou apoio, sobretudo, entre os estudiosos católicos de História das religiões. No entanto, o entusiasmo pelas teorias do Pe. Schmidt desapareceu ao longo do tempo, devido à sua evidente derivação teológica, convencendo a maioria dos seguidores do etnólogo vienense a desligar-se delas, apesar do fato de que

há uma opinião comum sobre a importância da Escola de Viena no “resgate” de uma quantidade considerável de documentos sobre culturas primitivas, hoje em grande parte extintas ou radicalmente transformadas pelos processos de desaculturação desencadeados pela presença colonial e pelas várias formas de modernidade²⁷.

A tese explícita de R. Pettazzoni relativa às origens e à natureza dos monoteísmos, encontra-se em uma obra que saiu dois anos depois *L'onni-scienza di Dio*, na qual ele formaliza, de qualquer modo, as conclusões: referem-se a obra *L'Essere supremo nelle religioni primitive (L'onni-scienza di Dio)*²⁸. Em certos aspectos, trata-se de uma síntese da obra precedente, mas convergente a uma conclusão, ao nosso ver, dificilmente refutável – e, às vezes, utilizada sem citar a fonte – mesmo que em torno dela ocorra precisar, distinguir, e principalmente refletir sobre o Espaço/tempo em que os monoteísmos se manifestaram segundo as figuras que historicamente se estabeleceram. Pettazzoni observa, justamente, que “o problema do monoteísmo foi sempre ser tratado em relação com as religiões dos povos incultos” e, especialmente, conectado à velha questão “da forma primeira da religião”²⁹. Aquilo que foi em um tempo um pseudoproblema e um estímulo à pesquisa sobre religiões etnológicas, permaneceu, a este ponto, como um obstáculo no avançamento deste gênero de estudos, entretanto, o empecilho final foi a teoria do Pe. Schmidt, que marcou, contemporaneamente, o fim de uma *quæstio* (questão) que havia acompanhado grande parte da etnologia religiosa entre Oitocentos (séc. XIX) e Novecentos (séc. XX) e o início de um debate sobre o papel e a natureza dos monoteísmos (exacerbados, especialmente, após os dramáticos acontecimentos das *Twin Towers*). Pettazzoni se pergunta pela razão de transferir às culturas pri-

mitivas aquelas noções sobre monoteísmo que são próprias, apenas, “do Jahvismo, do Cristianismo e do Islamismo”. É constatado que estas três religiões se formaram em épocas posteriores a era politeísta em seus respectivos territórios, sendo o fruto “da predicação de um profeta que se apresenta como fundador de uma religião nova”³⁰. O profeta ou, weberianamente, o líder carismático não é o produto de uma evolução segundo a sequência comtiana “fetichismo→politeísmo→monoteísmo”, mas, ao contrário, interrompe aquela sequência ao se apresentar, inesperadamente, na cena da história. Pettazzoni escreve:

“O monoteísmo é, portanto, posterior ao politeísmo. Mas, não deriva dele por evolução, como queria a teoria evolucionista. O monoteísmo não se forma por evolução, mas por revolução. O advento de uma religião monoteísta é sempre conexo com uma revolução religiosa. A formação do monoteísmo não pertence ao pensamento especulativo, mas sim à vida religiosa, a uma plenitude de vida religiosa que apenas poucas vezes se realizou no curso da história humana, e cada vez por um excepcional concurso de circunstâncias favoráveis. Eis aqui porque as religiões monoteístas – no sentido próprio da palavra – são assim poucas. A Índia Antiga realizou com o Budismo a sua grande revolução religiosa; mas budismo não é monoteísta. Se a presença de uma grande personalidade religiosa é uma condição necessária para o advento do monoteísmo, essa não é, porém, a condição suficiente. A Grécia Antiga não produziu monoteísmo”³¹.

E continua recordando a Grécia “de Homero, de Píndaro, de Ésquilo e de Fídias, de Sócrates, de Platão e de Aristóteles [...] na qual a filosofia tem elaborado cada vez mais a ideia do Deus uno sem alcançar aquela de Deus único” (*ibi*)³². Na realidade, o nascimento do monoteísmo – ao qual o Egito está longe de ser estranho, como veremos nos capítulos seguintes – tem a sua sede mais propícia dentro da história de Israel (não importa se a figura de Moisés é real ou uma nuance do mito), cuja religião

é marcada por profetas, pelo menos 16, aos quais vão adicionados textos como os Salmos e as Lamentações, bem como a expectativa do Messias, tanto mais intensa, quanto maior o crescimento da esperança – durante a ocupação romana – de expulsar o estrangeiro.

Este parece ser o *húmus* monoteísta de longo período que caracteriza Israel e que moldará as “revoluções” cristãs e islâmicas. A cultura grega foi hegemonzada pela grande aventura filosófica, iniciada com os pré-socráticos, levando à “emancipação do pensamento do mito”³³. Isso explica a resposta sarcástica, pela qual Paulo foi liquidado do Areópago. Por outro lado, no que diz respeito à religião romana, tratando-se essencialmente de uma “religião do Estado”³⁴ com um único mito fundador e de caráter prevalentemente ritual, não era certamente em grau de formular um pensamento teológico finalizado a uma visão monoteísta. Escreve A. Pastorino, que por um lado,

“A mitologia romana existia, com a riqueza das mitologias indiana, védica e escandinava, só que desceu do céu à terra, e os heróis deixaram de ser deuses, mas se tornaram grandes homens de Roma”³⁵,

do outro,

“os romanos contentavam-se em realizar da maneira mais minuciosa e escrupulosa as práticas rituais, que tinham vida própria sem um suporte mítico”³⁶.

É, portanto, evidente que à religião romana fosse, estruturalmente, impedida de qualquer abertura monoteísta. E, no entanto, tanto as religiões gregas quanto as romanas floresceram durante um longo período iniciado durante o século passado e marcado pela denominação cunhada por Karl Jaspers (1883-1969), que vivenciou/conheceu um sucesso inesperado entre os

estudiosos: é o período definido como “axial”, entre 800 e 200 a.C. (mas que também foi objeto de expansão), segundo expressão presente na obra do filósofo alemão de 1949 e publicada na Itália em 1965: *Origine e senso della storia*³⁷. Trata-se, portanto, de um período, como se lê em nota, na qual toda humanidade, na Índia, na China, na Palestina, na Pérsia e na Grécia, inicia uma ruptura épica/grandiosa em que as civilizações anteriores se dissolvem e dão lugar a um desenvolvimento policêntrico caracterizado por processos diferenciados:

“A novidade desta época, prossegue Jaspers, é que em todos os três mundos, o homem toma consciência do “Ser” em sua totalidade, de si mesmo e de seus limites. Ele passa a conhecer a terrível natureza do mundo e sua própria impotência. O homem faz perguntas radicais. Diante do abismo, anseia por libertação e redenção. Compreendendo conscientemente suas limitações, ele estabelece para si mesmo os objetivos mais altos. Encontra o absoluto na profundidade do ser-si-mesmo e na clareza da transcendência. Isso se desdobra em reflexão. A consciência, mais uma vez, tomou consciência de si mesma, o pensamento tomou o pensamento como seu objeto”³⁸.

Destarte, segundo o filósofo alemão, naquele período – quase simultaneamente – na Europa e no Mediterrâneo Oriental, no sul da Ásia (Índia) e na Ásia Central (China), foram elaboradas concepções a partir das quais se originou o pensamento filosófico, dando início ao fim das narrativas míticas, substituídas por princípios morais e por doutrinas religiosas e espirituais – entre as quais não podemos deixar de incluir, como veremos, os monoteísmos – aos quais se acrescentaram as primeiras indagações sobre as causas naturais dos fenômenos físicos.

Todavia, a descoberta de Karl Jaspers, se é que podemos chamá-la assim, por um lado, leva em conta – em termos narrativos – uma série de eventos concomitantes que mostram o pa-

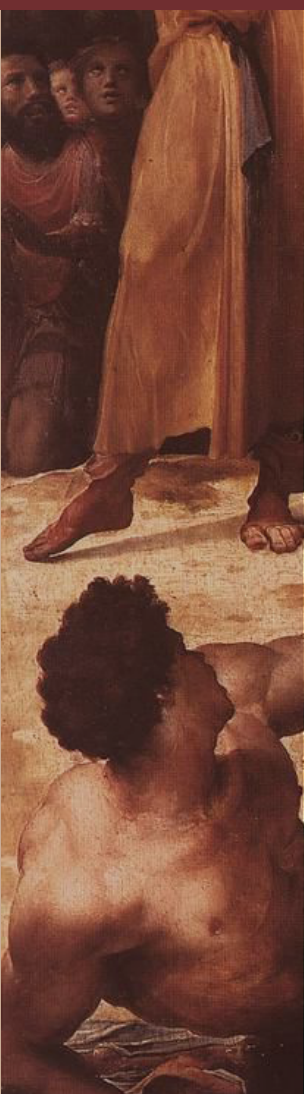
ralelismo à distância de processos de “amadurecimento” de culturas distribuídas no planeta que ainda constituem as referências necessárias das quais as culturas contemporâneas não podem prescindir em muitos de seus ramos: filosófico, literário, social, científico, por outro lado, carece de uma reflexão sobre a ausência, no quadro por ele concebido, das civilizações tanto do continente africano, em particular ao sul do Saara, quanto dos continentes da América do Norte e do Sul, dos quais, devido a um longo hábito de relações, primeiro de sujeição colonial, depois de autonomia política, com a Europa, o conhecimento dessas culturas já havia atingido um estágio muito avançado em seu tempo³⁹.

Destarte, essas civilizações, mesmo tendo acumulado grandes tradições culturais, não conheceram nenhum “período axial”. Trata-se de um problema histórico-cultural em torno do qual Jaspers não questionou as possíveis razões da clara disparidade que ocorreu entre as “duas partes” do planeta. Entre estas, é preciso colocar na raiz um fator que nos parece fundamental, qual seja, o papel da escrita como pilar essencial na construção da memória, da tradição, do acúmulo de conhecimento – e, portanto, também de suas cisões históricas – de uma civilização.



Capítulo primeiro

ESCRITURA RELIGIOSA: Memória e ideologia



O problema do nascimento da escrita está estreitamente ligado às origens da cidade e a exigência de estabelecer sua administração, de fixar normas do direito, de organizar as formas de distribuições dos bens primários, do comércio no território e com as populações circunstantes. A propósito da formação da cidade, N.-D. Fustel de Coulanges fala deste fenômeno como de um progressivo processo de agregação:

“Assim como várias fratrias – ele escreve – haviam se unido a uma tribo, de mesmo modo, várias tribos poderiam se associar umas às outras, desde que o culto de cada uma fosse respeitado. Quando isso aconteceu, a cidade nasceu. Pouco importa buscar a causa que determinou a reunião de várias tribos vizinhas: às vezes a união era voluntária; às vezes era imposta pela força superior de uma tribo ou pela poderosa vontade de um homem. O certo é que o vínculo da nova associação ainda era um culto”⁴⁰.

As primeiras cidades que conseguiram elevar-se do nível tribal eram, a princípio, aparentemente governadas por todos os cidadãos reunidos em assembleia. Mas também havia um *líder*, e logo o rei apareceu. Embora não pareça que os ofícios hereditários ainda existissem e a vontade do chefe tivesse que ser aprovada pela vontade dos deuses – que se manifestava em fenômenos extraordinários da natureza, em sonhos ou com a arte da adivinhação – o poder e as funções do monarca, ao longo do tempo, aumentaram enormemente, em especial, devido à sua assunção em funções “sacerdotais”: ele se tornou o rei *divino*. Escreve Chester G. Starr que

“os sumérios, um povo a vanguarda no progresso da antiga Mesopotâmia, por volta de 3500 a.C. começaram a desenhar pictogramas convencionais (representações de objetos em tábuas de argila). Trezentos anos depois, por volta do 3200 a.C., algumas tábuas mostram que os escribas sumérios fizeram

uma invenção genial: usaram uma mistura de ideogramas (sinais que representam conceitos, como “dia”) e fonogramas (símbolos que representam valores fonéticos silábicos). Como alguns símbolos expressavam mais do que um único valor fonético, às vezes, eram prefixados de “determinantes” para indicar a classe a qual a palavra em questão se referia, como “divindade”, “pássaro”, etc. Estes elementos eram em forma de cunha, que foram esculpidos na argila com um estilete, e da palavra latina *cuneus*, tal escrita foi chamada de cuneiforme⁴¹.

Fundamentais, neste campo, são as várias décadas de pesquisas de Paolo Matthiae, na Mesopotâmia e na Síria, onde, durante as escavações daquela que já foi a cidade de Ebla, o arqueólogo italiano descobriu, inventariou e estudou os arquivos reais – (cerca de 5000 tabuletas)⁴² datáveis ao período compreendido entre 2500 a.C. – e a destruição da cidade, ocorrida por volta de 2250 a.C. por Sargão de Acádia. As tábuas foram encontradas *in situ* em uma posição correspondente às prateleiras desabadas onde estavam localizadas dentro dos cômodos destruídos pelo incêndio após a conquista da cidade. Estas eram ainda dentro de suas caixas de argila e carregavam informações para sua catalogação. As tábuas de Ebla contêm textos de vários tipos, mas sobretudo de natureza administrativa, econômica e jurídica (além, é claro, religiosa). Portanto, esse é o aspecto fundamental, a cidade e a escrita passaram por formações paralelas, uma vez que a cidade assume uma estrutura que se torna cada vez mais complexa para as trocas, às relações com o território e, em escala mais ampla, às ações de compra e venda, a reserva de bens de todo gênero – para consumo, para a guerra, para a acumulação de alimentos, a fim de superar os períodos do ano em que eles não estão diretamente disponíveis na atividade de cultivo – devem ser *fixados*. Pense, por exemplo, ao *Escriba*, a famosa escultura egípcia que retrata um homem sentado – talvez um tra-

balhador de armazém – com a intenção de fazer anotações em um registro. É evidente que na cidade e, em geral, em uma sociedade que expande seu território para além das dimensões tribais, a memória oral não é mais suficiente, nem é capaz de elaborar e presidir a ordem global de um contexto complexo como a cidade antiga, sede central de um território destinado a se desenvolver e alcançar a amplitude de uma “civilização”. Como escreve Fernand Braudel,

“Falar de civilização equivale falar de espaços, de terras, de relevos, de climas, de vegetação, de espécies animais, de vantagens dadas e adquiridas. Significa, portanto, falar de tudo o que diz respeito aos homens: agricultura, pecuária, alimentação, habitação, vestuário, comunicações, indústria...”⁴³.

E logo em seguida pergunta: “Por que ao longo das gerações alguns homens se mostraram capazes dessas vitórias e outros não, em certos territórios e não em outros?”⁴⁴. Braudel responde essa pergunta descrevendo as características de uma civilização, enfatizando sua mudança mais profunda em relação à “sociedade que ela nutre e carrega dentro de si”, introduzindo o seu conhecido conceito da *longue durée*⁴⁵, mas não se detém, ou dá como óbvio, a ferramenta interna que algumas civilizações tiveram que elaborar para se projetar – mais ou menos rapidamente – no futuro, sendo capazes de ler e se mensurar com o passado: isto é, a escrita, fundamento essencial da *longue durée*. Ele menciona, de passagem, a importância da invenção dos números para o desenvolvimento econômico de uma civilização. De fato, por volta do primeiro milênio a.C., os intelectuais da Mesopotâmia iniciaram uma tradição de pensamento preciso e capaz de abstração, e formularam o conceito de numeração com base no valor da posição do dígito, que está na origem do nosso sistema decimal. Os tempos também exigiam que o problema

de medir e pesar as quantidades de grãos e metais fosse resolvido: assim, a unidade de peso foi fixada. A geometria surgiu com a medição de campos e a construção de edifícios. O ano era solar, mas – para fixar as grandes festas religiosas e regular as atividades agrícolas – foi dividido em 12 meses lunares, com o acréscimo de um mês adicional inserido a cada três anos. Ora, nada disso teria sido possível se não tivesse sido desenvolvido um sistema de escrita para fixar os dados, os procedimentos, os conhecimentos adquiridos e proceder neles para ampliar ainda mais o horizonte e a distinção dos saberes.

Pode-se, portanto, considerar plausível a relação entre a formação da cidade – entendida como um lugar de concentração de poderes e de saberes de um território que passa da fragmentação tribal a uma forma de unificação “nacional” – e o nascimento ou incremento decisivo de experiências pré-existentes em um sistema gráfico com o qual uma sociedade pós-tribal constituiu suas “regras” nos diversos setores em que a complexidade emergente se desfaz e conduz à formação de “especialistas” cujas funções exigem, necessariamente, um *depositum* sobre o qual desenvolver, testar, fixar as normas e as técnicas de sua própria especificação⁴⁶. Tal processo, que teve diferentes épocas de desenvolvimento e deu origem a civilizações distintas, traduziu a “torre de Babel” das línguas orais em línguas escritas nas quais se expressava – na progressiva diferenciação de dimensões culturais, técnicas, visões de mundo (religiões) – a própria identidade da civilização. Agora, não é nossa tarefa (e competência) estudar um itinerário no qual parece certo de que o sistema pictográfico procedeu o fonético e depois se tornou universal. De qualquer forma, ao contrário da linguagem falada, que também está presente com estruturas bioanatômicas específicas, a escrita é um processo tecnológico não necessariamente presente em

todas as culturas, mas continua sendo um modo de comunicação fundamental para a transmissão duradoura de informações, sendo o meio mais eficaz, até o momento, para a preservação e transmissão da memória histórica. Em um sentido mais amplo, a escrita é definida como qualquer meio que permita a transmissão duradoura de informações, como acontece nos escritos da música, da filosofia, das ciências, da literatura, do direito e da economia.

O início do registro da forma escrita das línguas foi, geralmente, fixado por historiadores, como mencionamos acima, pouco antes do início do terceiro milênio a.C. em área mesopotâmica por razões administrativas, contábeis e comerciais relacionadas ao nascimento da cidade, ou seja, para as necessidades impostas pela divisão do trabalho. O significado antropológico dessa conquista humana fundamental parece ser duplo: por um lado, representa a raiz dos conceitos de “universalidade”, “racionalidade” e “ciência”, dos quais a Grécia teria sido a precursora, que possibilitam as comparações que hoje chamaríamos de “interdisciplinares”, por outro, é justamente com a escrita que se evidenciam os elementos de especialização e separação funcional, que também compreendem do ponto de vista religioso e político, tanto a formação de um sacerdócio especializado, quanto a configuração, também em termos linguísticos, de um poder real e suas normas. A escrita, com o seu prestígio, contribuiu à estabilização e à estratificação social, na qual, em uma estrutura piramidal, ao vértice estavam os detentores dos poderes e dos saberes.

O advento da escrita, segundo o antropólogo inglês Jack Goody – ao qual dedicaremos o próximo capítulo – permitiu uma “domesticação do pensamento”⁴⁷, de modo a permitir processos como a abstração, a formalização, a lógica, a análise, a classificação, a síntese, a hipótese e, em seguida, a formação de

novas teorias a partir da comparação e dos debates suscitados pelas teorias anteriores, todas disponíveis por meio da escrita. Tal advento levou a humanidade não só à literatura, à poesia, ao progresso em geral, mas também ao nascimento de sentimentos como o individualismo, o racionalismo, o nacionalismo, bem como à identificação individual de autores, poetas, cientistas, filósofos, artistas que deixaram sua *firma*⁴⁸ em suas produções e permitiram, assim, a escrita das histórias de suas respectivas especializações e referências de suas obras. Inclusive, as religiões não teriam o desenvolvimento que conhecemos sem os *textos sagrados*, revelados ou não, e os respectivos comentários, interpretações e reelaborações disponibilizados pela tradição escrita. Em síntese, pode-se afirmar que a escrita alfabética permitiu que a linguagem se refletisse em algo objetivo e estável e foi somente assim que o homem conseguiu se desprender do discurso oral, dinâmico e complexo, mas “volátil”, e tomar consciência das leis racionais abstratas que regem a comunicação social. Na realidade, essa passagem representa um ponto de inflexão fundamental na história da humanidade, não apenas porque a natureza do meio determina em grande parte a natureza e o conteúdo da mensagem (como observou o estudioso canadense H.M McLuhan no famoso texto *Galassia Gutenberg*⁴⁹), mas, sobretudo, porque foi somente graças à prática da escrita, como já apontamos anteriormente, que puderam nascer a literatura, a filosofia, a historiografia e, de modo mais geral, as ciências – e, com elas, a mentalidade racional, o hábito lógico e o senso crítico. Em outras palavras, foi com a escrita que surgiram as sociedades que seriam identificadas como ocidentais: conscientes de sua própria subjetividade e livres da submissão à tradição, cujo veículo essencial, até então, era a oralidade mítica, típica de todas as sociedades iliteratas. Logo, o advento da escrita alfabé-

tica marca, inclusive, o nascimento da cultura entendida como “estratificação” e dos sistemas pedagógicos correlatos, da política no sentido moderno do termo, da ciência jurídica e, em geral, da civilização histórica consciente.

Estes serão os temas que vamos desenvolver, focalizando, em particular, a função na criação de tradições religiosas e, sobretudo, nos monoteísmos, que permitiram que se configurassem como “regimes de verdade” e, portanto, moldassem continentes inteiros de acordo com dinâmicas que muitas vezes não excluíram o recurso à violência, entendida como um resultado necessário e legítimo para impor os respectivos sistemas teológicos, muitas vezes em simbiose com as estruturas políticas. No entanto, – antes de adentrar *in medias res*⁵⁰ – parece oportuno, refletir um pouco mais sobre a relação entre oralidade e escrita, a fim de compreender melhor como historicamente a primeira foi sucumbida em relação à segunda.

A complexa floresta das religiões antigas e modernas pode ser classificada de várias maneiras, entre as quais, como observamos, há a distinção entre “religiões ágrafas” e “religiões do Livro”. É evidente que podemos falar do Livro a partir do momento em que as sociedades antigas – com a descoberta da escrita – foram capazes de elaborar e fixar as suas tradições religiosas, não mais confiando-as, exclusivamente, à memória de gerações, mas também, e cada vez mais, à habilidade de quem sabia expressá-las, recorrendo a sinais e símbolos gráficos compartilhados com a comunidade. A posse da escrita se traduziria, assim, na posse do conhecimento religioso e, portanto, na divisão do trabalho religioso com o nascimento de especialistas: líderes religiosos e sacerdotes. Isso aconteceu, como já observamos, com o nascimento da cidade que acompanhou o surgimento e desenvolvimento das grandes religiões universais. A separação – ou

contraposição – entre o centro e a periferia marcou, assim, uma distinção fundamental na história religiosa e, ao mesmo tempo, uma das divisões mais importantes em todas as sociedades caracterizadas por essa diferenciação. Pierre Bourdieu, ao referir-se às situações mais recentes, traçou muito bem um paradigma ideal-típico das fases de diferenciação sociorreligiosa presentes nas civilizações antigas e modernas:

“A constituição de um *campo religioso* [o conjunto de componentes de um sistema religioso (C.P.)] – escreve o sociólogo francês –, fase final da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou reprodução de um *corpus* deliberadamente organizado por conhecimentos secretos (e, portanto, raros), está correlacionado com a espoliação objetiva daqueles que dele são excluídos: os *laicos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo), privados de *capital religioso* (entendido como trabalho simbólico acumulado) e que reconhecem a legitimidade de tal privação pelo simples fato de desconhecê-la”⁵¹.

A oralidade e a escrita religiosa encontram-se dentro dessa dinâmica ideal-típica, cujas fases estão ainda mais sujeitas ao controle de “especialistas” porque o livro, enquanto texto revelado, contém a Verdade e, portanto, constitui sua única fonte (às vezes com acréscimos que, no caso da tradição católica, tomam o nome de *consensus Ecclesiae nota*?). Oralidade e escrita se combinam – ou, às vezes, se chocam – essencialmente nas religiões do Livro. Se a estas duas formas se ligam à expressividade gestual e simbólica contida no rito, obtém-se o campo mais geral de definição da linguagem religiosa, cuja ampla gama compreende, inclusive, modalidades particulares como a narrativa mítica persuasiva, o êxtase, a experiência mística, a glossolalia. Nesses eventos, adverte-se a inadequação da linguagem cotidiana a ex-

primir estados semelhantes de experiência: no caso das línguas proféticas, divinatórias, místicas, o sujeito sente que é escolhido como trâmite da Potência que está nele (ou acima dele) e lhe dita. A linguagem dos xamãs é entendida como a linguagem dos espíritos que os habitam; a linguagem dos profetas, como a palavra de YHWH que lhes é comunicada. Assim, o *Apocalipse* de João começa autodefinindo-se como “revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu, para que saibam os seus servos as coisas que hão de acontecer, e em pouco tempo deu a conhecer por meio do seu Anjo ao seu servo João, que testifica a palavra de Deus, e o testemunho de Jesus Cristo, e de todas as coisas que viu. Bem-aventurados os que leem, e bem-aventurados os que ouvem as palavras desta profecia e observam as coisas que nela estão escritas: o tempo está próximo” (*Ap* 1, 1-3).

A linguagem profética do antigo Israel é um exemplo típico de uma oralidade que, para não se perder, exigirá a passagem, o mais fiel possível, à forma escrita. Como se apresentava o profeta? O ilustre estudioso bíblico alemão H. Gunkel (1862-1932) faz uma descrição vívida disso:

“Eis que – escreve ele – o povo está reunido no templo, isto é, sacerdotes e profetas se deleitam com o banquete sacrificial, ou ainda, as donzelas de Jerusalém realizam uma dança solene, quando, de repente, o profeta entra no meio delas e começa seu discurso impetuoso. O que fica evidente à primeira vista é que esses homens não eram escritores, mas oradores: “Ouçam!” é o início mais comum de suas palavras e transmitidas oralmente, não escritas, pelo menos como partes da Bíblia que, em seu tempo, ainda não existiam, devemos imaginar seus discursos, se quisermos interpretá-los exatamente. Voltemo-nos agora para o próprio profeta. Ele chama e grita alto, bate nas coxas e bate palmas; ele desaba no chão gemendo e suspirando; às vezes, suas palavras são um balbúcio singular e arrastado, como se fossem pronunciadas em uma língua estrangeira”⁵².

Mas, continua nosso autor,

“Nesse ínterim, os tempos haviam mudado e Israel, à medida que progredia em direção a uma civilização mais elevada, começou a usar a escrita em medida sempre crescente. Até mesmo a profecia havia se transformado: o seu horizonte se tornara mais vasto, o seu julgamento mais profundo, as suas metas mais amplas. Por conseguinte, os profetas voltaram-se para a escrita”⁵³.

As modalidades da escrita eram diversas: os discípulos transcreviam, ou os próprios profetas podiam ter distribuído seus escritos em tábuas ou “folhas soltas” de origem vegetal, depois coletados e montados de forma, mais ou menos, ordenada e completa.

A linguagem profética origina-se – nas experiências religiosas mais significativas – da substituição da divindade pelo homem “escolhido”, animando-o de uma presença invasiva. Verbal e/ou gestual, isso é essencialmente um modo de comunicação descendente do divino ao humano – a profecia como Palavra de Deus – que pode ser um presságio, um anúncio do futuro, uma revelação do presente ou do passado, uma vigorosa admoestação ética. Todavia, a linguagem profética, mesmo quando insiste em formas obscuras e recorre a um árduo simbolismo, reflete sempre uma situação histórico-cultural real, ao contexto global, e é comunicativa se e na medida em que corresponde à condição de expectativa do grupo a que se dirige e permanece enraizada aos módulos religiosos, ideológicos e linguísticos do próprio grupo, dentro dos quais tende a provocar uma renovação, em alguns casos, tão profunda que dá origem a um novo movimento religioso: “Até agora vos disseram que ..., mas eu vos digo...”.

Os Evangelhos são ricos em frases e expressões cifradas, que podem ser interpretadas a posteriori com base nos módulos ide-

ológicos e pelos desenvolvimentos assumidos por movimento, ou pelos movimentos que se referem ao *profeta-líder* carismático. O problema da interpretação, como acabamos de mencionar, está estreitamente conexo ao da ideologia. O texto nunca é diretamente acessível: o filtro ideológico se interpõe e frequentemente molda a escritura sagrada à condição sociocultural do intérprete. O duelo hermenêutico entre Lutero e Thomas Müntzer é típico desse ponto de vista. A diatribe concentrou-se na relação entre governantes e súditos à luz das Escrituras reveladas: o texto base da polêmica era Rm,13. Müntzer, líder dos camponeses alemães que se levantaram em 1524, fez circular, no mesmo ano, um jornal intitulado *Esplicita messa a nudo della falsa fede del mondo infedele*, no qual foi suposto, pela primeira vez, a luta armada contra os príncipes. Comentando Rm,13:5 – “Por isso, é preciso submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por dever de consciência” – Müntzer ofereceu uma interpretação que negava a obediência a um poder que “não está em vista do bem”. A leitura tradicional da passagem paulina foi invertida em favor da legitimação do direito popular à revolução:

“De fato – escreveu Müntzer – para o homem, havendo declinado de Deus à criatura, era extremamente apropriado adorar mais a criatura (ao seu ser) do que a Deus. É por isso que Paulo diz aos romanos no capítulo 13:4 que os príncipes não são pelo temor da boa obra, mas pelo temor mortal da maldade. Portanto, eles não passam de carnílices e esbirros; isso é tudo que eles fazem. Ora, o que pode ter de mais maligno que preferir em respeito e em honra à criatura que à Deus? [...] Não pode ser de outra forma: o homem deve reduzir a estilhaços a sua fé cristã furtiva e falsa, por meio de um imenso sofrimento do coração, de uma tribulação dolorosa, com um anseio implacável. Em tal caso, ele pode exaltar e glorificar à Deus, e depois das tribulações do coração, ele pode se alegrar de todo o coração em Deus, seu Salvador. Logo, o poderoso deve dar lugar ao fraco, envergonhar-se diante dele”⁵⁴.

A resposta de Lutero, *começando com a mesma passagem paulina*, veio no ano seguinte, pouco antes dos camponeses de Müntzer serem exterminados com seu líder na Batalha de Frankenhausen. No famoso panfleto *Contro le empie e scelerate bande dei contadini* – ao qual teremos ocasião de retornar nos capítulos finais – o fundador da Reforma fez uso tanto do Evangelho de Lucas quanto de Romanos 13 para defender as razões dos príncipes alemães contra os quais Müntzer havia lançado sua cruzada exegética (e política):

“Com três tipos de pecados horríveis contra Deus e os homens, escreve Lutero, esses camponeses se sobrecarregaram e, por eles, bem mereceram a morte do corpo e da alma em repetidas vezes. Primeiro, tendo jurado fidelidade e obediência à sua autoridade, e prometido ser súditos e assujeitados, conforme Deus ordena, então (Luc. 20:25): “Dai, pois, a César o que é de César, e (Rm13:1) “Que cada um esteja sujeito à autoridade”, etc., porque eles, voluntariamente e com impiedade, quebraram essa obediência, colocando-se ainda contra seus senhores, com isso, confundiram corpo e alma conforme estão habituados a fazer os patifes, traidores, perjúrios, traiçoeiros, mentirosos e rebeldes. Isto posto, São Paulo também lhes dá o seguinte juízo (Rm13:2): “Aqueles que resistir à autoridade receberá julgamento sobre ele”, e esse julgamento, mais cedo ou mais tarde, também atingirá os camponeses, porque Deus quer preservadas a fidelidade e as obrigações”⁵⁵.

A palavra revelada sofre, portando, de uma ambivalência radical que, no plano histórico, pode dar origem a desdobramentos contraditórios, beirando conflitos duros entre interpretações teologicamente autolegitimadoras. O caso da Teologia da Libertação, que teve certa difusão na América Latina aos anos de 1960 e 1980, foi resolvida – e dissolvida – dentro de uma relação de forças, cujos quadros simbólicos, e consequentes decisões práticas, não passavam de uma perceptível fusão entre teologia e ideologia.

Há um elemento comum nessas duas modalidades de linguagem religiosa, tanto nas culturas ágrafas quanto naquelas do Livro (das quais, entre outras coisas, o terceiro polo não deve ser separado, a ritualidade): trata-se da *palavra* entendida como veículo para a atitude de submissão, de espera, de súplica, portanto, um dado estrutural da vida religiosa. Nessa perspectiva, a conexão “palavra-oração” é natural. No âmbito religioso, a palavra, se atribuída à ordem divina, assume um significado ao mesmo tempo sagrado e eficaz. Leiamos João 1:1-4 e Gênesis 1:3 e segs., em sequência, João: “No princípio era o Verbo / e o Verbo estava com Deus / e Deus era o Verbo. / Este estava no princípio com Deus. / Tudo por ele foi feito / e sem ele nada foi feito / absolutamente nada do que foi feito. / Nele estava a vida”. Gênesis: “Então, Elohim *ordenou*: ‘Haja luz’. [...] E Elohim *disse*: “Haja um firmamento no meio das águas”. [...] Novamente *ordenou* Elohim: ‘A terra produza seres viventes’...”

Em João, o Verbo/Palavra é Cristo: a raiz da Revelação é Cristo/Verbo/Palavra. Em Gênesis, Elohim *diz* a palavra, e ela é eficaz. No plano mítico, refere-se a um tema da criação do mundo, depois da formação do homem, na qual a história da criação se expressa como uma evocação da realidade e atribuição de existência às coisas através de palavras eficazes pronunciadas pelo deus criador. A condição de caos primordial é elevada a uma condição de vida, a um *cosmos* pelo poderoso meio da palavra de Deus. Toda religião criacionista oferece ao deus que tem essa tarefa a oportunidade de pronunciar palavras eficazes. Os versículos 1:1-2 do Gênesis são claramente influenciados por aquelas cosmogonias em que a criação do mundo ocorre a partir das águas ou das trevas primordiais, de modo que a criação representa, na realidade, uma *organização* do indeterminado. Mas, na realidade, além do início inconfundível – “Elohim criou o

céu e a terra” – a partir de 1:3 é a *palavra* que detém as rédeas da criação: “Elohim *ordenou...*”. Nesses contextos, portanto, a palavra assume uma caracterização que chamaríamos de mágica se fosse emitida por um ser mortal, mas que é, ao invés, criadora, porque o deus que cria é a própria fonte da eficácia da palavra que pronuncia. Assim, do ponto de vista católico (contestado por Lutero), a *ex opere operato* (obra realizada) recebe a sua eficácia de consonância da fórmula com o imperativo divino (e da assistência direta reivindicada, exclusivamente, da parte da Igreja de Roma pelo Espírito Santo) ou como uma repetição memorial do evento fundador do qual Jesus foi o protagonista na Última Ceia.

A ideologia da palavra parece ser muito relevante em estruturas culturais e mágico-ritual. No rito, a palavra torna-se um veículo de poder, pois através dela o operador ritual, no contexto da comunidade que ele representa, consegue criar ou transformar a realidade, tornando seu ato automaticamente efetivo; nesse caso, os limites com a magia podem ser menos definidos. Há também palavras eficazes na medida em que se relacionam com módulos míticos; em alguns casos – geralmente em condições de risco – a recitação dos mitos de origem opera automaticamente: durante a colheita ou durante a operação de lançamento de uma canoa. A palavra se apresenta como bênção ou maldição, coercitiva ou imploração. A palavra maldição pode ser de tipo mágico, ou – particularmente em conflitos cuja raiz é o Livro – pode chamar Deus como testemunha, juiz, executor da maldição contra o outro entendido como inimigo a ser aniquilado.

Mas voltemos ao elemento comum entre oralidade e escrita nas religiões: ele é configurável na *narração do mito*, em particular do *mito de origem*. Não há religião priva de um aparato, mais ou menos, complexo de mitos de origem, transmitidos oralmente ou fixados no Livro, os quais respondem, quase implicita-

mente, à pergunta: “De onde viemos?”. Entre as culturas ágrafas, foram identificados três tipos de mitos de origem: a) mitos em que o nascimento do cosmos se configura como uma fuga do ventre de uma divindade primordial, em geral a Mãe Terra; b) mitos em que partimos de um casal primordial, muitas vezes Céu e Terra, que ora pode agir por fecundação ou, mais frequentemente, é submetido a uma separação traumática que fará frutificar a diferença que antes existia de forma confusa e improdutivo; c) mitos que narram a passagem para o cosmos de um estado primordial de caos: da desordem original à ordem atual.

A oração situa-se idealtipicamente⁵⁶ entre a oralidade e a escrita, no sentido de que, embora permaneça oral tanto nas sociedades iletradas como entre as classes mais baixas das sociedades avançadas, ela sai de especialistas – padres e teólogos – na forma escrita e, assim, é imposta como tal aos estratos mais baixos da sociedade. Esta pode ser colocada:

a) *Entre a súplica e a conjuração*, já que a sua função de veicular a comunicação entre o nível da história e o nível da potência, se exprime em diversos modos: pedido de graças, glorificação, propiciação, abandono, ação de graças, exorcismo (neste caso, é tangencial à magia). A oração é a forma de linguagem, por excelência, que o ser humano adota nas relações com o plano divino: esse é um procedimento oral ascendente. Na oração se expressa uma relação de dependência existencial, reconhecendo-se criatura em relação a um nível de potência, isto é, à força e capacidade do divino, tanto no que tange aos escopos utilitários (pedido, voto, pacto), quanto no caso em que o orador esteja livre desses propósitos (louvor, glorificação, ação de graças). A oração é inserida em um colóquio, essencialmente oral, com a divindade que deixa intacta os respectivos níveis, inclusive, enfatiza a distância entre as partes. Isto não ocorre com a mesma clareza em todas as civilizações religiosas:

“Existem formas de oração – escreve Friedrich Heiler – em que não é reconhecível o ato de se dirigir a uma divindade que é de alguma forma pessoal. Encontramos toda uma série de palavras que apresentem uma força sagrada nelas, sem serem reconhecíveis como a palavra de Deus ou dirigidas à Deus. Trata-se, sobretudo, de “sons primordiais numinosos” (R. Otto) que podem ser interpretados como oração, e mais tarde também estão ligados a invocações, mas não está claro se são tais no sentido habitual para nós; no entanto, eles apontam nessa direção”⁵⁷.

Em todo caso, a oração é ideal e tipicamente distinta do encantamento e do esconjuro – mesmo que, tanto nos casos indicados por Heiler quanto na tradição popular (e não só) – não raramente, as fronteiras entre essas duas modalidades resultam tênues, senão indistintas. A oração pode ser – se visarmos a construção de um paradigma que leve em conta suas diferentes facetas – a simples e imediata confissão da própria nulidade e impotência diante da divindade, sem ousar pedir qualquer coisa. Assim, recita a primeira surata – a *Surata de abertura* – do Alcorão: “Em nome de Allah, o Compassivo, o Misericordioso, Rei do dia do Juízo. Nós te adoramos e te pedimos ajuda. Guiai-nos no caminho certo, no caminho daqueles que enchestes de graça, não daqueles que incorreram na Tua ira, nem daqueles que se desviaram”. Assim, Davi, no *Salmo 23*, abandona-se à misericórdia do Senhor: “YHWH é meu pastor / nada pode me faltar! / Ele me alimenta nos prados verdejantes, / com águas límpidas sacia minha sede, / reaviva minha alma! / Por amor do seu nome / ele me conduz pelos caminhos da justiça. / Se eu descesse ao vale escuro da sombra da morte / não temerei mal algum, / porque tu estás sempre comigo. /.../ Oh, que a tua bondade / e a tua graça me acompanhem / todos os dias da minha vida”.

Com uma linguagem modesta, que recorre a palavras de uso imediato, mas que em nada diminuem a sua extraordinária profundidade, o *Pai Nosso* pede ao mesmo tempo que não nos falte o pão de cada dia e que nos libertem da tentação. E o que dizer de uma oração humilde, familiar e subjugada como a *Ave Maria*, à qual o mundo popular sempre esteve profundamente afeiçoado?

b) A oração também pode ser uma invocação a Deus contra os poderes do mal que atormentam o homem. No rito batismal da Igreja Ortodoxa Grega, o celebrante pede a Deus que ponha em prática a eficácia de sua palavra:

“Senhor dos exércitos, busca, descobre nele todas as influências do diabo e as expulsa dele. Repreenda os espíritos impuros e os expulsa, limpa a obra de Tuas mãos, emprega Teu grande poder e esmaga Satanás sob Teus pés. Dai-lhe a vitória sobre ele e seus espíritos impuros. Expulsa todo espírito perverso e impuro que se escondeu nele e se aninhou em seu coração.”

Nas orações com que Søren Kierkegaard disseminou a sua obra, a linguagem é, ao mesmo tempo, intensa e idealmente aberta a uma transcendência da qual ele capta a misericórdia como eixo central:

“Pai Celeste! Ensina-nos a orar corretamente, para que nosso coração se abra a Ti em oração e súplica, sem esconder nenhum desejo secreto que não tenha a Tua aprovação, mas também sem ter nenhum medo oculto de que Tu nos negues o que é necessário à nossa melhoria. Nestes conflitantes pensamentos, que a alma inquieta e o coração tímido encontrem a paz, encontrem-na sempre alegremente para agradecer-Vos, isto é, para confessar com glória em Tua presença que estamos sempre errados. Amém!”⁵⁸.

Os exemplos acima reportados vêm de diferentes contextos religiosos, mas contêm um essencial elemento comum: a palavra

não vem pronunciada com vistas em uma eficácia automática, mas como um veículo de súplica e, portanto, não é válida por si só, ou seja, é uma palavra submissa e não dominante. Tais exemplos, representam modelos de uma antítese tão radical quanto violável e, frequentemente, violada no cotidiano da vida religiosa, tanto no contexto das civilizações antigas quanto no mundo popular da Europa cristã (até mesmo quando é em grau de “produzir” uma oração espontânea, típica da tradição camponesa). Na leitura de textos orais (transcritos) de origem popular, expressando um pedido à divindade (incluindo a Virgem Maria e os santos) é, portanto, necessário compreender sua intencionalidade profunda, uma vez que o que é distinguível – se não antitético – no plano da definição típico-ideal, não é da mesma maneira naquele expressivo. Ernesto de Martino, no curso de suas viagens exploratórias na cultura popular na Basilicata e na Puglia no decorrer dos anos cinquenta, teve a oportunidade de registrar significativos testemunhos orais de esconjuros contra o fascínio e o feitiço, nos quais Deus, a Trindade, Maria e os santos desempenham um papel, apenas, instrumental ou, no mínimo, contraditório como se percebe nos seguintes textos (dos quais citamos a tradução do próprio De Martino):

“Com Deus e com Maria / e nos quatro cantos da minha casa / o vento ruim não entra / na minha face não se aproxima / nem de dia nem de noite / nem na hora da morte. / Vai embora, vento ruim e triste / pois Jesus Cristo te expulsa. / Vós sois expulsos pela Santíssima Trindade. / Vá embora em companhia / vos expulsa Mãe Maria. / [...] / Santo Tomás do alto mar / faça-me passar a febre, o frio e o quartã / O primeiro domingo que vem / não quero sentir dores. / [...] / São Martinho de Roma veio / todo molhado, pois chovia forte / ele andava dizendo a Ave Maria. / Chegou em uma casa nova. / O marido queria, a mulher não queria. / Comia-se peixe cozido. / Debaixo d'água, sobre sarmentos / faz passar essa dor de ventre”⁵⁹.

É evidente que nesses textos cada singular pedido é expresso com a forma ambivalente da oração/imposição, recorrendo a expressões verbais e ritmos que, quando necessário, deverão ser escrupulosamente repetidos. Trata-se, portanto, de encantamentos e fórmulas mágicas, nas quais a presença de figuras divinas é funcional ao resultado desejado e serve para garantir a sua eficácia. A força oculta da doença deve ser combatida com fórmulas, cuja eficácia seja comprovada pela tradição e pela rigidez da sequência oral.

A oração e a conjuração, no universo da cultura popular pré-moderna (ainda assim, em certas zonas da Itália, após a Segunda Guerra Mundial) podem, portanto, invadir o campo um do outro ao ponto de se sobreporem. Mas, isso também aconteceu nas civilizações com escrita, como pode ser observado, por exemplo, em um texto babilônico no qual a invocação a Nusku, deus do fogo, entrecruza-se súplica e palavra eficaz:

“*Eu conjuro*’ (Deus) Luz, a Marduk próximo, / as vias por Marduk tornam-se ágeis, / aquilo que é comandado por Marduk realiza-se, / Salvação do Oriente, do Ocidente por Marduk conduz! / (Deus) Luz, ao entrar na casa do doente, / bate na fronte do ímpio, / pisoteia o pé do ímpio, / derruba o peito do maligno! / Os ímpios se salvam (com a fuga) diante de ti, / com ti entra concórdia, / com ti entra abundância, / com ti entra o supérfluo, / com ti entra riqueza, / com ti entra acordo, / com ti entra pacificação! / Descansa, senta-te, acalma a casa em que entras, concede graça! / Mas, confia nas mãos graciosas do meu Deus para a salvação da vida! / O comando de Marduk os grandes deuses executem! / Deus, Senhor, Marduk, para o universo dura! / Aproxima-te, Luz, traz o bem, da tua boca saia vida, / A salvação habite nos teus lábios, que eu caminhe diante de ti, / a tua vida me satisfaça!”⁶⁰.

Mas, oração e encantamento são, em linha de princípio, distintos: a palavra é funcional, nem uma nem outra chave tem finalida-

de antitética. Disto, como vimos, há testemunho não apenas na esfera cristã, mas também nas religiões antigas, como atestam os dois textos egípcios aqui propostos. *Oração a Ra Harakhte*:

“Vinde a mim, ó Ra Harakhte, para que me aconselhes! / És tu que fazes obras, ninguém age sem ti, tu quem ages com ele. / Vinde a mim, ó Atum, todos os dias, / Tu és o deus augusto: o meu coração vai verso o Sul para Heliópolis, / o meu coração está contente, meu espírito está em joia. / Ouve as minhas glorificações, as minhas orações diárias, / as minhas adorações à noite. / As minhas súplicas, que florescem dos meus lábios, ouvem-se hoje. / Ó sol único, rei Harakhte, a quem não há outro igual aqui, / protetor de milhões, que salva centenas de milhares, / o ajudante dos que o invocam, o senhor de Heliópolis. / Não portar contra mim as minhas muitas culpas: / porque sou aquele que se ignora, sou aquele que ignora a si mesmo, sou um homem sem entendimento, / aquele que passa o seu tempo a correr atrás da sua palavra como um bezerro atrás da erva”⁶¹.

Para proteger uma criança:

“Mantere **P.** saudável, chamado **G.**, cuja mãe é **N.**, filho de **G.** filho de Hori, meu servo devoto. / Mantere a sua carne e os seus ossos são; / Vou manter a sua cabeça saudável, mantere seu orifício saudável; / Vou manter meu olho direito e meu olho esquerdo saudáveis; / Mantere todo o seu corpo e todos os seus membros saudáveis desde a cabeça até as solas dos pés. / Eu o salvarei de toda espécie de magia, / Eu o salvarei de todo mau-olhado e de todo olhar mau. / Farei com que todo demônio do céu e da terra lhe propicie, / todo demônio do poço, todo demônio do canal, todo demônio do pântano. / Eu o salvarei da mordida da serpente, / da picada do escorpião e de toda boca que morde. / Eu o salvarei de toda enfermidade”⁶².

c) *Entre a oração espontânea e a oração oficial.* Toda oração nasce como oralidade espontânea. As religiões teologicamente estruturadas – em particular os monoteísmos – visam, em diferentes graus, a criação de um cânone escrito para uso litúrgico-cultural e,

portanto, comunitário. Na tradição cristã, acumulou-se um excepcional patrimônio de orações, do qual apenas um subconjunto limitado – cujos autores são, em grande parte, figuras eminentes da Igreja – que entrou na prática cultural. De fato, a oração institucionalizada opera como garantia de uniformidade por parte de um corpo religioso estruturado e dotado de escrita especializada. Por esse motivo, especialmente em época moderna, o filtro para a aquisição de novas orações no cânone litúrgico fez-se progressivamente mais seletivo, excluindo, de qualquer forma, a oralidade espontânea das classes subordinadas que não dispunham de outro veículo linguístico senão o dos dialetos locais. Há, portanto, uma oralidade subterrânea que pode ser recuperada se, e na medida em que, diligentes pesquisadores transcreveram – enquanto isso foi possível – as orações dialetais outrora difundidas no campo, salvando-as de uma possível extinção. Percorrendo materiais de várias regiões, percebe-se que a aparente simplicidade dos textos esconde, não apenas, profundidades teológicas inesperadas que os estudos sobre a religiosidade popular, até agora, não valorizaram adequadamente. Uma oração espontânea da região do Vêneto – ouvida e memorizada por quem escreve (Carlo Prandi), dada sua extraordinária essencialidade – dá o sentido de uma oralidade profunda, abrangendo os níveis em que o crente cristão vê sua própria existência posta em jogo, à maneira de Pascal: “Senhor, Vós sois Deus e eu sou um homem / e Vós conheceis minhas necessidades / neste mundo e no outro. / Me prostro aqui e não digo mais nada”.

d) *Oração-poesia-simbólica*. Para fins do discurso histórico-etnorreligioso, “poesia” significa uma forma de linguagem simbólica que corresponde a uma experiência do mundo, cujo cenário é o mítico. Em algumas culturas há uma identificação difundida entre a manifestação da experiência poética e as formas de possessão e êxtase. As palavras do possuído são palavras do

“outro” e assumem o valor de anúncio profético, de mensagem, de revelação, de promessa salvífica. Nas culturas do Livro há escrituras religiosas cuja qualidade poética, mesmo no sentido moderno do termo, parece indiscutível. Dois textos, de áreas culturais diferentes, testemunham isso. A primeira, provém do *Bhagavdgita* (XI, 37-40), é uma súplica que Arjuna dirige ao seu cocheiro, revelado ser o deus Krishna:

“E como, ó grande Ser, não se curvavam diante de ti, mais venerável do que o próprio Brahma, [tu] o ordenador primordial? Ó infinito Senhor dos deuses, tu que fazes do universo a tua morada, tu és o Imperecível, o Ser e o Não-Ser que está além. / Tu és o Deus primordial, o Espírito; tu és o Antigo, o Receptáculo supremo deste universo. És o Sujeito conhecedor, o Objeto a ser conhecido e a Sede Supremo. És tu, de infinitas formas, quem desdobra o universo. / Tu és são Vayu, Yama, Agni, Varuna, o Deus Lua, Prajapati e Brahma, o Ancestral. Homenagem a ti mil vezes! E mais ainda homenagem a ti! / Homenagem de todos os lados iguais, ou [tu que és] tudo! O teu heroísmo é infinito, o teu valor ilimitado; Tu te estende a tudo, portanto és o Todo”⁶³.

A segunda é uma invocação ao Espírito Santo por São Simeão, o Novo Teólogo (V^o sec. d.C.):

“ Do mesmo modo: Venha, luz verdadeira. Venha, vida eterna. Venha, mistério oculto. Venha, tesouro sem nome. Venha, realidade indizível. Venha, pessoa inconcebível. Venha, exultação sem fim. Venha, luz sem pôr do sol. Venha, esperança verdadeira de todos os que serão salvos. Venha, despertar dos que dormem. Venha, ressurreição dos mortos. Venha, poderoso, que sempre com apenas a vontade faz, renova e transforma todas as coisas. Venha, invisível e totalmente intangível e impalpável. Venha, tu que sempre permaneces imóvel e que a cada momento te móveis e vens a nós que jazemos no inferno, tu que estás acima de todos os céus. Venha, nome supremamente desejado e continuamente repetido, mas de quem é impossível dizer quem é e conhecer de que natureza é. Venha, alegria eterna, [...] cinto cristalino salpicado de pérolas preciosas...”⁶⁴.

Como se vê, se por um lado o nível de expressividade poética pode ser alcançado pela oração e não pela conjuração, por outro o símbolo é intrínseco à linguagem religiosa na medida em que se relaciona com uma realidade transcendente, em si mesma indizível, sem perder o contato semântico com o húmus histórico-social da qual provém. Se as linguagens religiosas devem ser interpretadas dentro da ampla rede do contexto cultural do grupo da qual elas nascem, é igualmente possível – como Francesco De Sanctis já havia intuído no final do século XIX – relê-las segundo os critérios de valor atribuídos à noção de poesia dada pela cultura ocidental contemporânea. Mas a “releitura” pressupõe uma transmissibilidade a mais ou menos longo prazo. As civilizações antigas só foram capazes de acumular e transmitir seu patrimônio cultural na medida em que alcançaram a escrita. Daí a dificuldade de autorrepresentação para civilizações, mesmo ilustres como a Inca – que deixou importantes artefatos arquitetônicos e objetos preciosos de ouro (obviamente em grande parte dispersos), enquanto os sistemas de comunicação eram baseados em instrumentos particulares com cordas de comprimento variável – e aquela asteca, que deixou uma forma mais avançada de comunicação gráfica, contendo imagens fortemente simbólicas. Segundo especialistas em culturas andinas, o sinal básico da escrita asteca era o glifo: um “fonema-imagem”, ao mesmo tempo um desenho estilizado e transcrição do som. As imagens compostas de muitos glifos formavam mosaicos de palavras. Nos glifos ideográficos, não era tanto a aparência do objeto retratado que importava, mas seu valor representativo. Eram desenhos que retratavam ideias ou conceitos: por exemplo, a divindade indicada pelo glifo *teotl* era representada pela metade nascente do sol.

Já para os glifos fonéticos, não houve relação para o significado do objeto representado, nem para qualquer concei-

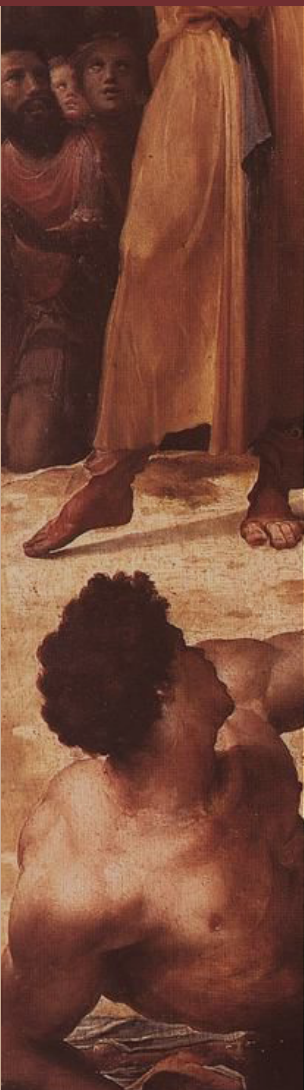
to simbólico a ele ligado. Eles serviam para expressar o som da raiz da primeira sílaba do nome. Por exemplo, podia-se usar o glifo para água, *atl*, para expressar a vogal “a”. Cerca de 500 manuscritos da escrita asteca foram preservados, obra de autores do período pré-colombiano e da dominação espanhola: estes constituem uma das principais fontes para o conhecimento da cultura asteca. Os códigos pré-colombianos diferem dos da Era da Conquista por serem em grande parte pictográficos. Os códigos da Era Colonial, por outro lado, contêm não apenas pictogramas, mas também escritos na língua *nauhatl* (em caracteres latinos e espanhóis: um sinal da influência dos conquistadores), sobre os quais Bernardino de Sahagún e Bartolomeu de Las Casas, entre outros, trabalharam⁶⁵.

Entre as culturas pré-colombianas, religião e língua tinham um caráter estritamente étnico, a fim de uni-las dentro de um único termo. Bastou, portanto, que alguns grupos (inicialmente), vindos de uma civilização com línguas, técnicas (especialmente militares) e religiões fortemente estruturadas surgissem nas costas atlânticas das Américas Central e do Sul para que as grandes culturas daquele continente fossem submetidas a um dramático e rápido declínio, a ponto de marcar seu fim.



Capítulo segundo

SCRITTURA E CIVILIDADE: A contribuição de Jack Goody



Serge Gruzinski escreve que “o Ocidente conseguiu impor ao resto do mundo sua maneira de construir o passado e escrever a História. A historicização do globo parece, portanto, ter chegado ao seu limite e, paradoxalmente, é nesse ponto que reside o preço de seu sucesso”⁶⁶. Essa declaração concisa, que, talvez involuntariamente, retoma um esplêndido comentário de Michel de Certeau sobre uma cena representada por um pintor holandês dos anos 1600 – à qual voltaremos mais adiante – está em paralelo com o extenso e complexo tratamento da função da escrita que esteve no centro da pesquisa do antropólogo inglês Jack Rankine Goody (1919-2015). Durante a Segunda Guerra Mundial, ele participou em operações bélicas na África; foi feito prisioneiro e internado em um campo alemão em Sulmona, em Abruzzo, de onde conseguiu escapar refugiando-se em uma aldeia daquela região, em que os habitantes o mantiveram escondido até a chegada dos Aliados. Contemporâneo de Edward E. Evans-Pritchard e Mary Douglas, mas menos estudado na Itália do que os outros estruturalistas-funcionalistas da escola inglesa, Goody – antecipamos, em síntese, seu pensamento – atribui um papel específico à comunicação escrita e suas representações, enquanto instrumento primário das instituições culturais, sociais e políticas em qualquer tipo de sociedade humana. Goody, como veremos, define a escrita como uma “tecnologia do intelecto”, uma invenção que permitiu a transição da forma oral e pré-literária àquelas das civilizações antigas e modernas. A riqueza simbólica da cultura escrita é dada pelas possíveis aplicações gráficas ou alfabéticas, bem como pelo uso representativo da imagem e do símbolo. A partir do conceito de escrita como tecnologia e das diferentes formas de desenvolvimento dos signos aritméticos e lógicos, o antropólogo reflete sobre os comportamentos sociais, demonstran-

do a influência dos sistemas de escrita no cotidiano e na construção histórica das civilizações.

As obras de J. Goody explicitamente dedicadas à escrita cobrem um intervalo que vai de 1977 a 2000, são elas: *The domestication of the Savage Mind*⁶⁷, *The Logic of Writing and the Organisation of Society*⁶⁸, *The Power of the Written Tradition*⁶⁹. No primeiro volume, o ponto de partida só pode ser uma investigação sobre a natureza do pensamento selvagem e sobre o conceito e as origens da cultura, para então se desenvolver no decorrer da análise e apreender as razões pelas quais, de uma forma ou de outra, surgiu a exigência de fixar a linguagem em signos que pudessem ser interpretados dentro de uma sociedade mais ou menos ampla que compartilhasse seus significados: portanto, a escrita como resposta a uma exigência de comunicação tanto no espaço social da contemporaneidade, quanto na diacronia geracional como suporte da memória coletiva. Em certo sentido, a única natureza humana é a cultura, se com este termo não nos referimos a uma cultura específica, mas à capacidade humana de compartilhar um significado simbólico, entendido de várias maneiras, do universo circundante. Esse compartilhamento, segundo C. Lévi-Strauss, é concomitante com o surgimento da linguagem. A etnologia francesa nunca se esquivou de levar em conta a dimensão individual em sua compreensão, ou pelo menos, em sua definição, dos eventos sociais nas sociedades etnológicas. Ao contrário de Lucien Lévy-Brühl, que foi acusado de negar o princípio da contradição, ofuscado pela lei da participação no pensamento dos primitivos – na realidade, o reconhecimento por parte destes últimos das capacidades técnicas nas sociedades analfabetas era uma admissão implícita da posse e do uso, por parte destes, das características específicas do princípio da contradição –, conduziu Lévi-Strauss a ra-

dicalizar a oposição entre vida afetiva e vida intelectual ao ponto de afirmar que “o advento da cultura coincide, portanto, com o nascimento do intelecto”⁷⁰. Mas, não apenas, ele acreditava que poderia provar isso sobrepondo um texto transcrito de um ensaio da tribo Dakota em uma passagem tirada da *L'évolution créatrice* de H. Bergson⁷¹.

Embora ele mantenha sua tese sobre Lévy-Brühl – não levando em conta, em nossa opinião, a relação entre teoria e expressões implícitas que a corrigem em grande parte (conforme demonstramos em outro momento) o estudioso francês – Goody escolhe uma hipótese intermediária, na qual sustenta que os princípios da lógica são melhor explicáveis quando a ferramenta expressiva é a escritura:

“Certamente é mais fácil, escreve ele, perceber contradições na escrita do que no discurso oral, tanto porque se pode formalizar enunciados de forma silogística, quanto porque a escrita interrompe o fluxo da conversa oral, de forma que possa comparar cada uma das expressões emitidas em diferentes tempos e lugares. Há, portanto, algum elemento de justificação por trás da distinção de Lévy-Brühl entre mentalidade lógica e pré-lógica, bem como por trás de sua análise do princípio de contradição”⁷².

Naturalmente o antropólogo inglês insiste em enfatizar que “a sua análise é completamente errônea”, mas, como vimos, ele não pode deixar de reconhecer que as principais funções do intelecto – como apontaram os grandes mestres do pensamento grego – encontram sua afinação mais completa, quando a partir da fase oral atingem o instrumento da escrita. Não é à toa que Goody irá especificar, um pouco mais tarde, que:

“a distinção entre *mythos* e *história* nasce quando a escrita alfabética encoraja a humanidade a colocar lado a lado as várias descrições do universo ou do panteão e, assim, perceber

as contradições existentes entre elas. Assim, podemos haver dois perfis sob os quais a caracterização da “mente selvagem” como “pré-histórica” ou atemporal se relaciona com a distinção entre sociedades letradas e sociedades pré-letradas”⁷³.

Assim, mesmo o termo “selvagem”, nem sempre usado com a consciência, ou respeito, que se exige⁷⁴, é atribuído, por escrito, à distinção entre sociedades letradas e iletradas. O que distingue os primeiros, quando se afirmam, em relação aos segundos, é a aquisição de um tipo de comunicação em que a variabilidade da oralidade (e do uso do princípio da contradição) é progressivamente substituída, na passagem do remetente ao destinatário, por um *tertium* – conforme Goody, justamente, revela que Max Weber havia colocado na base dos mecanismos burocráticos modernos – que há um caráter de impessoalidade traduzível na identidade (não necessariamente na interpretação) entre o que está escrito e o que é lido. A escrita torna-se necessária, assim que a densidade tribal se traduz em densidade social e, portanto, nasce uma divisão do trabalho que encontra na cidade seu lugar de experimentação e organização. Quanto mais organismos especializados se diferenciam (e se multiplicam dentro da mesma especialização), mais as regras que regem a organização das diferentes instituições e funções, na qual a sociedade se articula, devem ser expressas com linguagens unívocas que só a escrita pode garantir.

Um exemplo típico dessa estabilidade impessoal é o *Código de Hamurabi* (século XVIII a.C.), em que as leis são esculpidas em pedra, metáfora de uma validade *erga omnes*. A importância do Código de Hamurabi reside no fato de ser uma das primeiras coleções orgânicas de leis que chegou até nós, mas sobretudo no seu ser publicamente consultável, explicitando o conceito jurídico de cognoscibilidade da lei e a ideia de que ela seja obriga-

toriamente conhecida: um objetivo que pode ser alcançado por meio de definições formalizadas e asseguradas pela “fixidez” da escrita. O sùdito babilônico, se soubesse ler, teria a oportunidade de verificar sua conduta de acordo com as leis do soberano. Pela primeira vez na história do direito, os comportamentos sancionáveis e as possíveis penalidades foram divulgados a todo o povo. O Código inaugurou uma característica importante típica da codificação moderna, a saber, a divisão do texto em artigos. De fato, cada disposição regulamentar do Código é numerada, o que permite que seja facilmente recordada⁷⁵. Na estrutura do Código de Hamurabi aparecem, entre outros, argumentos como: os processos; os crimes contra o patrimônio; os crimes dos militares; as disposições sobre obrigações e contratos; as relações familiares; os crimes contra a pessoa.

Agora, com o Código de Hamurabi, as leis de Justiniano e o direito romano chegaram a um acordo, se e na medida em que foram confrontados com leis escritas. Nesse sentido, Goody escreve que a escrita,

“aumentou o potencial do conhecimento cumulativo, especialmente o conhecimento abstrato, uma vez que mudou a natureza da comunicação, indo além do contato *face a face* e mudou o sistema de armazenamento de informações; assim, houve uma maior extensão do ‘pensamento’ disponível ao público leitor”⁷⁶

O distanciamento entre as formas de pensamento da expressão oral para a expressão escrita não é tão radical quanto L. Lévy-Brühl fez parecer. Émile Durkheim, um dos mais ilustres representantes do positivismo do século XIX, teve o cuidado de não seguir a vulgata, segundo a qual o triunfo das ciências teria marcado o irrefreável retrocesso da religião, incluindo a extinção de um modo de pensamento antitético à visão clara e dis-

tinta da realidade que a modernidade estava impondo. Não que Durkheim também não estivesse convencido de um *trend* em que a crise religiosa em massa parecia irrefreável e que, portanto, a religião tinha um destino agora marcado. A questão colocada pelo sociólogo francês era se a ciência e a religião eram realmente duas leituras antitéticas da realidade ou se, ao invés disso, entre elas não existisse um *trait d'union* cársico⁷⁷, uma espécie de passagem do implícito ao explícito, em que o pleno desdobramento do “explícito” – para retornar ao nosso tema – não pudesse se efetuar em todas as suas potencialidades se não, por meio, de um sistema simbólico que representasse seus desenvolvimentos, seus progressos, suas contradições, suas sistematizações e tudo aquilo que o amadurecimento progressivo da racionalidade exigiu que fosse expresso através da escrita, contribuindo, assim, à superação e extinção da religião da qual, aliás, segundo a conhecida teoria do grande sociólogo francês (em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*), o pensamento científico recolheu *implicitamente* suas origens.

Durkheim em sua *opus Magnum* (obra magna) expõe claramente os resultados de uma pesquisa que, para dizer a verdade, ainda são ignorados ou subestimados, tanto pelos estudiosos das ciências religiosas quanto, mais ainda, pelos historiadores das ciências, que muitas vezes preferem insistir na oposição entre religião e ciência, herdada da vulgata positivista do século XIX. O sociólogo francês, portanto, escreve que

“Contrariamente às aparências, constatamos que as realidades às quais se aplica a especulação religiosa são as mesmas que mais tarde servirão de objeto de reflexão dos cientistas: são a natureza, o homem, a sociedade. O mistério que parecia cercá-los está na superfície, mas se dissipa diante de uma observação mais atenta, pois, basta remover o véu com o qual a imaginação mitológica os cobriu para que eles apareçam

como são. A religião se esforça para traduzir essas realidades em uma linguagem inteligível que não difere em natureza daquela usada pela ciência; em ambos os lados, trata-se de conectar as coisas umas às outras, de estabelecer relações internas entre elas, de classificá-las e sistematizá-las. Vimos também que as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. Sem dúvida, a ciência, para usá-las, submete-as a uma nova elaboração, purificando-a de todos os tipos de elementos supérfluos; em geral, recorre em todos os seus procedimentos a um espírito crítico que ignora a religião. Ele se cerca de precauções, para “evitar precipitação e prevenção”, para se manter fora das paixões, dos preconceitos e de todas as influências subjetivas. Mas essas melhorias metodológicas não são suficientes para diferenciá-la da religião. Ambas, a este respeito, prosseguem o mesmo objetivo; o pensamento científico é apenas uma forma mais perfeita de pensamento religioso. Portanto, parece natural que este último desapareça, gradualmente, diante da afirmação do primeiro, na medida em que este se torne mais adequado para cumprir a tarefa”⁷⁸.

Durkheim não se põe o problema da modalidade da passagem complexa “religião→ciência”, mas enfatiza que no início há antes de tudo a exigência de inteligibilidade. Todavia, parece evidente que “se o pensamento científico não é apenas uma forma mais perfeita do pensamento religioso”, essa “forma” não pode permanecer na esfera da oralidade, mas requer um instrumento que a objetivasse, passando, como escreve Goody, “da voz para a mão”, da ideação/reflexão a instrumentos que a formalizem, como insiste Thomas Khun, em uma sequência de paradigmas que podem ser confrontáveis e superáveis se e somente na medida em que a escrita permite e solicita tal dinâmica de “registro→memorização→imaginação→refutação” (Popper). Ora, a passagem da forma oral àquela escrita depende de vários fatores entre os quais, como já observamos, a “densidade social” é essencial: o nascimento da cidade requer uma diferenciação de funções, cuja continuidade pode ser baseada, pensando-se na

matemática egípcia, apenas em um sistema gráfico simbólico compartilhado por todos os atores sociais, ou pelo menos por aqueles que têm funções gerenciais e de comando nos diferentes setores em que as atividades cidadã se dividem. O fato é que nem todos podem usufruí-lo, de modo que não há sociedade em que a oralidade e a escrita não coexistam, marcando objetivamente o tipo de estratificação vigente em seus respectivos contextos. Conforme, Jan Assmann, escreve à propósito das formas de tradição nas quais a vida de uma sociedade se desenrola diacronicamente,

“Pouco a pouco, ao lado dos textos usados na comunicação cotidiana, cresce uma reserva de textos com ambições normativas e formativas, os quais não surgem mais de uma textualização da tradição oral, mas sim *do espírito de escrita*⁷⁹. Essa literatura forma, segundo a feliz expressão de Leo Oppenheim [1964], o ‘fluxo da tradição’, que acolhe os textos destinados à reutilização”⁸⁰.

A tradição é, portanto, um conjunto global de conhecimentos, ideias, técnicas, normas éticas e jurídicas, produções literárias e artísticas que, tendo surgido nas sociedades orais, encontraram na escrita a sua garantia de continuidade e diferenciação metodológica. Robert Redfield chamou esse eixo de *Great Tradition*, enquanto às dinâmicas da experiência – em particular entre as classes que historicamente transmitiram oralmente os usos, os costumes, as línguas, as crenças, ou seja, o “popular”⁸¹, o antropólogo americano dá o nome de *Little Tradition*⁸². E isso é verdade, continua Redfield, para o Velho e o Novo Mundo, onde a *Great Tradition* pertence a uma “elite detentora de poder secular e religioso, com especialistas da vida intelectual”⁸³: eles são os donos da escrita, através da qual desenvolvem e enriquecem – nos lugares que existem – os setores, literário, científico, filosófico, teológico, político, econômico etc., ou seja, os diversos ramos

da cultura letrada. A domesticação do pensamento selvagem, conclui Goody, consistiu, portanto, conforme já mencionamos, “da orelha à mão”, mas acima de tudo em uma autêntica “transformação da comunicação, não apenas no sentido mecânico, mas no sentido cognitivo”.⁸⁴

O volume seguinte do antropólogo inglês, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*⁸⁵, traça um confronto articulado entre as sociedades de cultura oral e as sociedades letradas de diversos contextos histórico-geográficos: o Antigo Oriente Próximo, a Europa da Idade Média, a África contemporânea. A religião, a burocracia, as formas de direito, a contabilidade econômica estruturam-se em sua autonomia funcional com a escrita e, sobretudo, da tradição escrita extraem as regras da divisão social do trabalho, instituindo para cada setor linguagens específicas que, mesmo em sua variabilidade histórica, não podem deixar de ser fixadas com os sinais da escrita (mesmo que não haja sociedade, como bem sabem os estudiosos do folclore, que não traz consigo camadas, mais ou menos grandes, de população que ao longo do tempo seguem e produzem uma “*little tradition*” que só a modernidade e a alfabetização em massa foram capazes de limitar, reduzindo em graus variados sua competitividade mais ou menos implícita com a “*great tradition*”)⁸⁶.

Não é por acaso que as reflexões de Goody começam com a religião: não é apenas a distinção fundamental entre as religiões orais e as religiões da escrita (ou do Livro), mas estas últimas representaram por séculos, senão milênios, o indicador cultural hegemônico das sociedades que as produziram, no sentido de que constituíram um universo simbólico “envolvente”, o ponto de referência das diferentes atividades desenvolvidas pelo corpo social que, em um tempo, desenvolviam linguagens, técnicas, metodologias autônomas e, todavia, seus universos culturais encontra-

vam significado e legitimidade no sistema simbólico dominante. Um exemplo típico são as pirâmides do Egito, fruto de técnicas arquitetônicas altamente especializadas, ainda objeto de estudo, e, ao mesmo tempo, símbolos ligados ao mito do surgimento da terra a partir das águas primordiais. Ora, Goody observa, essa função de inclusão da realidade no “sentido” implica que as religiões, nas sociedades com escritas, se constituem como

“Grandes organizações [...] [na medida em que] adquirem, graças à sua tradição escrita, uma forma muito especial de independência que deriva de sua função de custódia dos livros e, ao mesmo tempo, do interesse que nutrem pela permanência na terra e a salvação no céu”⁸⁷.

As religiões do Livro são tais que suas visões de mundo e seus saberes são objeto de escritos “revelados” de diferentes maneiras, mas sempre expressão de figuras que exprimem um nível de “poder” superior em relação ao humano, habitam lugares inacessíveis, às vezes têm uma personalidade divino-humana, sua atividade pode nem consistir na criação do mundo ou na fundação de instituições, todavia, é constantemente presente na história. As divindades dos politeísmos, como escreve Angelo Brelich, possuem uma *eficiência permanente* no sentido de que “distingue as divindades daqueles seres mitológicos, cuja atividade ocorre exclusivamente no *passado* e precisamente nas ‘origens’, ou seja, no tempo do mito”⁸⁸.

Os politeísmos também são desprovidos de dogmas, no sentido de verdades elaboradas pelos especialistas das respectivas instituições, às quais os fiéis devem se adequar formalmente, escolhendo a alternativa, decisiva para a ortodoxia, de verdadeiro/falso e, portanto, de dentro/fora: trata-se de uma alternativa típica dos monoteísmos, sobre os quais nos deteremos nos próximos capítulos, aos quais Jan Assmann deu o nome de “distin-

ção mosaica”. O certo é que – como Brelich observa – em torno das divindades individuais, ainda se estabelecem alguns paradigmas de funções, especializações, proteções das quais a sociedade não percebe de ser a produtora:

“Na realidade, [a sociedade] não o faz ‘conscientemente’, mas movida pelas necessidades que ignora, [acreditando] apenas, de se adaptar à existência, às características e objetivos daquelas divindades: em caso contrário, nada a obrigaria a respeitá-las e, conseqüentemente, seu próprio esforço criativo seria frustrado desde o início. Experiência e criação, realidade e ‘interpretação’ humana são inseparavelmente entrelaçadas na formação de cada religião”⁸⁹

Estas, em geral, são as estruturas e dinâmicas das religiões étnicas das civilizações clássicas das quais a história preservou, graças à escrita (e junto aos sinais arquitetônico-artísticos), patrimônio teológico-literários de extraordinário valor cultural. Desse ponto de vista, J. Goody, avaliando as duas partes – étnica e universal, em que as religiões são divididas – debruça-se sobre a segunda, em última análise, os monoteísmos, nos quais a estrutura e a história só podem ser baseadas na escrita. Goody as chama, quase identificando os termos, de “universais” e “étnicas”, e entre elas, ele identifica um “elo bastante profundo: a escrita, [...] meio pelo qual a crença e o comportamento são, em boa parte, formulados, comunicados e transmitidos”⁹⁰. Mas, tanto a religião egípcia – “uma das primeiras religiões escritas” – quanto a religião mesopotâmica, “na qual a escrita era fundamental”, também se baseavam na escrita. Portanto, a escrita é o fundamento das religiões das antigas civilizações clássicas, ainda que politeístas, entretanto, como veremos mais adiante, a escrita assumirá um papel primordial nos monoteísmos se e na medida em que: a) assumirão uma estrutura dogmática (ausente, ou menos constrictiva, nas religiões que chamamos de “étnicas”; b) a

caracterização de “sistemas de verdade” exercerá uma influência fundamental na conexão entre vocação universal e formas de expansão e dominação, particularmente nos territórios onde acompanharão as conquistas realizadas pelas respectivas “*società di insediamento*”⁹¹.

No entanto, nem todos os Cristianismos obedeceram na mesma medida a este *input* originário, que encontra o seu fundamento teológico em At 1, 8: “com a vinda do Espírito Santo, receberéis em vós um poder tal que sereis minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia, em Samaria e até os confins da terra”. As Igrejas do Oriente, que além das Escrituras aceitaram os ditames dos Concílios Ecumênicos até o oitavo e seguiram os protagonistas de sua grande tradição espiritual, conceberam-se, escreve Yves Congar,

“como Igrejas da tradição, como Igrejas dos Padres. Eles não se dirigem criticamente, como uma justificativa documental, mas misticamente como uma expressão do mistério, que é o da manifestação e comunicação de Deus”⁹².

Este é um ponto sobre o qual o grande teólogo francês ainda insiste, confrontando a corrente ortodoxa que se inspira nos escritos de Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860), líder teológico dos eslavófilos, com a Escola de Tübingen e, em geral, com a teologia tridentina e pós-tridentina, centrada no Espírito Santo que guia a Igreja católica e o seu magistério, uma “continuidade vivente” que se autocoloca na plenitude da Verdade. Entre as duas teologias, Congar colhe uma diferença significativa se funda,

“não sobre a concepção da tradição como tal, mas sobre a concepção da Igreja, e essa se repercute na anterior, enquanto Igreja e tradição estão intimamente ligadas. A noção eslavófila

de tradição é, no fundo, apenas uma aplicação da eclesiologia eslavófila, cuja substância ou alma reside no conceito muito profundo da *sobornost*. A *Sobornost* é a comunhão em um organismo que é ao mesmo tempo uno e multipessoal, cuja natureza é espiritual e não jurídica. Essa é o tipo de unidade que corresponde a uma pura comunhão de pessoas, realizada pelo Espírito de Deus, que é o Espírito de Amor: unidade alcançada não pela submissão a um poder regulador, mas pela comunhão de um com a graça do outro, com compreensão e obediência mútuas, no respeito pelo crescimento em *Christo* próprio de cada membro. [...] Esta teologia não reconhece a parte do magistério divinamente instituído⁹³.

Agora, essa “auto referencialidade” da ortodoxia russa, dominada pelo espírito da eslavofilia, historicamente teve uma implicação sobre a qual Congar não se deteve. Na Ortodoxia, em particular aquela russa, a atividade prevalente é o serviço litúrgico, assim como o ascetismo contemplativo é sobreposto à reflexão teológica. Além disso, as tendências messiânicas – historicamente – fundiram a igreja, o povo e a pátria, ofuscando o tema da laicidade. Ora, a prevalência de características místicas, se por um lado estimulou uma rica espiritualidade, da qual os *Starets* [ancião de um mosteiro ortodoxo russo] são os detentores. Por outro, refreou qualquer tensão missionária em relação a outras culturas. Daí o caráter essencialmente “centrípeto” do Cristianismo ortodoxo, em particular do Cristianismo russo, cuja coincidência com a alma profunda do povo, confiada pelo princípio da “sinfonia” à figura carismática do czar, subordinada à autoridade dos mosteiros, enquanto centros da ideologia mística hegemônica, bloqueou qualquer tendência expansionista além das fronteiras da Santa Rússia⁹⁴.

Goody enfatiza, no âmbito das religiões do Livro, a função dos especialistas: os padres e os teólogos, a quem “é reservado uma relação privilegiada com o texto sagrado”⁹⁵ são seus “guardiões e, ao

mesmo tempo, seus intérpretes oficiais” e autorizados a difundir sua hermenêutica. Daí a institucionalização da Palavra “em uma Igreja”, da qual se torna a força conservadora, mesmo que “não necessariamente conservadora do *status quo*”⁹⁶. A lição marxista de “espelhamento” é limitativa das potencialidades de uma religião escrita: esta, ao mesmo tempo, reflete e influencia o sistema social dentro do qual ela é colocada e, em relação a si mesma, encontra-se em uma situação de “autonomia estrutural” nunca encontrada nas religiões orais. Não apenas isso, mas retomando a conhecida distinção de Robert Redfield que – ele traduziu em “universalização” e “paróquia-lização” da religião – encontrada em particular nas grandes religiões do Livro, sejam étnicas ou universais. Esta é a distinção, feita em particular na esfera sócio-histórico-religiosa, entre religião “oficial” e religião “popular”⁹⁷, uma “diferença” sempre presente nas culturas letradas pelo fato de que dentro delas há, historicamente, uma diferenciação dialética sempre baseada na dicotomia acima mencionada por R. Redfield. Já na pesquisa de Jan Assmann, quanto a “memória cultural”, o egiptólogo alemão se debruça sobre o tema – que consideramos central – da “reprodução cultural” na qual “repetição e interpretação” se cruzam, em que “um grupo, somente, é em grau de reproduzir a sua identidade como grupo, através da memória”⁹⁸, mas, ele especifica, se os ritos garantem a transmissão na forma de repetição, “com o mínimo de variação possível”, tais possibilidades são controladas se e na medida em que “a coerência ritual é algo em que as sociedades se libertam pela passagem à coerência textual”⁹⁹. *Scripta manent* (a escrita permanece): o antigo escriba egípcio, autor do *Ensino para Merikara*, também estava ciente disso, do qual Assmann cita uma passagem: “Mas a verdade [Maat] vem a ele espumante (como cerveja), / conforme o que os ancestrais disseram. Tente superar seu pai e seus antecessores. / [...] / Suas palavras permaneceram por escrito: / des-

dobre-as, leia-as e supere seus conhecimentos./ Se tem um artista de quem é educado”¹⁰⁰.

Goody então retoma um tema, sobre o qual Assmann escreverá muitos de seus livros, a saber, a “virada” monoteísta de Amenhotep IV (1364-1347 a.C.), mais tarde chamada de Akhenaton por ter favorecido o culto de Aton, esvaziando o panteão egípcio e obscurecendo o culto de Amon-Ra, o Deus-Sol instalado em Tebas. Goody pode não ter conhecido a teoria de Pettazzoni sobre o nascimento dos monoteísmos como uma “revolução” dentro de uma sociedade de tradições politeístas¹⁰¹, no entanto, ele relata um evento, que será cheio de consequências, no qual a tradição *Great* e a *Little* encontram um ponto de interseção na manutenção do *status quo* tradicional: por um lado, a reação tebana foi muito dura – à qual o Faraó respondeu com o confisco de propriedades e a expulsão do templo de Amon-Ra e os outros deuses, mesmo raspando seus nomes de baixos-relevos e monumentos sagrados – por outro lado, os estratos subordinados dos fiéis, em grande parte analfabetos, permaneceram completamente indiferentes à iniciativa revolucionária de Akhenaton. Além disso, o reinado deste último durou *l’espace d’un matin*¹⁰², cerca de 19 anos, e, com sua morte no Egito, tudo voltou a ser como antes¹⁰³.

Goody também observa que o rito, uma forma “espontânea” de vida religiosa coletiva e, portanto, sempre presente mesmo em sociedades analfabetas, nas civilizações clássicas não escapou às exigências de sua institucionalização regulamentada: portanto, caiu em todo o território do Crescente Fértil “sob o império do texto escrito”, tanto que

“a transcrição das prescrições nos registros relativos ao cumprimento dos sacerdotes e dos técnicos do sacerdócio no santuário é igualmente característica da Mesopotâmia, cujos

textos escritos prescrevem, muitas vezes nos mínimos detalhes, orações e fórmulas litúrgicas a serem recitadas (às vezes citando-as na íntegra, às vezes apenas no início), ofertas a serem feitas e o aparato exigido pelo sacrifício”.¹⁰⁴

Uma religião, portanto, na qual o caráter prescritivo das normas, preceitos e, em geral, do conhecimento ligado à presença constante de YHWH na vida de seu povo – e tal era a religião de Israel – não pode de forma alguma prescindir de escrever:

“A fixação de genealogias”, continua Goody, “a classificação dos Dez Mandamentos, a enumeração das tribos judaicas, a descrição meticolosa da maneira como o templo foi construído, a coleção de provérbios e a lista de tabus levíticos estão, de fato, intimamente ligados à escrita¹⁰⁵”.

Por outro lado, quando Josias (640-609 a.C.) subiu ao trono de Judá, encontrou uma situação comprometida em nível religioso e político. Manassés já havia introduzido os cultos de Baal, dos astros, da fertilidade e outros, enquanto os santuários israelitas estavam espalhados por quase todos os lugares. É o tempo do profeta Sofonias, que denuncia essa contaminação religiosa politeísta que se seguiu à persistente tentação popular de se conectar com divindades estrangeiras e, portanto, corruptoras da tradição que havia se estabelecido progressivamente no curso da história dos dois reinos antes mesmo de sua separação. A ação reformadora de Josias foi realizada com determinação, começando com a centralização dos santuários israelitas em Jerusalém com a obrigação aos sacerdotes residirem na capital. Em 622, Josias convocou uma grande celebração da Páscoa em Jerusalém, ordenando obras de restauração no templo durante o qual ocorreu a *inventio* (descoberta) do *Deuteronomio*, ou de uma parte dele, que foi atribuído a Moisés, mas que mais tarde sofreria alterações e acréscimos sempre atribuídos à tradição

mosaica e, portanto, dotado de grande autoridade. Pode ser que a “descoberta” deste texto fundamental no templo seja fruto de uma *pia fraus*¹⁰⁶, mas naquele contexto a reforma decisiva de Josias precisava de uma referência “forte” e indiscutível: essas características só poderiam ser dadas a ele por um texto escrito, o que o tornava válido *erga omnes* (para todos), além da certeza da ancestralidade mosaica. De fato, constituiu a espinha dorsal da ação reformadora do rei de Judá e uma referência teológica privilegiada para todo o Israel subsequente. Além disso, este é um período em que o Egito e a Babilônia, entre os quais o pequeno e frágil reino de Judá estava situado, estavam se movendo para novas conquistas. Jeremias, o “profeta da desventura”, anunciará a ruína de Jerusalém e, portanto, suscitará o medo não só de invasões do território nacional, mas sobretudo da perda da identidade religiosa nacional. Daí a intensificação das transcrições das tradições orais, a começar pela do *Pentateuco*, para chegar à construção de grande parte do livro entendido como revelação de YHWH, bem como atribuir costumes como a circuncisão, o sábado, as leis da pureza ritual um caráter cada vez mais religioso e, sobretudo, identitário, tornando-se, ainda mais tarde, sinais distintivos de pertença ao povo eleito. O segmento temporal da acumulação escrita é representado pelo período do Exílio: desde o cerco de Jerusalém pelos assírios (700 a.C.) e depois babilônios (587 a.C.), com a destruição do Templo e de quase toda a cidade, até a derrota dos ocupantes, em 538, por Ciro, rei da Pérsia, que com um edito permitiu que os israelitas retornassem à sua terra natal e reconstruíssem o Templo (concluído em 516). É, portanto, essencialmente durante o século VI a.C. que a religião de Israel tomará corpo e se organizará como Livro a religião de Israel.

O ensaio de Goody também trata da importância da escrita na formação dos estados antigos, nos quais a economia, a bu-

rocracia, a administração pública e privada, bem como o direito, poderão se desvencilhar e adquirir suas competências específicas, apenas por meio da escrita especializada, ao ponto do estudioso inglês colocar-se o problema de “até que ponto o próprio conceito de lei é influenciado pela escrita”¹⁰⁷, precisamente porque é na escrita que se esconde a distinção entre letra e espírito da lei, que está na base do progresso do direito. Goody usa os termos “implícito” e “explícito”, em que este último [“explícito” → “carta”] comporta o conceito de “publicação”, ou seja, de torná-la conhecida à comunidade e, mais importante, de tornar a lei de domínio público, dando-lhe uma forma permanente graças à escrita, uma vez que “a explicitação não se limita a transformar o que antes estava implícito, porque quando algo é colocado por escrito, torna-se objeto de maior elaboração” e “transcrever leis, regras e normas é também um processo de universalização e de generalização”¹⁰⁸.

Dá a distinção entre “popular/oral” e “oficial/escrito” que na linguagem de Goody é expressa na separação entre “direito consuetudinário [que] tem validade local e direito escrito [que] generaliza”. Isso não pode acontecer em sociedades iletradas, induzindo o antropólogo inglês a sustentar que não é possível aplicar um conceito de religião nelas, porque religião e magia entre os primitivos constituem modalidades quase inextricáveis, pois, como se trata de culturas étnicas em que *tout se tient* (tudo está interligado), são, no máximo, cultos diferentes ou novas formas ideológicas dependendo de contextos e de eventos. A tese é discutível porque deixa subintender uma estabilidade ao longo do tempo das crenças religiosas que ainda não foi demonstrada. De modo equivalente, parece evidente que a variabilidade dos cultos, ou seja, dos ritos, não possa deixar de se refletir no universo religioso de uma sociedade primitiva, em particular quando se verificam

dinâmicas de intersecção e/ou de dominação com diferentes sociedades. Todavia, é certo que “a religião apresenta uma autonomia estrutural mais acentuada nas fases iniciais das culturas com escritas”¹⁰⁹, ou seja, é a escrita que constitui uma técnica educativa para o pensamento, o qual há com a escrita a possibilidade – que se torna uma obrigação (os arquivos são para isso) – de fazer uma referência contínua ao que foi pensado e narrado pelas gerações anteriores. Este é um tema ao qual Jan Assmann refere-se constantemente, embora com alguns acenos de dissidência de Goody, no livro já citado, em particular no capítulo intitulado *La Grecia e il disciplinamento del pensiero*, que, enfatizando a importância às dinâmicas do pensamento de três fatores (a escrita, o quadro geral e a verdade), esclarece o papel do primeiro de forma inequívoca:

“Não há muito a dizer sobre o princípio da escrita: entende-se por si só como ela se conecta à comunicação desvinculada da interação. Para que “aquilo que o orador precedente disse” permaneça presente e, mesmo em sua ausência, seja acessível a uma “retomada”, este deve ser fixado. Isso só é possível com a escrita”¹¹⁰.

O terceiro volume que examinaremos aproxima-se consideravelmente, desde o seu título, ao percurso de J. Goody, em relação ao tema que trataremos no próximo capítulo: *O poder da tradição escrita*¹¹¹. Isto é, um fato histórico duradouro é certo: a passagem ao modo escrito das formas diferenciadas da cultura permitiu que as sociedades com escritas, não apenas acumulassem racionalmente os conhecimentos, as técnicas e as estruturas de seus sistemas culturais, mas – precisamente por causa dessa atitude fundamental adquirida na transição do *status* tribal ao Estado – de se abrir ao externo e, em particular, de estabelecer seu poder sobre as sociedades com tradição oral, como por

exemplo, o continente africano, entre os séculos XV e XX, representa o macroscópico paradigma histórico desse processo. Ora, Goody adverte contra a ideia de um distanciamento radical na passagem da oralidade→escrita e retoma um tema recorrente nos seus escritos precedentes, quer dizer, o tema da tradição, ele escreve que sobre o plano oral – dos usos e dos costumes – manifesta uma “semi-continuidade” de uma geração para a outra e, portanto, devido à sua relativa estabilidade, está constantemente sujeita a variações. Obviamente, Goody está se referindo aos “contos populares, lendas, canções, enigmas e provérbios”¹¹², ou seja, a outra faixa das sociedades com escritas, àquelas chamadas classes subalternas, representadas no Ocidente principalmente pelos estratos sociais envolvidos na agricultura, tradicionalmente de analfabetos, mas dotados de saberes, crenças, símbolos, técnicas que foram amplamente analisadas pelos estudiosos do folclore – na esteira dos estímulos do Romantismo – particularmente numerosos entre os séculos XIX e XX, muitas vezes obstaculizados em seu trabalho pela carência de testemunho escritos diretos de arquivos. Diante da inconsistência da tradição oral, da qual emergem, entre outras coisas, as capacidades criativas das “plebes”, “uma obra escrita envolve necessariamente um começo, uma parte central e um fim”, portanto, uma estabilidade estrutural impensável na narrativa oral (que, todavia, como Vladimir Propp ensinou, apresenta seu implícito e difundido paradigma interno), e “se alguém quiser alinhar o relato escrito com as mudanças no pensamento atual e aceitá-lo como um texto importante, é necessário mudá-lo de propósito, reformá-lo e não se limitar à adaptação [implícita] predominante nas culturas orais¹¹³. Goody recorda que já por volta de 2150 a.C., apareceram cópias escritas de decretos e de atos legais que, como tal, adquiriram validade “perpetua”. Não só isso, mas também

“no Egito, aprender a ler e escrever tornou-se essencial para celebrar corretamente os rituais religiosos; era, portanto, necessário um sacerdote leitor para carregar o pergaminho festivo (o papiro). Os templos não eram apenas o centro das escolas, mas, de forma mais geral, da atividade de estudo, pois se tornaram os repositórios do saber escrito, cuja linguagem, ao longo do tempo, afastou-se cada vez mais daquela comumente falada, determinando a necessidade de reformas ponderadas em vez da contínua adaptação homeostática [= implícita] característica das culturas orais¹⁴.

O problema é – ou também é – sociológico: diz respeito aos processos de agregação tribal voltados ao nascimento da cidade, entendida como o lugar central dos poderes políticos, religiosos, administrativos, militares e jurídicos. Quanto mais urgente for a necessidade de organizá-los de forma eficiente, mais necessário será a representação dos respectivos idiomas, recorrendo ao instrumento da escrita. A escrita e a dinâmica do Estado referem-se reciprocamente: “São as culturas escritas, como as línguas escritas, que conseguem, com mais facilidade, instituir normas internas relativamente estáveis em grandes regiões”¹⁵. Se a “relativa ausência da história das e nas culturas orais não depende, de forma alguma, de sua natureza ‘infantil’, [mas] é antes uma questão de meios”, isso produziu um **efeito letal, mas inevitável**¹⁶, o de “impor a elas a nossa história”¹⁷.

A definição da escrita como “instrumento do intelecto” – na medida em que “influencia as funções cognitivas”¹⁸ – parece correta, no sentido em que foram as sociedades dotadas de instrumento do intelecto e, portanto – dessa “ferramenta” *tout court* (pura e simples) – que prevaleceram sobre as sociedades orais que, como tais, não possuíam os instrumentos de formalização e de sua transmissão diacrônica. Logo, são as passagens “implícitas→explícitas”, “tradição oral/prática→formalização gráfico-escrita”, que dão raízes, estrutura, identidade, continuidade cons-

ciente às civilizações: “o livro, conclui Goody, pode conferir poder a quem não o tem”¹¹⁹.

Esta última afirmação de Goody, que também pode ser considerada como a síntese de seu pensamento, encontra em uma religião do Livro como o hinduísmo uma representação escrita de castas que encontrou por milênios, resistindo mesmo após a promulgação da Constituição que sancionou, em 1948, a independência da Índia, a abolição das castas, um enraizamento na sociedade como talvez não seja tão marcante na consciência coletiva de outras civilizações nas quais chegou à escrita e se estabeleceu ao longo do tempo em torno de uma religião do Livro. Sabe-se que o *Bhagavadgītā* (*Cântico do Beato Senhor*), um capítulo dentro do imenso conjunto de escrituras do *Mahābhārata* – cuja composição é datada por volta do século II-I a.C. – constituiu uma espécie de catecismo para os fiéis hindus até os dias atuais. O príncipe Arjuna, um líder pertencente à casta dos *Kṣatriya* (guerreiros), é acometido por dúvidas, de caráter ético, sobre a legitimidade de seu comando de um dos dois exércitos – os Kurava e os Pândava – que já se prospectavam prontos à batalha. Percorrendo pela “terra de ninguém”, ele vê em ambos os exércitos os rostos de pessoas que conhece ou que lhe são queridas: ele é, portanto, acometido por escrúpulos e sentimento de culpa pela responsabilidade que assumiu. Será o condutor da biga, sobre a qual Arjuna se encontra, a revelar-se como o deus Krishna/Kṛṣṇa e a chamá-lo energicamente aos seus deveres de membro da casta dos guerreiros. O discurso de Krishna/Kṛṣṇa convencerá Arjuna que se lançará na batalha. Ora, dentro dessa história comovente, o autor do *Bhagavadgītā* aproveita da ocasião para explicar como a sociedade indiana é estratificada segundo um sistema instaurado desde sua origem (logo, desejado pelos deuses) e, portanto, não sujeita a discussão ou, como

no caso de Arjuna, em dúvidas no exercício dos deveres de seu estado. Portanto, ensina a *Bhagavadgītā* de maneira simples e compreensível a todos os fiéis hindus:

“O tormento de teus inimigos, os deveres dos *brahmani*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra* são divididos em função das qualidades primordiais das quais surgem seus caracteres distintivos.

Serenidade, autocontrole, pureza, paciência, retidão, conhecimento adquirido [dos textos sagrados], discernimento espiritual, piedade, tais são, por sua própria natureza, os deveres dos *brahmani*.

Heroísmo, ímpeto, firmeza, habilidade, [recusa de] fugir em combate, liberalidade, autoridade, tais são, por sua natureza, os deveres dos *kṣatriyas*.

Trabalhar nos campos, cuidar dos rebanhos, negociar, são os deveres naturais dos *vaiśya*; quanto aos deveres dos *śūdras*, por causa de sua [própria] natureza, eles se contentam em servir.

O homem que tem prazer em seu dever particular atinge a perfeição. [...].

É honrando, através do cumprimento de seu dever, aqueles de quem todos os seres provêm e que, subjacentes a todo este universo, o homem alcança a perfeição”¹²⁰.

Assim, as *Leis de Manu*, reunidas não muito depois do *Bhagavadgītā*, tratam, não apenas, da formação do mundo, dos deveres e obrigações sociais das várias castas, dos indivíduos nos diferentes estágios da vida, bem como das regras de governo de um rei justo, das relações sociais entre homens e mulheres, entre esposa e marido, bem como de questões legais e, em geral, de como a vida era regulada na Índia antiga. No que diz respeito à questão da mulher, bem como à relação entre esposa e marido,

encontramos prescrições que estão presentes em São Paulo, mas também constituirão um *leitmotiv* em grande parte da literatura cristã até os anos 1800, quando as várias formas de modernidade colocaram em crise as estruturas familiares tradicionais das antigas e novas camadas sociais.

Lemos, portanto, nas *Leis de Manu* (Cap. IX, p. 1-16):

“Os homens devem tornar suas mulheres dependentes dia e noite e manter sob seu controle aquelas que estão apegadas aos objetos dos sentidos. O pai a protege na infância, o marido a protege na juventude e os filhos a protegem na velhice. Uma mulher não é cabível à independência. [...] As mulheres devem ser protegidas especialmente de apegos, mesmo que sejam de pouca importância, pois (as mulheres) desprotegidas podem trazer tristeza para ambas as famílias. [...] Beber, frequentar más companhias, permanecer separadas dos maridos, andar por aí, dormir e morar na casa de outras pessoas são as seis coisas que corrompem as mulheres. [...] Porque recorrer aos homens como prostitutas, porque são volúveis e por natureza não se apegam, essas mulheres são infiéis aos maridos, mesmo quando são zelosamente protegidas. Sabendo que *essa é a sua natureza peculiar, como surgiu no momento da criação operada pelo Senhor das criaturas* [grifo do autor, Carlo Prandi], um homem deve se esforçar de todas as maneiras para protegê-las”¹²¹.

A natureza da vida social no hinduísmo é fundada nas castas e em seu correto funcionamento que, se seguido de acordo com a tradição, torna-se lei civil e religiosa ao mesmo tempo, que deverá se tornar eterna com o tipo de sociedade com a qual interage. As castas, ou *varna*, mais importantes são quatro: os sacerdotes, os soberanos e guerreiros, os homens comuns que realizam as atividades necessárias da sociedade, em particular a produção e o cuidado dos alimentos (essencialmente de natureza agropastoril: vaiśya; seguem os servos (*outcast*)). Vimos como a lição do *Bhagavadgītā* é retomada e ampliada com normas

que, a partir da origem do universo, são consideradas eternas. Assim, o desconhecido autor/coletor das *Leis de Manu*, ao final do primeiro capítulo (I, p. 111-119) resume, com sua ampla lista, a ideologia principal, intimamente inserida nas concepções teológicas hegemônicas, de modo que se pode falar, com um termo ao qual recorreremos novamente no restante deste livro, referindo-nos a outros textos e contextos, de “teo-ideologia”:

“Neste ensinamento, Manu expôs a origem do universo e as regras para os rituais de transformação, o cumprimento dos votos e serviço ao (mestre) e a regra suprema para a ablução no final dos estudos; tomar uma esposa e as características (dos diferentes tipos) de casamento, as regras para os grandes sacrifícios e a regra obrigatória para as cerimônias dos defuntos; as características dos (vários) meios de subsistência, os votos de um diplomado védico, o que se deve e o que não se deve comer, a purificação e limpeza de objetos; a aplicação dos deveres das mulheres, as regras para a geração de calor interno, a libertação e a renúncia; todos os deveres de um rei e (os procedimentos para) decidir as causas legais; as regras para interrogar as testemunhas; os deveres de marido e mulher; a lei sobre a divisão (de heranças), o jogo de azar e a “remoção de espinhos”; o serviço dos homens comuns e dos servos e a origem das classes mistas; os deveres religiosos de (todas) as classes em casos extremos e as regras para a reabilitação; o tríplice curso da transmigração que nasce dos efeitos de ações passadas; o bem supremo e a revisão das virtudes e dos vícios dos efeitos das ações passadas; os deveres obrigatórios de (particulares) países, castas e famílias; e os deveres das seitas dos hereges. Ouçam, hoje, todos vocês, este ensinamento, assim como Manu me expôs há muito tempo, quando o questionei²².

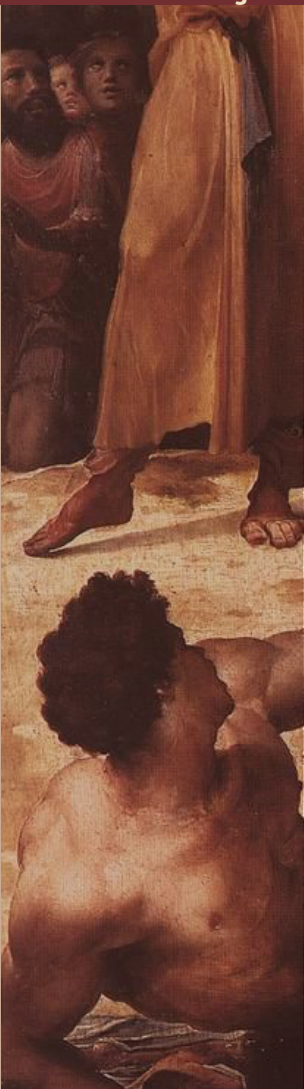
Como escreve Wendy Doniger, “Mircea Eliade Professor” de História das Religiões da Universidade de Chicago, citando Mahatma Gandhi: “Se conheço bem o hinduísmo, ele é substancialmente inclusivo e está sempre crescendo”, “na casa do *Rg Veda* existem muitas mansões divinas e [...] o hinduísmo apre-

senta uma forma de politeísmo que já tem em si as sementes do que se tornará o monismo. [...] [Isso] é uma forma de politeísmo devocional, tolerante e hierárquico: o devoto reconhece a existência e a bondade dos deuses que não são o deus ou a deusa a quem ele está se dirigindo naquele momento”¹²³. Como o *Bhagavadgītā*, as *Leis de Manu* são um tratado ético-jurídico que não avança imposições divisíveis – no texto, nenhuma página específica é dedicada aos hereges – e, portanto, não afirma separações claras entre “verdadeiro” e “falso”, mas, como se observa, em particular, no capítulo X, insiste nos deveres das castas individuais, na decadência produzida pelos matrimônios mistos, no dever supremo de não se mover por caminhos diferentes daqueles estabelecidos pela casta a que pertence. A casta é, portanto, segundo as escrituras hinduístas, a fonte da ética e do direito. Ao contrário, a “distinção mosaica”, típica dos monoteísmos e polo central dos estudos de Jan Assmann, não diz respeito, em linha de princípio, a comportamentos, a crenças de castas ou classes, mas é medida em relação à pessoa *tout court*, enquanto se estende, segundo às contingências históricas, a coletividades definidas.



Capítulo terceiro

SOBRE AS ORIGENS DO MONOTEÍSMO: Traços histórico-religiosos



A noção de “época axial” – já evocada anteriormente graças a Karl Jaspers – assumiu um caráter elástico na diacronia de sua extensão entre os que a retomaram. Todavia, há um aspecto de fundo que a caracteriza: ela compreende, de fato, a fase de longuíssimo período, atribuída pelo filósofo alemão, na qual surgiram as grandes personalidades da história antiga – e as visões universalistas a ela atribuídas –, mas, em qualquer caso, trata-se de uma época já dominada pela escrita, sem a qual os fundadores não poderiam emergir e tornar-se “produtores” de grandes visões de mundo – religiosas, filosóficas ou mesmo para-religiosas¹²⁴ –, como no caso das doutrinas de salvação de Buda, Confúcio, Lao-Tsé, nas quais acrescentamos a presença Hebraica, retornada Estado, mas, ainda hoje, difusa estavelmente na Diáspora. Daí a hipótese, que nos parece legítima, de estender a duração da época axial, incluindo, assim, o aparecimento de Jesus, até o século VII d.C., o século de Maomé e do nascimento do Islã.

No caso dos monoteísmos, trata-se de religiões entre as quais é necessário também fazer algumas distinções que dizem respeito, sobretudo, ao tipo de abordagem adotada em relação às sociedades com as quais entraram (e estão) em contato. A distinção que, de início, nos parece mais relevante é aquela que opõe religiões “universais” a religiões “étnicas”. Aqui, historiadores e sociólogos das religiões não chegaram a um acordo linguístico unívoco. Permitir-nos-emos, portanto, uma distinção que pretende ser dirigida apenas às reflexões que estamos conduzindo sobre os monoteísmos. É bem sabido que Max Weber, em sua ponderada *Sociologia da Religião*, abre o capítulo mais consistente de título *A Ética Econômica das Religiões Universais*. Ocorria, portanto, ao sociólogo de Heidelberg, uma definição de religião “universal” que ele propõe nos seguintes termos:

“Por ‘religiões universais’, escreve ele, queremos dizer aqui, de uma forma completamente não avaliativa, aqueles cinco sistemas religiosos – ou religiosamente condicionados – de regulação da vida, que muitas vezes reuniram em torno de si massas, particularmente grande, de fiéis: ética confucionista, ética hindu, ética budista, ética cristã, ética islâmica. Como a sexta religião a ser considerada juntamente a estas, o Judaísmo deve ser acrescentado, tanto porque contém pressupostos históricos decisivos para qualquer compreensão das duas religiões universais mencionadas por último, quanto por causa de sua particular importância histórica – em parte real e em parte presumida – para o desenvolvimento da ética econômica moderna no Ocidente¹²⁵.

Portanto, M. Weber atribui o caráter de universalidade a um conjunto de religiões (seis, todas com escritas) considerando principalmente o número de fiéis e, conseqüentemente, a extensão geográfica alcançada. No nosso caso, teremos que ser mais seletivos e levar em consideração um subconjunto da constelação weberiana. Em primeiro lugar, o confucionismo e o hinduísmo são religiões que – a medida em que se colocam na interface com as sociedades das quais são, há milênios, os principais indicadores culturais hegemônicos – unanimemente, são definidas no campo dos estudos histórico-religiosos como “étnicas”. Isso se deve ao fato de não terem como objetivo expandir-se para além das fronteiras de seus territórios de origem. Em segundo lugar, o budismo, uma visão de mundo que ao longo do tempo assumiu características de uma religião de veneração – baseada sobretudo em rituais e orações, desenvolveu-se, no tempo, direcionada ao fundador, levando à construção de templos e mosteiros – não é considerado uma religião no sentido estrito, pois, carece, totalmente, de um panteão definido de divindades e figuras meta-históricas de referência. Entretanto, o budismo, além de ser dotado de uma profunda espiritualidade, difere-se das religiões

asiáticas por ter uma forte tendência a expandir sua presença em diferentes sociedades e culturas.

O círculo, portanto, se estreita para os três monoteísmos ainda presentes em larga escala em nível planetário. Trata-se de religiões entre as quais é necessário fazer também algumas distinções que se referem, sobretudo, ao tipo de abordagem das sociedades com as quais historicamente entraram em contacto. Ora, definimos os monoteísmos como religiões universais pelos seguintes aspectos: a) a singularidade e transcendência de Deus; b) O domínio de Deus sobre todas as nações; c) a tensão do anúncio a todas as sociedades sem distinção (vocação missionária); d) a universalidade do anúncio enquanto voltado *ad personam*¹²⁶ (um aspecto ideal típico, enquanto historicamente respeitado em várias medidas). Ora, neste quadro, a religião de Israel é, por assim dizer, um monoteísmo atípico: essa afirma, com força, tanto a singularidade e a transcendência absoluta de YHWH, bem como seu domínio sobre todas as nações. Todavia, ao mesmo tempo, põe YHWH em uma interface exclusiva com seu povo, entendido como nação, ainda que dispersa, excluindo qualquer forma de anúncio missionário, seja *ad personam* ou a outros povos. Neste sentido, a religião de Israel, *par excellence* (por excelência), religião do Livro – cujo fundador (histórico ou mítico) é o Moisés do Deuteronômio – é ao mesmo tempo uma religião universal e uma religião étnica. Daí o forte caráter identitário – apesar dos sofrimentos de vários gêneros recebido, em particular, por parte das igrejas cristãs, nos dois milênios da diáspora, culminante (em parte também neste contexto persecutório) na *Shoah* – mantido pelo Hebraísmo até os dias atuais, que o levou, após a Segunda Guerra Mundial, a fundar o Estado de Israel na terra de seus pais, na qual, desde o final do século XIX, os assentamentos já estavam em andamento por colonos hebreus que compraram a terra.

Não há dúvida de que – deixando de lado o zoroastrismo, ainda professado por algumas tribos dispersas nas montanhas do Irã – os três grandes monoteísmos que historicamente se desenvolveram até os dias atuais, reivindicam unanimemente suas origens a partir da revelação de Moisés, encontrando na época axial, caracterizada pela afirmação definitiva da escrita, seu núcleo originário e sua força para sua própria expansão no planeta.

Na tradição judaico-cristã, o monoteísmo se revela no *Êxodo*, em particular, *Êx.* 19:5-6, “Se ouvires a minha voz e guardares a minha aliança, serás minha propriedade dentre todas as povos; porque toda a terra é minha. Vós sereis, para mim, um reino de sacerdotes, uma nação santa”. A teologia que emana do *Êxodo* propõe, portanto, um deus único, transcendente e soberano, a ser adorado, venerado e temido, tendo em conta a distância entre o homem e Deus, em que o homem depende absolutamente dele e deve submeter-se aos seus ditames. Ora, o problema histórico-crítico da redação escrita do *Êxodo* refere-se, em *in primis* (antes de tudo), ao problema das tradições que desenvolveram este singular – dada sua novidade – conceito de Deus uno e único, elaborado nos santuários em que se exercitava o culto. Até a queda do reino de Israel e de Samaria (722 a. C.) por obra dos assírios, esses santuários constituíam os centros da vida religiosa nos quais o levitismo preservava e reelaborava as tradições de Israel. Nesta fase, o *Êxodo* passou da tradição oral à escrita como patrimônio das tribos que viviam entorno aos santuários do norte e que coletaram os ensinamentos de Elias a Amós e Oséias.

A questão é: por que, e em virtude de quais estímulos culturais, no Israel pré-monárquico já se exigia daqueles que pertenciam a ele, não apenas o culto, mas também a veneração ex-

clusiva de YHWH? Um estudioso bíblico como Norbert Lohfink e sua escola se concentrara em uma tese antropológico-teológica, segundo a qual Israel sempre nutriu, talvez por causa da permeabilidade de suas fronteiras, uma exigência de auto delimitação diante de outros grupos étnicos, ainda mais se forem invasores. Lohfink escreve que,

“a entidade Israel [...] foi muito cedo ligada ao compromisso da veneração do deus YHWH, que já havia sido identificado com o deus criador, El. Essa veneração de YHWH era exclusiva. Isto vale para o plano da sociedade tribal “Israel”, mas certamente também para o culto local e familiar. YHWH nunca foi um elemento parcial em histórias ou constelações de deuses. Havia outros deuses. Estes estavam diante dele como a sua corte, isto é, como um grupo, não mais como indivíduos com um nome e uma história própria. Os seus verdadeiros parceiros ou oponentes não eram deuses, mas homens, povos. Tudo isso, em conjunto, é uma realidade “conceitual própria” que não deveria ser classificada muito rapidamente com categorias utilizáveis em outros lugares. Ainda não se trata de monoteísmo em sentido estrito. Mas, ao mesmo tempo, é uma concepção de Deus que abandonou o politeísmo típico. De fato, lá cada deus é apenas um elemento de uma constelação divina”¹²⁷.

Aqui emerge, com todas as evidências, aquela exigência identitária que acompanhou toda a história, pré e pós-diáspora, do Hebraísmo. Esta vem confirmada por um outro autor do mesmo volume, Erich Zenger, através da análise do *húmus* em que se fundam as narrativas da tradição javista, que incluem as histórias dos patriarcas em que “YHWH tem antes de tudo as características de uma religião tribal cujo espaço vital cultural é descrito como um ambiente (seminômade) de criadores de animais”¹²⁸. Neste contexto claramente politeísta, a figura de YHWH aflora ampliando as próprias competências “ao maior número possível de campos vitais socialmente relevantes”. Trata-se, portanto, de uma “monolatria [por ora] não polêmica”, na qual as

outras divindades permanecem, mas “sem nome”, com as quais YHWH não deve “nem sequer entrar em concorrência”. O importante é que YHWH “tem jurisdição sobre Israel”. Na narrativa, o fator desencadeador da ascensão de YHWH, do ponto de vista histórico-religioso, será constituído pela “libertação da escravidão do Faraó”: a partir daqui iniciará a sua “delimitação diante de outros deuses”, à medida que Israel se conscientiza de ser “um povo”. A partir deste evento, Zenger escreve:

“ A “monolatria não polêmica” foi transformada em “monolatria polêmica”, que por sua vez significou uma nova orientação na direção do monoteísmo refletido. Mas, mesmo a nova concepção estava preocupada com a transmissão do dado javista original: Israel deve tudo de si, unicamente, a YHWH. Esta é uma breve fórmula para as origens do javismo bíblico, que precisamente nisso adquire seu perfil específico diante das religiões politeístas espalhadas pelo mundo entorno de Israel”.¹²⁹

Voltaremos mais tarde a este ponto de virada essencial na história de Israel. Mario Liverani, arqueólogo e docente de História do Oriente Próximo na Universidade *Sapienza* de Roma, move-se em uma perspectiva exclusivamente histórico-religiosa em um amplo volume, no qual não pode deixar de se deparar com a questão do monoteísmo e de suas origens¹³⁰. O ponto de partida obrigatório é a Era Axial no conhecido significado de K. Jaspers, que Liverani focaliza no apresentar-se de “um aprofundamento comum do papel do indivíduo”¹³¹ e de uma religião ética que ele não identifica nem na Babilônia nem no Egito, onde “as estruturas sociopolíticas já se expandiram demais”. O historiador romano recorda que a Bíblia apresenta o advento do monoteísmo “como já consumado”, sem seguir – nem o texto bíblico poderia fazê-lo – aquelas passagens que, embora também omitidas na conhecida declaração pettazzoniana sobre o caráter “revolucionário” da virada monoteísta, é certamente o fruto de “etapas”

que parecem evidentes, como veremos, em Deuteronômio, enquanto em *Êxodo*, um texto tardio em sua versão escrita, relata: “Irei aos filhos de Israel e lhes direi: ‘O Deus dos vossos pais me enviou a vós’. Mas esses me perguntarão qual é o nome dele: o que devo responder? Deus, então, disse a Moisés: “Eu sou o que sou!” E acrescentou: “Dizeis aos filhos de Israel: ‘Eu-sou enviou-me a vós’ (Êx. 3: 13-14)”.

Liverani escreve que

“Ocorre separar as duas histórias (mesmo que conectadas, a um certo ponto, em seu desenvolvimento) da divindade YHWH e da concepção ética subjacente ao monoteísmo. YHWH foi, por longo tempo, uma divindade entre tantas, no sentido que os seus fiéis estavam cientes da existência de muitos outros deuses, todos igualmente existentes e “verdadeiros”. A estrada do henoteísmo (um deus único para “nós”, mas não em absoluto) é percorrido por, pelo menos, dois motivos. O primeiro, é o caráter de “deus nacional” (YHWH para Israel, como Kemosh para Mo’ab, Milkom para os Amonitas e assim por diante) típico da Idade do Ferro e de derivação tribal. O segundo, é o impacto com o deus Assur e o imperador assírio, que exige uma fidelidade unívoca e exclusiva. Com a substituição do “deus único” pelo “imperador único”, estamos na época de Josias [séc. VII a.C.] e suas reformas”¹³²

A anulação, e não a unificação, das personalidades divinas que povoavam os céus das sociedades circunvizinhas e daquela israelita, mirava a um salto de qualidade: o monoteísmo era orientado tanto à relação privilegiada com Israel, quanto à relação com o indivíduo, como amplamente demonstrado, por exemplo, pelos Salmos em que “se buscam os canais diretos de conexão entre o indivíduo e a esfera divina”. Estas são as características de uma religião que, na medida em que faz emergir a relação eu-Tu com a divindade, acentua o seu carácter ético e o projeta em um plano de universalidade que compreende não apenas

o povo sujeito ao Deus zeloso, mas todos os povos para os quais, como afirma o Deutero-Isaías, “Eu sou o YHWH, não há outro salvador fora de mim” (Is. 43:11). Uma religião universal, portanto, de caráter ético, como foi explicitado na sequência de Isaías – I, II, III – em linha de princípio era endereçada à abertura a todas as nações, ocultando *in nuce* uma tensão para expandir sua influência, como a qual mais tarde caracterizou o Cristianismo (At. 1: 8). Na realidade, nada disto se verificou com a nação de Israel que, a partir do século VI a.C., sujeita a várias dominações e, com a destruição do Segundo Templo (70 d.C.) pelos romanos, foi forçada a dispersar-se. Assim, começaram a surgir problemas de assimilação e perseguição, dos quais só podia salvar-se através da fidelidade ao antigo Pacto e às tradições culturais e de culto que havia acumulado ao longo do tempo. Também nesta leitura, ainda que não explicitamente, aparece o problema antropológico da identidade, há muito minada, de um povo assentado em um território com fronteiras constantemente permeáveis e com um indicador cultural hegemônico, o senhorio de YHWH, que foi, progressivamente, consolidado, recorrendo a “um cerimonialismo formal e ao limite formalista que servia de sinal distintivo”, especialmente na era do exílio, sob o assédio de sistemas “idólatras”:

“Nesses semelhantes contrastes”, escreve Liverani, “entre a tendência de uma época, voltada para uma concepção ética da religião, e a necessidade de reforçar a identidade do grupo em relação ao mundo externo que o circundava, estabeleceram-se as bases para problemáticas que atravessariam toda a era pós-exílica (e, posteriormente, o Judaísmo como um todo), tanto nas comunidades dos que retornaram, quanto nas permanentes da diáspora”¹³³.

Mas esta identidade tão tenazmente defendida – “A estirpe de Israel separou-se de todos os estrangeiros”, se lê em Ne. 9:2 (séc. V a.C.) – terá o seu preço: a universalidade da ideologia de

YHWH deverá coexistir com a posse exclusiva por parte de seu povo e, portanto, revelar claramente o seu carácter étnico e o impedimento à difusão, salvo em casos excepcionais, a sociedades e culturas diversas daquela de origem.

Liverani, ao longo de sua investigação sobre a formação e as características do monoteísmo hebraico, segue a linha dos estudos bíblicos que desconsideram o que ele chama de “suposta revolução monoteísta do faraó ‘herético’ Amenófis IV”. Além disso, sua bibliografia não inclui os escritos de Jan Assmann. Por outro lado, o renomado egiptólogo alemão amplia o alcance geo-histórico da “era axial”, segundo Jaspers, e aborda a participação de “várias culturas” nesse período, descrevendo como elas deram “um passo atrás e [enxergassem] além”, observando “as condições e instituições da vida terrena a partir de certa distância, avaliando-as à luz de novos conceitos transcendentais de verdade e ordem”¹³⁴. Esse processo, segundo Assmann, permitiu que “[...] indivíduos extraordinários enxergassem além da realidade dada, promovendo sua crítica, sua reforma ou até mesmo sua revolução”¹³⁵. O que caracteriza a reflexão de Assmann sobre o conceito de “era axial” são as dimensões que ele lhe confere, particularmente nos territórios do Crescente Fértil, entendendo-o como um “amplo contexto histórico de mudança e experiência” do qual o Egito, baricentro de sua pesquisa histórica, não pode ficar alheio. Por outro lado, a fragilidade das fronteiras entre o Egito e Israel permitiu que o grande poder do Nilo mantivesse a Palestina sob controle por três séculos (cerca 1460- 1170 a.C.), fazendo uso dos “pequenos reis” do território, tidos como tributários do Faraó. Uma estela de Merenptah, descoberta próximo a Tebas, datável por volta de 1220, nomina explicitamente Israel “aniquilado”

“Os príncipes se prostraram invocando a paz. / Entre os nove arcos, ninguém levanta a cabeça. / Tehenu [Líbia] está devas-

tada, os Hatti estão em paz; / Canaã é despojada de toda a sua maldade. Ascalon é deportado, Gezer é conquistada. / Yanoah é como se não existisse; Israel é aniquilado e não tem semente. Haru está de viuvez diante do Egito. / Todos os países estão pacificados. (linhas 26-27)¹³⁶.

A estela refere-se a um Israel derrotado e subjugado, mas não a uma deportação ou migração em massa, de seus habitantes para a terra do Egito. Segundo Assmann, não há documentos no Egito que façam referência a uma presença hebraica consistente como narrada pelo *Êxodo*, que fala de uma duração de 400 (40x10) anos de “escavidão”, das “pragas do Egito”, da saída do povo de Israel da terra e da afirmação da figura de Moisés. Estamos, portanto, na área do mito que será fixado, a partir de várias tradições orais, no século VIII, na época da queda de Samaria e do reino de Judá. Agora, em uma data entre 1375 e 1362, aconteceu no Egito um fato clamoroso: Amenófis IV, filho de Amenófis III, subiu ao trono e, após um curto período, iniciou um processo revolucionário que corresponde plenamente à teoria pettazoniana sobre o nascimento dos monoteísmos. O faraó assume um novo nome, Akhenaton (“Aquele que é útil a Aton”), desloca a sede real para a direita do Nilo, em um território habitado pela tribo de Amarna e, desafiando o poderoso clero de Tebas – além de não se importar com as tradições enraizadas na religião popular – funda uma nova e radical visão religiosa do mundo que desocupa o *pantheon* pré-existente para dar lugar, com um novo nome, a Aton, o “doador de luz, vivendo para todo o sempre”. Akhenaton (Eknaton), este seria o novo nome do faraó, funda uma nova cidade em Tell Amarna, onde iniciou um culto que seria válido para todo o reino e para o qual escreveu o *Ensinamento*, um texto teológico-poético no centro do qual se encontra uma afirmação inequívoca e, do ponto de vista religioso, profética: “Tu Deus único, fora do qual ninguém existe.

Tu criaste a terra de acordo com teu desejo”¹³⁷. Trata-se daquele monoteísmo ético ao qual Liverani já havia se referido, limitando-o ao caso de Israel:

“Com Ekhнатon”, escreve Donadoni, a “*ma’et* mais uma vez se torna um tema da imposição do dogma real. O soberano é aquele que – como Rá – “vive de *ma’et*” ou é o “senhor de *ma’et*” ou “se alegra em *ma’et*”, enquanto seus cortesãos “atuam na *ma’et* em favor do rei” ou enchem os ouvidos do soberano com *ma’et*, ou a portam em sua boca. [...] Na religião de Aton, o rei é aquele que conhece os planos de Deus na terra e aquele que tem autoridade para determinar o que é certo fazer. Este é o cerne final da questão, neste desenvolvimento da religião e de política, em que uma justifica a outra e lhe dá todo o seu significado. Somente o monoteísmo solar pode justificar plenamente um retorno a uma monarquia absoluta, livre dos grilhões não apenas do sacerdócio de Amon, mas de todas as estruturas da sociedade egípcia da época”¹³⁸

Mas a de Ekhнатon é uma revolução aristocrática, cuja ética nem sequer toca nos direitos da pessoa, nem se dirige às massas subalternas com as linguagens adequadas: uma “revolução palaciana” que permanece estabelecida em Tell-Amarna, emitindo ordenanças e decretos ao máximo. Além disso, não durou mais de 19 anos, tanto quanto o reinado do Faraó, e encontrará o alto clero de Tebas, e dos outros centros, aliados ao povo, um apegando-se aos seus próprios interesses de poder religioso e econômico, o outro às antigas tradições politeístas que tornarão ao seu auge, mas que certamente não haviam morrido em tão pouco tempo. Tratou-se de uma revolução que durou *l’espace d’un matin*, mas que inaugurou a era dos monoteísmos, ainda que no Egito grande parte dos escritos e rostos esculpidos de Ekhнатon tenham sido posteriormente cancelados ou destruídos e o palácio de Tell-Amarna demolido. Estamos na fase histórica em que o Egito controla os territórios palestinos e, portanto,

também os de Israel. Neste período, a narração bíblica – como já dissemos, não confirmada por documentos egípcios paralelos – fala de “escravidão”, “pragas” e “êxodo” sob a orientação de Moisés. Estamos, portanto, diante de uma complexa elaboração mítica ou, como escreve Assmann, “da recordação”.

A hipótese de Jan Assmann, amplamente desenvolvida, consiste no alargamento geo-histórico da “era axial” ao antigo Egito e, portanto, em valorizar um evento que, permaneceu-se isolado em Tell Amarna e logo foi cancelado em todo o país (bem como subestimado, mesmo que redescoberto, pela historiografia moderna), justamente por causa do controle egípcio sobre os territórios localizados no leste do país e para que as trocas não sejam excluídas entre a potência dominante e as nações controladas, poderia haver reflexões ideológico-religiosas mais marcantes para além de suas próprias fronteiras do que dentro do Estado. Não é à toa que Assmann intitulou sua obra mais conhecida *Moisés, o Egípcio*, em que ele não encontra dificuldade em sustentar que

“ao contrário de Moisés, o faraó Amenófis IV, que se autodenominava Akhenaton, era exclusivamente uma figura da história, e não da memória [leia-se: do mito, C. Prandi]. Pouco depois de sua morte em 1338 a.C., seu nome foi cancelado das listas dos reis, seus monumentos foram demolidos, suas representações e epígrafes foram destruídas e todos os vestígios de sua existência terrena foram eliminados. Por milênios, toda a memória de sua extraordinária revolução foi perdida. Até sua redescoberta no século XIX, o nome desse primeiro fundador de uma religião e o primeiro teocrata da história da humanidade havia desaparecido da memória. Moisés representa o caso oposto. Nenhum vestígio de sua existência terrena jamais pôde ser encontrado. Ele cresceu e se realizou exclusivamente como uma figura da memória, acolhendo para si todas as tradições relativas à legislação, a libertação e ao monoteísmo”¹³⁹.

A hipótese, portanto, de um húmus mais amplo de tensões monoteístas no âmbito do Crescente Fértil, do qual a longo prazo a linhagem israelita saiu “vitoriosa”, através da obra dos profetas e da ampla produção escrita que se “solidificou” no período do Exílio, encontra, portanto, na pesquisa de Jan Assmann uma contribuição que não pode ser subestimada, para não dizer, como ainda hoje ocorre entre a maioria dos especialistas bíblicos, ignorada.



Capítulo quarto

A “DISTINÇÃO MOSAICA”



Anteriormente, citamos alguns versos de um hino de Akhenaton, no qual o Faraó se dirige a Aton chamando-o “único deus, além do qual não existe alguém”. Os traços exclusivistas da nova religião são anunciados aqui, mesmo que o faraó não tenha tido tempo e possibilidade de aplicá-los completamente em função de uma fusão compacta entre religião e política. Ora, o exclusivismo é um dos sinais característicos da religião de JAWH: Assmann chamar-lhe-á a “distinção mosaica”. Mas para que o nascimento dessa “distinção” fosse possível, era absolutamente necessário que a religião de Moisés fornecesse os pressupostos: a fé a) no poder de JAWH, superior à de todos os outros deuses; b) na “mão forte e braço estendido” que se manifestaram na passagem do Mar Vermelho. Por outro lado, a parcialidade temerosa e aparentemente volúvel que não se hesitava em atribuir a JAWH não impedia que as pessoas acreditassem no amor ao seu povo e no cuidado que o animava a ver Israel permanecer fiel aos seus costumes tradicionais e respeitoso do direito divino. Afinal, JAWH era algo mais do que um deus tribal: era um deus israelita e o seu culto trazia em si elementos de universalidade, assim como o “direito” limitado à nação, segundo os pactos da Aliança, podia, em circunstâncias históricas favoráveis, transformar-se num ideal absoluto de justiça do qual Amós – século VIII a.C. – devia ser o intérprete contra uma concepção rígida do pacto divino. Apesar dos vínculos locais e de seu caráter deliberadamente nacional, o Deus de Israel tinha, portanto, alguma chance de se tornar, em virtude do caráter exclusivo de seu culto, o único *Elohim*, o “Deus forte” e depois o “Deus ciumento” de todas as nações. Moisés representa o ponto de virada desta evolução histórica, assumindo o papel de protagonista de um processo pelo qual JAWH se torna o “Deus principal” de Israel através da criação de um povo que lhe é devedor seja da terra seja da liberdade. A “subida” de JAWH como

Deus principal de Israel, segundo a narrativa bíblica, é um acontecimento não ligado à monarquia ou ao sacerdócio e ao templo, mas sim à origem de um povo que se liberta da escravidão do faraó. Do ponto de vista histórico-religioso, JAWH obteve seu perfil dentro do mundo dos deuses do antigo Oriente não apenas com sua delimitação diante de outros deuses, mas como um “volante de inércia” de uma história complexa que levará Israel a se tornar *um povo, o seu povo*.

Em 640 a.C., após um período sombrio que terminou com o “ímpio Manassés” e o assassinato de seu filho Amon, Josias, filho de Amon, subiu ao trono de Judá e se mostraria em seus 31 anos de reinado, de natureza completamente diferente e ouviria, assim que atingisse a idade de governar, as duras palavras do profeta Sofonias contra o culto de Baal e dos astros (Sofonias 1: 4-5), contra a ganância das classes dominantes (Sofonias 3) e seu gosto pelos costumes estrangeiros (1:8-13). Ele anuncia o “grão de JAWH” quando os opressores serão expulsos e a glória de Deus triunfará. Josias, corajosamente, inicia sua reforma quando faz desaparecer as colinas, os Baalins, os postes sagrados, todos os cultos astrais e de fertilidade e tudo o que vem de fora de Judá. Mas, ele vai além e decide que Jerusalém continuará sendo o único lugar de culto, enquanto todos os santuários israelitas, mesmo os mais antigos, serão desconsagrados. Todos os sacerdotes que residem lá são chamados de volta a Jerusalém, onde formarão um sacerdócio subordinado.

Aproveitando-se do enfraquecimento de Ashur, Josias estendeu a reforma à província assíria de Samaria, destruindo totalmente o culto de Betel, que segundo a tradição remonta aos patriarcas, mas foi instituído por Jeroboão, contra Jerusalém, na época do reino de Israel. Em 622, Josias convidou toda a população a celebrar uma Páscoa solene em Jerusalém. Durante a ce-

lebração, o rei, ao tornar a festa nacional, convidou o povo a fazer uma aliança com JAWH. A importância do evento e o desejo de reforma que animava o rei baseavam-se na *inventio* em 621, durante a restauração do templo, de um manuscrito reconhecido como uma versão do Deuteronômio, que a tradição atribuiu a Moisés, que codificou naquele livro a lei de Deus e sua aliança com o povo. Quaisquer que sejam as circunstâncias dessa *inventio*, elas mostram que seu conteúdo era difundido nos ambientes sacerdotais e que, de alguma forma, legitimavam a centralização do culto em Jerusalém.

Então, a formação e o progresso da ideia monoteísta estavam em andamento há algum tempo no reino: em particular entre os profetas do norte (Amós, Oséias) e a classe sacerdotal na *forma escrita*. Do material escrito “descoberto” no templo, parte o “manifesto do monoteísmo judaico”, concluído mais tarde durante o exílio. Isso, confere à “distinção mosaica – (verdadeiro/falso) – aquele estigma exclusivista que caracterizará toda a história subsequente dos monoteísmos. Na realidade, se a reforma de Josias visava sobretudo o culto com o desmantelamento de todos os lugares sagrados periféricos em favor do templo de Jerusalém, a formulação monoteísta do Deuteronômio se desenvolveu e foi claramente definida apenas sob a pressão do exílio babilônico: nele JAWH será professado e adorado como o Deus único, enquanto a existência de outros deuses será negada. Mas o processo é gradual no longo período, porém “inexorável” em sua conclusão, como se manifestará em Deutero- e Trito-Isaías. Já no primeiro discurso de Moisés a alternativa verdadeiro/falso emerge claramente:

“Não vos prevaricais, fazendo para vós uma figura esculpida de qualquer simulacro, imagem masculina ou feminina, imagem de qualquer animal terrestre, imagem de quaisquer pássaro

que voa no céu, imagem de quaisquer réptil que rasteja sobre o solo, imagem de quaisquer peixe que há nas águas que estão sob a terra. Levantando teus olhos ao céu e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! Porque JAWH, teu Deus, repartiu-os entre todos os povos que vivem sob o céu. Quanto a vós, porém, JAWH vos tomou e vos fez sair do Egito, daquela fornalha de ferro, para que fôsseis o povo da sua herança” (Dt. 4:16-20).

Embora o contexto ainda seja completamente politeísta, a linguagem é claramente – e polemicamente – monoteísta. Já no primeiro discurso o tema da “escolha é bem evidente:

““Existe um povo que tenha ouvido a voz do Deus vivo falando do meio do fogo, como tu a ouviste, e que tenha permanecido vivo? Ou um Deus que tenha vindo para tomar para si uma nação do meio de outra nação, com provas, sinais, prodígios e combates, com mão forte e braço estendido, por meio de grandes terrores – como tudo o que JAWH vosso Deus realizou no Egito, em vosso favor, diante de vossos olhos? Foi a ti que ele mostrou tudo isso, para que soubesses que JAWH é o único Deus. Além dele não existe outro” (Dt. 4:33-35):

Escreve Georg Braulik,

“Apesar do contexto dado, que ainda é completamente politeísta, a linguagem é evidentemente monoteísta. O seu monoteísmo, porém, não se torna uma doutrina independente sobre o único Deus, mas é sempre exposta com atenção pastoral a um Israel disperso e, portanto, à sua identidade e singularidade. Sobre o pano de fundo deste horizonte, ocorre um pôr do sol progressivo dos deuses.¹⁴⁰

E mais adiante:

“Deuteronômio desenvolve esse arranjo teológico com base nas tradições peculiares da fé israelita em JAWH. Seu monoteísmo não precisou de um impulso da religião ‘monoteísta’ de Zaratustra, nem constituiu sequer uma criação revolucionária¹⁴¹.

Neste texto toma forma a “distinção mosaica” tanto na versão verdadeiro/falso, que será, muitos séculos depois, o binômio sobre o qual o Cristianismo e o Islamismo se exercerão censurando-se mutuamente com suas respectivas “falsidades”, seja nas auspiciadas consequências práticas, às vezes expressas com uma linguagem implacável, também entre escritores cristãos após a passagem do Cristianismo de uma religião minoritária e perseguida (por razões essencialmente políticas) para uma religião hegemônica, com uma forte tensão expansionista. O Terceiro Discurso de Moisés representa um antecedente exemplar:

“Se surgir em teu meio um profeta ou um intérprete de sonhos, e te apresentar um sinal ou um prodígio, se este sinal ou prodígio que ele anunciou se realiza e ele te diz: “Vamos seguir outros deuses (que não conhecestes) e servi-los”, – não ouças as palavras desse profeta ou desse intérprete de sonhos. Porque é JAWH vosso Deus que vos experimenta, para saber se de fato amais a JAWH vosso Deus com todo o vosso coração e com todo o vosso ser. [...] Se teu irmão [...] teu filho, tua filha, ou a mulher [...] te seduzir secretamente, dizendo: “Vamos servir a outros deuses” [...] deuses de povos vizinhos [...] não lhe darás consentimento [...] não uses de misericórdia e não escondas o seu erro. Pelo contrário: deverás matá-lo! Tua mão será a primeira a matá-lo. [...] Caso ouças dizer que, numa das cidades [...] homens perversos, procedentes do teu meio, seduziram os habitantes da sua cidade, dizendo: “Vamos servir a outros deuses” [...] [e] se o fato for constatado, se esta abominação foi praticada em teu meio, deverás então passar a fio de espada os habitantes daquela cidade. Tu a sacrificarás como anátema, juntamente com tudo o que nela existe. Reunirás todos os seus despojos no meio da praça pública, e queimarás completamente a cidade e todos os seus despojos para JAWH teu Deus” (Dt 13: 2-17).

Ora, se a tensão monoteísta do Deuteronômio encontra-se em Isaías a sua expressão definitiva, sob a pressão da condi-

ção de exílio – onde as “Escrituras” foram em grande parte realizadas, enquanto a ideologia do monoteísmo atingiu o seu nível mais alto (Cf. Deutero-Isaías – Isaías 40-55 – “JAWH é o único verdadeiro Deus, os ídolos são um nada”, 44:1-20) – a ideologia da “distinção mosaica” permanecerá o *imprinting*¹⁴² distintivo seja do monoteísmo judaico, seja de suas filiações cristã e islâmicas. Israel, após o fim da dominação persa, passou sob a dominação helenística, depois sob os Selêucidas e, por fim, a partir de 66 a.C., os romanos estabelecer-se-ão ali, encerrando a existência com a destruição do Segundo Templo em 70 d.C. É nesse último período que se acendem esperanças messiânicas de libertação. Escreve Paolo Sacchi que

“a expectativa messiânica era difundida e não deveria excluir nenhuma forma. O Messias podia ser o filho de Davi, mas também podia ser um profeta retornado à terra ou um ser sobre-humano. Quando Jesus fala do poder que o Filho do Homem tem de perdoar os pecados “na terra”, as pessoas que o escutam não levantam objeções. Podem perguntar *quem* é o Messias ou *quem* é o Filho do Homem, mas não perguntam o *que coisa* são nem um nem o outro (Mt 16: 13; Jo 9: 36 e 12: 34). Mesmo o Sumo Sacerdote que interroga Jesus no sinédrio, acreditasse ou não em sua existência, demonstra compreender bem o que significa “Filho do Homem” (Mc 14: 63 e paralelos). O Messias traria a salvação, mas em que consistiria essa salvação não devia ser claro, assim como não era clara qual deveria ser a natureza do Messias.¹⁴³”

A ideia do Filho do Homem tem conotações diferentes. Em *Dan 7:13-14* é personificado por “um semelhante a um Filho do homem, [que] se estenderá a todos os povos e será um reino eterno”, portanto, ele dará um reino divino, enquanto na literatura apocalíptica posterior – Livro de Enoque, primeiro século a.C. – o “Filho do homem” significará um ser divino que virá para estabelecer o Reino de Deus na terra. Israel, já submetido a diferen-

tes dominações das quais não conseguirá se libertar, passará a concentrar-se cada vez mais em uma figura salvadora capaz de realizar a libertação (política) dos estrangeiros: a facção extrema dessa ideologia é representada pelo movimento dos Zelotes. Mas Jesus prisioneiro, levado perante os sacerdotes e aos escribas, deve dar uma resposta explícita à pergunta: “Então, és tu o Filho de Deus?” Disse-lhes: “Vós dizeis que eu sou!” (Lc 22: 70). E, agravando a sua posição, diante de Pilatos, que lhe pergunta: “És tu o rei dos judeus?”, Jesus responde: “Tu o dizes” (Lc 23:3). Aos olhos do establishment religioso e político, Jesus enuncia claramente o *falso*; não é por acaso que, depois de ter sido levado a Herodes, este o envia de volta a Pilatos, que por sua vez reúne os sumos sacerdotes e as autoridades, assim como o povo. A intenção de Pilatos é castigá-lo severamente, não parecendo que ele tenha “nada que mereça a morte”, para depois libertá-lo. Mas a multidão enlouqueceu: “Todos começaram a gritar juntos: ‘Morra esse homem! Solta-nos Barrabás!’” (Lc 23:13-18), que era um zelote. O resto é conhecido.

Após o Pentecostes, os Atos narram que os primeiros discípulos se revelam, começam a se reunir e a pregar. Não desdenham o Templo: Pedro e João sobem para a oração; antes de entrar, Pedro realiza um milagre e, uma vez entre o povo, dirige o seu primeiro discurso aos presentes: anuncia a vinda do “Santo e Justo que vocês renegaram e mataram”, enquanto “Deus o ressuscitou entre os mortos”; remete-se a Moisés, que já havia dito: “o Senhor nosso Deus vos suscitará dentre os vossos irmãos um profeta semelhante a mim”. E, por fim, “Deus ressuscitou seu Servo e o enviou para vos abençoar, a partir do momento em que cada um de vós se afaste de suas maldades” (At 3:1-26). Portanto, o *falso* para o establishment judaico (sistema judaico estabelecido) se traduz no *verdadeiro* para os seguidos-

res daquele que ousou se autodefinir “Filho de Deus” e anunciar a vinda do Reino de Deus¹⁴⁴. Neste contexto, insere-se a história tanto dos Cristianismos, quanto do Islã. A “distinção mosaica”, portanto, raramente presente nas religiões politeístas¹⁴⁵ enquanto alternativa entre o verdadeiro e o falso, constituiu – com uma rotação de 180 graus e fundamentada sobre as Escrituras sagradas – o motivo ideológico mais relevante da passagem do Judaísmo ao Cristianismo. Ao mesmo tempo, a nação judaica, já fragmentada, privada da terra de seus pais e destinada a uma diáspora de longuíssimo período, para defender sua identidade, a que coisa poderia se apegar senão às suas *Escrituras* e tradições rituais, em qualquer lugar que seus membros e descendentes encontrassem um território, uma “pátria provisória” para se estabelecer, na esperança do retorno?

“O Judaísmo” – escreve Assmann – “tornou-se cada vez mais rígido na exclusão de imagens e na abominação da idolatria. Essa concentração nas Escrituras foi o segredo da sobrevivência do Judaísmo”¹⁴⁶. A tal declaração segue uma referência paradigmática sobre a qual teremos a oportunidade de nos aprofundar mais adiante, ao questionarmos a relação entre o Livro e a violência: “A tendência à violência e à intolerância”, escreve o egiptólogo alemão, “estão intrínsecas na estrutura da ‘contra religião’, termo que não se refere a uma religião específica existente na realidade histórica, mas a um construto ou modelo teórico, um ‘tipo ideal’ no sentido atribuído por Max Weber, que pode se revelar mais ou menos adequado quando aplicado aos vários fenômenos históricos: “o monoteísmo exclusivo traça fronteiras antes inexistentes: entre Deus e os outros deuses, entre verdade e falsidade, entre nós e eles”¹⁴⁷.

Ora, seguindo essa linha no âmbito cristão, já podemos encontrar sinais evidentes também na época pré-constantiniana, quando

o Cristianismo, religião minoritária, estabelecia limites claros seja em relação às religiões hegemônicas preexistentes, ou de alguma forma difundidas, no Império Romano, seja, e sobretudo, em relação aos cultos, respeito aos quais o repúdio ao culto do imperador divinizado na Era Augustiana era particularmente drástico (mas não a obediência às leis, conforme a conhecida resposta de Jesus sobre o uso da moeda que trazia, de um lado, a cabeça de César, Lc 20: 24-5). Arnóbio, mestre de retórica entre a segunda metade do século III e o início do seguinte – período em que ocorreu a perseguição, a última e mais severa de Diocleciano – é autor de um tratado, *Difesa della Vera Religione*, que já no título apresenta uma clara intenção apologética voltada a defender a verdade contra a idolatria. Os títulos dos capítulos são variações sobre o tema da falsidade do paganismo e de seus ídolos. Antes de tudo, ele sustenta, estes são criações antropomórficas; em seguida, dirigindo-se especialmente aos romanos, Arnóbio os acusa de serem insinceros e de se comportarem de forma contraditória:

“Rogo-vos – escreve ele no terceiro livro – que não nos apresentem como divindades as imagens e estátuas colocadas nos templos: vocês mesmos entendem, ainda que recusem e rejeitem admiti-lo, que são obras de creta extremamente desprezível, fantasias infantis de artistas. [...] Pode ser que existam aqueles cuja existência vós sequer suspeitais, assim como pode ser que não se encontrem em nenhum lugar do universo aqueles cuja existência, ao contrário, vós tendes como certa. [...] Se são nomes divinos e celestiais, quem os trouxe até vós? Mas, se tais denominações foram atribuídas por vós, como pudestes formar palavras para algo que nunca havíeis visto e nem sequer sabíeis, nem de longe, quem eram e de que natureza fossem?”¹⁴⁸

Não por acaso mestre da retórica, Arnóbio considera completamente contraditório que os romanos personifiquem termos abstratos como,

“a Piedade, a Concórdia, a Saúde, a Honra, a Virtude, a Felicidade e outras denominações semelhantes [...]. Se considerarem que essas são palavras vazias e nomes sem substância, mas, ainda assim, as colocarem como divindades nas regiões celestes, deveriam refletir bem se isso não se trata de uma verdadeira brincadeira infantil ou de uma zombaria feita às custas dos seus deuses, tornando-os iguais e identificando-os com palavras vazias, fruto da imaginação.”¹⁴⁹

Passando às estátuas e aos simulacros, a crítica é impiedosa, ressentindo do clima da clandestinidade. De fato, Arnóbio re-preende os pagãos por construírem templos, enquanto “nós nos abtemos de construir ou fazer tudo isso”. Na realidade, uma vez conquistada a liberdade, também os cristãos construirão seus templos – muitas vezes destruindo os templos pagãos e edificando os seus próprios sobre as mesmas fundações – e entre os atos de culto estará também o uso do incenso, já empregado pelos judeus como “perfume santo” (Is 42: 23; Lc 1: 9). A polêmica de Arnóbio contra os templos é circunstancial, assim como aquela contra as estátuas, mas pouco preveu a respeito do uso desses lugares e instrumentos de culto que em breve iria se afirmar por parte do Cristianismo triunfante. Assim, a crítica às estátuas o leva a fazer um questionamento aos pagãos:

“As estátuas – vocês dizem – são apenas um instrumento para venerar os deuses. E então? Se não houvesse as estátuas, os deuses não saberiam que estão sendo adorados e pensariam que não recebem nenhuma honra de vocês?”¹⁵⁰

E logo depois: “Os deuses, portanto, acolhem e recebem os seus atos de culto por meio de certos intermediários”, ou seja, as estátuas. Um evidente argumento de efeito bumerangue: sobre esse tema deverá pronunciar-se, cerca de 1300 anos depois, o Concílio de Trento no *Decreto sulle immagini*. No qual, os padres conciliares, diante do culto difundido e persistente às imagens

(pictóricas e escultóricas) dos santos, veneradas por todos os estratos da comunidade eclesial, reafirmarão com veemência a não coincidência entre as representações figurativas e seus referentes, já que haviam sido distinguidas pelas definições de *dulia* (reservada aos santos) e *iperdulia* (reservada à Mãe de Cristo), enfatizando o caráter exclusivamente *vicário* das imagens. Um exemplo típico, do ponto de vista histórico-religioso e antropológico, de como frequentemente, nas mais diversas religiões, sejam elas clássicas ou modernas (os monoteísmos, mas com rigorosas distinções), a abordagem dos fiéis com as imagens das divindades – ou dos santos – demonstrava, e ainda demonstra, evidentes analogias funcionais.

Pouco tempo depois de Arnóbio, provavelmente pouco mais de uma geração, aparece um outro escritor com *vis* (veemência) e fortemente polêmica contra os pagãos, com uma vantagem notável em relação ao anterior: a de escrever logo após a ascensão ao poder de Constantino e a promulgação de seu Edito. Trata-se de Firmico Materno, siciliano nascido no início do século IV, formado na advocacia e na retórica, um pagão convertido, dotado do *furor* típico dos convertidos. Por volta de 346, ele publica o *De errore profanarum religionum*¹⁵¹. Para demonstrar o erro – e, assim, o *falso* – dos cultos pagãos, descreve alguns deles (egípcios, frígios, siro-fenícios, misteriosos), recorrendo a uma terminologia do tipo: “Ó vil confissão! Ó desventuras infelizes, a ser contada entre lágrimas! Vejam como o pernicioso erro chega a conceber esses deuses falsos e fictícios?”¹⁵². O panfleto é dirigido aos filhos de Constantino, Constante e Constâncio, a quem “Deus concedeu o privilégio de serem imperadores e alcançarem grandes êxitos, [sendo] sua principal tarefa extinguir desde a raiz o erro das religiões pagã”¹⁵³. A exortação final de Fírmico Materno figura entre as primeiras e explícitas incitações cristãs

a aplicar com a violência a “distinção mosaica”, indicada como um dever divino:

“Mas também a vós, santíssimos imperadores, impõe-se a necessidade de reprimir e punir essa culpa; isso vos foi confiado pela lei do Deus supremo, ou seja, que a vossa severidade persiga o pecado da idolatria por todos os lados. Escutais e confiais às vossas inteligências ao que Deus ordena a respeito desse delito”¹⁵⁴.

E não por acaso, cita em seguida um trecho do *Deuteronômio*, sobre o qual já nos detivemos, no qual o convite ao uso da violência, por meio de apedrejamento, contra aquele que “se submete a outros deuses, os deuses dos pagãos”, é explícito. A escritura, sobre a qual se fundamentam a memória e a lei, serviu de intermediária, ainda que sua data de origem seja desconhecida: mas, trata-se, da *Sagrada Escritura*. O texto de Fírmico Materno é sintoma de uma atmosfera que está mudando radicalmente: os perseguidos, contra os quais foi realizada, nos três séculos anteriores, uma repressão de caráter essencialmente político, transformam-se em perseguidores que utilizam o poder político como instrumento da alternativa religiosa “verdadeiro/falso”. A partir de então, as Escrituras – tais porque ao mesmo tempo são *escritas* e *reveladas* – oferecerão a legitimação aos monoteísmos que delas se originaram e sobre as quais escreverão sua própria história.

Os *decretos* emitidos pelo Imperador Teodósio I entre 391 e 392 representam a atualização prática do Édito de Tessalônica, promulgado também por Teodósio, Graciano e Valentiniano II em 380, pelo qual o Cristianismo foi declarado religião oficial do Império Romano, sem que fossem acompanhados por específicas normas de atuação. O decreto de 24 de fevereiro de 391 proibiu todo tipo de sacrifício pagão:

“Ninguém viole sua pureza com ritos sacrificiais, que ninguém imole vítimas inocentes, que ninguém se aproxime dos santuários, entre nos templos e dirija o olhar às estátuas esculpidas por mãos mortais, para não se tornar merecedor de sanções divinas e humanas. Este decreto modere também os juizes, de modo que, se alguém, dedicado a um rito profano, entrar no templo de alguma localidade enquanto estiver viajando ou na mesma cidade, com a intenção de rezar, seja obrigado a pagar imediatamente 15 libras de ouro, e tal pena não será extinta a menos que compareça diante de um juiz e entregue tal quantia imediatamente com uma declaração pública. Vigiem, pela execução desta norma, com o mesmo rigor, os seis governadores consulares, os quatro presidentes e seus subordinados.”.

Poucos meses depois, em 11 de maio, Teodósio promulgava em Concórdia um segundo decreto que tratava dos *lapsi*, os pagãos que, após o batismo, haviam retomado as antigas tradições religiosas:

“Aqueles que traíram a santa fé e profanaram o santo batismo sejam banidos da sociedade comum: de testemunhar [em tribunal] sejam isentos, e, como já determinamos, não tenham parte em testamentos, não herdem nada, e que ninguém os designe como herdeiros. Aqueles que foram ordenados a se afastar e a serem exilados por longo tempo, se não foram vistos oferecer uma compensação maior entre os homens, também da intercessão dos homens sejam privados. No caso em que os novos convertidos retornassem ao estado anterior, não seja apagada a vergonha de seus costumes com a penitência, nem lhes seja reservada qualquer proteção especial de defesa ou abrigo, pois, certamente, aqueles que contaminaram a fé, com a qual haviam reconhecido e transformaram orgulhosamente os divinos mistérios em coisas profanas, não podem conservar as coisas conforme as imaginam e à sua própria conveniência. Aos lapsos e aos errantes, certamente perdidos por serem profanadores do santo batismo, não se presta socorro com nenhum remédio de penitência, à qual geralmente se recorre e que costuma ser útil em outros pecados.

Um mês depois, em 16 de junho, um novo decreto insiste na proibição de cultos pagãos mesmo dentro dos templos:

“A ninguém seja concedida a faculdade de realizar ritos sacrificiais, ninguém circule ao redor dos templos, ninguém volte o olhar na direção dos santuários. Identifiquem-se, em particular, os acessos profanos que permanecem fechados em afronta à nossa lei, de modo que, se algo incitar qualquer pessoa a violar tais proibições relativas aos deuses e às coisas sagradas, o transgressor saiba que deverá se despojar de toda indulgência. Também o juiz, se durante o exercício de sua função tiver entrado como transgressor sacrílego nesses locais corruptos confiando nos privilégios decorrentes de sua posição, seja obrigado a depositar em nossos cofres uma quantia equivalente a 15 libras de ouro”.

A frequência desses Decretos permite vislumbrar a considerável resistência da antiga religião imperial, especialmente de seus cultos especializados realizados nos templos das diversas divindades, pelas quais podia ocorrer que alguns fiéis se afastassem desses cultos para abraçar a nova fé, que havia se tornado religião de Estado, mas depois retornassem à antiga prática devido à força da tradição. Essas transições, bem como a aplicação dos decretos e normas que regulavam o novo regime religioso, não foram isentas de conflitos acirrados, fanatismos e devastações. Particularmente significativo é o caso do Templo de Serápis, em Alexandria, no Egito, onde o bispo Teófilo (m. 412 d.C.) solicitou e obteve de Teodósio permissão para converter em igreja o templo de Dioniso. O consentimento imperial provocou desordens e confrontos nas ruas entre pagãos e cristãos, depois que estes últimos assassinaram os sacerdotes do templo. Os fiéis pagãos se refugiaram no Serapeu, cercados e dispostos a morrer por sua fé. O templo foi destruído, e os ocupantes foram exterminados pelos cristãos, que posteriormente fizeram passar alguns corpos dos pagãos mortos como próprios mártires¹⁵⁵. Também

João Crisóstomo, arcebispo de Antioquia, foi um protagonista desses confrontos urbanos e organizou grupos de fanáticos que destruíram templos pagãos e massacraram seus fiéis.

Em 8 de novembro de 392, Teodoro emitiu de Constantinopla um quarto decreto no qual proibiu explicitamente os cultos pagãos:

“Ninguém, de qualquer gênero, ordem, classe ou posição social, ou título honorífico, seja de nascimento nobre ou de condição humilde, em qualquer lugar, por mais remoto que seja, em nenhuma cidade esculpirá simulacros desprovidos de sensações ou ofereça qualquer vítima inocente aos deuses, ou queime secretamente um sacrifício aos Lares, a Gênios, aos Penates, acenda fogueiras, ofereça incensos, coloque coroas nesses ídolos. Pois, se for sabido que alguém sacrificou uma vítima ou consultou vísceras, deverá ser acusado de crime de lesa-majestade e estará sujeito à sentença cabível, ainda que não tenha procurado nada contra o princípio da salvação (Deus) ou contra a própria salvação. De fato, é suficiente para a acusação de crime o querer contrastar a própria lei, perseguir as ações ilícitas, manifestar as coisas ocultas, tentar realizar coisas interditas, buscar uma salvação diversa daquela cristã, prometer uma esperança diversa.

Se alguém então, venerou obras mortais e simulacros mundanos com incenso e, ridículo exemplo, teme também aqueles que eles representam, ou coroou árvores com faixas, ou ergueu altares com torrões de terra escavada em homenagem as vãs imagens, humildemente é possível um castigo de multa: tentou um injúria à verdadeira religião, é réu de violada religião. Que seja multado em seus bens domésticos ou em sua propriedade, *tendo-se tornado servo da superstição pagã*. Todos os lugares onde tenham sido oferecidos sacrifícios com incenso, caso o fato seja comprovado, deverão ser associados ao nosso fisco. Se em templos e locais de culto públicos ou edifícios rurais alguém tenta sacrificar aos Gênios, se o proprietário da casa não tiver co-

nhecimento disso, 25 libras de ouro de multa propõem-se infligir ao sacrificante; é conveniente, no entanto, ser indulgente com o proprietário e abster-se de puni-lo.

Porque queremos preservar a integridade dos juizes, defensores e oficiais das várias cidades, que sejam imediatamente denunciados quantos são descobertos como negligentes, sejam punidos aqueles acusados. Se estes, de fato, forem considerados culpados de esconder favores ou negligência, serão submetidos ao juízo. Aqueles que absolvem de forma simulada os acusados de idolatria serão multados com 30 libras de ouro e estarão sujeitos às obrigações decorrentes de tal comportamento prejudicial” (Código teodosiano XVI, 7,4; 10,10-11-12).

Nesse clima de forte tensão crescente entre cristãos, em aumentos, e pagãos, seria amadurecido, poucos anos após os Decretos de Teodósio, o assassinato de Hipátia, filósofa e matemática “pagã” de Alexandria. Nesta cidade situada na margem mediterrânea do Egito, estavam ocorrendo conflitos jurisdicionais entre a autoridade política romana e o poder episcopal, a partir de 412 especificamente entre o bispo Cirilo e o prefeito Orestes (apoiado pela comunidade judaica local). Em 414, eclodiu um conflito duríssimo entre as duas autoridades, que resultou na expulsão dos judeus de Alexandria, na confiscação de seus bens e na destruição das sinagogas. Hipátia, personagem de grande prestígio cultural, foi involuntariamente envolvida no confronto e, segundo o historiador da Igreja Sócrates Escolástico, “encontrava-se frequentemente com o prefeito Orestes”, atraindo-se o ódio dos cristãos. De acordo com a *Cronaca di Giovanni di Nikiu*, um bispo cristão-copta ativo em Alexandria no século VII – mas que remonta ao século X – Hipátia era uma encantadora que havia encantado o governador “com suas artes mágicas”, a ponto de criar em sua casa um círculo de fiéis da filósofa. É evi-

dente que *Giovanni di Nikiu* simpatizava com Cirilo, que incitou contra ela um grupo de fanáticos. Seguimos a *Cronaca*, que leva o nome do bispo copta.

“Então uma multidão de crentes em Deus se reuniu sob a liderança de Pedro, o Magistrado, um crente em Jesus Cristo, perfeito em todos os aspectos, e partiram em busca da mulher pagã que havia enganado as pessoas e o prefeito com seus encantamentos. Quando encontraram o lugar onde ela estava, caminharam em direção a ela e a encontraram sentada em uma alta cadeira. Depois de fazê-la descer, a arrastaram e a levaram para a grande igreja chamada Cesarion. Isso aconteceu nos dias de jejum. Então, eles rasgaram suas roupas e a arrastaram pelas ruas da cidade até que ela morreu. E levaram-na para um lugar chamado Cinário, e queimaram seu corpo. E todas as pessoas cercaram o patriarca Cirilo e o chamaram de “o novo Teófilo” porque ele havia destruído os últimos resquícios de idolatria na cidade¹⁵⁶.

Sócrates Escolástico dá uma versão mais suave, embora seja próximo de Cirilo, mas é certo que, com o assassinato de Hipátia, foram postas em prática as intimações seja do Deuteronômio seja de Fírmico Materno, que no escrito citado foi explicitamente inspirado por isso. Pode-se afirmar que não se trate de uma consequência “necessária”, mas de uma consequência “possível” que se insinua, no qual as circunstâncias históricas produzem condições favoráveis à violência. A este respeito, Assmann escreve que:

“Os motivos da violência, profundamente ínsitos na semântica cultural das religiões monoteístas, estão enraizados nessa obrigação de tomar uma posição, no dever de lembrar e no contínuo aperfeiçoamento interior. Em tal contexto, é importante perceber que a violência não é intrínseca à distinção entre verdadeiro e falso na religião como uma consequência inevitável. Trata-se, pelo contrário, de uma implicação potencial, de uma possibilidade que corre o risco de se tornar realidade em certas circunstâncias históricas, sobretudo em situações de medo e incerteza”¹⁵⁷.

O tema da “incerteza” pode explicar, ainda que paradoxalmente, o comportamento do Islã em relação ao Ocidente a partir do começo do Iluminismo, iniciado, para o Império Otomano, na derrota definitiva (após cerca de quatro outras tentativas distribuídas nos séculos anteriores) sofrida na última tentativa, no final dos anos 1600, de conquistar Viena. Desde esse período, o Islã recebeu da Europa, que nessa altura já era entrada na modernidade, uma série ininterrupta de derrotas que o levaram a reagir contra esse estado de incerteza, sancionado pela fragmentação do Império após a Primeira Guerra Mundial, colocando em prática a *jihad* – teorizada no *Alcorão*¹⁵⁸ – na sua forma externa, ou seja, recorrendo ao uso indiscriminado da violência que inaugurou também o Terceiro Milénio com o ataque às Torres Gêmeas. Por outro lado, as Cruzadas, já estudadas dos mais diversos pontos de vista, começaram quando os “infiéis” ocupavam há muito tempo as costas mediterrâneas da África, bem como a Península Ibérica. A ocasião foi um pedido de ajuda de Aleixo I Comneno, imperador de Constantinopla, com o objetivo de apoiar a resistência de algumas comunidades cristãs na área palestinese, contra a violência a qual foram submetidos os peregrinos que se recavam a visitar os Lugares Santos. A reação da Europa cristã também teve - nas Cruzadas que se seguiram de 1096 até o século XIII – múltiplas motivações ideológicas e práticas, incluindo: a) um renovado fervor religioso do Ocidente; b) a possibilidade para as nascentes repúblicas marítimas de alcançar novos mercados; c) a oportunidade para o Papado de aumentar seu prestígio enquanto estavam em andamento as lutas com o Império; d) a possibilidade, por vários soberanos, de empenhar nas guerras massas intolerantes com sua condição social de miséria e, ao mesmo tempo, vassalos indisciplinados e rebeldes; e) o desejo de aventura, vivo

em uma parte da sociedade feudal e a atração exercida pelas riquezas do Oriente¹⁵⁹.

Entre 1096 e 1274 se subseguiram oito cruzadas, cujo êxito foi muito modesto porque Jerusalém e os Lugares Santos permaneceram firmemente nas mãos dos *selgiuchidi* (turcos). Alguns entre os resultados que podem assim ser resumidos: a) um agravamento das relações entre os cristãos ocidentais e as Igrejas Orientais, estabelecidas no chamado *Anello d'oro*, epicentro da Rus', e prontas para transferir tal epicentro para Moscou que, dois séculos depois, se autodefinirá, segundo a doutrina do monge Filofej, hegúmeno do mosteiro Eleazar em Pskov, a *Terceira Roma*¹⁶⁰; b) o declínio do Império Bizantino; c) o considerável enriquecimento da cultura europeia devido à difusão da fase “carismática” da ciência árabe, bem como pelas traduções que os árabes, em particular graças à Escola de Toledo, realizam, salvando-as, de um grande número de obras dos clássicos gregos.

Mas no fundo desse embate – que será de um longuíssimo período, porém que permitiu inicialmente que a cultura árabe oferecesse contribuições fundamentais à europeia (em particular nos campos da matemática, da medicina, da óptica, da fisiologia e da astronomia) – estão as respectivas Escrituras reveladas que anunciam hermenêuticas diversas, distantes e antagônicas das respectivas heranças monoteístas de derivação judaica, cujas tradições escritas acabam usar em benefício próprio, a “distinção mosaica” na versão “fiel/infiel”, entendida como pedra angular que discrimina o amigo do inimigo até desencadear a violência mais cega. Teremos a oportunidade, nos próximos capítulos, de retornar de forma mais detalhada a um tema cuja atualidade parece não ter fim.



Capítulo quinto

OS MONOTEÍSMOS, A CIÊNCIA, A CONQUISTA



Islã: a Escritura e a Ciência

Entre 1492 – a queda do Reino de Granada – e 1571 – a batalha de Lepanto – manifesta-se entre a Europa cristã e o imenso mundo islâmico, do qual o Império Otomano era o bari-centro, o início de uma inversão de tendência entre as duas civilizações pontas de diamante do monoteísmo pós-judaico, que resultará nos séculos seguintes – ainda que de maneira descontínua – irreversível. No final do capítulo precedente, antecipamos alguns aspectos da história do Islã que tiveram, tanto nos primeiros séculos quanto na transição do segundo para o terceiro milênio, um impacto forte e muitas vezes dramático com o mundo europeu e, em geral, com o Ocidente. Acreditamos ser útil aprofundar – ainda que de forma não exaustiva, tendo que passar ao tema da Conquista do outro lado do Atlântico – esses aspectos, tanto pelo impacto que a escrita representou para as duas civilizações em comparação, quanto pelos diferentes quadros teológicos alcançados por dois monoteísmos que reivindicam a mesma raiz.

Os séculos por volta do ano 1000 constituíram para o Islã, como já observamos, uma fase histórica carismática, quer em termos de conquistas e hegemonia sobre o Mediterrâneo e sobre a maior parte dos territórios que o dominam, quer pela ampla produção cultural e científica realizada – da matemática à medicina e as ciências, da filosofia à literatura. Pois, os primeiros séculos do segundo milênio caracterizaram-se por uma progressiva normalização e, em alguns aspectos, pela esterilização da investigação sob a pressão do valor crescente atribuído à *escrita* corânica, progressivamente assumida como cânone e filtro normativo de toda forma de pensamento, ao qual deu sua contribuição decisiva, entre os múltiplos e relevantes pensadores da

época – anteriores e posteriores – uma figura de considerável profundidade teológico-filosófica como al-Gazzali. (1059-1111), cuja influência teria sido decisiva em relação à de dois filósofos, protagonistas do pensamento islâmico da época: Avicena, um pouco antes, e Averróis, um pouco mais tarde. Em uma passagem de sua obra mais conhecida, *A Destruição dos Filósofos*, o pensador e místico árabe, sendo hostil a toda verdade racional, expõe sua tese da negação de quaisquer causas secundárias, sendo Deus a única causa de toda a realidade:

“A conexão entre o que geralmente se acredita ser causa e o que geralmente se acredita ser efeito não é uma conexão necessária, porque se uma das duas coisas não é a outra, então a afirmação de uma não implica aquela da outra, nem a negação de uma aquela da outra, nem a existência de uma aquela da outra. [...] Em vez disso, trata-se certamente de um vínculo que foi estabelecido, primeiramente, pelo decreto divino de criar aquelas duas coisas como coisas que andam juntas; e tal vínculo não é em si mesmo necessário”¹⁶¹.

Portanto, nada é necessário, de acordo com al-Gazzali, e tudo é possível pelo livre arbítrio de Deus. Em outro lugar, na mesma obra, ele propõe outro exemplo de sua teoria, relatado por Nicola Abbagnano:

“O fogo, que é algo inanimado, não pode explicar nenhuma ação. Por qual motivo deveria ser considerado ativo? Os filósofos não têm outra razão para essa afirmação senão o testemunho de que, à medida que o fogo se aproxima, ocorre a combustão. Mas esse testemunho implica apenas que a combustão ocorre *juntamente* com o fogo, não que ela provém *do* fogo: não exclui, portanto, que haja outra causa além dele”. Essa outra causa – continua Abbagnano –, a única verdadeira causa, é Deus. Mas a ação de Deus é livre e não está ligada a uma ordem determinada. A possibilidade do milagre é assim garantida”¹⁶².

Portanto, na natureza, de acordo com al-Gazzali, não há causalidade, aquelas que Tomás de Aquino teria chamado de “causas secundárias”, internas, por assim dizer, à própria natureza, distintas da Causa primeira, que, ao contrário, de acordo com al-Gazzali, abrange tudo. Entre as razões que levaram São Tomás a desenvolver uma verdadeira causalidade na ordem criada estava provavelmente a doutrina bíblica da autonomia da própria criação, sua consistência ontológica diante de Deus. Em vez de serem vistas como uma espécie de controle instrumental ou mecanicista do Criador sobre as coisas, as propriedades, as leis da natureza ou as essências das criaturas, são possuídas por elas como “próprias”¹⁶³. E isto, significa que a dependência originária que dá origem a tudo em relação ao Criador implica que devemos falar de *autonomia relativa e não absoluta*. Para São Tomás – seguimos a clara lição de Giuseppe Tanzella-Nitti – a essência e a natureza das coisas criadas, embora declaradas “contingentes em relação a Deus”, são, no entanto, consideradas como “necessárias em sua ordem específica” e, portanto, sempre nesta mesma ordem, sujeito de necessidade absoluta, sem que, por isso, Deus deva ser considerado devedor a ninguém. Uma vez dada a existência ao mundo, Deus respeita necessariamente a autonomia a ela vinculada. São Tomás escreve que:

“Ao afirmar que Deus produziu as coisas por vontade e não por necessidade, não está excluído que ele quis que certas coisas existissem de maneira necessária e outras de maneira contingente, de modo a produzir nas coisas uma diversidade ordenada. Portanto, não há nada que impeça que algumas coisas causadas pela vontade divina sejam necessárias. [...] Que essas realidades naturais estivessem produzidas por Deus foi uma coisa voluntária, mas uma vez assim estabelecido, é absolutamente necessário que surjam e que existem certas consequências” (*Suma contra Gentios*, II, c. 30).

Tanzanella-Nitti argumenta que: a) pode valer a pena lembrar que o mundo das criaturas materiais é certamente complexo, incluindo uma mistura de necessidade e contingência; b) nas obras de São Tomás há às vezes uma aproximação terminológica entre “causa segunda” e “instrumento”. Quando isso acontece, o fundador da Escolástica ressalta a condição de Deus como Agente do qual depende de maneira radical tudo o que existe, *não uma diminuição da autonomia ou da autenticidade da causalidade criatural (Suma contra Gentios, III, c. 70)*.

Ora, a negação da “autonomia relativa” da criação – e, portanto, das Causas secundárias – de origem bíblica, esteve na raiz/origem, com a afirmação da teoria mística de al-Gazzali da dependência total e absoluta da criação em relação ao Criador, no início da decadência do conhecimento e da pesquisa científica nos ambientes intelectuais do Islã, justamente na fase histórica em que, depois de Leonardo, na Europa, afirmavam-se as teorias de Newton e o método experimental de Galileu. Dessa ideologia totalizante, da qual se distanciaram, muito mais tarde, os intelectuais muçulmanos da diáspora fora do Islã, ainda está aprisionada a cultura islâmica média, que se apega à escrita do Alcorão, obrigada a ser aprendida de memória, na língua original, desde a mais tenra idade, entendida como um cânone que inspira não apenas a vida religiosa, mas também o direito, a moral, a relação entre homem e mulher, a política, a economia, confiando em especialistas de origem ocidental o planejamento e a organização de tudo – especialmente no campo técnico-científico – a modernidade premente está propondo em todos os setores: industrial, construção, mineração e informático. Portanto, o Alcorão, a Escritura/escrita incriada, passa a ser objetivamente entendido como o instrumento para convivência com a história, exercendo sobre ela uma forte ação de frenagem e, portanto, gerando retar-

liações fundamentalistas às quais a “distinção mosaica” permite atingir picos de violência sem precedentes¹⁶⁴. Na parte final, retornaremos a um tema de dramática atualidade, mencionado aqui em suas raízes teológicas.

As Américas: Escrituras e a Conquista

A partir do final do século XV, no espaço de algumas décadas, os europeus cruzaram os oceanos e chegaram a todos os lugares, dando vida a um domínio destinado a durar quase cinco séculos. E na comitiva do homem branco estavam o trigo, as vacas, os cavalos, as ovelhas, as cabras e aqueles germes patogênicos, em particular a varíola, que no indefeso Novo Mundo americano semeou a morte em um número incontável de nativos. Em torno dessas populações, completamente desconhecidas antes, surgiram as ideias mais diversas e contraditórias. Daquele vasto contexto geográfico e humano, entre outros, nasceria a ideologia do bom selvagem, assim como, mais tarde, teria se desenvolvido, justamente porque visava ao estudo de “outras” culturas, uma nova disciplina, separada da teologia e da filosofia: a antropologia cultural. Todavia, a ocupação das chamadas Índias Ocidentais, entre suas muitas consequências (prevalentemente negativas) para essas populações, também trará consigo a obrigação imposta aos nativos de adotar a escrita dos invasores, não somente do ponto de vista teológico e jurídico, como critério normativo para o comportamento coletivo e individual, mas também como instrumento de autorreconhecimento no presente e em sua história, com o qual, aos vencidos, teria sido imposto a construção ou reconstrução de sua própria imagem. Será Michel de Certeau, como veremos, quem proporá uma síntese aguda. De qualquer forma, uma interpretação inicial dos

Índios só pode ser documentada a partir do *Giornale di Bordo* de Cristóvão Colombo¹⁶⁵. Em 11-13 de outubro de 1492, ele anotava sobre os primeiros índios americanos encontrados:

“Essi vanno tutti nudi, come li partori la madre loro, e anche le donne, benché io ne vidi solo una molto giovane. E tutti... assai ben fatti, molto belli di corpo, e di assai buon viso...*Essi devono essere buoni servitori* e di buon ingegno, poiché vedo che molto presto ripetono tutto ciò che ad essi dico; e credo che facilmente si farebbero cristiani, poiché mi parve che non avessero alcuna credenza religiosa...”.

“Todos eles andam nus, como sua mãe os deu à luz; inclusive as mulheres, embora eu tenha visto apenas uma muito jovem. E todos [...] muito bem formados, com um corpo muito bonito, e um rosto muito bonito. [...] *Eles devem ser bons servos* e de boa inteligência, pois vejo que rapidamente eles repetem tudo o que eu digo a eles; e acredito que eles facilmente se tornariam cristãos, pois me parecia que eles não tinham crença religiosa alguma”.

O navegador pensava que os índios não tinham religião, mas as informações, obviamente, ainda eram incertas, por isso, no *journal*, o julgamento sobre suas crenças tornou-se cauteloso:

“Né sono idolatri, ma sono assai mansueti e non sanno che sia male, non uccidono né predano; sono senz’armi e tanto timidi e creduli, e sanno che v’è Dio nel cielo...”.

“Nem são idólatras, mas são muito mansos e não sabem que é mau, não matam nem saqueiam; eles estão desarmados e tão tímidos e crédulos, e sabem que Deus está no céu”

Mas, como vimos, Colombo havia identificado os nativos como potenciais bons servos dos *conquistadores*, assim, no dia

seguinte, ele se deteve sobre essa útil dádiva que observava (e que lhe importava mostrar aos Reis da Espanha):

“Questa gente è molto ingenua nelle cose delle armi, come vedranno le Vostre Altezze da sette che io ho fatto prendere per portarli via e insegnar loro la nostra lingua, e poi rimandarli, salvo che le Vostre Altezze, se lo comanderanno, possono portarli tutti in Castiglia o tenerli prigionieri nella medesima isola; *perché con cinquanta uomini li terranno soggiogati e faranno far tutto ciò che vogliono...*”.

“Essa gente é muito ingênua em matéria de armas, como verão Vossas Altezas nos sete que eu mandei prender para levá-los embora e ensinar-lhes nossa língua, e depois mandá-los de volta, a menos que Vossas Altezas, se os senhores o ordenarem, poderão ser levados todos para Castela ou mantê-los prisioneiros na mesma ilha; *porque com cinquenta homens eles os manterão subjogados e farão o que [eles] quiserem [...]*”.

Continuando seu relatório à Realeza Espanhola, Colombo diz estar convencido da bondade fundamental dos selvagens a ponto de “amar o próximo como a si mesmos”, quase se estivessem inconscientemente colocando em prática as conhecidas admoestações evangélicas. Isto é o que o navegador escreveu no dia de Natal de 1492:

“Sono gente tanto amorevole e senza avidità, che assicuro le Vostre Altezze che non credo vi sia al mondo miglior gente né miglior terra. Essi amano il loro prossimo come se stessi, e hanno una favella che è la più dolce del mondo, mansueta e sempre sorridente. Vanno nudi, uomini e donne, come le loro madri li partorirono; ma credano le Vostre Altezze che fra loro hanno costumi assai buoni, e il Re ha un meraviglioso seguito, di un contegno così dignitoso che è un piacere vederlo; e la memoria che hanno, e tutto vogliono vedere e chiedono che cos'è e a che serve”.

“Eles são pessoas tão amorosas e sem ganância, que asseguro a Vossas Altezas que acredito que não existam pessoas melhores ou terras melhores no mundo. Eles amam o próximo como a si mesmos e têm uma fala que é a mais doce do mundo, mansa e sempre sorridente. Eles andam nus, homens e mulheres, como suas mães os deram à luz; mas que acreditem Vossas Altezas que entre eles têm muito boas maneiras, e o Rei tem uma comitiva maravilhosa, de comportamento tão digno que é um prazer vê-lo; e a memória que eles têm, e eles querem ver tudo e perguntam o que é e para que serve.”

Em 1524 foi a vez de Giovanni da Verrazzano, explorador das costas da América do Norte e, posteriormente, do Brasil, traçar o perfil idílico de uma população norte-americana:

“La più bella gente et la più gentile di costumi che abbiamo trovata in questa navigatione. Excedono a noi di grandezza; sono di colore bronzino, alcuni pendono più in bianchezza, altri in colore flavo; el viso profilato, e' capelli lunghi et neri, ne li quali pongono grandissimo studio per adornargli; li occhi neri et prompti, l'aria dolcie et suave imitando molto l'antico. De l'altre parti del corpo non dirò a V. M.tà tenendo tutte le proportionj s'appartiene a ogni homo bene composto. Le donne sono della medesima formosità e bellezza; molto gratiose di venusta aria et grato aspetto, di costumi e continenza secondo l'uso muliebre tanta quanto a humana natura s'appartiene”.

“As pessoas mais bonitas e das maneiras mais gentis que encontramos nesta navegação. Eles nos excedem em grandezza; eles são de cor bronze, alguns pendem mais na brancura, outros na cor flavo; o rosto perfilado e os cabelos longos e preto, para o qual dedicam grande estudo para adorná-lo; os olhos negros e atentos, o ar doce e suave, imitando muito o antigo. Das outras partes do corpo, não direi a Vossa Majestade, levando em conta todas as proporções, que pertence a todo homem bem composto. As mulheres são da mesma formosura e beleza; muito graciosas de Venusta ária e de grato aspecto, de maneiras e continência de acordo com o uso feminino, tanto quanto pertence à natureza humana”.

De um teor completamente diferente é a *Carta a Lorenzo Pier Francesco dei Medici* enviada a Lisboa em 1502, para ser entregue ao destinatário, por Américo Vespúcio, na qual os brasileiros são descritos usando a vulgata negativa do “selvagem”:

“Non tengono né legge, né fede nessuna e vivono secondo natura. Non conoscono l'immortalità d'anima, non tengono fra loro beni propri perché tutto è comune; non tengono termini di regni e di province, non hanno re; non obbediscono a nessuno, ognuno è signore di sé, non amicizia, non grazia, la quale non è necessaria perché non regna in loro codardia”

“Eles não têm lei ou fé e vivem de acordo com a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma, não têm bens próprios entre si, porque tudo é comum; eles não mantêm termos de reinos e províncias, eles não têm reis; eles não obedecem a ninguém, cada um é senhor de si mesmo, não amizade, não graça, o que não é necessário porque a covardia não reina neles.

Para aumentar a dose com um julgamento que não deixa espaço para qualquer vislumbre de humanidade entre os índios, será, dois anos depois, Tommaso Ortiz, membro do Conselho Espanhol das Índias:

“Mangiano carne umana nella terra ferma; sono sodomiti più che razza alcuna; nessuna giustizia v'è tra di loro, [...] non rispettano verità, [...] sono incostanti; non sanno che sia ragione; sono ingrattissimi e amici di novità [...] Sono bestiali e si vantano di essere abominevoli nei vizi [...] Non sono sensibili a dottrina né a castigo; sono traditori, crudeli e vendicativi che mai perdonano; nemicissimi di religione, [...] fino a dieci-dodici anni sembra che debbano uscire con qualche creanza o virtù, ma crescendo si mutano in bestie brute [...] Dirò che non creò Iddio gente tanto ostinata nei vizi e nelle bestialità, senza mescolanza alcuna di bontà o civiltà; [...] sono insensati come asini e non tengono in alcun conto l'uccidersi”

“Eles comem carne humana [...]; eles são sodomitas mais de qualquer raça; não há justiça entre eles, [...] eles não respeitam a verdade, [...] eles são inconstantes; eles não sabem que é razão; são muito ingratos e amigos da novidade [...] Eles são bestiais e se gabam de serem abomináveis em vícios [...] Eles não são sensíveis à doutrina ou punição; são traidores, cruéis e vingativos que nunca perdoam; inimigos da religião, [...] até a idade de dez ou doze anos parece que eles têm que sair com algum credo ou virtude, mas à medida que crescem se transformam em bestas brutas [...] Direi que Deus não criou pessoas tão obstinadas em vícios e bestialidades, sem qualquer mistura de bondade ou civilização; [...] eles são tão insensatos quanto burros e não levam em conta a morte de si mesmos”.

Essa oscilação entre avaliações que fazem dos índios criaturas que expressam a bondade da natureza, da qual foi tirada a imagem, e o mito do “bom selvagem”, e seu exato oposto (onde é evidente a comparação com as expressões refinadas da cultura cristã-europeia), é muito frequente entre os escritores e viajantes da época da Conquista, a ponto de gerar nas universidades espanholas, em que a teologia era a disciplina hegemônica, o conhecido debate sobre se as populações do outro lado do Atlântico eram ou não dotadas de uma alma individual. Para o empreendimento missionário, no qual os franciscanos e jesuítas se distinguiram, era obviamente necessário considerar os índios como seres humanos em todos os aspectos, mesmo que nada se soubesse sobre suas origens e proveniência. E como a Bíblia, compêndio da história universal, não falava deles, as questões levantadas por esses povos eram de natureza múltipla: como inseri-los em uma história sagrada já narrada nas Sagradas Escrituras? Como podemos entrar em um universo antropológico, cultural, simbólico tão diferente e às vezes muito distante do europeu? Como ler e interpretar a escrita não alfabética, mas baseada em imagens? Como decifrar códigos numéricos feitos, como é o caso

do Peru, de cordas com vários nós? Como se orientar em um calendário cíclico em que os anos individuais também tivessem um valor qualitativo? Qual era a religião desses povos, quais eram seus deuses, seus cultos, seus mitos fundadores, suas expectativas para o futuro? E qual foi a história deles? Não apenas como sua civilização foi estruturada, mas como eles pensavam sobre si mesmos no espaço e no tempo e que significado eles davam ao seu passado?

Uma resposta aguda a essas perguntas, que também nos introduz no tema da relação entre escrita e oralidade como fator essencial na expansão, no qual não faltou violência, dos monoteísmos e das sociedades das quais se tornaram os ordenadores culturais hegemônicos, vem do jesuíta Michel de Certeau – linguista, estudioso da psicanálise, da história e da antropologia religiosa – que morreu prematuramente em 1986. No prefácio da edição italiana de *L'écriture de l'histoire*¹⁶⁶, o estudioso francês apresenta uma ilustração de Jan van der Straet, um pintor holandês dos anos 1500 (conhecido como especialista em tapeçaria, que trabalhou por muitos anos em Florença). Na ilustração, com o título *L'esploratore (Amerigo Vespucci) davanti all'indiana che si chiama America (O Explorador (Américo Vespúcio) em frente à índia chamada América)*, é representada uma paisagem exuberante na beira do oceano, na qual se pode ver o navio do qual acaba de desembarcar o navegador/conquistador, o qual para contemplar uma mulher, do lugar, deitada em uma rede. O comentário de de Certeau:

“Américo Vespúcio, o Descobridor, vem do mar, de pé, vestido, blindado, cruzado; carrega as armas europeias do significado e tem atrás de si os navios que trarão de volta ao Ocidente os tesouros de um paraíso. À sua frente, a indiana *América*: uma mulher deitada, nua, presença inominada da diferença, um corpo que desperta em um espaço de vegetação e ani-

mais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de espanto diante deste limiar marcado por um colonado de árvores, o conquistador prepara-se para *escrever* o corpo do outro e nele *traçar* sua própria *história*. Ele o transformará no corpo historiado – o brasão – de seus feitos e de seus fantasmas. Será a América “latina”. Essa imagem erótica e guerreira tem um valor quase mítico. Representa o início de um novo funcionamento ocidental da escrita. Certamente, a encenação de Jan van der Straet retrata o espanto diante dessa terra que Vespucci foi o primeiro a entender distintamente como sendo uma “nova terra” ainda inexistente nos mapas, um corpo desconhecido que logo seria revestido com o nome de seu descobridor (Américo). Mas o que assim se inicia é uma colonização do corpo pelo discurso do poder. É a *escrita conquistadora*: usará o Novo Mundo como uma página em *branco* (selvagem) no qual escrever a vontade ocidental; transforma o espaço do outro em um campo de expansão para um sistema de produção; a partir de uma fratura entre um sujeito e um objeto da operação, entre um *desejo de escrever* e um corpo sobre o qual escrever.¹⁶⁷

Todos os comentários de Certeau estão polarizados sobre a “escrita conquistadora”: isso já acontecia na África e continuaria até o século XX, mas a europeização e cristianização das Américas representa, em alguns aspectos, o *idealtypus* de uma diferença de altura entre escrita e oralidade, entre “verdadeiro” e “falso” que caracterizaria grande parte da história das sociedades monoteístas no segundo milênio. Foi, nas palavras de Jack Goody, um processo de progressiva e não raro violenta “domesticação da linguagem” que correspondeu não apenas à substituição de símbolos gráficos (figuras, cordas ou outros) por signos significantes, mas ao fato de que os significantes eram permanentes e *mono-significantes*. A comunicação oral, embora eficaz dentro do grupo que a compartilha, não pode ser fixável ou individual, mas flutuante e absorvida pelo grupo. Acima de tudo, como no caso do dialeto, não consegue chegar ao conceito en-

tendido como ferramenta linguística estável e transmissível: “Quando um discurso é colocado por escrito, escreve Goody, ele pode ser examinado com muito mais detalhes tanto em suas partes quanto como um todo. [...] Não está mais ligado a uma pessoa: no papel, torna-se mais abstrato, mais despersonalizado.¹⁶⁸ Acima de tudo, perdura no tempo: pode ser acumulado, criticado, corrigido, contestado. É objeto de comparação constante: “não está mais ligado a uma ‘ocasião’: torna-se atemporal”. Assim, a “aventura” da Conquista e os processos de ocidentalização do que se tornou a América Latina se desenvolveram através de uma sistemática penetração cultural e linguística de acordo com três caminhos: a) a transformação da memória autóctone; b) a difusão do universo religioso católico-europeu e, na base dessa metamorfose e c) a introdução da escrita alfabética como *frame* unificador dos saberes.

Nosso ponto de partida é obviamente teológico, não no sentido que os especialistas dão a esse termo, mas de acordo com a leitura sócio-histórica que apreende no Cristianismo um sistema de ordem temporal e, portanto, uma ideologia que envolve e legitima diferentes formas de poder e, em um sentido mais realista, de exploração¹⁶⁹. As fases e as motivações da Conquista encontraram, por parte dos navegadores, dos Reis de Espanha e Portugal e da Igreja de Roma, com o válido suporte teórico dos especialistas, sua legitimação teológica fundamentada mais ou menos explicitamente na “distinção mosaica”. Não há dúvida, para o primeiro Bartolomeu de Las Casas, de que Deus recompensou os Reis Católicos pelos serviços prestados à cristandade e pela conquista da América, percebida pelo primeiro bispo de “Las Índias” – que posteriormente mudará radicalmente seu julgamento – como a terra prometida, a terra santa, o paraíso perdido, e Cristóvão Colombo como o eleito de Deus:

“E così noi crediamo che Cristoforo Colombo superi senza alcun dubbio tutti i suoi contemporanei nell'arte del navigare, perché Dio gli ha dato questi doni in maggior misura che agli altri. Più di qualsiasi altro al mondo lo scelse per ben condurre l'opera più importante della divina provvidenza”

“E assim acreditamos que Cristóvão Colombo supera, sem dúvida, todos os seus contemporâneos na arte de navegar, porque Deus lhe concedeu esses dons em maior medida do que a qualquer outro. Mais do que qualquer outro no mundo, ele foi escolhido para bem conduzir a obra mais importante da divina providência”.¹⁷⁰

No pensamento e nos argumentos da Coroa, este destino divino é evidente: as dimensões missionária e “mística” são primárias: a Espanha foi escolhida por Deus para realizar uma grandiosa missão no exterior. Enfrentar o mundo das trevas, incorporar novos territórios ao reino de Deus – o reino da luz – é apresentado por *Isabella la Cattolica* (Isabel a católica), em seu testamento, como objetivo primário:

“Quando ci furono concesse dalla Santa Sede Apostolica, scrive Isabella, le isole nonché le terre ferme scoperte e da scoprire negli oceani, la nostra intenzione principale fu quella di supplicare Papa Alessandro VI che ci concedesse di convertire quelle popolazioni alla nostra Santa Fede cattolica e di inviare in quelle isole e terre ferme prelati, religiosi, sacerdoti e altre persone di fede per istruirle nella Fede cattolica e insegnassero loro i buoni costumi. [...] Supplico affettuosamente il Re mio Signore e incarico la principessa mia figlia e il principe suo sposo affinché facciano altrettanto, che questo sia il loro principale obiettivo e che facciano in modo di portare questo compito a buon fine”

“Quando nos foram concedidas pela Santa Sé Apostólica – escreve Isabel –, as ilhas assim como as terras firmes descobertas e a serem descobertas nos oceanos, nossa principal intenção

foi a de suplicar ao Papa Alexandre VI que nos concedesse a permissão de converter essas populações à nossa Santa Fé católica e de enviar para essas ilhas e terras firmes prelados, religiosos, sacerdotes e outras pessoas de fé para instruí-las na Fé católica e ensinar-lhes os bons costumes. [...] Rogo afetuosamente ao Rei, meu Senhor, e encarrego a princesa, minha filha, e o príncipe, seu esposo, que façam o mesmo, que este seja o seu principal objetivo e que cuidem para levar esta tarefa a bom termo”¹⁷¹.

À ideia de “recompensa” será associado um segundo argumento: diante da expansão da Reforma Protestante na Europa, com a consequente redução da influência da Igreja Católica, a descoberta da América pela Coroa da Espanha, “em nome da cristandade” é interpretada como uma “restituição”, ou uma “compensação”. Bernardino de Sahagún (1499-1590), missionário franciscano e estudioso da cultura *Nahua*, expõe claramente essa posição:

“Parece que nestes tempos, nestas terras e com este povo, Deus Nosso Senhor quis devolver à Igreja o que o diabo lhe tinha tirado na Inglaterra, Alemanha, Ásia e Palestina. Devemos agradecer a Nosso Senhor por tudo isso e trabalhar com fé nesta Nova Espanha”¹⁷².

Nessa Espanha que lutava para sair do Medievo, tanto social quanto culturalmente, o discurso teológico era o indicador cultural hegemônico, no sentido de que era em grande parte o portador da ideologia oficial da Coroa – daí sua evidente função ideológica – e englobava o conjunto das práticas sociais. Os mais consultados pela administração monárquica foram os teólogos do convento dominicano de San Esteban em Salamanca. Aqueles que, em nome da fé, elaboraram os quadros analíticos de referência a partir dos quais se construiu a interpretação da realidade foram sempre teólogos: sobre eles recaía a responsabi-

lidade de integrar esse “dom de Deus” no âmbito da mais ampla reflexão teológico-filosófica.

Escreve Ramon Hernandez Martin que “não devemos separar teólogos de missionários, nem missionários de teólogos, sobre os problemas que a evangelização da América levantou em seus primórdios”.¹⁷³ Assim, na introdução aos escritos teológicos de Vitória sobre a Conquista, o dominicano, professor de Salamanca, por um lado, confirma o papel fundamental que a reflexão teológica desempenhou na ação missionária nos territórios do Novo Mundo e, por outro, confirma a centralidade de uma Universidade, já ilustre na época da ocupação árabe, que, em alguns aspectos, representou o guia teológico e jurídico na ação de cristianização dos povos da América Central e do Sul. Quando Francisco de Vitória, ponta de diamante da teologia de Salamanca, se depara com os primeiros resultados da Conquista e chega a escrever: “o sangue me gela ao mencioná-los”, sabendo que Atahualpa, rei do Peru, “não havia ofendido os cristãos” porque era necessário fazer guerra contra ele e matá-lo, ele foi acusado de se opor tanto ao imperador, quanto ao papa. Uma teologia ideológica difundida, no sentido que Karl Rahner lhe teria atribuído, declarava universal o poder do papa e legitimava o poder da realeza espanhola que recebeu de Deus como um dom aquela parte do mundo. Vitória, em um primeiro momento, sustenta que os índios possuem suas próprias leis e costumes, que sobre estas não se pode impor o direito da tradição europeia e que os pecados dos *infiéis* não são puníveis, uma vez que eles não conhecem as leis do Deus católico. Deste ponto de vista, a resistência inicial de Vitória contra uma teologia funcional à Conquista, que rejeita a “distinção mosaica” como motivo para travar a guerra, faz com que ele retire suas reações mais imediatas – aquelas que, como veremos, Las Casas, que

num primeiro tempo havia abraçado a ideologia messiânica dos franciscanos, expressará então de maneira muito dura, jogando fora a nomeação como bispo de Las Indias com a chamada à sua pátria – para avançar postulados mais moderados sobre o *jus gentium*¹⁷⁴ que ele considerou mais adequado para legitimar a Conquista. Mas mesmo nesta versão ele não escapará das armadilhas da ideologia.

Em 1539, Vitória ministrou na Universidade de Salamanca uma *Lectio magistralis* sobre os índios da América – *De Indis* – cujo fundamento teológico foi indicado pelo estudioso espanhol no texto de Mc 28,19: “Ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, e, portanto, com base no mandato missionário de Jesus, no qual o Cristianismo baseia o próprio *imprinting* como uma religião universal. Em primeiro lugar tinha que ser protegida legitimidade da Realeza da Espanha em iniciar o empreendimento da Conquista:

“Os reis Fernando e Isabel”, escreve Vitória, “que foram os primeiros a ocupar essas regiões, eram muito cristãos, e o imperador Carlos V é um príncipe muito justo e muito religioso. Não se deve acreditar que essas personalidades não tenham superexplorado e super investigado todas as coisas que podem se referir à segurança de seu Estado e de sua consciência, especialmente em uma matéria de tão grande importância.”¹⁷⁵

Em segundo lugar, reconhecendo “que há tantas mortes de homens, tantas espoliações de pessoas indefesas”, mas que os juristas não têm experiência suficiente com as leis vigentes entre os índios, será necessário referir-se ao “foro da consciência”, cujo monopólio, obviamente, “diz respeito aos sacerdotes, isto é, a consciência”. E como Aristóteles, no Primeiro Livro da *Ética*, sustenta que “alguns são servos por natureza”, nos encontramos, segundo Vitória, em tal situação, porque os índios

“parecem diferir pouco dos animais tolos e são totalmente incapazes de governar. [...] Consequentemente, eles não podem ser patrões e senhores.¹⁷⁶ E por mais sejam “infiéis” ou hereges, os índios não perdem “o domínio de seus bens”: desse ponto de vista, os cristãos não podem tomar posse de seus bens.

Vitória chegou a negar a validade jurídica do *requerimiento*, uma declaração de 1512 que legitimava as conquistas que seriam alcançadas durante o século, como uma doação à Realeza da Espanha pelo Papa, titular do poder universal. Mas se Vitória e outros colegas em Salamanca aprovaram seu conteúdo, interpretando-o funcional para o papel missionário da Espanha nos países recém-descobertos, os *conquistadores* deram a ele um significado essencialmente político e militar¹⁷⁷.

Depois de declarar que existe um “direito das nações enraizado na natureza humana comum [e que este] deve prevalecer nas relações dos espanhóis com esses povos”, o teólogo de Salamanca passa a tratar dos “títulos legítimos e idôneos pelos quais os índios podem ser submetidos aos espanhóis”. Desses títulos, o teólogo espanhol enuncia 14 e já no primeiro se destaca a declaração, inspirada em *Istitutiones. De iure naturali et gentium*, que “os espanhóis têm o direito de transitar por essas províncias e habitar nelas sem causar danos aos índios”¹⁷⁸.

No Capítulo Três – “*Os Títulos Legítimos da Conquista*” – Vitória argumenta que se por um lado “os espanhóis têm o direito de transitar por aquelas províncias e nelas habitar sem causar dano aos índios”, por outro lado “não é lícito expulsar os hóspedes se não tiverem incorrido em alguma culpa” e cita, em caso de reação dos nativos – exemplo típico de teo-ideologia –, seja Mt 25 (“eu era estrangeiro e não me acolhestes”), seja Lc 10 (“os espanhóis são os próximos dos índios” e, portanto, devem

comportar-se como o samaritano). Eles também têm a obrigação de amar os cristãos como a si mesmos, como ensina Mt 22. Consequentemente, não é lícito impedir a estes últimos de entrar em sua pátria sem uma causa. Assim, como conclusão de uma casuística bem distribuída, o teólogo de Salamanca, por um lado, impõe aos índios o conhecimento e a prática do Evangelho, por outro lado, define a Conquista como um simples “ingresso” em seus territórios, insistindo ainda que a lei natural exige que eles “amem os espanhóis”. A argumentação teológico-jurídica de Vitória descobre progressivamente sua própria curvatura ideológica a ponto de declarar que, se os índios não pretendiam receber os espanhóis, os espanhóis “também poderiam repelir a força pela força”¹⁷⁹, quando era notório que o “ingresso” dos espanhóis nas terras ultramarinas havia sido acompanhada de violências de todos os tipos e que estas continuavam.

A segunda argumentação do teólogo de Salamanca é de caráter estritamente teológico e missionário: na alternativa verdadeiro/falso, Vitória, obviamente, invoca a pregação da Verdade revelada. Ele não usa epítetos que serão caros aos franciscanos, como o termo “idolatria”, e não se pode negar a elegância da linguagem, mas o princípio certo é que “os índios se encontrariam fora do estado de salvação, se não fosse lícito aos cristãos se aproximarem deles para anunciar o Evangelho”.¹⁸⁰

Por outro lado, todo o raciocínio de Vitória sobre a relação entre espanhóis católicos e índios que acreditam em falsas divindades, pode ser interpretado como uma atualização *ad hoc* da doutrina tomista sobre a guerra justa. Tomás de Aquino escreve:

“Para que uma guerra seja justa, três requisitos são necessários. Primeiro, a autoridade do príncipe, por cuja ordem deve ser proclamada. De fato, uma pessoa privada não tem o poder de travar a guerra: ela pode defender seu direito recorrendo ao

juízo de seu superior. [...] Segundo, exige-se uma causa justa: isto é, uma culpa por parte daqueles contra os quais a guerra é travada. [...] Terceiro, é necessária a reta intenção de quem luta: isto é, que se almeje promover o bem e evitar o mal”¹⁸¹

Enquanto Vitória estava lidando com essas questões, escreve Hernandez Martin:

“As notícias que chegavam à Espanha, especialmente pelos dominicanos, eram horríveis: no espaço de uma geração, os nativos haviam sido exterminados (segundo várias fontes, seu número total havia caído de 80 [estimado anteriormente] para cerca de 10 milhões, segundo a escola de Berkeley) e suas terras haviam sido todas conquistadas. Os espanhóis nas Índias travaram uma guerra real. Foi uma guerra vitoriosa. Também poderia ser considerada “justa”? Vitória se põe o problema e chega a uma conclusão clara: “*Yo non entiendo la justicia de esta guerra*”. Com o rigor do filósofo tomista, ele desmonta uma a uma as razões que serviram para justificar a operação”.

Mas alguns pontos para justificar os fatos tiveram que ser encontrados para conectar a teoria de São Tomás da guerra justa aos eventos em andamento. Foi o terceiro ponto, ou seja, a promoção do bem contido na mensagem evangélica:

“Se os índios”, escreve Vitória, “tanto os príncipes quanto o povo, impedissem os cristãos de proclamar livremente o Evangelho, os espanhóis, informando-os de antemão para evitar o escândalo, poderiam pregar contra sua vontade e trabalhar pela conversão do povo. É até lícito para eles, se necessário para esse fim, aceitar a guerra ou infringi-la até que tenham a oportunidade de pregar o Evangelho de Cristo livremente. O mesmo princípio se aplica, se a pregação for permitida, se eles impedirem a conversão matando ou maltratando os convertidos a Cristo. É claro, porque neste caso os índios estão insultando os espanhóis, como fica claro pelo que foi dito, e há motivo para uma guerra justa. Em segundo lugar, porque o bem dos próprios índios é impedido e seus príncipes não podem

impedi-lo com justiça. Como resultado, os espanhóis podem travar uma guerra em nome daqueles que são oprimidos. A partir desta conclusão, fica claro que, também por essa razão, se a causa da religião não pode ser cuidada de outra maneira senão ocupando essas terras, instalando novos soberanos ou líderes, demitindo os anteriores e exercendo todos os direitos de guerra, pode-se fazê-lo licitamente, sempre preservando a moderação.¹⁹²

Apesar do esforço para encaixar a ideologia na teologia, Vitória foi forçado a admitir a degeneração do empreendimento missionário, concluindo dizendo: “Eu não duvido que fosse necessário que os espanhóis recorressem à força e às armas, para poder perseverar naquelas terras. Mas temo que as coisas tenham ido além do que o direito permite”. Mesmo mantendo esta dúvida, o teólogo de Salamanca sustenta em todo o caso, com uma espécie de ingenuidade que não se rende nem sequer aos acontecimentos mais brutais que testemunha, que, se os índios persistissem numa resistência obtusa, seria permitido aos espanhóis ocuparem as suas cidades e subjugar-los, mas “sem engano, nem fraude e sem procurar pretextos fictícios para a guerra”. Exatamente o oposto do que aconteceu nos territórios da Conquista.

A doutrina vitoriana, se abandonava uma série de justificativas tradicionais, como o senhorio universal do papa e da Realeza da Espanha, ou a “idolatria” dos índios, fornecia outros títulos de legitimidade jurídica e moral para o nascimento do colonialismo moderno. O próprio Francisco de Vitória, no entanto, não era coerente com o princípio do *jus communicationis* (direito de comunicação) quando defendeu a necessidade de proibir todas as outras nações de se estabelecerem nas Índias e iniciarem atividades mercantis. O monopólio político e comercial da Espanha na América era, para ele, baseado em uma dupla razão: os reis espa-

nhóis haviam descoberto o Novo Mundo às suas próprias custas: além disso, o papa havia confiado a eles a tarefa de converter essas populações e, no cumprimento dessa tarefa, eles não deveriam encontrar obstáculos. E isso explica como a defesa dos direitos dos índios, embora apoiada na robusta competência tomista de Vitória, se rendeu à razão de Estado representada pelos direitos exclusivos atribuídos pelo papa à realeza da Espanha para “ocupar” a América a fim de converter seus habitantes.

Encontramo-nos, portanto, na Espanha do século XVI – no que diz respeito à Conquista – diante de duas leituras das Escrituras, mediadas pela grande reflexão de São Tomás e de sua escola, nas quais a “distinção mosaica” encontra modalidades ideológicas diversas – por vezes opostas – que, contudo, nunca eliminam a alternativa verdadeiro/falso que os missionários, como veremos, põe em prática sem as distinções dos teólogos que estão nas universidades da pátria mãe. Há, portanto, duas vertentes teológicas relacionadas à Conquista na primeira metade do século em que estava em andamento:

- a. Uma teologia do direito da Coroa que defendia seus interesses. A teologia escolástica espanhola, como observamos seguindo o pensamento Vitorino, foi uma teologia política. Na Espanha católica, o poder do monarca era de origem divina, o que significa que suas decisões tinham valor teológico e o teólogo era o mediador entre a lei de Deus e a dos homens. Francisco de Vitória movia-se precisamente neste registro quando afirmou que “o dever e a missão do teólogo têm tal amplitude que não há disputa ou argumento que seja alheio à sua reflexão”. Seu compromisso foi elaborar uma doutrina que regulasse as relações entre Roma (ou seja, o papa), a Coroa espanhola e as populações que ela havia incorporado ao seu império. Os habitantes dos territórios da

Conquista eram indivíduos por direito e nações constituídas por direito e, portanto, era inconcebível considerá-los como objetos que outros poderes poderiam agarrar. Como vimos, na famosa *Relectio de Indis*, Francisco de Vitória se opõe à “teologia escravista”: os índios são os legítimos senhores de suas terras e seu estado de pecado, infidelidade ou heresia, não autoriza os espanhóis a se apropriarem de seus bens. Mas, ao mesmo tempo, ele defende a Coroa e a razão de Estado como o quadro da ordem política dentro da qual, em caso de rebelião, é permitido recorrer aos princípios tomistas da guerra justa, aumentando-os caso houvesse convertidos que retornassem à idolatria a qual haviam renunciada.

- b. Uma teologia “indianista” ou de defesa dos índios: se a corrente anterior constitui a defesa da primazia da Coroa espanhola contra interesses privados ou de outras nações, essa teologia se coloca do lado dos índios e contra a instituição real. Trata-se de uma corrente, que foi minoritária, desenvolvida por um grupo de intelectuais e teólogos que influenciaram parcialmente a política da Coroa. Eles se opunham à existência da *encomienda* – território cedido a indivíduos (*encomenderos*) que se distinguiram na Conquista, dotado de um grupo de nativos a serem colonizados e cristianizados – considerada como uma forma de tirania pelos abusos ali cometidos: se a missão da Coroa era antes de tudo evangelizar, a escravidão era considerada um obstáculo intransponível para a obtenção de bons resultados. A defesa dos índios foi apresentada como uma defesa da tarefa primária da Coroa. Bartholomé de Las Casas é o mais conhecido, mas não o único, entre os representantes dessa corrente tanto por seus escritos quanto por sua ação durante seu episcopado em Las Vera Paces, na Guatemala. Essa corrente

foi o resultado de uma aliança entre o pensamento teológico, o direito internacional, a teoria política e a prática evangelizadora, uma aliança que revela toda a sua força nos escritos de Las Casas.

Contemporaneamente com os debates teológicos na madre pátria, os missionários franciscanos iniciaram sua pregação alimentando uma lenda que afirmava a presença na América do apóstolo São Tomé, que havia sido assimilado a um dos heróis civilizadores das culturas do Novo Mundo: Quetzalcoatl entre os astecas¹⁸³, Viracocha entre os Incas, Votàn entre os Quichés da Guatemala, Kukulkán entre os Maias de Yucatán etc. Tratava-se de uma tentativa de integrar realidades culturais radicalmente distintas, que podem ser entendidas dentro da visão que o catolicismo ibérico tinha do mundo, no qual Deus não era apenas o criador da América, mas de tudo o que havia naquele continente, incluindo culturas, crenças e até “ídolos”. Ao reivindicar o novo patrimônio dos descobrimentos, a Igreja pretendia colocar-se em continuidade com o trabalho iniciado e realizado pela Coroa em relação às terras, o que legitimava um certo “direito próprio”, independente do poder temporal dos reis da Espanha. Por outro lado, fazer próprias as culturas consideradas como se fossem religiões, mas radicalmente irreconciliáveis com as dos conquistadores, era uma tarefa impossível. Os sistemas de crenças encontrados, completamente autóctones, não permitiam realizar uma espécie de projeção do novo pensamento religioso a ser difundido. Seus corpos sacerdotais eram tão numerosos e diversificados que não era possível configurar uma integração, sobretudo porque eram entidades coletivas com forte coesão interna, que reivindicavam a hegemonia sobre as consciências e o direito de continuar em suas crenças, o que obviamente era inconciliável

com aquela certeza da “verdade” da qual os missionários espanhóis eram portadores. A “distinção mosaica”, em certo sentido, desta vez serviu como defesa contra a agressão religiosa que se movia na direção oposta.

Na impossibilidade de pensar o Novo Mundo em termos de continuidade, no sentido de uma substituição mais ou menos indolor das antigas crenças pelos novos conteúdos da mensagem evangélica, recorrendo também ao mito de uma antiga presença de São Tomás naquelas terras, o qual no decorrer do tempo tomaria os nomes das várias divindades espalhadas por todo o continente, as interpretações sempre foram dirigidas ao diabo e sua ação maléfica nessas culturas e religiões. Lúcifer e sua coorte de demônios tornaram-se os protagonistas do que o catolicismo ibérico chamou de “satanização” das culturas pré-colombianas e, portanto, uma legitimação, a âncora à qual vincular uma justificativa da Conquista e suas consequências destrutivas. Um importante testemunho da teoria da satanização está presente nos *Colóquios e doutrina*, um documento que contém os diálogos mantidos entre os primeiros doze franciscanos que chegaram ao México em 1524 e um grupo de sacerdotes e líderes nahuas. Lê-se, entre outras coisas, que “São Miguel fez guerra aos demônios e eles foram expulsos para o Sul (na América Latina). Eles zombaram dos nativos, os enganaram e se fizeram passar por deuses; muitos acreditaram neles e os tomaram por deuses. Muitos acreditavam neles e os consideraram divindades. Mas nenhum deles é um deus, todos são demônios: tudo se encontra no livro de Deus”. Bernardino de Sahagún relata e compartilha essa teoria, embora até expresse sua admiração pela realização do “mundo do diabo”:

“

“Não há dúvida”, escreve ele, “que seja uma coisa admirável que Nosso Senhor Deus tenha escondido por tantos séculos

uma floresta de pessoas idólatras, cujos frutos foram arrancados pelo diabo e levados ao fogo do inferno; Não posso acreditar de forma alguma que a Igreja de Deus não seja próspera lá onde esteve a Sinagoga de Satanás”¹⁸⁴.

Desta forma, Sahagún “oficializou” o uso teológico do conceito de idolatria, como o conteúdo essencial e diabólico do “falso” no que Jan Assmann teria chamado de “distinção mosaica”. Foi um esforço conjunto da Igreja e da Coroa da Espanha para suprimir as religiões autóctones e implantar o catolicismo nas populações indígenas. A “erradicação da idolatria” está, portanto, na intersecção dos grandes problemas, tanto materiais quanto espirituais, da colonização em particular do Peru; determinou, em grande parte, a fusão de duas civilizações coexistentes. Agora, a idolatria está intimamente ligada à presença do demônio. A historiografia peruana dos séculos XVI e XVII, como observou Pierre Duviols em um texto ao qual nos referiremos mais adiante, atribui um lugar preponderante ao diabo e dá, de seu papel e poderes, uma ideia que, em alguns aspectos, tem uma precisão que deriva da tradição da teologia europeia. A partir do Antigo Testamento, no qual o demônio era uma personagem imaterial, viu-se desenvolver ao longo dos séculos a imagem de um diabo concreto e multiforme. Santo Agostinho, ligando a imagem do Antigo Testamento com a magia das civilizações antigas, deu uma contribuição notável para fixar as feições de Satanás. A demonologia cristã que ele fundou continuou a ser enriquecida durante a Idade Média, especialmente após os julgamentos contra a bruxaria e as heresias. Este demônio medieval, o “mal” supremo, embarcou nas caravelas espanholas e desembarcou nas Índias, embora os missionários afirmassem que ele havia chegado há muito tempo.

A demonologia, como Sahagún também escreveu, foi sem dúvida a ciência teológica mais difundida entre os

Conquistadores e colonizadores do Peru. Isso pode ser observado, por exemplo, com um especialista como José de Acosta: trata-se para todos do mesmo demônio, o anjo caído, o Príncipe das Trevas, ciumento do poder divino, obcecado pelo desejo de ser adorado como Deus, o inimigo irreduzível dos homens. É o mesmo demônio que imita as instituições divinas para melhor enganar os homens e usurpar a adoração que somente a Deus é devida, mas que, no entanto, não pode agir senão na medida em que Deus o permite.

“No Peru”, escreve Acosta, “[o demônio] é sobretudo a fonte da idolatria, pois após a vinda de Cristo e a expansão da Igreja no Velho Mundo, ele teve que se refugiar no Novo Mundo, em que reinou como monarca absoluto até a chegada dos espanhóis”¹⁸⁵.

A paródia demoníaca, a imitação desajeitada das obras de Deus, fornecerão aos espanhóis a explicação da idolatria, dos sacrifícios humanos, da antropofagia, da sodomia, da adivinhação. O demônio estava, portanto, em toda parte na terra peruana: ele existe antes de tudo e é o único príncipe das almas, fala através de ídolos, pode aparecer e desaparecer à vontade, pode transformar-se; assombra os sonhos dos índios, possui sua alma e corpo.

Willi Henkel, professor da Universidade Urbaniana de Roma, em um ensaio publicado em 1997¹⁸⁶, lembrou, entre outras coisas, que apenas Bartolomeu de Las Casas e José Acosta, contra a opinião geral dos missionários e da hierarquia católica, reputavam que a idolatria poderia ser combatida com eficácia sem recorrer à destruição de lugares sagrados (aplicação típica da “distinção mosaica”) da tradição dos índios. Mas os Concílios mexicanos e de Lima foram inflexíveis neste ponto. O terceiro Concílio Provincial de Lima – 1582-1583 – “ordenou a destruição das ‘guacas’ (lugares sagrados) e a ereção de Crucifixos em

seu lugar, punindo aqueles que resistissem¹⁸⁷. Foi um intenso processo de “lavagem cerebral”, um dos protagonistas do qual, como conta Pierre Duviols, foi Polo de Ondegardo, um magistrado real, um exemplo do vínculo estreito entre Igreja e Estado. Pierre Duviols observa que “entre 1555 e 1565 não há notas de nenhum eclesiástico ou religioso” particularmente engajado no campo da erradicação da idolatria. No entanto, ele escreve,

“Os sucessos do *corregedor* devem-se sobretudo à sua perspicácia, ao seu espírito de iniciativa, à ideologia colonial que ele mesmo elaborou com base em investigações, análises e reflexões. Ondegardo percebe que a religião peruana é um obstáculo à colonização não apenas por razões de natureza espiritual, mas também, e fundamentalmente, por razões econômicas e sociais. As terras do Sol, os rebanhos, os serviços, os bens da religião constituem uma parte conspícua do capital e da renda peruana: pelo menos um terço; ele também observa que o tributo pago pelos súditos incas ao clero de Tawantinsuyu também foi considerável e que nenhuma ordem colonial teria sido suscetível ao desenvolvimento se não tivesse levado em consideração essas realidades. A extirpação, [da idolatria], segundo o *corregedor*, teria produzido a liquidação das estruturas econômicas e sociais do clero inca, bem como a destruição de santuários, ídolos e múmias divinizadas. Embora fosse a favor dessas destruições materiais, ele não acreditava, no entanto, que elas constituíssem um remédio suficiente. Ele estava profundamente convencido de que os índios tinham que ser persuadidos da inutilidade de suas crenças, que a pregação tinha que ser encorajada e intensificada, porque ele percebeu o quanto a repressão levava a resultados muito limitados. Em relação aos assassinatos rituais, Ondegardo foi levado a acreditar que a única maneira para fazê-los parar era convencer os caciques e notáveis de que os mortos não precisam de servos na vida após a morte. Quanto à idolatria das coisas naturais – montanhas, nascentes etc. – por outro lado indestrutíveis, ele admitiu que não havia outra maneira senão tentar arrancá-la do coração dos índios. A refutação, que em sua opinião deveria sempre preceder a repressão, obviamente pressupunha que o pregador tinha um bom

conhecimento dos ritos secretos: “É necessário, ele sustentava, primeiro conhecer suas crenças e costumes para eliminá-los, e depois passar a pregar contra eles. [...] [Chegou-se ao ponto de que,] tendo persuadido os príncipes Incas de Cuzco a destruir os ídolos, eles o fizeram pessoalmente e de maneira muito rápida, trazendo-lhe depois mais de 300, sem que ninguém os tivessem obrigados a fazer isso.”¹⁸⁸

Segundo Duviols, o franciscano Afonso de Castro (*De justa haereticorum punione*, 1547) foi talvez o único a basear o direito de conquista na idolatria dos índios *ao divino*, lembrando que Deus sempre recomendou aos filhos de Israel que lutassem contra os pagãos da Palestina. O argumento, tirado do Antigo Testamento – do qual ele naturalmente cita *Deut.* 32:39-43: “[...] e fora de mim não há outro Deus, [...] e da minha mão ninguém se livra. [...] tomarei vingança do meu adversário. [...] Nações, exultai com seu povo, e afirmem sua força todos os anjos de Deus! Porque ele vinga o sangue dos seus servos, e toma vingança dos seus adversários. Ele retribui àqueles que o odeiam, e purifica a terra do seu povo” – será amplamente utilizado, mas com um conteúdo diferente, para mostrar que Deus queria que os homens punissem a idolatria como um fato antinatural. É sobre este fundamento, derivado do Deuteronômio em seu conjunto entendido como “manifesto” da Conquista, que muitos teólogos sustentaram o direito da República cristã de submeter utilizando a violência e a reprimir os “idólatras” por serem responsáveis por crimes contra a natureza, como os sacrifícios humanos, particularmente praticados no âmbito asteca, o incesto, a sodomia e outros comportamentos considerados como “bestiais”.

Este é um ponto contestado por Vitória na *Lectio Magistralis* “*De Indis*” citada acima. Ele partiu do princípio de que a idolatria era para os índios uma espécie de calamidade, mas não um pecado, e, portanto, a distinguiu dos pecados contra a na-

tureza propriamente ditos. Por outro lado, ele também afirmou que os príncipes cristãos não tinham o direito de reprimir com a violência os pecados contra a lei natural cometidos por infiéis que não eram seus súditos. Aos que se referiam ao Antigo Testamento, Vitória respondeu que nunca havia observado no Antigo Testamento que o povo de Israel tivesse ocupado as terras dos infiéis, seja porque eram infiéis, seja por causa de sua idolatria ou pecados contra a natureza. E no que diz respeito ao Novo Testamento, ele lembrou que São Paulo diz que não cabe a nós julgarmos os infiéis, os fornicadores e os idólatras. Vitória abriu uma exceção em relação aos sacrifícios humanos que, em sua opinião, poderiam justificar a intervenção não para serem pecados contra a natureza, mas pelo princípio de sociabilidade do qual constituíam, em sua opinião, uma clara violação.

Bartolomeu de Las Casas, a quem voltaremos mais tarde, foi mais longe no caminho aberto por Vitória, segundo ele a idolatria era mais uma falha do que um pecado, uma doença mais do que um vício. Las Casas dedica muitas páginas da *Apologetica História* para libertar a idolatria de seu conteúdo imoral, criminoso ou diabólico e a demonstrar que ela é inata ao homem, o que o levará a justificar as manifestações mais sangrentas, como os sacrifícios humanos dos mexicanos, nos quais pretendia sobretudo apreender a prova da intensa piedade de seus executores¹⁸⁹.

Introduzimos Bartolomeu de Las Casas, dominicano, contemporâneo, se não talvez da mesma idade de Vitória (1484-1566), depois de citar sua obra mais conhecida na qual, entre outras coisas, introduz notações dignas da antropologia moderna mais avançada. Depois de algumas viagens, a primeira das quais a Cuba, nos territórios da Conquista, em 1543 foi nomeado bispo de Chiapas, mas seus escritos e sua aversão expressa em várias instâncias aos métodos dos conquistadores, induziram seus supe-

riores a devolvê-lo à Espanha, que, em 1550, ele também renunciou à nomeação episcopal. Pode-se dizer, para voltar ao nosso tema, que todo o seu trabalho visava reduzir qualquer forma de aplicação implacável que seus compatriotas fizessem da “distinção mosaica”. A *Apologética História* é o testemunho disso: evangelização e violência – é uma constante no pensamento de Las Casas – são completamente incompatíveis. Na obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, um tratado sobre evangelização escrito entre 1522 e 1537, ele escreve explicitamente que:

“Aqueles que ensinam a fé, e mesmo aqueles que se gloriam em nome dos cristãos, e que os gentios são chamados a conhecer, devem ser gentis, pacíficos, piedosos, imaculados, sérios, prudentes, irrepreensíveis, para que, ao vê-los, sejamos tomados pela admiração e possamos escrever: ‘Esses homens são deuses, porque se comportam como tais’. Assim disseram os habitantes de Icônio a propósito de Paulo e Barnabé, quando, depois de aderirem à doutrina do Evangelho, de reconhecerem a santidade dos Apóstolos e de verem os seus milagres, exclamaram em voz alta: “Estes são deuses que desceram entre nós em forma humana”. E começaram a chamar a Barnabé de Júpiter, e a Paulo, de Mercúrio, porque era este quem tomava a palavra (Atos, 14:12). Mas quanto a esses guerreiros, por seus atos criminosos, suas obras vergonhosas, sua conduta perversa e desumana, eles só podem dizer o contrário: eles não os tomarão por deuses, mas por autênticos demônios. E os pagãos necessariamente virão a blasfemar contra o Criador, extraindo de sua lei esses comportamentos depravados. Tal é o sacrifício laudatório que será oferecido a Cristo se a guerra for utilizada para subjugar os gentios antes de pregar a fé a eles! Quanto àqueles que recomendam a guerra para subjugar os pagãos antes de lhes ensinar a fé, digo que são precursores não de Cristo, mas do Anticristo, que, da mesma forma, deve atacar com armas os povos infiéis “*secundum operationem Satanæ*”, como escreve São Paulo (II Tessalonicenses 2)¹⁹⁰.

Mas na *Apologética História* (que citamos aqui na tradução italiana), a *vis* polêmica – ditada pelo senso de justiça de Las Casas e sobretudo por sua convicção de que a evangelização, no modelo de São Paulo, nada tinha a ver com violência – não só aumenta de tom e se torna condenação sem circunstâncias atenuantes, mas elabora um conceito de barbárie sobre o qual só a antropologia moderna refletiu. Em primeiro lugar – com base em uma definição de Platão, da qual Las Casas era um profundo conhecedor, sobre a *República* – ele distingue dois significados da palavra “barbárie”:

“O primeiro é tomar o termo, em sentido amplo e impróprio, para qualquer estranheza, ferocidade, desordem, exorbitância, degeneração da razão, da justiça, dos bons costumes e da bondade humana, ou mesmo para alguma opinião confusa ou precipitada, furiosa, tumultuosa ou irracional. Assim como alguns homens, abandonando e esquecendo as regras e a ordem da razão e a doçura e a mansidão que os homens devem possuir por sua natureza, cegos pela paixão, transformam-se de alguma forma ou se tornam ferozes, duros, ásperos, cruéis e se precipitam em cometer ações tão desumanas que nem as piores feras selvagens cometeriam, parecendo que se despiram completamente da natureza humana, porque bárbaro significa uma extravagância ou exorbitância ou novidade que está em desacordo com a natureza e a razão comum dos homens, e é disso que fala o Filósofo no Livro I, Capítulo 2 da *República*”¹⁹¹.

O outro significado é o mais difundido na Grécia antiga: era usado para julgar estrangeiros e especialmente aqueles que mal falavam grego e, portanto,

“Um homem é geralmente chamado de bárbaro quando comparado a outro porque é estranho em sua maneira de falar, quando um não pronuncia bem a língua do outro, e também no que diz respeito à conversa, que eles não concordam em lidar um com o outro e conversar um com o outro; e esta

foi, segundo Estrabão, no livro XIV [de *Geografia*], a primeira ocasião que tiveram os gregos de chamar de bárbaros os outros povos, ou seja, aqueles que não pronunciavam bem, mas de forma grosseira e defeituosa, a língua grega, [...] e assim não há nação ou pessoa que não seja bárbara, então eles também, não nos entendendo, nos consideraram bárbaros, isto é, estrangeiros”.

Mas é no primeiro sentido que Las Casas concentra sua atenção para lançar um ataque profundo aos métodos conjuntos de evangelização usados pelos missionários (em particular os franciscanos) e as tropas espanholas. O fato é que os “eclesiásticos e religiosos” chegaram após a passagem dos exércitos reais, ou seja, – e aqui reside a agudeza da observação antropológica de Las Casas, que não recorre *in primis* a avaliações éticas, mas a dados objetivos e, sobretudo, coloca vencedores e perdedores no mesmo nível em uma situação de potencial reciprocidade –

“Que essas populações perderam suas organizações políticas e as regras de vida e governo que tinham, porque as colocamos em tal desordem e as reduzimos de tal forma que foram completamente aniquiladas, aqueles que as encontram neste estado pensam que a confusão e prostração em que vivem agora, sempre existiram e derivaram de sua natureza bárbara e desordem política, embora possamos realmente afirmar que eles viram em nós muitos outros costumes pelos quais, com toda a razão, podemos ser estimados por eles como os mais bárbaros: e não tanto quanto os bárbaros deste segundo tipo, que significa estranho, mas do primeiro, tão feroz, muito duros, cruéis e abomináveis...”¹⁹²

Era evidente que para uma voz desse tom – destinada a quebrar (ou, pelo menos, reduzir) a dicotomia da “distinção mosaica” agora prevalecente como suporte teo-ideológico da Conquista – não havia lugar no Novo Mundo. A *Apologética História* foi proibida de ser publicada na Espanha, e não por pouco tempo, considerando que a proibição permaneceu em

vigor até 1906. O fato é que as religiões dos índios não foram interpretadas pela maioria dos missionários como expressão de uma “religião natural”, mas como cultos idólatras prestados ao demônio em suas diversas manifestações. Todavia, por mais disfarçados que fossem, os povos indígenas não abandonaram os antigos cultos. Em algumas áreas, como escreve Willi Henkel, formaram-se religiões sobrepostas, ou seja, sincretismos que ainda sobrevivem, hoje, especialmente no México e no Brasil.

Mas a “distinção mosaica” não se expressou apenas recorrendo à violência física contra a qual Bartolomeu de La Casas lutou com força, embora com quase zero resultados. Ela também tentou penetrar nas consciências dos indivíduos indígenas e desestruturar sua organização relacional integrada, com o objetivo de reduzir os indivíduos a mônadas. Um pequeno ensaio publicado em 1992 por Jorge Klor de Alva (Universidade de Princeton), intitulado *Raconter des vies: l'autobiographie confessionnelle et la reconstruction de l'être nahua*¹⁹³, descreve magistralmente os métodos implementados pelos missionários, com o objetivo de desconstruir a psique coletiva da sociedade Náuatles. Usando o sacramento da confissão como instrumento, a “técnica” tinha como objetivo desintegrar a consciência integrada da formação antiga, típica das sociedades de cultura oral. A fundamentação, inteiramente europeia e centrada no Cristianismo, foi constituída pelo princípio do livre-arbítrio como fonte de escolhas éticas individuais, que cada índio teve que interiorizar:

“Para os povos indígenas”, escreve Klor de Alva, “todo ser humano era um microcosmo que refletia as forças constitutivas do cosmos; não havia, portanto, vontade autônoma que residisse no indivíduo. Na verdade, não havia distinção clara entre a vontade pessoal e as forças sobrenaturais e naturais que governam o universo. [...] Os seres humanos são física e sobrenaturalmente parte de um todo universal que liga diretamente

seus destinos à totalidade do cosmos. Nessa cosmologia, o livre-arbítrio do sujeito não tem sentido e seus atos individuais, morais ou imorais, sempre têm um significado social ou, em todo caso, cósmico.¹⁹⁴

O senso de culpa que pode afligir o nativo Náuatle não deriva tanto da consciência de ter ofendido uma divindade de seu panteão, mas do medo de ter transgredido as leis que ordenam o universo do qual ele se sente parte em solidariedade com o grupo – clã, tribo, sociedade – que o cerca. É como se fosse a ruptura de uma ordem cósmica, uma espécie de desestabilização devido a uma ação imoral. Não há, portanto, uma consciência moral vivida como separada do sentimento moral coletivo: o pecado Nahua é, portanto, “horizontal”, enquanto o pecado cristão parte do indivíduo que transgrede uma lei divina “vertical”. De acordo com a moral católica, ele deve responder por isso na primeira pessoa através do sacramento da confissão privada. O nativo Nahua, uma vez “convertido”, obviamente teve que se submeter *illico et immediate*¹⁹⁵ às normas canônicas elaboradas pelo magistério romano e, assim, passar por uma espécie de “desconstrução/reconstrução” psíquica. Como escreve Klor de Alva,

“Antes de tudo, era necessário que a personalidade nahua, instável e composta por um conjunto de forças que constituem o conjunto cósmico cíclico, fosse destruída e substituída por um ser bipolar autônomo. Um dos dois polos exigia que o corpo físico, o “microcosmo polissemântico” do universo, fosse substituído por um corpo, estreitamente compreendido no plano semântico, cheio de desejos e centro de inclinações desviantes. Dessa forma, a transformação do corpo nahua em uma entidade moralmente e fisicamente corruptível tornava necessário o *transfert* (transferência) de muitos dos seus atributos primários para sua nova antítese: a alma cristã. [...] Com a intrusão dessa personalidade dissociada, a narrativa nahua da representação de si mesmo [...] transformava-se ia em um

discurso sobre ser dividido em duas partes: a história do corpo cheio de desejos (que o cristão descreve como o “caminho do pecado”) de um lado e, de outro, a história da alma e sua salvação”¹⁹⁶.

Essas “reconstruções” do ser nahua implicavam, portanto, uma desconstrução de uma *forma mentis* essencialmente compartilhada, reduzindo-a a muitos fragmentos psíquicos forçados a se distanciar uns dos outros para poder dizer, em confissão, o quanto os nahua, como indivíduos, tinham a ver com o diabo, o quanto eles acreditavam em sua lisonja, caindo na idolatria que, é claro, foi formalmente rejeitada. Todo o quadro simbólico recebido da antiga tradição cultural foi destruído, enquanto a anomia, ou seja, a perda de qualquer horizonte de sentido, colocou essa população cada vez mais à mercê dos missionários e, por meio deles, dos conquistadores. Os corpos dos índios, que no passado eram considerados como microcosmos de dramas cósmicos nos quais ocorria a metamorfose – construção/destruição – do universo, tornaram-se “outros” de si mesmos: indígenas “cristãos” em busca de pureza pessoal e salvação individual. A narrativa de Klor de Alva é dramática e bem documentada, como se percebe nas conclusões desta pesquisa singular:

“A autobiografia da confissão, quando devidamente imposta, levou à reconstrução da personalidade Nahua. Essa transformação ajudou a solidificar a influência do mundo europeu sobre os corpos, os seres e os destinos indígenas. O resultado de tudo isso foi fazer com que o ser indígena desaparecesse da vida pública e da consciência individual, fazendo-o reaparecer na forma de pobres camponeses, trabalhadores cuja voz não chamava a atenção dos poderosos, exceto quando era ouvida no confessionário”¹⁹⁷.

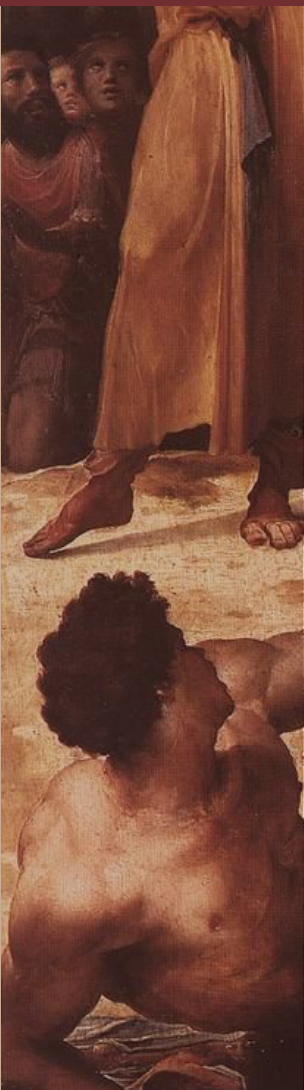
Esse mecanismo implacável de manipulação psicológica também levaria os nativos da América Latina a ver a si mesmos

e sua história através dos olhos daqueles que destruíram seu mundo e, ao mesmo tempo, sua visão do mundo. A máquina do tempo que veio com os conquistadores, como demonstrou Serge Gruzinski¹⁹⁸, foi um “rolo compressor” decisivo para transformar uma conquista militar em uma conquista cultural e, ao mesmo tempo, contribuir para a construção da ideologia imperial hispano-portuguesa. Certamente não se pode deixar de concluir que a variante americana da “distinção mosaica”, aplicada sistematicamente com a variante teológica da qual Salamanca foi o motor ideológico mais reconhecido, deu resultados duradouros na afirmação da universalidade do Cristianismo naqueles territórios.



Capítulo sexto

MONOTEÍSMOS E ESCRITURAS EM CONFRONTO: O risco da violência



A teoria de Jack Goody sobre a função da escrita na história das civilizações, levou-nos a deslocar o eixo analítico da história das relações entre as próprias civilizações em direção do reconhecimento do papel desempenhado por aquele fundamental instrumento de fixação-acumulação-transmissão das culturas no exercício da autoconstrução das sociedades e das suas modalidades históricas. É preciso retomar o discurso como preâmbulo ao embate entre monoteísmos que caracteriza a Europa do segundo milênio e o início do terceiro. Dois aspectos devem ser lembrados em relação à função da palavra escrita: a) em primeiro lugar, isso confere às sociedades que dela são dotadas a capacidade de prevalecer sobre as sociedades iletradas, como a história do colonialismo, sobre a qual nos detivemos a respeito da Conquista, amplamente demonstra; b) Em segundo lugar, a escrita investe de poder certos setores ou estratos de uma sociedade: por exemplo, através da posse dos meios de comunicação. Por séculos, de fato, as diferenças de classe também se basearam no diferente grau de conhecimento e manipulação da escrita. Não há dúvida, de que as operações lógicas necessárias para o desenvolvimento da noção aristotélica de contradição, ou da noção explícita de silogismo, tinham sido formalizadas com a introdução da escrita.

O surgimento da lógica aristotélica não é necessariamente o sinal de um salto nas operações lógicas, nem, obviamente, representa a descoberta do pensamento lógico em um sentido global. Mas não há dúvida de que os procedimentos “lógicos, no sentido em que esses termos são usados pelos filósofos, pelos lógicos e pelos linguistas, são constituídos por uma série de etapas cuja formulação inicial, como operações formais, se deve à presença da escrita. Isso não significa que formas análogas de procedimento menos desenvolvidas, como oposição e contradição,

não estejam presentes em sociedades sem escrita: a comparação entre oral e escrita é sempre uma questão complexa. A discussão entorno ao problema do poder e da influência dos modos de comunicação deve partir de uma avaliação da dimensão dinâmica, seja entre sociedades diversas, seja dentro de cada uma delas. Paralelamente à invenção da escrita, surgiu o problema da interface, no plano cultural, entre sociedades que dela eram dotadas e sociedades que não a tinham. Entretanto, mudou a posição interna das tradições orais e escritas, com o maior poder cumulativo das segundas, que tende a submergir ou marginalizar as primeiras. Substancialmente, a extensão da dominação política dos principais impérios da Europa e da Ásia, sempre foi acompanhada pelo difundir-se da palavra escrita e pela criação de arquivos e bibliotecas. Não é por acaso que a expansão do poder colonial geralmente ocorreu em paralelo com o ensino das religiões do Livro – os monoteísmos em *primis* – e o estabelecimento de escolas e instituições educacionais fundadas principalmente por missionários. Por outro lado, a milenar exclusão, salvo exceções, das mulheres do poder e das atividades públicas, geralmente tem sido acompanhada por sua paralela exclusão da alfabetização. Como no caso das mulheres, as classes subalternas sofrem, como bem compreendia padre Lorenzo Milani, a predominância daqueles que adquiriram o poder da palavra escrita. É verdade que os poderosos usaram a capacidade de ler e escrever em apoio à própria posição, elaborando uma burocracia, promulgando leis e difundindo ideologias em suporte à sua hegemonia, mas por vários milênios os soberanos que não sabiam ler e escrever – é o caso de Carlos Magno – contrataram funcionários e escritães, preparados especialmente para escrever as leis e qualquer outra disposição dos monarcas. Muitas vezes tratava-se de sacerdotes, como na Mesopotâmia, no Egito, em Israel (os “es-

cribas”), na Índia e na Europa. Como tais, estes não se limitavam a se conformar com a ideologia dominante, mas acrescentaram sugestões críticas, destacavam eventuais contradições, sugeriram abordagens alternativas. É o caso dos filósofos na China, que muitas vezes criticaram a distribuição do poder e dos alimentos, bem como a administração da justiça. Analogamente, na Grécia e em Roma houve pensadores que não se limitavam a se submeter às autoridades, mas chegavam a elaborar críticas próprias (o caso de Sócrates é emblemático). Não é dito que, mesmo que de forma embrionária, atitudes críticas não estivessem presentes nas sociedades orais, mas a escrita e o livro tornam explícito o implícito e criam – *scripta manent*¹⁹⁹ (aquilo que está escrito permanece) – uma tradição duradoura não apenas das ideologias hegemônicas, mas também daquelas críticas.

Ocorre observar que a componente universalista, em particular do “universalismo ético”, não é característica apenas do Cristianismo, mas sim de todas as religiões “mundiais” (no sentido de M. Weber) e está estritamente relacionada ao uso da escrita. As religiões do Livro, de fato, orientam as escrituras normativas de um sistema social para o universalismo de dois modos: a) se e em que medida uma religião provém “do exterior”, em seguida de um processo de conversão e expansão (mais ou menos forçado), as suas normas deverão necessariamente ser aplicadas a grupos e sociedades diferentes; b) a formalização escrita favorece, *por si só*, a generalização de doutrinas entre culturas diversa. Esse segundo processo ocorre no sentido de que nos códigos escritos, como observou Goody, prevalece a tendência para a fórmula “abstrata” e “unívoca” que compendia e fixa as normas mais do que acontece nas sociedades orais, em que estão relacionadas a condições particulares e as eventuais variantes são sempre de caráter implícito.

Em geral, as religiões escritas têm uma tendência para a abstração muito mais acentuada respeito as religiões orais, também porque costumam usar linguagens de origem filosófica. Trata-se de um processo que só é possível graças à escrita e que encontra nos monoteísmos sua expressão mais manifesta.

O poder da Escritura/escrita religiosa é exercido segundo modalidades a serem estudadas no âmbito histórico, tanto *extras* quanto *intra*²⁰⁰. Para o segundo cenário, vale uma nota do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), que requer a recuperação de uma breve premissa. Pode-se falar de religiões do Livro a partir do momento em que, com a descoberta da escrita (IV-III milênio a.C.), souberam elaborar e fixar suas tradições religiosas, não mais confiando-as, exclusivamente, à memória das gerações, mas também, e cada vez em maior medida, à habilidade de quantos sabiam expressá-las, recorrendo a signos e símbolos gráficos. A posse da escrita representou a conquista do conhecimento religioso e, conseqüentemente, marcou a divisão do trabalho religioso e o aparecimento de uma classe de especialistas: os sacerdotes. Esse processo ocorreu paralelamente ao nascimento das cidades e ao desenvolvimento das grandes religiões universais. A contraposição entre centro e periferia marcou, assim, uma distinção fundamental na história religiosa e, ao mesmo tempo, uma das divisões do trabalho mais importantes em todas as sociedades caracterizadas pela precedente contraposição. Bourdieu, dedicou-se em particular aos mecanismos de reprodução das hierarquias sociais, sustentando que a capacidade dos agentes sociais em posição dominante de impor suas produções culturais e simbólicas, desempenha um papel decisivo nas relações de domínio interno em uma sociedade. É aquilo que o sociólogo francês chama de *violência simbólica*, conceito fundamental de sua teoria, definida como a capacidade de es-

conder a arbitrariedade ideológica de tais produções simbólicas e assim, fazê-las admitir como legítimas pelas camadas subalternas. Ora, o mecanismo da violência simbólica se aplica bem às técnicas de reprodução e imposição dos saberes religiosos nas religiões do Livro, em particular os monoteísmos como “regimes de verdade” em que, deve-se enfatizar novamente,

“os laicos (ou profanos, no duplo sentido do termo), privados do capital religioso (entendido como trabalho simbólico acumulado), reconhecem a legitimidade dessa privação pelo simples fato que são inconscientes disso”²⁰¹.

A oralidade e a escrita religiosa encontram-se ao interior desta dinâmica ideal-típica, cujas fases estão ainda mais sujeitas ao controlo dos “especialistas” das Escrituras, pelo fato de que o Livro escrito, enquanto texto revelado, contém a Verdade e constitui a sua fonte (em âmbito cristão colocada sob a inspiração direta do Espírito Santo). Entre o primeiro e o segundo milênio, a época axial parece ser prorrogável além dos limites indicados por Jaspers, pois aparecem figuras fundadoras como Maomé, Fócio, Lutero, mas sobretudo: a) para o estabelecimento da Escritura/escritura como fonte sem alternativas de expressão e comunicação do pensamento religioso; b) pela afirmação dos monoteísmos como protagonistas, em pelo menos metade do mundo habitado, com a proposta de mensagens que não somente quebraram o Cristianismo em três grandes ramos – marginalizando expressões minoritárias que, onde sobreviventes, mantêm a sua identidade – as quais fortaleceram ao longo do tempo a sua autoconsciência de “regimes de verdade” e, por isso, parecem constantemente disponíveis a trazer à tona a sua componente conflituosa com consequências dramáticas que se arrastaram até os dias de hoje sem que se possa vislumbrar o fim.

Os monoteísmos são delimitados por uma fronteira que, por assim dizer, é acionada automaticamente. Seus adeptos praticam esta única religião e são definidos tais com base em sua fidelidade a um Livro sagrado, a aceitação de um Credo, da prática de certos ritos, da recitação de certas orações (geralmente de origem canônica e raramente de origem espontânea), da execução de certas modalidades propiciatórias. Essas religiões referem-se a um conceito que pode ser definido como o *caminho* (a Encarnação de Cristo, o Alcorão incriado). Essa perspectiva *absoluta* constitui a fronteira entre quem está dentro e quem está fora do território, mesmo espacial, que cada um considera como próprio. Os monoteísmos, na medida em que adotam uma escrita alfabética, são geralmente religiões de conversão e, portanto, *universais* (já mencionamos a estrutura étnico-universal particular do Judaísmo) e não apenas religiões de nascimento (quais são as religiões étnicas). A palavra escrita, ou seja, o uso de um novo método de comunicação, talvez pode constituir um incentivo suficiente para a conversão, independentemente do conteúdo específico do Livro. São considerados como “mais elevados” em países de missão e/ou de conquista não apenas porque seus sacerdotes e teólogos são “letrados”, cuja tarefa é interpretar a palavra divina, mas também porque oferecem aos adeptos a possibilidade de se tornarem “letrados” por sua vez. Somente os monoteísmos podem considerar-se religiões de conversão em sentido estrito: a conversão é, de fato, algo diverso da passagem, por exemplo, para um novo culto da Carga, da adoção de um outro “altar de medicina”, da adesão a um novo movimento contra a feitiçaria, como pudera-se verificar na África. Apesar dessa diferença fundamental, as crenças e práticas locais são frequentemente avaliadas, pelo praticante e pelo observador, como

capazes de sustentar a comparação com sistemas religiosos que “conservam fronteiras”, como o Islã e o Cristianismo ortodoxos.

A maior ou menor capacidade de resistir ao imperativo de Dt 5:7 tem como saída o nascimento de formas sincréticas que são funcionais em particular às exigências religiosas, e também extra religiosas, dos grupos e dos estratos sociais que as produzem e praticam²⁰². Se a capacidade de resistir é reduzida a zero – o que nunca acontece, mesmo nas conversões mais concludas – então, a conversão adquire um carácter global, a verdade assume um novo significado, do momento em que aparece um parâmetro novo, mais “potente”: a palavra escrita como garantia da Revelação e como expressão de um “credo” sem alternativas.

Mas o problema da “distinção mosaica”, inconcebível sem a escrita, também tem outra face: aquela do *affrontement* (enfrentamento) entre os monoteísmos, nos quais a Escritura/escritura assume uma função determinante na definição e na identidade em que cada um deles se reconhece. Não só isso, mas também as separações internas do Cristianismo surgem por motivações complexas que não podem deixar de se solidificar em escrituras teológico-dogmáticas e, portanto, sujeitas à alternativa deuteronomica de verdadeiro/falso: em particular, na definição dos limites e das áreas de conflito, a função da escrita parece completamente insubstituível. Essa, de fato, deve explicitar situações em que as diversidades parecem inconciliáveis, especialmente quando essas amadurecem dentro de climas culturais, cujas variações ocorrem em grande parte no implícito do vivido coletivo, quando as mudanças emergem e pedem para serem tematizadas. As variantes coletivas têm múltiplas causas que interessam a história e a antropologia (assim como a teologia). Quando, por exemplo, se fala do Cristianismo do Oriente e do Ocidente, é a tradução teológica escrita que tematiza os seus

conteúdos profundos através de uma sábia mediação e apropriação das Escrituras reveladas: não é por acaso que temos uma patrística latina e uma patrística grega que se desenvolveram desde os primeiros séculos e alimentam o distanciamento entre Roma e Constantinopla. A expansão do Cristianismo ocidental encontrou em Paulo, o “Apóstolo das gentes”, um agente fundamental. Pois, a amplitude do Império Romano de sua época, ofereceu-lhe o espaço geográfico e vital para concretizar uma pregação de caráter “universal”, na qual se exprime uma *imprinting* originária (marca originária) expressa em Atos 1:8. Mas a crise e a definitiva queda de 476 d.C. fará emergir e afirmar outras formas de espiritualidade e interpretações das mesmas Escrituras reveladas, que levará, seis séculos depois, a uma fratura definitiva, “validamente” sustentada pelas *propries*²⁰³. Enquanto a cristandade ocidental era permeada por uma impronta universalista, supranacional (como pode ser visto nas viagens de São Paulo), aquela do Oriente manteve um caráter decididamente nacional e estatal. Igreja e Estado estavam intimamente unidas segundo o princípio da *sinfonia* (em harmonia), cujas origens remetem a Justiniano (imperador), à qual base estava a ideia de que as duas instituições tinham o mesmo *Kyrios*, Jesus Cristo. Consequentemente, o imperador era obrigado a sustentar o Império em nome de Cristo, ele era a imagem viva de Cristo, o rei-sacerdote nesta terra, depositário de cada direito superior aos cânones. Dominava a Igreja em todas as suas atividades: no desenvolvimento doutrinário, na legislação, na administração. As consequências teológicas foram de diferente nível, obviamente começando com a rejeição de fato do chamado “primado petrino” para chegar a uma controvérsia ainda não resolvida sobre a “processão do Espírito Santo também do Filho”: é a questão do *Filioque*, eixo teológico estável no pensamento

cristão oriental. O Oitavo Concílio Ecumênico (Constantinopla) de 869 terminou em uma situação de cisma, enquanto já em um Sínodo bizantino de dois anos antes, havia sido emitida uma primeira excomunhão contra o Bispo de Roma. Em Constantinopla foram elaborados 26 cânones de caráter dogmático, disciplinar e político. O Símbolo Niceno-Constantinopolitano e os dogmas subsequentes foram reconhecidos como os fundamentos da fé; foi invalidada a consagração episcopal ocorrida por intervenção do poder secular e foi reprovada a submissão dos eclesiásticos ao poder civil. Tentou-se de derrotar Fócio, nomeado patriarca em 858 por uma facção da corte: ele foi deposto em 867, mas, ainda muito influente, foi indicado como “intruso”. Todavia, dez anos depois, no sínodo de Constantinopla em 879-880, ele foi novamente eleito patriarca, enquanto foi rejeitado o Concílio de 869, não reconhecido como tal. A igreja de Constantinopla deixou em aberto a questão petrina, que foi definitivamente resolvida por Miguel Cerulário em 1054, assim como permanecerá indiscutível, para as Igrejas do Oriente, a rejeição do *Filioque*. Desde então, para as Igrejas Ortodoxas foram reconhecidos oito Concílios: Niceia I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680), Niceia II (787), Constantinopla (879-880), sínodo, este último, considerado pelos orientais como Concílio.

Nesses eventos conturbados acontecidos no século IX, nos quais houve uma dupla entronização e deposição do patriarca Fócio, por um lado, como escreve Giovanni Menestrina,

“Suas obras são um dos maiores monumentos da greicidade bizantina. Sua redescoberta no Ocidente está ligada a grandes eventos históricos, incluindo o Concílio de Trento. Sua recepção posterior estava entrelaçada, por um lado, com os rigores do *Índice* e, por outro, com o renascimento dos estudos do grego promovidos pela Reforma Protestante. É para

se perguntar quanto, e se, tudo isso ajudou o conhecimento do imponente legado de Fócio, a *Bibliotheca*, o *Epistolario*, os escritos teológicos; mas, certamente, o trabalho a ser feito em torno a tais obras é muito ainda”²⁰⁴.

Por outro lado, Luciano Canfora enfatiza um ato fundamental, fruto interno da “distinção mosaica” – mas, ao mesmo tempo, confirmando a força da escrita como fator de construção e definição cultural (teológica, ideológica) – a saber, a função simbólica da queima das obras do cismático, do herege, em todo caso do desviante religioso a ser apagado como expressão do segundo termo da bipolaridade verdadeiro/falso:

“Em um ensaio sobre Fócio – escreve Canfora – que apareceu no ano passado, escrevi: “O polêmico ‘filme’ da destruição dos ‘livros de Fócio’ está contido nas poucas e não claras linhas do relato, que chegou até nós em grego (trechos) e latim, da oitava sessão do VIII Concílio. Assinalei também, brevemente, a frase menos clara, e, porém, mais relevante, presente naquele relatório, aquela relativa aos “tomos” trazidos em plena reunião conciliar durante a dramática sessão de 5 de novembro de 869, e ali incendiados”²⁰⁵.

A ruptura entre Roma e Constantinopla foi, portanto, consumada e, em alguns aspectos, oficializada, queimando o herege em seus escritos. A ruptura entre as duas Igrejas levou dois séculos para chegar à sua conclusão. Na virada do primeiro para o segundo milênio, sob o patriarca Sérgio II (999-1019), a separação entre as duas Igrejas foi ratificada e tornada “operacional” pelo apagamento – equivalente a uma queima de livros heréticos – do papa romano dos dípticos (a oração comum). Trinta e um anos depois, o patriarca Miguel Cerulário recorreu ao uso “interno” da “distinção mosaica”, acusando os latinos de “heresia” e reforçando as razões com a asserção que eles observavam os preceitos quaresmais, extraindo-os dos costumes judaicos. Nesse

ponto, Umberto da Silva Cândida, enérgico braço direito de Leão IX (1049-1054), por sua vez, dirigiu aos gregos uma série de objeções doutrinárias, em primeiro lugar a eliminação do *Filioque* do Credo, todas definidas como heréticas. Aproveitando o convite a Constantinopla do imperador Constantino IX Monômaco, que esperava chegar a um acordo *in extremis* (no último momento), mas que não se opunha à proibição de celebrar a missa em Santa Sofia, a delegação romana colocou em 16 de julho de 1054 no altar-mor da mesma igreja, diante ao clero e ao povo reunido a *bula de excomunhão* contra Miguel Cerulário e sua comitiva. Por sua vez, em um sínodo convocado para esse fim, o patriarca lançou sua própria excomunhão. Assim, através de uma laboriosa rotação de 180° da “distinção mosaica”, o Cristianismo se dividiu em dois ramos que marcaram grande parte da história europeia até os dias atuais.

Não se pode deixar de recorrer, a este ponto, a um ensaio, já examinado, de Karl Rahner²⁰⁶, no qual o teólogo alemão insiste na noção de ideologia seja como um “sistema total” seja como uma “interpretação pseudocientífica da realidade” que, em ambos os casos, busca legitimidade a posteriori²⁰⁷. Na realidade, existem processos religiosos nos quais são apreendidas ramificações a partir de um tronco central mais antigo, que não respondem necessariamente a uma distorção programada da Verdade revelada que está nas Escrituras/escrituras originais. O risco de reduzir determinadas afirmações doutrinárias consideradas diferentes ao nível de uma vontade “herética” individual ou de um grupo dissidente, é típico dos monoteísmos, devido ao fato de que as Escrituras/escrituras originais, reputa-se estejam sujeitas a uma única interpretação que, com o tempo, pode se traduzir em uma relação de forças entre a instituição hegemônica e as realidades “diferentes”. Mas, o fato é

que quanto mais se expande a pregação da “Palavra” originária, tanto mais pode acontecer que “cada um em seu sermão a ouviu”. A aguda notação manzoniana, nos leva a interpretar o “sermão” como o *clímax* cultural – ou a *mentalité*, para usar as palavras de Braudel – no qual se introduz um sistema de ideias, no nosso caso uma religião, que pede (ou impõe) ser acolhida, assimilada, vivida. Mas nenhuma sociedade é uma folha de papel em branco na qual, como escreveu Michel de Certeau em referimento a “indiana América”, o vencedor, mesmo que fosse tão pacífico quanto São Paulo, “está se preparando para escrever [embora involuntariamente] sua própria história”, suplantando totalmente aquela na qual ele se encontra ou à qual está submetendo-se. Uma história se sobrepõe a uma outra história e, se possui escrita, como Goody amplamente demonstrou, mesmo que seja a vencedora, não consegue apagar completamente a história que se opõe a ela – implicitamente se se trata de uma cultura oral – mesmo que esteja destinada a sucumbir, como aconteceu nos territórios da Conquista. No caso das culturas escritas, sobre cujas línguas, conceitos, estilos de vida elas construíram a própria história e identidade, fixando-as até mesmo em suas escritas, o conceito teológico de “heresia” parece ser completamente insuficiente para dar conta das diferenças que se manifestam, na aquisição das mensagens apresentadas, de modo mais ou menos conforme à fonte por parte do “sermão” local. A multiplicidade das linguagens e práxis religiosas que se referem à mesma fonte escrita e revelada, sempre deu origem a disputas, excomunhões recíprocas e, ao limite, a perseguições e violências.

Como escreve Jan Assmann – e isso não vale apenas na relação entre Cristianismo-Islã (à qual voltaremos mais tarde), mas também dentro dos singulares monoteísmos,

“A mais elevada obra civilizadora das religiões politeístas, consistia em classificar por forma, nome e função as forças às quais o homem acreditava estar sujeito. Graças a esse sistema, as divindades de um grupo podiam ser comparadas às de um outro, aliás, podiam ser ‘traduzidas’ umas nas outras. [...] O monoteísmo pôs fim a essa traduzibilidade recíproca. À luz dessa novíssima forma de religião, é próprio a religião do outro que se torna o elemento estranho e inimigo, para ser exato o inimigo de Deus. Na religião do outro se capta a quintessência da estranheza”²⁰⁸.

Se as 95 teses de Martinho Lutero foram afixadas, de acordo com a vulgata, em 31 de outubro de 1517 no portal da igreja do Castelo de Wittenberg, ou se nessa data foram enviadas a um número desconhecido de bispos alemães, não tem importância. O que é importante é que se tratou de uma escritura a partir da qual começou a revolução da Reforma Protestante, consistindo – os teólogos falam de um princípio formal – no reconhecimento da totalidade das verdades cristãs se, e somente se, contidas nas Sagradas Escrituras.

À publicação das teses, seguiu, por parte de Lutero, um cauteloso silêncio, mas, ele teve a percepção de uma solidariedade, também em um alto nível, como aquela que lhe expressou o seu soberano, o príncipe eleitor da Saxônia, Frederico, o Sábio, que conseguiu interceder junto à Santa Sé para que o julgamento romano imediatamente movido contra Lutero fosse realizado em Augsburgo (12-14 de outubro de 1518) na presença do Cardeal Caetano. Isso, terminou em um impasse devido à recusa de Lutero em dar um passo atrás no que havia escrito. Mas, já em Augsburgo foi planejada uma nova disputa, na qual participaria de um lado João Maier e, do outro, Andreas Carlostadius, colega de Lutero. Essa aconteceu menos de um ano depois, em junho e julho de 1519, no Castelo de Pleissenburg, em Leipzig,

na presença Jorge, o duque da Saxônia. Mas, sendo as contestações de Maier essencialmente dirigidas contra Lutero, ele não se sentiu mais vinculado ao compromisso com o silêncio. Ele compôs contra argumentações e, em seguida, interveio pessoalmente na disputa, substituindo Carlostadius depois que os dois se confrontaram sobre graça e livre arbítrio para lidar com a *primazia papal* (tese XIII). Lutero negou a instituição divina e a necessidade à salvação, e quando Maier lhe apontou que não era nada mais do que uma reproposta das heresias, já condenadas pela Igreja, de Wycliffe e de Jan Hus, ele também negou a infalibilidade dos concílios ecumênicos, em particular o de Constança (1414-1418), que havia condenado os dois hereges. Lutero, portanto, rejeitou o magistério eclesiástico e a tradição romana, para refugiar-se no Evangelho como a única fonte de suas afirmações.

É notório que os líderes carismáticos da Reforma foram mais de um – entre eles se destacaram, obviamente, além de Lutero, Calvino e Zuínglio (e, na Inglaterra, Henrique VIII) –, mas muitas foram as personalidades que contribuíram, ao longo do século XVI, para difundir as ideias do protestantismo e contribuir para sedimentar as diversas formas institucionais que sucessivamente foram dadas. Mas, sobretudo, e muito mais do que o “cisma” greco-oriental – isso se caracteriza pela produção, de extraordinária riqueza, de escritos, tratados teológicos, panfletos, teses, opúsculos polêmicos, à confirmação da teoria de Goody, segundo a qual

“essas religiões alfabéticas difundiram a Escritura e, paralelamente, a Escritura difundiu essas religiões: difusão não somente de uma determinada religião, mas da ‘ideia de religião’²⁰⁹”,

e, um pouco mais adiante – aqui entra em jogo o conceito de “autonomia relativa” muito caro a dois estudiosos como Ernst Troeltsch e Jean Séguy – o antropólogo inglês observa que:

“Aquele que pode ser considerada a concordância bastante próxima entre a religião e os outros elementos do sistema social nas sociedades orais, [...] pode transformar-se, com as religiões escritas, numa acentuada falta de adesão: numa situação em que a religião, longe de “refletir” o sistema social, o influencia notavelmente de diversos modos. [...] [Este dado] deve nos levar a abandonar o conceito de interdependência de tipo marcadamente funcional ou estrutural entre religião e sociedade, e a admitir que a escrita, ou seja, a presença de um texto escrito da palavra, que se soma à sua pronúncia, favorece uma *função parcialmente independente da ideologia ao conferir à religião um grau de “autonomia estrutural” da qual ela não goza nas sociedades orais*²¹⁰.”

Portanto, Goody, embora talvez não esteja ciente do conceito de Troeltsch, distingue entre religiões orais e religiões escritas, negando às primeiras aquele *status* de “relativa autonomia” que, ao contrário, ele colhe nas últimas. Por outro lado, não é nosso objetivo, neste momento, seguir a aguda intuição de Goody – ainda objeto de debate entre fenomenólogos e historiadores das religiões – nem mesmo repropor mais uma vez uma síntese da história da Reforma Protestante. Aqui, o que é interessante abordar, na medida do possível, é o cenário cultural e antropológico subjacente – seguimos o mesmo paradigma adotado para o “cisma” greco-oriental – os debates e escolhas religiosas e políticas que levaram ao descolamento de Roma de quase toda a Europa centro-setentrional. Além do fato de que, não por acaso, a tese XIII de Lutero, a contestação do primado papal, esteve, como vimos, no centro da disputa de Leipzig em 1519 – e, mais uma vez, foi a “independência de Roma” que desempenhou um papel de destaque –, o problema de fundo, e em grande parte implícito, foi o confronto entre duas espiritualidades, aquela latina e aquela alemã, a serem entendidas como “ideologias” estreitamente ligadas a modalidades coletivas diversas de compreen-

der, interpretar e viver as Escrituras/escritura reveladas. A *forma mentis* de Lutero reflete um sentimento, um gosto, uma época, com correspondências corais que, de tempos em tempos, são religiosas, políticas, sociais, quase como um prisma que reflete diferentes luzes do que foi, no conjunto, o rosto do Humanismo ou da civilização moderna na Alemanha. Humanismo latino e cultura germânica: uma combinação em cujos termos poucos críticos descobriram a “antipatia” recíproca, para não dizer a co-natural ininteligibilidade. Lutero é precisamente o intérprete da luta entre duas civilizações com uma longa tradição escrita que, nascidas da mesma linhagem, da qual as Escrituras reveladas são *magna pars* (partes fundamentais), não sabem se entender e se integrar.

Nas múltiplas histórias da Reforma, dos seus protagonistas e dos ramos em que é subdividida, prevalece, claramente, a componente teológica e política sobre o pano de fundo antropológico-cultural que constituiu o húmus sobre o qual se enraizou e se difundiu como um evento de massa. Daí a utilidade de um texto dedicado à figura de Martinho Lutero a partir de uma ótica atenta aos aspectos profundos da virada revolucionária do fundador da Reforma e não desprovida, reputamos, das sugestões weberianas e da *Nouvelle École* francesa com sua atenção à questão (de origem Durkheiminiana) das *mentalités*. Trata-se de um ensaio de Roberto Cessi, o qual, em sua obra sobre a biografia de Lutero, datada de 1954, sente a necessidade de dar um substrato ao seu pensamento, comparando os dois humanismos, o latino e o germânico, apreendendo em particular o que os opõe. No primeiro, na perspectiva de Cessi, *humanitas* reúne os momentos do ético e do estético, continuamente sujeitos a serem dissociados no segundo em nome da utilidade do pressuposto moral. A dúvida da vida após a morte, do destino humano,

da maldade ancestral do homem leva a alma alemã a buscar dentro de si o que o formalismo e a serenidade da vida humanística não podiam explicar. Exigências do espírito que se confundem, depois, com um instinto polêmico da *mentalité* germânica que mal tolerava uma herança cultural vinda de Roma e, em geral, do mundo latino. No povo alemão, o pensamento metafísico do tempo é “apaixonado”, enquanto no do humanismo latino é tradicional e filológico. Escreve Cessi que

“A eterna antítese entre latinidade e germanismo, que durante a Idade Média esteve no fundo da religiosidade herética que floresceu nos séculos XII e XIV na terra latina, na França, na Itália e na hussita²¹¹, às vésperas da grande crise, projetou [sobre o Renascimento latino] uma sombra escura de pessimismo, dúvida, ceticismo [...]. [Mas entre os dois mundos] diferente é o modo de pensar, diverso é o modo de entender, diversa é a capacidade do espírito de avaliar, de apreciar e de explicar os mesmos problemas”²¹².

Não só isso, mas afastando-se amplamente das vulgatas marxistas e teológicas, predominantes naquele período, o historiador de Pádua enfatiza dois aspectos do cenário que acenamos anteriormente (em que também aparece a figura weberiana, mas em este caso *resumida* do “líder carismático”):

“A função da cultura não pode ser medida pela soma de noções e conhecimentos acumulados: ela se torna patrimônio ativo da nação quando recebe luz e calor do gênio indígena e que nasceu de uma íntima consciente vontade natural. [...] [Não só isso, mas a “resipiscência das massas” requer “a metamorfose de um instante”:] Quem cria esse instante não é um gênio especulativo, mas a espiritualidade da massa, que o interpreta de formas dialéticas e o traduz em ordem sistemático. [...] A reação germânica anticatólica foi, antes de tudo, o conteúdo antilatino; A revolta político-eclesiástica afundava suas raízes em profundos estratos espirituais. A intolerância e a impaciência anticlerical não respondiam a uma exigência di-

versa daquela que inspirava um sentimento de noia e de desconfiança em relação à cultura Literária e científica presenteada à Alemanha pelas universidades italianas ou francesas”²¹³.

Esse difundido sentimento de identidade antilatino, ao qual os historiadores da Reforma não deram, em geral, o justo relevo, foi objeto de polêmica por parte de vários autores alemães, cuja memória foi muito atenuada, cuja amargura antilatina foi expressa mesmo sem eles aderirem à Reforma. É o caso do monge e escritor Thomas Murner (1475-1573) que, embora duramente antiluterano, em uma de suas obras reivindica uma identidade alemã particularmente distinta, se não oposta, à francesa:

“Nós somos Alemães – escrevia o frade com orgulho – e não Franceses (e eram latinos), e o nosso país, sendo habitado por Alemães e não por Franceses, deve ser chamado de Alemanha e não de França: essa verdade de fato foi reconhecida pelos próprios Romanos; já que haviam submetidos nós, alamanos do Reno, atravessaram o rio, perceberam que os habitantes da outra margem nós assemelhavam na bravura, na forma do corpo, na cor dos cabelos, nos costumes e no modo de viver, e por isso se chamaram de ‘Germanos’, ou seja, irmãos. E que nós não temos nenhuma semelhança nem na cor dos cabelos, nem no rosto, nem no caráter, nem nos costumes com os verdadeiros Gauleses, é algo evidente por si só. Por isso, com toda razão, a nossa cidade e toda a Alsácia conservam a liberdade do império e a conservação também no futuro, apesar das seduções e tentativas de conquista dos Franceses”²¹⁴.

Esse tom polêmico, compartilhado por outros escritores e teólogos sobre os quais Cessi se detém, constitui o cenário cultural e psicológico do mundo alemão do tempo. A fim de que desse saísse aquele global e determinante processo histórico que foi a Reforma, teria sido necessário, obviamente, que o “desvio” posto em ato contra Roma fosse expresso exclusivamente com o auxílio da escrita: isso é totalmente impensável dentro de uma tradição

religiosa oral, cuja característica é tanto a flexibilidade quanto a inclusividade devido à ausência de uma normativa cogente. A esse propósito, Jack Goody lembra que:

“Nas Igrejas baseadas na tradição escrita, dogma e cerimonial são muito mais rígidos, ou seja, dogmáticos, rituais e ortodoxos: o credo é repetido palavra por palavra, os Dez Mandamentos são memorizados, o ritual permanece rigorosamente igual. Se a mudança ocorrer, é principalmente uma questão de “cisma” (um termo que de fato se aplica às seitas que se separam da Igreja Mãe); encontramos na presença de um movimento marcadamente reformador, se não totalmente revolucionário, e, em qualquer caso, não daquele processo de incorporação característico da religião oral”²¹⁵.

Na copiosa produção teológica de Lutero, pode-se apreender uma multiplicidade de exemplos em favor da insubstituibilidade da escrita na definição de conceitos que na oralidade poderiam mudar implicitamente a forma sem que, por parte dos atores religiosos, se manifestem atritos ou embates relativos à ortodoxia das palavras. Em seu *Sermão sobre o venerável sacramento do santo, o verdadeiro Corpo de Cristo, e sobre as Confrarias*, o fundador da Reforma, que, como é notório, rejeita o *ex opere operato* católico, em relação à Eucaristia, sustenta que “em toda parte não é outra coisa senão *opus operatum*, não produz outro senão dano. Deve tornar-se *opus operantis* [...] Portanto, esteja atento para que o sacramento seja para você um *opus operantis*, isto é, uma obra da qual você faz uso, e que agrade a Deus não por sua natureza, mas por sua fé e pelo bom uso que você faz dele”. Isso vale para quem consagra como para quem recebe a Eucaristia; pouco adiante, reafirma que o sacramento “deve ser celebrado por uma alma aflita e faminta, que deseja ardentemente o amor, o auxílio, a assistência da inteira comunidade de Cristo”.²¹⁶ Se, depois, o especialista da Reforma

quiser condensar tudo em uma síntese impensável em uma religião oral, a escrita lhe permite sintetizá-lo em uma fórmula eficaz (comentada com maestria em um opúsculo de não mais de trinta páginas), assim resumível: “*sola Gratia... sola Scriptura... sola Fide*”.²¹⁷

A singularidade da história do Cristianismo está no fato de que, a partir do tronco das origens, configuraram-se historicamente, deixando de lado formações menores, algumas das quais ainda ativas, três grandes ramos: de um único “regime de verdade” produziram-se três “regimes”, cada um dos quais construiu tradições escritas de grande relevância teológica e hermenêutica – tendo a disposição línguas diversas, protagonistas de ilustres contextos culturais, geograficamente todos localizados na Europa, da qual ocuparam os territórios que definem a sua civilização. Ora, se há um elemento comum aos três ramos do Cristianismo, é a adversidade dura, que por muito tempo recorreu à violência, em relação à diáspora judaica que se instalou no continente depois de 70 d.C. Quem abrirá a contenda será Paulo de Tarso, a quem se deve reconhecer não apenas a qualidade da polêmica teológica, mas também o pano de fundo psicológico típico dos convertidos em relação à religião de origem. Já em 1Ts 2:14-16, ele prepara a linguagem que será percebida posteriormente nos escritos dos Concílios (em particular Niceia, 325) e na Patrística: Tertuliano, Crisóstomo, aos quais faremos referência em breve. Escreve, portanto, Paulo aos cristãos de Tessalônica que:

“da parte dos vossos conterrâneos tivestes de sofrer o mesmo que aquelas Igrejas sofreram da parte dos judeus. Eles mataram o Senhor Jesus e os profetas, e nos têm perseguido a nós. Desagradam a Deus e são inimigos de toda gente. Querem impedir-nos de pregar aos gentios para que se salvem; e com isto enchem a medida dos seus pecados, até que a ira acabe por cair sobre eles.

Paulo retorna sobre o argumento, sempre no mesmo tom, em outras ocasiões: 2Cor 3:13-15; Rm 2:8-9, 25-29; 9:2-5; 11:7-9, 25-28. Na literatura cristã antiga, a exemplificação da linguagem anti-judaicas poderia ser amplamente citada, mas o caso de João Crisóstomo é exemplar pelas premissas que ele estabelece não apenas para as línguas sucessivas, mas sobretudo para o exercício da violência que todos os Cristianismos, uma vez alcançada a hegemonia cultural e política nos territórios de assentamento, colocaram em prática ao longo do segundo milênio contra as comunidades da diáspora, nos quais se distinguiram a instituição dos guetos e as Inquisições, particularmente aquela Romana, Espanhola e Protestante (que não levavam esse nome, mas aplicavam os mesmos métodos).

Não muito tempo depois de sua ordenação sacerdotal, Crisóstomo (Antioquia, ca. 345 - Comana, Romênia 407) proferiu e escreveu oito homilias sobre os judeus e os “judaizantes” intituladas *Contra os judeus*. Essas homilias são consideradas por J. Parkes como “a mais horrível e violenta denúncia do Judaísmo nos escritos de um teólogo cristão”.²¹⁸ Sua notoriedade está ligada ao fato de terem sido tomados como um dos pretextos dos nazistas na Alemanha para legitimar o Shoah/Holocausto e usados em geral pelos antisemitas para justificar a perseguição aos judeus²¹⁹. Os escritos de Crisóstomo sobre os judeus, também foram instrumentalizados para espalhar a opinião de que os judeus foram coletivamente responsáveis pela morte de Jesus²²⁰, colocando em risco de *pogrom* (ataque violento e destrutivo) as comunidades judaicas que viviam nas cidades cristãs (é o caso da Rússia nas últimas décadas de 1800)²²¹.

Nas oito homilias, Crisóstomo tenta demonstrar de que infâmias fossem culpados os judeus, de acordo com o método típico das polêmicas anti-judaicas e anti-herético. O bispo de

Constantinopla, por exemplo, sustenta que as sinagogas são “prostíbulos, cavernas de ladrões e covis de animais rapaces e sanguinários”, enquanto os judeus são “animais que não servem para o trabalho, mas apenas para o abate”, ou melhor, animais ferozes: “enquanto, de fato, as bestas dão a vida para salvar seus filhotes, os judeus os massacram com suas próprias mãos para honrar os demônios, nossos inimigos, e cada um de seus gestos traduz sua bestialidade”; portanto, “os cristãos não devem ter nada a ver com esses abomináveis judeus, gente rapace, mentirosa, ladra e homicida”²²².

De particular interesse, por sua veemência, é o livro-pamphlet de Lutero, *Contra os Judeus* (1544), no qual o fundador da Reforma, apesar de estar ciente das dificuldades da diáspora judaica na Europa (pouco mais de cinquenta anos antes, toda a população judaica espanhola havia sido expulsa da Península Ibérica, contemporaneamente à expulsão dos árabes do Reino de Granada), aumenta a dose com uma linguagem que, revivida quatro séculos depois em sua própria terra, dará uma contribuição consistente para o Holocausto. O livro traz uma breve nota de abertura em que o autor, dirigindo-se ao “piedoso leitor”, justifica o próprio intento de interromper seu propósito de “não escrever, para o futuro, nem sobre os judeus nem contra os judeus” depois de perceber que eles continuam seu ‘projeto venenoso [de] seduzir a nós, cristãos’²²³.

O incipit – Os judeus e suas mentiras – entra súbito in medias res (no tema central):

“Eles se obstinam” – escreve Lutero – diante às cruéis e horrendas feridas que Deus lhes infligiu, e se comportam de tal maneira que não querem ser curados nem salvos, como se desejassem morrer o mais rápido possível. De fato, não os movem nem mesmo os sinais manifestos da ira de Deus, pois já

há mil e quatrocentos anos, ininterruptamente, estão condenados ao exílio, e não podem obter dele, com todas as suas orações e seus lamentos (assim eles pensam que oram), nem o fim desse exílio nem um tempo estabelecido para isso. Eu digo: se tantos golpes e tantos raios do Deus vivo não converteu aquele povo de obstinados, é fácil concluir que as nossas palavras e os nossos argumentos não amolecerão semelhantes pedras”²²⁴.

Depois de uma série de *Refutações* – contra a alegação de ser “gerados do nobre sangue dos santos Patriarcas, de ter recebido a terra de Canaã, de se considerar ‘nossos prisioneiros’” e muito mais – entra em jogo a questão do Messias:

“Enfim, quero dizer em minha defesa: ‘Se Deus não quisesse me dar outro Messias do que os judeus desejam, então eu preferiria ser uma porca em vez que um homem’. Explicar-te-irei a razão. Os judeus não desejam e não pedem nada mais ao seu Messias do que que ele seja como Kochab, um rei deste mundo, que mate nós cristãos e distribua os reinos do mundo aos judeus, que os torne senhores. Então pode também morrer como todos os outros reis e seus descendentes podem morrer depois dele. Um rabino, não por acaso, fez esta declaração: “Não acreditar no modo mais absoluto, ó homem, que ao tempo do Messias as coisas andarão diversamente de como andaram desde a criação do mundo”. Haverá, isto é, as noites, os dias, os anos, os meses, os invernos, os verões, as sementeiras, as colheitas. Verás gentes ficando noivas, se casando, beber, morrer, dormir etc. Tudo isso será exatamente como é agora; somente os judeus se tornarão os futuros senhores de todo o mundo; terão ouro, riquezas, os prazeres; os cristãos se tornarão seus escravos”²²⁵.

As invectivas de Lutero, violentas e geradoras de violência, tornaram-se uma escola nos séculos sucessivos até o século XX, quando, despojadas de qualquer referência teológica (permanente, ao invés, em âmbitos católicos e ortodoxos), deram corpo às ideologias antissemitas, ainda circulantes em nosso tempo,

apesar de ter sido instituído o Dia da Memória do Holocausto. Em algumas páginas dedicadas aos judeus por Adolf Hitler no *Mein Kampf*²²⁶, leem-se expressões do tipo: “Se os judeus estivessem sozinhos nesta terra, eles afogariam na sujeira e na podridão, como tentariam lutar reciprocamente e eliminar uns aos outros em lutas odiosas. [...] [O judeu] nunca foi um nômade, mas sempre e apenas um parasita. [...] Até que o judeu não se tornará o senhor dos outros povos, não poderá deixar de falar suas línguas...”.²²⁷ Todavia, além da óbvia inspiração do panfleto de Lutero, o referimento mais recente e convincente para a ideologia de Hitler e nazista foi a publicação dos *Protocolos dos Sábios anciãos de Sião*, um falso documento que, publicado em 1903 nas edições de um jornal russo – poucos anos após o *Caso Dreyfus* na França – logo percorreu toda a Europa. Não obstante, em 1921, uma série de artigos aparecidos em um jornal inglês e a publicação de um livro nos Estados Unidos tivessem amplamente documentado a total falsidade dos *Protocolos*, o antisemitismo, crescente especialmente nos países onde se afirmaram os totalitarismos do século XX, continuou a utilizar sua ideologia até coroar sua curva ascendente nos campos de extermínio. Em âmbito católico, além da violência exercida sobre os indivíduos para constringi-los a se converterem – talvez subtraindo-lhes seus filhos para esse escopo – a partir de 1500 difundiram-se os guetos (Em 1516, em Veneza, onde também receberam o nome; em 1555, em Roma, sob Paulo IV etc.).

A urgência de reprimir os movimentos heréticos e os desvios religiosos em geral (incluindo os judeus) induziu já o Papa Lúcio III, o qual, entre 1181 e 1185, tinha se transferido a Verona em seguida a tumultos sobrevivendo em Roma, a convocar um concílio, de acordo e na presença de Frederico Barbarossa – o Concílio de Verona de 1184 – do qual saiu um

decreto, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem* – em que foram estabelecidas as premissas da Inquisição, posteriormente instituída por Inocêncio IV em 1252, em que condenava-se a heresia e foi imposta a excomunhão àqueles que “em gestos e palavras” manifestassem comportamento religioso diferente da doutrina católica. Foi assim constituído um primeiro tribunal finalizado a combater os desvios doutrinários e litúrgicos. Necessitará atender a expansão da Reforma no século XVI para induzir Paulo III (1534-1549) a emitir a bula *Licet ab initio* (1542) com a qual foi oficialmente constituída a Inquisição Romana com o nome de *Congregação da Sacra Romana e Universal Inquisição do Santo Ofício*. Por certos aspectos, em termos de luta aos judeus, a Espanha foi um precursor, atuando, como já mencionamos, sua total expulsão em 1492. Uma onda persecutória já tinha ocorrido na segunda metade do século XV contra os *marranos*, os judeus convertidos: as razões residiam no fato de terem sido acusados de conversão falsa ou aparente que teria permitido a alguns até mesmo fazer carreira em âmbito eclesiástico. Em seguida de uma dura revolta, em 1473, que uniu povo e nobreza contra os marranos, a realeza da Espanha decidiu reativar a Inquisição de formas mais organizadas e eficientes. Com o consentimento de Sisto IV, em 1478 foi refundada em Sevilha a Inquisição Espanhola, cuja direção foi confiada ao dominicano Tomás de Torquemada. Essa desempenhou um papel de destaque na expulsão dos judeus em 1492 e, em 1502, dos muçulmanos ainda residentes no território espanhol que se recusavam a ser batizados. Em Portugal, a expulsão dos judeus foi decidida em 1497, não sem antes ter raptado muitas crianças para retê-los e batizá-las. O ódio anti-judaico em Portugal era ainda mais difundido e profundo. Não tendo todos os judeus deixado o país, em 1506, durante as ce-

lebres “Jornadas de Lisboa”, várias centenas deles foram capturados nas ruas e em suas casas e queimados vivos.

Mas os “inimigos” também vieram de outros lugares: a Inquisição espanhola não lutou somente contra os *marranos* e os *mouriscos*, em quem não confiava, mas também teve que enfrentar tentativas de introduzir o protestantismo além dos Pirineus e confiar cada vez mais no poder temporal, sendo o Grande Inquisidor nomeado pelo rei, por sua vez autorizado por Roma. Os “autos da fé” (*actus fidei*), por exemplo, consistiam na solene publicação da sentença da Inquisição e na entrega dos condenados (hereges, *marranos* e *mouriscos* reincidentes) ao braço secular para a execução, consistindo, geralmente, na fogueira. A última condenação à fogueira, foi executada em 1781 em Sevilha.

Estamos, evidentemente, na linha da “distinção mosaica”, teorizada no *Deuteronômio* e assumida por J. Assmann. como caráter específico e distintivo dos monoteísmos, que se torna operativa sobretudo em situações em que os poderes religiosos e políticos se encontram em uma relação mutuamente favorável. Escreve o egiptólogo alemão que

“Nos textos canônicos das religiões monoteístas, os temas da violência, do ódio e do pecado desempenham um papel preponderante, enquanto assumem um significado especificamente religioso, diverso daquele das religiões ‘pagãs’ de tipo tradicional, em que a violência está presente em relação ao princípio político da soberania, não em relação à questão divina e onde ela é uma questão de poder e não de verdade. Por que lado começar? Eu diria que devemos, em primeiro lugar, entrar em acordo sobre o que queremos entender com monoteísmo. O monoteísmo se apresenta na história em duas formas. A primeira pode ser reduzida à fórmula que diz: “todos os deuses são um único deus”; a segunda à fórmula que recita: “nenhum deus além de Deus”. A primeira forma, presente nos

textos egípcios, babilônicos, indianos e naqueles da antiguidade greco-romana, a chamaremos “monoteísmo *inclusivo*”. [...] A segunda fórmula está presente em primeiro lugar nos textos de Echnaton de Amarna, de cerca de 1350 a.C. e depois, naturalmente, em maneira maciça, no monoteísmo judaico, cristão e islâmico. Essa forma, poderíamos defini-la “monoteísmo *exclusivo*”. Ela não surge da evolução do politeísmo, mas se opõe a ele como uma revolução.²²⁸

Ora, se o conceito de monoteísmo como “revolução”, Assmann o extraiu, implicitamente, de Raffaele Pettazzoni²²⁹, a sua conexão com a violência, como característica seja do Cristianismo que se tornou religião hegemônica a partir do século IV-V por diante em Roma, seja dos Cristianismos uma vez terem se separado, é perceptível ao ser introjetado pelas massas de fiéis, guiados pelas doutrinas dos respectivos magistérios (sobre o Islã voltaremos mais tarde). Em tal caso, a “distinção mosaica” não se limita simplesmente à polaridade verdadeiro/falso, identificada com o binômio eu/o outro, mas é exercida também dentro da mesma confissão na qual a percepção de “heresia” pode acionar imediatamente os mecanismos enxertados na escrita e direcionados à ação violenta. Em um escrito célebre que seguiu, apenas três anos depois, à divulgação das Teses – *À nobreza cristã da nação alemã* – Lutero, partindo do princípio da validade dos sacramentos se e na medida em que expressamente instituídos e indicados pelas *Escrituras* reveladas, desmantelou, por assim dizer, o sacramento da Ordem com base em uma interpretação *ad hoc* de 1Cor 12:13 – “todos, judeus ou Gentios, ou escravos ou homens livres, fomos batizados em um só espírito para constituir um só corpo” – chegando à conclusão de que “todos somos consagrados sacerdotes pelo batismo, como diz 1Pe 2:9: Vós sois um sacerdócio real e um reino sagrado”²³⁰. Daí o “rebaixamento” a *primi inter pares* seja dos bispos,

seja do Pontífice Romano, a quem compete eletivamente, no máximo, a função de guardião e guia de suas respectivas comunidades, sem que “entre leigos ou sacerdotes, príncipes ou bispos, mundanos ou eclesiásticos, [haja] diferença alguma”²³¹. Ora, o problema, aqui, não está em entrar na especificidade teológica dessas afirmações, quanto avaliar, em vez disso, as repercussões ideológicas e práticas.

O ensaio *Alla nobiltà Cristiana*, foi publicado em 1520, quando ocorriam, particularmente na Europa Central e Oriental, movimentos de revolta camponesa, cujas raízes sociais residiam nas condições dos servos e pequenos artesãos das cidades, mas tinham como referimento ideológico a leitura e interpretação da Bíblia contra o poder eclesiástico que muitas vezes era também o poder senhorial da terra. Ora, a variedade desses movimentos exigia, obviamente, de líderes que fossem capazes de interpretar as necessidades desses estratos sociais, filtrando-as à luz das Escrituras, das quais tinham conhecimento e a capacidade de extrair os textos e as interpretações mais adequados aos requerimentos das massas em revolta. Thomas Müntzer (1488-1525) foi uma dos mais respeitáveis guias carismáticos do movimento. Homem erudito e pregador brilhante, Müntzer acolheu com entusiasmo a Reforma, declarou-se de acordo com a luta contra a Igreja de Roma, contra sua riqueza e o seu poder e avançou ainda mais reivindicando que na terra fosse fundada uma comunidade evangélica de acordo com o modelo da Igreja das origens. Havia estudado a mística alemã (Meister Eckart e Tauler), apropriou-se das profecias de Joaquim de Fiore e também se aproximou dos Taboritas e seu quiliasmo. Indo para a Boêmia, cidade do “Santo lutador Jan Hus”, publicou, em 1521, o *Manifesto de Praga*, no qual convidava os fiéis, boêmios e alemães, a realizarem juntos o Reino de Cristo na terra: “É necessário – escrevia sentindo-se

inspirado como um profeta bíblico – que todo homem seja permeado pelo menos sete vezes pelo Espírito Santo para que possa ouvir e compreender o Deus vivente”²³². Na realidade, sua considerável preparação nas Escrituras o levava a elaborar uma teologia política que devia encontrar, necessariamente, seu êxito na luta armada.

A livre cidade imperial livre de Mühlhausen tornou-se, em 1524, o novo campo de ação do pregador quiliasta, o qual se juntou a um grupo de pequenos burgueses que haviam se rebelado no ano anterior, apoderando-se do governo da cidade. Todavia, Müntzer estava convencido de que apenas as simples pessoas do povo – camponeses, mineiros e pobres – poderiam realizar o Reino Milenar de Cristo. A habilidosa pregação do líder carismático, levou à convergência dos camponeses, já em revolta, com outras classes sociais da cidade. Este perigoso processo de agregação induziu Lutero a escrever, em 1525, um duro panfleto - *Contra os ímpios e perversos bandos dos camponeses* - cujo eixo ideológico era representado pela *Carta aos Romanos* de São Paulo, na qual recomenda a obediência e submissão dos servos aos senhores, entendidas como expressão da vontade de Deus, e portanto, cada camponês, “infiel, perjuro, rebelde [que] será pego e morto em tal empreendimento, este será executado como traidor, perjuro, saqueador, assassino, inimigo de Deus e blasfemador de Cristo”²³³. Todo o capítulo assim intitulado é dedicado à interpretação ideológica de Rm 13, concluindo que “quantos perecerão entre os camponeses, serão todas as almas danadas: de fato, empunharam a espada contra a palavra e a obediência de Deus e são criaturas do demônio”. O destino da violência terrena será cumprido com a violência eterna: em condições diversas, realizava-se, sob a autoria de Lutero, a ordem de Moisés em Dt 20:16-19. A revolta dos camponeses na Alemanha – enfrentada por um

exército organizado pelas aristocracias de ambas as confissões – culminou nos combates em Turíngia, que viram novamente Müntzer à frente dos insurgentes. Na Batalha de Frankenhausen, seu exército foi derrotado, a cidade de Mühlhausen foi conquistada e o líder feito prisioneiro. Em 27 de maio de 1525, após alguns dias de tortura, Müntzer foi decapitado.

A violência, na história dos monoteísmos, se apresenta várias vezes e nos modos mais diversos. Mas se Jack Goody teorizou a particular função da escrita na gestão e transmissão das diferentes modalidades da cultura, Tertuliano, na *Apologética* (século II) compreendeu agudamente que “A fim de que pudéssemos nos aproximar de forma mais completa e eficaz tanto de Deus quanto de suas disposições e de sua vontade, Ele utilizou o instrumento da *escrita*, para que quem quisesse pudesse buscá-lo, ao buscá-lo pudesse encontrá-lo, e ao encontrá-lo, crer nele e, crendo nele, servi-lo plenamente”. Na realidade, Lutero indica aos camponeses sua própria maneira de servir a Deus, mas, neste caso, não se pode deixar de voltar a Karl Rahner e seu ensaio citado *Ideologia e Cristianismo*, em que o teólogo alemão cria um curto-circuito entre dois termos que parece se excluírem mutuamente e lembra que “interpretar o Cristianismo como uma ideologia reside no fato histórico de que o Cristianismo tem sido frequentemente abusado – às vezes de forma revolucionária [este é o caso de Thomas Müntzer], mas principalmente de forma conservadora e reacionária – para justificar um estado social, econômico, político, cultural, científico [é o caso de Lutero com os camponeses, mas também da Igreja de Roma com Galileu] que não pode reivindicar validade permanente²³⁴. Maurizio Bettini, também enfatiza a reivindicação de “verdade” por parte dos monoteísmos, nos quais a Escritura/escritura desempenha um papel determinante e, portanto, ideologicamente viável: “Um deus que

fala por escrito constitui uma mutação cultural. [...] A religião monoteísta foi escrita em um livro cujo *autor* é diretamente Deus: como ainda hoje recita o *Catecismo da Igreja Católica*, Deus é o *autor* das Sagradas Escrituras”²³⁵.

O massacre de Frankenhäusen encontra um equivalente ideológico, intimamente ligado à “distinção mosaica”, na história dos valdenses da Calábria e sua total extirpação. Durante os séculos XIII e XIV, houve uma emigração silenciosa de grupos valdenses dos vales alpinos piemonteses (Germanasca, Chisone, Pellice) à Calábria. O historiador Pierre Gilles, autor em 1644 de uma história das igrejas reformadas, narra que nas primeiras décadas do século XV alguns proprietários de terras da Calábria, observando a diligência dos recém-chegados, ofereceram-lhes terras para cultivar em troca de um aluguel anual e com o direito de estabelecer comunidades isentas de obrigações feudais²³⁶. Agricultores, pastores, tecelões, chamados ultramontanos, abster-se-iam de qualquer proselitismo e rezavam em suas casas para evitar suspeitas ou denúncias por parte do clero local e conviver pacificamente com a população local. Permanecendo leais aos barões a quem estavam submissos, os valdenses foram capazes de manter suas crenças religiosas e transmiti-las silenciosamente de uma geração a outra. Mas, nos anos 1500, com a disseminação na Europa das ideias da Reforma, as diásporas valdenses da Calábria “despertaram” sobretudo com a chegada em 1558 de alguns pastores do Piemonte. Mas naqueles anos reinava em Roma o rígido Paulo IV Carafa (1555-1559), o qual, tendo levado a Inquisição ao *status* de órgão do Estado, alertou os tribunais dependentes dela e um dos pastores foi enviado à fogueira em 1560 pela Inquisição de Palermo. Naquele ano, o comandante das tropas do vice-rei, Marino Caracciolo, e o bispo Greco iniciaram uma repressão implacável, recorrendo ao uso do exército,

que teve, na localidade de Guardia, sua fase aguda: centenas de valdenses foram aspergidos com terebintina e queimados vivos. O recurso à fogueira, a venda de mulheres e crianças como escravos, a expulsão daqueles que abjuraram e foram obrigados a vestir o “hábito da penitência” se estendeu por toda a Calábria, de Cosenza até além do estreito de Messina. Outros se entregaram ao banditismo, mas foram derrotados. Em conclusão, ao longo dos primeiros anos da década de 1560, a Calábria foi literalmente desertificada com uma violência sem precedentes contra as numerosas comunidades valdenses que ali estavam presentes há cerca de três séculos²³⁷.

As histórias da Inquisição, nas nações católicas europeias, são inumeráveis e não cabe a nós revisarmos-la, se não focalizando a natureza desta instituição como símbolo, entre os mais visíveis, da relação entre monoteísmos e violência. Dois aspectos devem ser destacados. De um lado, uma reflexão geral de Adriano Prosperi que observa o monopólio eclesiástico, nos primórdios dos Estados modernos, do pensamento e da vida de quantos – ou crentes suspeitos, ou desviantes da interpretação das Escrituras de acordo com as “escrituras” institucionais – eram submetidos à vigilância dos gestores da cultura religiosa hegemônica no contexto europeu. Prosperi, portanto, escreve que

“Na realidade histórica dos séculos XVI e XVII, esse esquema sofreu todos os tipos de variações: a Inquisição, após a primeira, sangrenta e muito dura fase de luta contra a heresia, transformou-se em tribunal da moralidade cotidiana. A confissão, inicialmente usada como ferramenta policial, tornou-se palco de solicitações e seduções de vária natureza, crimes típicos de uma divisão totalmente moderna entre religião e esfera política, que deixava à liderança eclesiástica o controle da consciência como tribunal de um sistema de normas morais de caráter individualista, dominado pelas culpas relacionadas ao sexo. Coube aos missionários que atuaram entre as massas campo-

nessas conectar persuasão e repressão, dando assim uma base popular à hegemonia católica²³⁸.

O segundo aspecto é representado pela metodologia da Inquisição, na qual a violência do ‘regime da verdade’ era teorizada e aplicada já algum séculos com regras e regulamentos escritos em manuais dos quais o mais conhecido, porque aplicado aos fenômenos da “Bruxaria” – dos quais eram as protagonistas sobretudo as mulheres – é o *Malleus maleficarum* (1487)²³⁹, mas existem outros menos famosos como o *Manual dos Inquisidores escrito por* Frei Nicolau Eymerich, no qual o uso, em si normal, da tortura é distinto gradualmente de acordo com o nível de responsabilidade atribuído ao acusado. Aqui estão três pontos:

“1. Será torturado aquele contra o qual apenas um testemunhará em matéria de heresia e contra o qual também haverá indícios veementes e violentos. 2. Aquele contra a qual pesarão mais indícios veementes ou violentos será torturado, mesmo que não haja testemunha contra ele. 3. Tanto mais será torturado aquele que, semelhante ao anterior, terá o depoimento de uma testemunha contra ele²⁴⁰.

Prosperi fala de “realidade histórica entre os séculos XVI e XVII” e das variações que ocorreram nas estratégias da Inquisição. Ora, nisso também caiu Galileu, o qual, embora se submetendo formalmente ao ditado ptolomaico, do qual a Igreja se considerava guardiã pelas conhecidas concordâncias bíblicas, em duas famosas cartas – uma ao padre Benedetto Castelli (ilustre “engenheiro hidráulico” de seu tempo)²⁴¹ do dia 21 de dezembro de 1613, a outra à Grã-duquesa da Toscana, Cristina de Lorena, de março de 1615²⁴² – postulava o princípio irreversível da distinção entre verdades científicas e verdades teológicas. Na segunda, Galileu esclarecia o conceito: “*la moltitudine de’ veri concorre all’investigazione, accrescimento e stabilimento delle discipli-*

ne (a multiplicidade de verdades contribui para a investigação, crescimento e estabelecimento de disciplinas)”. Essa afirmação – *la moltitudine de’ veri* – é extremamente indicativa do fato de que a cesura protestante e o método científico-experimental estavam quebrando – o processo contra o cientista constitui um indício – a visão teológica unitária baseada nas Escrituras/ escrituras, até então interiorizada como um indicador cultural hegemônico *sem alternativas* substituindo, não sem dificuldades e dramáticos conflitos (basta pensar no destino reservado a Giordano Bruno), o uno/único com o múltiplo. Angelo Brelich capta bem tal processo ao destacar a transição – a referência evidente é à história cultural da Europa moderna – de um ‘crer’ espontâneo *sem alternativa*” a

“uma crença *com* alternativa [que] é característica das religiões de civilizações complexas e estratificadas, e leva – ou tende a levar – a uma *doutrina* religiosa; Nas chamadas civilizações primitivas, mas também nas chamadas superiores, enquanto são homogêneas e desprovidas de contato com civilizações fundamentalmente diferentes, as crenças religiosas são do outro tipo, aquele *sem alternativa*: acredita-se em uma coisa porque toda a sociedade acredita nela, e no horizonte mental da sociedade jamais veio à tona nem mesmo a sombra da ideia de que essa coisa poderia não ser verdadeira²⁴³.

Ora, a leitura de Brelich do fenômeno – “o que cria a diferença entre as civilizações é a sua história” – permanece, por razões metodológicas, dentro do recinto da história das religiões, mas é evidente que o conceito de “alternativa” assume um valor que vai além desse recinto para se referir a mentalidades, correntes de pensamento, visões de mundo que não necessariamente permanecem no terreno religioso, mas entram em campos nos quais o religioso pode ser minoritário, se não ausentes, deixado de lado por teorias *não* reveladas, mas ainda expressas trâmite a tradi-

ção escrita que, se científica, não pode deixar de expulsar a transcendência e todas as doutrinas metafísicas a ela ligadas, como se pode depreender das citadas cartas de Galileu, um crente, mas bem consciente do quanto sua fé e as doutrinas da Igreja não tiveram voz na pesquisa científica. Charles Taylor, no já mencionado tratado *L'età secolare*, compreendeu bem essa lenta transição que procede da segunda metade do século XVI para se desenrolar nos séculos XVII e XVIII, o que o filósofo/sociólogo canadense define como “uma surpreendente virada antropológica”, cuja primeira fase pode ser identificada como “o eclipse desse sentido de um propósito ulterior, e, portanto, com a ideia de que não devemos a Deus nada além da realização de seu plano. O que, no fundo, não significa outra coisa senão que essencialmente lhe devemos a obtenção do nosso próprio bem²⁴⁴.”

O deísmo, corrente que se desenvolveu no mundo anglo-saxão entre os anos 1600 e 1700, recebeu, por Taylor uma atenção especial como ponto fulcral da reflexão filosófica europeia que progressivamente se despreendeu da visão religiosa tradicional do mundo, passando da religião revelada à religião natural. Grande parte da especulação filosófica dos séculos XVII e XVIII na Inglaterra é ocupada, de fato, pela controvérsia em torno da relação entre as duas formas de religião. A religião natural é, como é noto, aquela que se baseia unicamente na razão e, portanto, é uma religião que pretende limitar-se a reconhecer um Ser supremo como o criador do mundo e se recusa a atribuir-lhe todas as outras determinações que são reconhecidas ao Deus da religião revelada. Os resultados mais importantes dessa polémica são as análises de David Hume sobre a religião que tiveram uma influência decisiva nas teorias religiosas do Iluminismo francês e, em geral, europeu. Todavia, as doutrinas dos numerosos deístas ou “livres-pensadores” conservam um

importante interesse histórico-filosófico porque colocaram pela primeira vez o problema filosófico da *certeza* inerente à atitude religiosa do homem. Substancialmente, essas doutrinas surgem da tentativa de avaliar a religião não tanto de um ponto de vista dogmático, mas da exigência de refletir, em uma perspectiva racional, sobre o tipo de certeza que ela implica.

Além de Hume, o deísmo não tinha personalidades filosóficas de primeira grandeza, mas sua função era acima de tudo criar um clima crítico em relação às religiões tradicionais e, assim, iniciar uma espécie de “deslizamento” do pensamento filosófico em direção a posições cada vez mais radicais. A análise de Taylor tenta apreender as etapas essenciais de uma metamorfose que está, do ponto de vista filosófico, no limiar da modernidade, antecipando o que muitos anos depois Max Weber definiria como “desencantamento do mundo”. Escreve, de fato, Taylor, em um resumo magistral do “deslizamento”, que:

“Esse elemento crucial consiste em uma transformação na concepção de Deus e de sua relação com o mundo. O que ocorre, em essência, é um progressivo distanciamento das concepções cristãs ortodoxas de Deus como um agente que interage com os homens e intervém na história humana e a passagem para uma imagem de Deus como arquiteto de um universo que opera segundo leis imutáveis, às quais os seres humanos devem se conformar ou sofrer as consequências. Em uma perspectiva mais ampla, essa mudança pode ser vista como um deslocamento ao longo de um contínuo que vai de uma visão do Ser Supremo como uma entidade dotada de poderes análogos à personalidade e à capacidade de agir que nos são familiares, e que ele exerce constantemente em relação a nós, até uma visão desse ser como uma entidade conectada a nós apenas através de uma estrutura perfeitamente regulada por ele criada, culminando, por fim, em uma visão de nossa condição como uma luta com um universo indiferente, no qual Deus ou é negligente, ou não existe. Sob essa perspectiva, o deísmo pode ser visto como um estágio intermediário no caminho que conduz ao ateísmo contemporâneo”²⁴⁵.

Essa mudança radical do pensamento filosófico, que se desenvolveria na Idade do Iluminismo, constituiu o aparecimento daquela “alternativa” da qual falou Brelich na passagem citada acima. Mas não é apenas uma metamorfose teórica que poderia interessar, como aconteceu nos séculos anteriores, a uma pequena elite de intelectuais. Em primeiro lugar, depois de longos e muitas vezes trágicos acontecimentos – a Inquisição, as guerras religiosas, a caça às bruxas, a perseguição aos hereges e aos judeus – em grande parte gerados pela fratura desencadeada pela Reforma – seja um termo incomum, “tolerância”, seja um processo que envolveria, pela primeira vez na história, as classes subalternas, cujo *status* estava a caminho de mudanças cada vez mais extensas e, sobretudo, irreversíveis. No primeiro caso, a *Lettera sulla tolleranza* de John Locke (1689), examina conceitos que hoje são familiares, mas naquela época ainda sem significado, tão era difundida a intolerância monoteísta. Sustenta, portanto, Locke, ao qual importa a distinção jurisdicional entre Igreja e Estado, que

“Antes de tudo, é necessário distinguir o interesse da sociedade civil daquele da religião e estabelecer os limites adequados entre a Igreja e o Estado. Se isso não for feito, não se pode resolver nenhum conflito entre aqueles que realmente se importam ou fingem se importar, ou fingem se preocupar, com a salvação da alma e com a do Estado. Parece-me que o Estado é uma sociedade de homens constituída para conservar e promover apenas os bens civis. Chamo de bens civis a vida, a liberdade, a integridade do corpo, sua imunidade à dor, a posse dos bens externos, como a terra, o dinheiro, os utensílios etc.”.

Em segundo lugar:

“Resta-me dizer algo sobre as reuniões que se considera constituírem a maior dificuldade para uma doutrina da tolerância. Essas costumam ter a fama de serem fermentos de sedições

e locais de formação de facções; e talvez, algumas vezes, realmente o tenham sido, mas não por algum caráter particular delas, e sim como infeliz consequência de uma liberdade oprimida ou mal constituída. Essas acusações cessariam imediatamente se fosse concedida a tolerância àqueles os quais ela é devida, com uma lei que obrigasse todas as Igrejas a ensinar e a estabelecer como fundamento de sua liberdade este princípio: que os outros, mesmo se dissidentes em matéria de religião, devem ser tolerados e que ninguém, nem por meio de uma lei nem pela força, deve sofrer coerções em matéria de religião”.

Portanto, segundo Locke, a Igreja, qualquer Igreja, não pode exercer qualquer coerção dentro de si, pois esta seria de todo modo incapaz de conduzir o indivíduo à salvação, e assim como o magistrado do Estado não pode exercer nenhum poder ou violência no âmbito eclesiástico, da mesma forma a Igreja, embora tenha o poder de excomungar os fiéis, não pode, por isso, recorrer à violência no exercício de seus poderes. Mas também o magistrado (do seu tempo) não se comporta frequentemente de maneira correta, utiliza dois pesos e duas medidas:

“Ele teme outras Igrejas, não a sua própria, porque com esta é parcial e bem-disposto, com as outras severo e duro. [...] A uns não se fazem senão favores, aos outros, por qualquer motivo, infligem-se penas. Invertam-se os papéis, ou então conceda-se que os membros desses corpos religiosos gozem dos mesmos direitos dos outros cidadãos nos assuntos civis, e então logo se perceberá que não há mais nada a temer dessas reuniões religiosas²⁴⁶.”

À *Carta* de Locke seguirá, 74 anos depois, o *Trattato sulla tolleranza* de Voltaire. Agora, levando em conta também as teorias de Erasmo de Roterdã (1467-1536), de Thomas More (1478-1535), de Sebastiano Castellione (1515-1567), nas obras desses autores é possível encontrar alguns fundamentos teóricos da moderna

doutrina da tolerância: 1) o separatismo, segundo o qual o uso de métodos coercitivos pertence exclusivamente ao Estado e não às Igrejas, e só pode ser legitimamente voltado para a defesa da liberdade e dos direitos de todos os cidadãos; 2) O “falibilismo”, segundo o qual é ilegítima qualquer pretensão de possuir de forma absoluta a verdade e de identificar, fora das leis constitucionais vigentes, o erro a ser condenado e perseguido; 3) o personalismo, segundo o qual deve ser reconhecido e respeitado, como direito supremo da pessoa, a livre busca da verdade por cada um, apesar dos possíveis erros. Somente a partir das revoluções liberais do século XIX – objetivamente desagregadoras, pelas quais a burguesia conquistou firmemente o poder, da “distinção mosaica” – o termo “tolerância” ampliou seu alcance para além do âmbito das controvérsias religiosas e começou a ser usado em referimento às diferenças políticas, ideológicas, culturais, sociais. Ocorria, para voltar a Brelich, o afirmar-se de “alternativas” de natureza diversa, fenômeno típico da modernidade, para que o termo “tolerância” alcançasse o pleno direito de cidadania.

A transformação da economia e da sociedade, a começar daquela inglesa, foi, portanto, precedida e acompanhada por uma profunda renovação cultural, pela afirmação de um sistema de valores e ideias que ajudou a estimular o desenvolvimento ao mesmo tempo e legitimar suas orientações e escolhas. É necessário retroceder à segunda metade do Seiscentos, ao profundo cansaço que se seguiu a um século de controvérsias teológicas que mergulharam a Europa em guerras intermináveis, para captar as origens de uma nova cultura, antiautoritária e, sobretudo, anti-metafísica, aberta ao conhecimento do mundo natural – devido a personagens como Galileu, Newton, Tycho Brahe etc. – e aos problemas da civilização humana – em razão das descobertas e conquistas geográficas. A filosofia, renunciando à busca

pelas causas últimas e pelos supremos princípios, viu na experiência sensível, em um racionalismo empírico, a possibilidade de reconstruir, em um âmbito mais limitado, mas cientificamente alcançável, uma ciência do homem, e para o homem, capaz de resolver os problemas concretos de uma humanidade que já não era mais apenas aquela delimitada pelo continente Europa. Os teóricos do direito natural e da política procuraram um fundamento novo para a convivência humana: se Deus permitia o mal e a guerra por um desenho que os teólogos definiam como “misterioso”, se a autoridade do rei não excluía a tirania, se a distinção mosaica entre verdadeiro/falso continuava a orientar as principais confissões religiosas europeias, talvez fosse necessário buscar na natureza, com o apoio da razão, as leis capazes de libertar o homem do arbítrio e da violência. O vasto processo de secularização que atingia o universo cultural, fundado no princípio de autoridade, não poupou nem mesmo a fé cristã, atacada, como vimos, em seus fundamentos pelo deísmo, defensor de uma divindade sem mistérios e sem revelação.

Dentro deste quadro se desenvolve a ascensão da burguesia europeia, que – enquanto se prepara para arrancar das classes privilegiadas, frequentemente identificadas com a nobreza e a hierarquia eclesiástica, o monopólio do poder político e social, bem como, quando possível, a grande propriedade fundiária – já é capaz de apresentar um modelo alternativo de homem, o burguês, contraposto à antiga figura do aristocrata cuja autoridade, entendida como poder, se fundamenta na renda. É, de fato, contra o “ócio” da aristocracia que se elabora uma severa ética do trabalho – especialmente nos países de cultura protestante, como recordou Max Weber – capaz de justificar, em um mundo de livres e iguais, o novo índice de distinção social: a propriedade, não hereditária, mas adquirida pelo trabalho:

“Embora a terra e as criaturas inferiores sejam comuns e pertençam, em geral, a todos os homens – afirmava Locke – cada um tem, no entanto, um direito particular sobre sua própria pessoa, sobre a qual ninguém pode reivindicar pretensões de qualquer tipo. O trabalho do seu corpo e o produto de suas mãos são, podemos dizer, seu próprio bem. Tudo o que ele retirou, com seu esforço e sua atividade, do estado de natureza pertence apenas a ele”²⁴⁷.

O burguês está envolvido no comércio e na nascente indústria que, partindo das potencialidades do vapor (traduzíveis em energia mecânica), está se abrindo, como protagonista, a uma revolução sem precedentes na história da humanidade: a progressiva substituição do “natural” pelo “artificial”, ou seja, a expansão de potencialidades no campo científico-técnico, contra as quais as pretensões de ortodoxia dos monoteísmos e das instituições nelas baseadas perderão progressivamente toda capacidade de influência e domínio. A expansão avassaladora da industrialização, que se verificou entre os séculos XVIII e XIX, iniciou um processo de mobilidade social do campo para a cidade sem precedentes, transformando em grandes metrópoles as principais cidades do triângulo Inglaterra-Alemanha-França. Diante de um fenômeno de dimensões tão enormes, as Igrejas, com seus aparatos repressivos, perderiam grande parte de seu poder e, sobretudo, seriam forçadas a reinterpretar a “distinção mosaica” – da qual não podiam, por sua própria natureza, renunciar – sob outra ótica.

Na realidade, agora as Igrejas se encontravam diante das “alternativas”, citadas por Brelich, que construíram aquele conjunto hegemônico de filosofias, ideologias políticas, perspectivas científicas, realizações técnicas em que, como respondeu D’Alembert a uma pergunta aguda e maliciosa de Napoleão, para Deus e o Transcendente em geral, não havia mais espaço disponível. A se-

cularização, de fato, apresentada frequentemente, sobretudo na fase do Iluminismo, *contra* Deus e a religião, foi se consolidando sobre uma *mentalité*, difundida entre as camadas burguesas e populares, *indiferente* a qualquer visão metafísica ou religiosa – ou seja, não científica – da realidade. Em compensação, especialmente no Ocidente, os novos arranjos políticos, avançando, para usar as palavras de Grotius, *velut Deus non daretur*, deram espaço e liberdade às diversas correntes de pensamento, religiões inclusas. As Igrejas, diante de uma “alternativa” tão combativa, não podiam defender suas razões senão trazendo ao nível teológico e do direito canônico a distinção mosaica e, portanto, procedendo com base em documentos escritos pertencentes às respectivas tradições, nos quais expor suas condenações. No caso da Igreja de Roma, era necessário, antes de tudo, defender a integridade da doutrina contra o ataque das mais diversas e, por vezes contrastantes, “perversas” ideologias circulantes na sociedade italiana e europeia. O *Sillabo* documento anexado à Encíclica *Quanta cura* (1864) de Pio IX, dedicava os singulares parágrafos a uma ou mais doutrinas já adquiridas pelas sociedades que haviam entrado, ou estavam em uma situação de transição, juntamente com a revolução industrial, na modernidade: *Panteísmo, naturalismo e racionalismo absoluto; Racionalismo moderado; Indiferentismo, latitudinarismo; Socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades clerical-liberais; Erros sobre a Igreja e seus direitos; Erros que dizem respeito à sociedade civil, considerada em si mesma como em suas relações com a Igreja; Erros acerca da moral natural e cristã; Erros acerca do matrimônio cristão; Erros acerca do principado civil do Romano Pontífice; Erros que se referem ao liberalismo contemporâneo.*

Sobretudo, era preciso defender a primazia petrina e, mais ainda, a infalibilidade *ex cathedra* do papa. Com essas finalida-

des, foi convocado por Pio IX o Concílio Vaticano I no mesmo ano da captura de Roma e da queda dos Estados Pontifícios. Em 18 de julho de 1870, durante a sessão presidida pelo Pontífice, foi promulgada a Constituição *Pastor Aeternus*, na qual, seja no que diz respeito ao primado, seja à infalibilidade doutrinal do papa, o documento declarava:

“Proclamamos e afirmamos, com base nos testemunhos do Evangelho, que o primado de jurisdição sobre toda a Igreja de Deus foi prometido e conferido ao bem-aventurado Apóstolo Pedro por Cristo Senhor de maneira imediata e direta. [...] Proclamamos e definimos dogma revelado por Deus que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, ou seja, ao exercer o seu supremo ofício de Pastor e Doutor de todos os cristãos, goza daquela infalibilidade com que o divino Redentor quis dotar a sua Igreja ao definir a doutrina sobre a fé e os costumes.

Ora, não é certamente possível realizar aqui uma análise daquele desdobramento da “distinção mosaica” que, no *Sillabo*, completado pela definição conciliar, é amplamente atualizada às ideologias e correntes de pensamento do moderno. Basta citar a Proposição LXXX, que constitui a síntese de todas as condenações contidas no *Sillabo*: “O Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e chegar a um acordo com o progresso, o liberalismo e a moderna civilização”²⁴⁸. Mas os caminhos que se abriram foram diversos: houve uma corrente “apocalíptica” que, impulsionada em particular por “La Civiltà Cattolica”, órgão da Companhia de Jesus fundado em 1850, exacerbou o contraste entre o catolicismo e o mundo moderno a ponto de assumir tons catastróficos²⁴⁹. Para acompanhar o *Sillabo* e a *Definizione dell’infalibilità*, formaram-se correntes entre os católicos, com posições diversas em relação ao estado liberal. O primeiro congresso dos católicos reuniu-se em junho de 1874 e, naquela sede, não muito longe

do duro golpe da captura de Roma, prevaleceu naturalmente a mais rigorosa intransigência, cujo retrato é magistralmente resumido por Pietro Scoppola:

“Eis, portanto – escreve Scoppola, – as posições intransigentes claramente definidas: no plano ideológico, ele persegue uma luta sem trégua contra o liberalismo e suas múltiplas manifestações. No plano político, tendo-se desvinculado definitivamente do velho legitimismo, encontrou na distinção entre o “país legal” e o “país real” a fórmula conveniente que lhe permite separar a causa da “revolução” e da “ordem liberal” dos interesses reais do País, que declara querer defender contra os abusos da classe liberal. Dessa distinção, o abstencionismo eleitoral é a lógica consequência e a manifestação mais evidente. No plano organizacional, por fim, este tem, a partir de 1875, uma organização de caráter nacional que desempenha a necessária função de coordenação e direção das múltiplas iniciativas locais”²⁵⁰.

No campo católico, todavia, as posições são mais variadas: em certo sentido, a “distinção mosaica” vai se suavizando diante de problemas nos quais os católicos se encontram envolvidos com grupos de diversa origem ideológica: a divisão em classes e camadas sociais que os processos de nova industrialização e modernização da agricultura produzem, torna mais complexa a “produção” de ideologias em defesa das diferentes estratificações sociais em curso. Portanto, mesmo os católicos não poderão mais recorrer a uma rígida aplicação – o intransigentismo constitui uma tentativa residual – à “distinção mosaica” se não historicizando-a. A Encíclica *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, é o exemplo mais conhecido: não é à toa que foi acolhida, quando foi publicada, como uma “novidade”.

Quando, no entanto, a exploração e a pesquisa se movem para o território da doutrina e exegese bíblicas, quer dizer, solicitam variações dentro da relação entre “verdade revelada-his-

toricidade”, então a instituição eclesiástica, valendo-se da força da “inspiração do Espírito Santo”, assume em toda a sua dureza a “distinção mosaica” em sua forma há muito testada de “ortodoxia/heterodoxia”. Nos anos entre o final do século XIX e o início do século XX, difundiram-se, na Europa, entre vários estudiosos católicos diversas tendências, em seguida agrupadas no título abrangente de *modernismo*. Nos campos teológico, moral e social, foram redimensionados elementos como a sobrenaturalidade do catolicismo em favor de uma maior atenção aos dados subjetivos e históricos, em uma perspectiva que o magistério romano não hesitou em definir como pró-protestante. Foi contestado o método dedutivo típico da neoescolástica, em favor do método indutivo próprio do método científico e da pesquisa histórica. No campo bíblico e exegético, as instâncias modernistas se concentraram em uma interpretação histórico-crítica das Escrituras, as quais não deveriam ser entendidas literalmente, mas por meio de contextualização histórica e interpretação linguística, da mesma forma que são tratados os textos das civilizações clássicas. Também neste caso, a acusação levantada contra o modernismo foi a de contornar os pronunciamentos do magistério eclesiástico para se aproximar das metodologias vigentes nas escolas protestantes. Diante da onda de pesquisas que se difundiu naquele período no campo teológico – exegético – em que se destacaram, antes de tudo, Alfred Loisy na França, George Tyrrell na Inglaterra, Friedrich von Hügel na Áustria e, inicialmente, com uma abordagem predominantemente política, Romolo Murri na Itália – Pio X considerou necessário intervir energicamente com um documento oficial que destacasse as tendências heréticas do movimento. Em 1907 (8 de setembro) foi publicada a Encíclica *Pascendi Dominici gregis*, precedida por dois meses por um decreto do Santo Ofício, *Lamentabili*

sane exitu, a qual continha e condenava, uma lista de 65 proposições tiradas das publicações de alguns autores modernistas que, declara o documento, “transgredindo os limites estabelecidos pelos Padres e pela própria Santa Igreja, sob as aparências da mais alta inteligência e sob o nome de consideração histórica, buscam um progresso dos dogmas que, na realidade, é a corrupção dos mesmos”. Coube à Encíclica concentrar-se de maneira muito analítica nos erros mais execráveis do movimento modernista, do qual enucleou e condenou sem reservas em particular os três pressupostos filosóficos que o Magistério Romano considerava completamente inaceitáveis, embora reconhecendo que muitos adeptos do movimento possuíam uma notável cultura teológica e tinham uma “reputação de conduta austera”:

1. *agnosticismo*, segundo o qual a razão humana é restringida ao campo dos fenômenos e não pode se elevar ao nível divino: Deus não pode, portanto, ser objeto da ciência e da história, que devem permanecer agnósticas;
2. *imanência vital*, ou seja, que a religião, não derivando de uma revelação externa, tem origem *no interiore homine*, ou seja, de uma necessidade do divino que desencadeia aquele sentimento religioso que chamamos de fé;
3. *evolucionismo*: também a religião (com os dogmas, a Igreja, o culto, os sacramentos, as Sagradas Escrituras) progride acompanhando os acontecimentos e os problemas que a história põe em seu desenvolvimento.

Esta última suposição parece particularmente perigosa na medida em que se aplica também aos dogmas que os modernistas consideravam não “verdades caídas do céu”, mas como símbolos, sempre inadequados, em relação ao objeto – as verdades reveladas – ferramentas úteis para o crente, cuja vali-

dade depende da capacidade de compreender as mudanças históricas.

O modernismo foi condenado seja por recorrer ao método histórico-crítico na interpretação das Escrituras, seja sob a acusação de ter abandonado o tomismo, ao qual *Pascendi* recomendava calorosamente o retorno. Por esta razão, a conclusão de Pio X foi que, no modernismo, se realizaria a “síntese de todas as heresias”. Não há dúvida de que, como amplamente documentou o Instituto de História do Modernismo de Urbino, as lutas desencadeadas contra os modernistas, baseadas também na simples suspeita, na espionagem e a delação, levaram à redução ao estado laico de muitos pesquisadores valiosos, como o italiano Ernesto Bonaiuti – ao qual foram sucessivamente aplicadas as normas punitivas contidas nos Pactos de Latrão de 1929 –, ao fechamento de seminários considerados antros da infecção modernista, bem como à imposição a muitas instituições católicas do juramento antimodernista àqueles que seguiam seus cursos. A Universidade do Sagrado Coração de Milão, fundada em 1921, manteve a obrigação do juramento para os alunos formando até 1968.

A luta da Igreja de Roma contra o modernismo é talvez a última aplicação em larga escala, dentro do catolicismo, da “distinção mosaica” à qual chega à teoria de Assmann sobre os monoteísmos²⁵¹. Após a guerra, em 1º de julho de 1949, o Santo Ofício emitiu um Decreto concebido da seguinte forma:

“

Foi perguntado a esta suprema Sagrada Congregação:

1. se é lícito inscrever-se no Partido Comunista ou apoiá-lo;
2. se é lícito imprimir, divulgar ou ler livros, revistas, jornais ou folhetos que apoiem a doutrina ou o trabalho dos comunistas, ou escrever para eles;

3. se podem ser admitidos aos Sacramentos os cristãos que conscientemente e livremente realizaram quanto está escrito nos números 1 e 2;

4. se os cristãos que professam a doutrina comunista materialista e anticristã, e sobretudo aqueles que a defendem e propagam, incorram *ipso facto* na excomunhão reservada à Sé Apostólica, enquanto apóstatas da fé católica.

Os Eminentíssimos e Reverendíssimos Padres prepostos à tutela da fé e da moral, tendo recebido o voto dos Consultores, na reunião plenária de 28 de junho de 1949, responderam decretando:

1. negativo: de fato, o comunismo é materialista e anticristão; os líderes comunistas, embora às vezes afirmem em palavras que não ser contrários à Religião, de fato, seja na doutrina seja nas ações, mostram-se hostis a Deus, à verdadeira religião e à Igreja de Cristo;

2. negativo: é proibido pelo próprio direito (cf. cânon 1399 do Código de Direito Canónico);

3. negativo, de acordo com os princípios normais de negar os Sacramentos àqueles que não estão bem-dispostos a eles;

4. afirmativo.

No dia 30 do mesmo mês e ano, o Papa Pio XII, em sua habitual audiência com o Assessor do Santo Ofício, aprovou a decisão dos Padres e ordenou que fosse promulgada no comentário oficial dos *Acta Apostolicæ Sedis*²⁵².

Nas paróquias italianas, o decreto do Santo Ofício foi tornado público pelos meios disponíveis: a impressão e afixação de cartazes, dos quais é apresentado aqui um exemplo:

“

Aviso Sagrado

É um pecado e não pode ser absolvido:

Quem é inscrito ao Partido Comunista.

Quem faz propaganda sobre isso de alguma forma.

Quem vota nele e em seus candidatos.

Quem escreve, lê e divulga a imprensa comunista.

Quem se escreve a organizações comunistas: Câmara do Trabalho, Federterra, Frente da Juventude, CGIL, UDI, API etc.

Será excomungado e apóstata:

Quem, inscrito ou não ao Partido Comunista, aceita sua doutrina ateia e anticristã; quem a defende e quem a difunde. Essas sanções também são estendidas aos partidos que fazem causa comum com o comunismo. N.B. Quem durante a confissão não fala a respeito dessas culpas comete sacrilégio: pode, ao invés, ser absolvido, quem sinceramente arrependido renuncia às suas falsas posições²⁵³.

Uma exegese dos dois textos não traz à tona contradições – porque a longa onda da “distinção mosaica”, verdadeiro/falso, fiel/infiel ortodoxia/heterodoxia, fidelidade/apostasia, continua a afirmar sua validade de princípio – mas apresenta discrepâncias: por exemplo, a inscrição no Partido Comunista ou o voto nele oscilam entre “excomunhão” e “pecado grave” (particularmente nos manifestos dirigidos a um público amplo). A Igreja de Roma percebe, evidentemente, que, a diferença do modernismo – corrente composta por intelectuais, estudiosos da Bíblia, teólogos e, portanto, de uma minoria culta que tem contato limitado com a massa dos fiéis, no caso do comunismo, o qual é expresso, na Itália, por um partido forte que estava entre os protagonistas da luta antifascista e da Resistência – não é possível impor uma escolha tão rígida a ponto de desorientar e dividir aquela parte do eleitorado católico que não olha tanto para a doutrina do PCI (Partido Comunista Italiano), mas para as instâncias de justiça de qual é portador. Verdade e história entram em conflito e, quando a história realiza mudanças expressas por massas de todas as condições e culturas, as questões de princípio, por mais rígidas que sejam, não podem deixar de buscar um compromisso: a transição de Pio XII para João XXIII e para o Concílio Vaticano II constitui uma evidente demonstração. Por outro lado,

até mesmo na *Pascendi*, apesar da dureza de uma linguagem drástica que terá dramáticas consequências, reconhece-se que as Sagradas Escrituras, embora definidas de novo como reveladas e intangíveis, requerem novos instrumentos de investigação, sobretudo no plano linguístico-filológico e histórico-comparativo. Não é à toa que na parte final da encíclica enuncia-se a exigência de opor “algo novo” às errôneas teorias modernistas e, portanto,

“É nosso conselho conceder todo favor e proteção a um novo Instituto, pelo qual, com a ajuda de todos os católicos mais ilustres por sua fama de sabedoria, toda forma de ciência e de erudição, sob a orientação e o magistério da católica verdade, seja promovida”²⁵⁴.

Pio X, portanto, amargo inimigo do modernismo e protagonista, com a Cúria Romana, de uma repressão implacável contra seus seguidores, dois anos após a saída de *Pascendi* fundou o Pontifício Instituto Bíblico sob a direção e controle da Pontifícia Comissão Bíblica. Com *Motu Proprio* de Pio XI, em 1928 a PIB tornou-se uma instituição autônoma da qual surgiriam famosos estudiosos da Bíblia, como o Cardeal Carlo Maria Martini, que do Instituto foi reitor de 1969 a 1978, e que, especialmente depois do Concílio Vaticano II, iria ainda mais longe do que a pesquisa pioneira dos modernistas sujeitos à caça às bruxas que caracterizou as primeiras décadas do século XX.

A cavalo dos dois séculos, o Concílio e alguns papas abertos seja ao diálogo interno, seja aquilo externo, como João XXIII, Paulo VI, Bento XVI, tiveram a capacidade e a força de reduzir consideravelmente os efeitos nefastos da “distinção mosaica” típica dos monoteísmos, mas forçadas a lidar com os efeitos irreversíveis da secularização, cuja expansão certamente foi beneficiada pelos contrastes, as excomunhões, os conflitos dentro e entre os

Cristianismos. Mas é precisamente neste período, na transição do segundo para o terceiro milênio, que um outro monoteísmo levanta a cabeça, ou levanta a cabeça novamente depois de uma longa luta perdida contra o Ocidente e após a fragmentação final do Império Otomano no final da Primeira Guerra Mundial. A “distinção mosaica” seria desencadeada em toda a sua virulência no confronto reiniciado no final do segundo milênio e assinado no início do terceiro pelo evento, trágico e simbólico ao mesmo tempo, do assalto às Torres Gêmeas. E é a partir dessa conjuntura que começou a reflexão de Jan Assmann sobre os monoteísmos e a Escritura/escritura como fonte, muitas vezes dramaticamente operacional, da violência monoteísta em nosso tempo.



Capítulo sétimo

ISLÃ E OCIDENTE: o atual choque dos monoteísmos



*“Deus é um fogo devorador,
um Deus ciumento”*
(Deuteronômio 4: 24)

Neste percurso, detivemo-nos várias vezes na relação entre o Islã, a ciência e a tecnologia, avançando algumas hipóteses sobre a queda de uma tradição que tinha tido um grande *exploit* (auge) nos primeiros séculos que seguiram a expansão islâmica na bacia do Mediterrâneo e no Médio Oriente²⁵⁵. Mencionamos seja fatores estruturais – entre os quais a mudança das grandes rotas comerciais do Mediterrâneo para o Atlântico (à qual retornaremos) – seja um fator cultural e teológico proeminente que diz respeito à relação Deus-mundo e sobre a qual Al-Gazzali (falecido em 1111) expôs teorias que, sucessivamente, hegemonizaram a cultura islâmica. Místico, além de filósofo, Al-Gazzali foi talvez o pensador que teve maior peso na história cultural do Islã tardio, após a fase carismática tão bem narrada por Jim Al-Khalili. Ele foi um agudo epistemólogo do Alcorão – *Escritura/escritura incriada* – atento, em particular, à maneira como ele “narra” as formas de intervenção de Deus na criação, um tema sobre o qual insistem muitos pontos do texto, como, por exemplo as Suratas: III (Surata da Família de ‘Imran), 154: “A iniciativa, cada iniciativa pertence inteiramente a Deus; Surata XXIX (Surata da aranha), 44: “Deus criou os céus e a terra com prudência; certamente, nisto há um sinal para os fiéis”; XLIV (Surata da fumaça), 38: “E não criamos os céus e a terra e tudo quanto existe entre ambos para Nos distrairmos.”; LXIV (A Surata do recíproco engano), 3: “Em verdade, criou os céus e a terra e vos configurou com a melhor forma, e a Ele retornareis” Mas o Alcorão também reitera – Sura II, (Surata da Vaca), 255 – que: “Deus! Não há mais divindade além

d'Ele, Vivente, Subsistente, a Quem jamais alcança a inatividade ou o sono; d'Ele é tudo quanto existe nos céus e na terra. [...] Eles (humanos) nada conhecem a Sua ciência, senão o que Ele permite". Como no Deuteronômio, que diz: "Não terás outro Deus senão eu", "YHWH é um deus ciumento". Mas há uma diferença essencial que São Tomás esclarecerá com grande sutileza analítica. Escreve, entre outras coisas, São Tomás que:

“A criação não é capaz de conseguir a perfeita semelhança de Deus com criaturas de uma única espécie: pois, sendo a causa superior ao efeito, quanto na causa é simples e unida, nos efeitos é considerada composta e múltipla, se o efeito não adequa as espécies da causa: o que neste caso não pode ser afirmado, pois a criatura não pode se igualar Deus. Logo, era necessário que nas coisas criadas houvesse variedade e multiplicidade, a fim de encontrar nelas uma semelhança perfeita de Deus, segundo a sua capacidade. [...] Bens múltiplos valem mais do que um único bem finito; porque além disso existe algo mais. Ora, toda a bondade da criatura é finita; porque não adequa a infinita bondade de Deus. Por isso, o universo criado é perfeito se as criaturas são múltiplas, do que se houvesse um único grau delas. Mas ao sumo bem, convém realizar aquilo que é melhor. Então, era conveniente que criasse graus múltiplos de criaturas. [...] Portanto, a semelhança de Deus no universo não seria perfeita se existisse um grau 'único para todos os seres. Logo, a distinção nas coisas criadas atinge o objetivo de fazê-las conseguir a semelhança com Deus mais perfeitamente por meio da multiplicidade do que por meio da unidade" (Contra Gentios, II, 42 e 45).

O teólogo Tanzella-Nitti esclareceu ainda mais a importante teoria de Tomás de Aquino sobre a relação diferencial entre o Criador e as criaturas, apreendendo nela o essencial conceitual, em seu tempo elaborado também no âmbito da História das Religiões, de *autonomia relativa*, neste caso utilizado para a análise das "Causas Segundas":

“A Causa primeira – ele escreve – constitui as causas segundas enquanto causas. A causa segunda não produz o ente enquanto ente, mas enquanto ente “concretado” por uma específica natureza. A causa segunda determina a ação da causa primeira segundo aquilo que é próprio da causa segunda, ou seja, com base no seu modo finito e específico de informar. A causa segunda produz o ente (e, de certo modo, a cria na medida em que causa o aparecimento de um novo ser concreto), determinando-lhe a *natura essendi*. [...] A causa segunda recebeu da causa primeira a capacidade de produzir um novo ser na ordem das formas. Uma causa segunda não causa a essência ou a natureza de um ente, mas simplesmente a determina, educando-a das potencialidades da matéria. A causa segunda o faz com as restrições que derivam de sua essência limitada, na medida em que sua capacidade de deduzir, informar ou concretar não é infinita”.

Uma vez esclarecida São Tomás essa função “mediadora” das causas secundárias na atividade criativa de Deus, entendida como a causa primeira, Tanzella-Nitti entra no cerne do problema introduzindo a epistemologia tomista das Escrituras:

“Entre os motivos que levaram Tomás de Aquino a desenvolver uma verdadeira causalidade na ordem criatural (de ser criatura) – ele prossegue – estava, provavelmente, a doutrina bíblica da *autonomia da criação*, sua consistência ontológica diante de Deus. Longe de serem vistos como algum tipo de controle instrumental ou mecanicista do Criador sobre as coisas, as propriedades, as leis da natureza ou as essências das criaturas, são possuídos por estas como “*próprias*”. A dependência originária e originante de tudo em relação ao Criador, implica que devemos falar de “*autonomia relativa*” e não “absoluta”, mas tal adjetivo não deve ser entendido de modo redutivo ou limitativo. Para São Tomás, a essência e a natureza das coisas criadas, embora declaradas “contingentes em relação a Deus”, são, no entanto, consideradas como “*necessárias em sua ordem específica*” e, portanto, sempre nesta mesma ordem, sujeito de necessidade absoluta, sem que, por isso, Deus tenha que se sentir devedor de alguém. *Uma vez que foi dado o ser ao mundo, Deus não retira seu dom, mas respeita a autonomia que aquele dom estava necessariamente ligado*”²⁵⁶.

O pensamento de São Tomás, que respeita a ordem causal do mundo de acordo com a *autonomia relativa* focalizada por Tanzella-Nitti, é, portanto, oposto ao de Al-Gazzali, cuja crítica da necessidade própria da essência divina e da necessidade do mundo, culmina na crítica do próprio conceito de necessidade, expresso no princípio causal. Não é necessário, de acordo com o filósofo árabe, que haja entre as coisas que acontecem normalmente uma relação casual. Causa e efeito são perfeitamente distintos um do outro e não estão ligados entre si quanto à sua existência. A relação entre o fogo e a combustão de qualquer objeto não é determinada pela ação do fogo, mas pela ação direta de Deus:

“O fogo – escreve Al-Gazzali – que é algo inanimado, não pode explicar nenhuma ação. Por qual motivo deveria ser considerado ativo? Os filósofos não têm outra razão para essa afirmação senão o testemunho de que, à medida que o fogo se aproxima, ocorre a combustão. Mas, esta testemunha implica apenas que a combustão ocorre *junto com* o fogo, não que ela provém do fogo; não exclui, portanto, que haja outra causa, fora dele. Essa outra causa, a única verdadeira causa, é Deus. Mas a ação de Deus é livre e não vinculada a uma ordem determinada”²⁵⁷.

Portanto, o mundo, não tendo uma sua própria “norma” interna, dotada de uma “*autonomia relativa*”, está aberto místicamente e unicamente à vontade de Deus e à possibilidade do milagre, tornando inconsistente, senão inútil, qualquer pesquisa racional sobre ele e, com isso, fechando, de fato, todo espaço para aquela pesquisa científica que o Islã havia conseguido realizar, mesmo sem se pôr racionalmente o problema do “método”, nos séculos precedentes. A virada de Al-Ghazali e de sua escola, revelou-se vitoriosa, fechando a estrada à pesquisa científica. Desta crise, que até hoje no plano teórico não encontrou alternativas,

nem mesmo os intelectuais islâmicos contemporâneos que escolheram o Ocidente, até então conseguiram captar as raízes profundas. É o caso do paquistanês Mohammad Abdus Salam (1926-1996), Prêmio Nobel de Física em 1975, fundador do Centro Internacional de Física em Trieste, o qual, em uma entrevista concedida em 1991, não pôde fazer outra coisa senão constatar o declínio da ciência árabe e confessar suas causas internas, sem ter consciência sobre o núcleo do problema, mas limitando-se a destacar a contrariedade do clero islâmico às ideias novas. Assim se expressou o físico paquistanês durante a entrevista:

“O declínio começou por volta do século XI e terminou 250 anos depois. Por que isso aconteceu? Ninguém sabe ao certo. Houve, de fato, múltiplas causas e, em primeiro lugar, a invasão do Império Mongol. No entanto, na minha opinião, o fim da atividade científica ao interior do mundo islâmico, deveu-se mais a causas internas. Refiro-me em particular à ação do clero. Sua função foi aquela de deprimir o Islã: embora não o fizesse conscientemente, ele teve muito sucesso com sua insistência na ideia de obediência à autoridade, o *tawhid*. Este foi o grande resultado obtido pelo clero: ele conseguiu fazer com que a tradição islâmica morresse antes de atingir seu apogeu. Então, como aconteceu? Por que aconteceu? Aconteceu porque alguns muçulmanos muito devotos à ciência e à tecnologia as enfatizaram tanto que começaram a atacar o Sagrado Alcorão, algo que nunca havia acontecido na civilização islâmica. O resultado foi que o clero (os mulás), aproveitou da oportunidade para fazer que a civilização islâmica acabasse com a ciência e a tecnologia. Isso aconteceu entre os séculos XI e XII. Como eles fizeram isso? Poder-se-ia lembrar algumas iniciativas tomadas pelo clero. Uma delas foi, por exemplo, que se parou de imprimir livros. A impressão foi introduzida na Europa há 540 anos, quando por volta de 1450 Gutenberg imprimiu pela primeira vez a Bíblia. Vi com meus próprios olhos, em uma biblioteca particular, uma cópia do Alcorão impressa em Veneza pouco depois de 1500. Nos países muçulmanos, no entanto, não houve impressão do Alcorão até 1874. Não havia livro que pudesse ser impresso, pois os mulás não teriam consentido. Isso levou

à extinção do saber ler e escrever, que permaneceram reservadas para uma única classe de pessoas que gozavam do favor dos mulás. Por outro lado, o último observatório astronômico do Islã foi destruído com explosivo em Istambul em 1580. Por quê? Porque o clero suspeitava que naquele lugar poderiam nascer ideias novas. As ideias novas eram, para o clero, algo ilegítimo. Isso fez o clero. E isso aconteceu no mesmo ano em que Tycho Brahe inaugurou seu observatório”²⁵⁸.

Em sua entrevista, Abdus Salam cita mais vezes Al-Biruni, o físico persa contemporâneo do filósofo Avicena, que por volta do ano 1000 estudou e trabalhou no território do atual Afeganistão. Ele teoriza, com notável lucidez, a necessidade e a superioridade do método experimental, cuja ausência, segundo ele, enfraquece a física de Aristóteles e mina, na base, qualquer tentativa de construir as leis da ciência com base no pensamento puramente especulativo do Estagirita. Aos pesquisadores islâmicos deve-se, portanto, reconhecer também a intuição da importância decisiva do método experimental na ciência. Todavia, a ciência islâmica não conseguirá “matematizar” e obter, como farão Galileu, Newton, Lavoisier, aquelas leis gerais, fruto de *certas demonstrações* e de *sensatas experiências* que caracterizam a nova ciência europeia. Em substância, a ciência islâmica usa o experimento, até mesmo quantitativos, mas não alcança aquele método experimental que, aplicado sistematicamente e vinculado a uma lógica hipotético-dedutiva, deu origem à ciência moderna. A pergunta é: por que o Islã, que por muito tempo manteve uma indiscutível hegemonia cultural, científica e tecnológica na bacia do Mediterrâneo, fracassa justamente onde começa o caminho irreversível da ciência moderna? Tínhamos buscado anteriormente uma resposta de tipo filosófico acerca da relação entre Deus e a criação segundo Al-Gazzali e sua escola, que retira da criação toda autonomia (as “Causas segundas”), mas existem

concausas que não devem ser subestimadas. Entre os séculos XI e XII, como também observou Abdus Salam, começaram a prevalecer as correntes mais integralistas, que veem nas inovações científicas um perigo a ser combatido por serem “anti-corrânicas”. A oposição foi longa e tenaz e se afirmaria no século XVI em concomitância com as crises econômicas que minaram as condições gerais das regiões islâmicas, também devido à perda de importância do comércio no mediterrâneo. Daí a perda progressiva daquele ímpeto cultural que caracterizou a fase carismática da civilização islâmica como um todo e a crise, que será irreversível, daquele setor da cultura – a ciência e a tecnologia – precisamente na fase em que estas estavam florescendo no Ocidente, iniciando aquele processo global que recebeu o nome de “modernidade”.

Abdus Salam não faz menção, em sua entrevista, salvo o que concerne à dura oposição dos mulás, a questões estritamente científicas ou filosóficas. Todavia, como mostramos anteriormente, é necessário tê-las em mente para captar a multiplicidade dos aspectos da crise de uma civilização e de um império que se arrastou até os nossos dias, exacerbando implicitamente a “distinção mosaica” nas relações entre o mundo islâmico e o mundo cristão, ambos remetendo-se, em dura oposição, ao monoteísmo de Israel. Em todo caso, as causas históricas gerais aparecem, ao mesmo tempo, como fundamentais e complementares às causas estritamente religiosas. Sinalizaremos três delas, retornando, se necessário, a temas que já foram abordados, mas que parecem particularmente relevantes: a) a descoberta das rotas transoceânicas; b) os ciclos de carestias e epidemias que marcam a primeira fase da Idade Moderna; c) o deslocamento para o Ocidente do eixo econômico mundial. Disso resultou a progressiva, ainda que lenta, marginalização do mundo árabe-

-islâmico no cenário internacional. Escreve Massimo Campanini no *Posfácio* do volume de Ahmed Djebbar sobre a história da ciência árabe, que

“Após a descoberta da América e das novas rotas atlânticas, após a circum-navegação da África e a abertura dos entrepostos comerciais europeus no Extremo Oriente, o Mediterrâneo, coração da civilização árabe-islâmica, perdeu sua centralidade, e os tráficos e as rotas da riqueza deslocaram-se para outras direções. Isso provocou, no império islâmico, que há tempos havia perdido sua unidade, uma crise e um retrocesso econômico e social que perdurou por pelo menos quatro séculos, [com um conseqüente] grave comprometimento de tal dinamicidade econômica que é condição para o desenvolvimento da ciência”²⁵⁹.

Tratou-se, portanto, também de uma crise estrutural que provocou, entre outras coisas, uma reação interna por parte das forças conservadoras do Império Otomano, voltada para a autossuficiência cultural que não podia deixar de encontrar seu centro de força no Livro revelado (a *Escritura/escritura*). É necessário ter em mente que o extraordinário desenvolvimento da ciência árabe, abrangeu, nos primeiros séculos da “fase carismática”, os campos mais diversos: da medicina (a Escola de Bagdá) à botânica, à óptica, à astronomia (ligada obviamente à astrologia), à química (mediada pela alquimia), à filosofia, à matemática, ciência predileta pelo Islã que encontra em Al-Khwarizmi sua figura de maior relevo. À matemática era reconhecido um caráter que, utilizando um termo em voga no século XIX na Itália, poderíamos definir como “sublime”, por ser considerada fruto de um pensamento puro, livre de qualquer condicionamento prático e, portanto, capaz de alcançar os mais altos níveis da potencialidade racional. Aos matemáticos islâmicos deve-se, como é noto, a invenção, com o uso de cifras de derivação indiana, do sistema de numeração posicional, incluindo o zero (em árabe, *şifr*).

No entanto, próprio a elevada consideração que cultura islâmica nutria pela matemática, produziu um hiato entre essa disciplina e as ciências experimentais, bloqueando, como já observamos, qualquer forma de matematização destas (enquanto mais tarde representaria o ponto forte do método galileano). Deixou-se assim, de se formar uma “arquitetura” matemática das outras ciências que teria permitido obter aquela organização quantitativa dos fenômenos naturais que representa o modo mais coerente – o *método* – da sistematização racional autônoma deles. Enfim, para além das diferenças, por vezes notáveis, entre Al-Gazzali (do qual já tratamos) e Averróis, sobre o papel da filosofia e suas relações com a fé religiosa, ambos não podem deixar de afirmar a condição ancilar desta em relação à teologia corânica:

“Deus – escreve Averróis, ao término de sua obra mais conhecida (e sobre a qual havia insistido ‘Al-Ghazali) – conhece todas as coisas, sendo fonte de sua existência por meio de Seu conhecimento delas. [...] Deus não conhece as coisas segundo um tipo de sabedoria derivada; por isso, é necessário que exista, dos seres existentes, um conhecimento do qual não se conhecem as modalidades. [...] Isso é o que nos parece evidente na solução da dúvida, de modo que a questão se revela totalmente incontestável e isenta de dificuldades. *Deus é Aquele que sem falha conduz à razão e guia à verdade*”²⁶⁰.

Portanto, Deus não é apenas a causa primeira, mas a causa única. A sua onipotência não necessita das causas segundas (claramente distintas, como vimos na *Summa* de São Tomás) que, ainda que geradas pela causa primeira, governam em modo “não necessário” o mundo físico. Deus intervém continuamente na história do mundo porque cada criatura necessita, instante após instante, de Sua vontade criadora. O universo parece ser governado por uma causalidade por trás da qual, segundo o pensamento islâmico hegemônico, se oculta a mão onipotente, onipresente e

onisciente de Deus. As causas segundas, se aparecem, mostram-se desprovidas de qualquer autonomia: não possuem aquela racionalidade autossuficiente que já no *Gênesis* é implicitamente afirmada no comando de Elohim ao homem para “dominar” (1, 26; 3, 22-23) a terra e da qual Galileu e Newton trariam, de fato, a exigência de formalização matemática dos fenômenos terrestres. Essa abordagem teria impedido ao pensamento islâmico não apenas de buscar leis gerais – que devem passar, como já escreveu Leonardo, pelas “matemáticas demonstrações” – mas qualquer tipo de pesquisa científica, teórica e aplicada, na qual experimentação e instrumento matemático interagem de forma estreita dentro do quadro compartilhado da autonomia da lei de causalidade.

Alberto Ventura, historiador dos países islâmicos, em um ensaio publicado em 2001 e posteriormente divulgado na rede, compreende lucidamente o problema quando, após sublinhar a importância do pensamento científico no Islã dos primeiros séculos, declara que ele “parece ter abdicado totalmente desse papel” e, não por acaso, retorna à *vexata quaestio* da relação entre causa primeira e causas segundas. Ele sublinha como

“A ideia de que nada na natureza pode ser atribuído a leis abstratas e imutáveis e que cada fenômeno ocorre por pontual e instantânea intervenção divina é extremamente forte no Alcorão e nos ensinamentos do profeta Maomé. [...] O fato é que a lei certa é a de Deus, um Deus, porém, que é essencialmente imprevisível e cujo agir não pode, em nenhum caso, ser codificado ou normalizado pela mente humana²⁶¹.”

A crise do Islã, e do Império Otomano, encontrará, ao final do século XVII, sua primeira, e talvez decisiva, sanção, ao mesmo tempo militar e simbólica, no fracasso da dupla tentativa de conquistar Viena. Estamos nos primórdios daquilo que Charles Taylor

notoriamente chamou de “a era secular” e da qual, próprio neste período, captou e estudou profundamente, como vimos, os protagonistas daquela corrente pré-iluminista que tomou o nome de “deísmo”. E, dado que a história é mais complexa do que se possa imaginar, o resgate de um protagonismo agressivo que o Império Otomano tentou empreender contra a Europa dos “infiéis” (definição correta segundo a “distinção mosaica”) permitiu ao sociólogo e politólogo americano Samuel P. Huntington de sublinhar, muitos anos depois, a importância da religião na definição da identidade de uma civilização e afirmar, em um livro publicado ao final do século XX – que foi objeto de julgamentos contrastantes e de múltiplos debates, os quais, todavia, não diminuíram a intuição de fundo – que

“De todos os elementos formais que definem as civilizações, o mais importante é geralmente a religião, como sublinhavam os atenienses. Quase todas as maiores civilizações na história da humanidade estiveram estreitamente identificadas com as grandes religiões do mundo, e populações de igual língua e etnia, mas de diversa religião, podem perfeitamente massacrar-se mutuamente²⁶².”

Ora, não há dúvida de que, pelo menos a partir do fracasso em Viena, desencadeou-se um confronto entre o Islã – guardião de uma Escritura/escritura “incrível” (e, portanto, intangível) – e o Ocidente cristão que, entre suas ideologias “ateias”, deu início a um conjunto ciência-tecnologia-indústria, cuja superioridade apenas os intelectuais islâmicos que fugiram de suas terras reconhecem como fruto da revolução galileu-newtoniana. Pouco mais de um século depois, será de fato a Europa a entrar militarmente, pela primeira vez, no coração do Islã: em 1º de julho de 1798, Napoleão Bonaparte desembarca em Alexandria, no Egito, com um exército de mais de 36.000 homens e um numeroso

contingente de artistas e especialistas de todas as disciplinas científicas: matemáticos, astrônomos, engenheiros, geógrafos, arquitetos, desenhistas, químicos, naturalistas, arqueólogos e orientalistas, intérpretes, tipógrafos, mas também poetas, músicos e pintores. Serão justamente as descobertas e o trabalho dos cientistas participantes da expedição que darão um impulso determinante ao estudo da civilização dos Faraós: a decifração do hieróglifo, realizada por Jean-François Champollion, com a descoberta da Pedra de Roseta, marcará, em 1822, seu ato de nascimento.

A presença dos franceses no Egito não durou muito. Sob pressão terrestre e marítima por parte dos turcos, o exército francês foi forçado a capitular no final de agosto de 1801, mas em março do mesmo ano uma força expedicionária britânica desembarcou no Egito. Os vinte anos seguintes testemunharam uma série de derrotas do Império Otomano, forçado a se endividar para comprar armas e materiais que não conseguia produzir por conta própria. Entre 1821 e 1823, não apenas a Guerra da Independência Grega fez com que o Império perdesse grande parte de seu território e das ilhas do mar Egeu, bem como sua influência sobre o Azerbaijão. Trinta anos depois, a Guerra da Crimeia, embora tivesse como protagonistas as potências europeias, teve um efeito devastador sobre o Império, forçado a pedir, devido à sua incapacidade industrial, empréstimos por cerca de 5 milhões de libras. A essa altura, a crise no confronto com o Ocidente avançava rapidamente, apesar de algumas tentativas de montar suas próprias fábricas pagando máquinas e técnicos europeus. Como escreveu o historiador Eugene Rogan, “a maior ameaça à independência do Oriente Médio não eram os exércitos da Europa, mas seus bancos”. O Estado otomano, em 1875, declarou falência e instituiu uma comissão para controlar seus orçamentos, confiando a direção a

especialistas franceses e ingleses com o resultado de acumular ulteriores dificuldades²⁶³. Aparece, portanto, evidente, que o progressivo desmoronamento territorial, bem como a devastadora situação financeira do Império Otomano, o qual, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, foi vítima até das tardias ambições colonialistas da Itália com a perda da Líbia em 1912, constituíram as premissas para sua fragmentação definitiva após 1918. Isso permitiu em Turquia a ascensão ao poder do Partido Republicano liderado por Kemal Atatürk (1923-1938), aquele que foi chamado de “fundador” da Turquia moderna, cuja intenção era criar um Estado laico, não baseado na *Sharia*. Um sinal “religioso” dessa evolução foi aquilo de transformar, retirando-a da disputa entre os dois monoteísmos, a mesquita Hagia Sophia, anteriormente uma basílica ortodoxa grega antes da ocupação turca de 1453, em Museu Nacional, decisão anulada em 2019 pelo atual presidente Erdogan, que restaurou Hagia Sophia ao papel de mesquita, cobrindo cuidadosamente todos os mosaicos e símbolos cristãos presentes na grande basílica.

Ora, não se pode deixar de considerar o gesto de Erdogan como um ato de hostilidade e, portanto, como uma manifestação simbólica – ou uma variante – da “distinção mosaica”, pela qual a contraposição verdadeiro/falso que Kemal Ataturk havia laicamente suspenso, transformando Hagia Sophia em um lugar neutro com função cultural, um museu aberto a todos sem distinções ideológicas ou religiosas, volta a entrar em jogo, recuperando para o Islã um sítio nascido como sede litúrgica central do Patriarcado Greco-ortodoxo, que ainda hoje reside em Istambul, com o titular empenhado na operação ecumênica que o Papa Francisco está tecendo com os outros monoteísmos (e estendida às outras grandes religiões), com o escopo de abaixar o mais que for possível o nível dos conflitos reconduzíveis à “distinção mosaica”.

Trata-se de uma decisão política e religiosa ao mesmo tempo, não violenta, mas hostil, que se enquadra no conjunto de formas de retrocesso fundamentalista em função antiocidental, em que a destruição das Torres Gêmeas – 11 de setembro de 2001 – representa simbolicamente a manifestação de um ressentimento alimentado por séculos de derrotas que se sucederam quase ininterruptamente a partir do fracasso na tomada de Viena. Não por acaso, alguns anos depois o trágico evento, o egiptólogo Jan Assmann – atraído, como se sabe, pelas origens e pelos traços dos monoteísmos no Egito e em Israel – publicará um pequeno volume intitulado *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*²⁶⁴, em que refletirá, após uma série de ensaios dedicados aos monoteísmos antigos, polarizados na figura de “Moisés, o Egípcio”, sobre o específico moderno daquilo que ele chamou de “distinção mosaica” e sobre a explosão, como reflexo antimoderno, daquilo que o intelectual libanês Samir Kassir, assassinado em 2005, havia indicado, como título de um de seus livros, *L’infelicità araba*²⁶⁵. A infelicidade consiste no fato de que, escreve Kassir na esteira de Huntington, envolve a “guerra de civilizações”, cuja rejeição implicaria, “do lado árabe, o abandono do arabocentrismo – ou Islamocentrismo – negativo, que agora percebe a história do mundo como uma ameaça contínua a ele”²⁶⁶.

Escreveu-se muito sobre os fundamentalismos – um termo cunhado nos Estados Unidos no século XIX dentro de algumas confissões protestantes que percebiam na modernidade, e sobretudo no darwinismo, uma grave ameaça ao Cristianismo – antes e depois do atentado às Torres Gêmeas. Assim, quando se fala de fundamentalismo, faz-se referência direta ao aspecto violento da “infelicidade árabe”, incapaz de resistir diante da inevitabilidade do moderno, seja externamente, contra as sociedades

que protagonizam esse fenômeno (o Ocidente), seja internamente, como uma reação à adaptação do *establishment* religioso – a ortodoxia hegemônica – quando tenta, de algum modo, lidar com uma civilização da qual se sente rejeitada por manifesta inferioridade²⁶⁷. Obviamente, na raiz desses fenômenos, que expressam escolhas ideológico-religiosas e políticas extremas, está, como escreve Eisenstadt, “a percepção de uma tensão fundamental entre ordem mundana e ordem transcendente”²⁶⁸.

Ao contrário do tradicionalismo, o fundamentalismo compartilha a noção e a prática islâmica da qual constitui, no plano *metodológico*, uma dimensão importante. A abordagem fundamentalista baseia-se na ideia de que se deve efetuar

“um retorno incondicional à Escritura como o único fundamento de toda crítica, de toda renovação. Sem dúvida e por necessidade, trata-se de um retorno ao passado e, a partir daqui, muitas vezes, a assimilação ao tradicionalismo. Mas tal retorno, justifica-se apenas na medida em que é portador da *pureza original*. O inimigo não é a modernidade, mas, precisamente, a tradição”²⁶⁹.

A diferença entre fundamentalismo e tradicionalismo está no fato de que o primeiro produz *militantes* e não *adeptos passivos* como o segundo. Portador de um projeto de transformação que considera revolucionário, está, conseqüentemente, voltado para a violência, em que o fator ideológico é determinante:

“O fato de um *retorno às fontes* – sustenta o jurista e politólogo egípcio Târiq al-Bishrî – tem, qualquer que seja o sistema de pensamento chamado em causa, uma dimensão ao menos inovadora. Isso permite de *retirar a imunidade* a um certo número de crenças, de destruir os fundamentos de construções doutrinárias e práticas herdadas do passado. Permite colocar em direto contato o *texto original* [grifo, Carlo Prandi] e a realidade do momento”²⁷⁰.

Ora, as diversas leituras dos fundamentalismos remetem todas ao tema do “rompimento” entre história e meta-história que a modernidade realizou de formas lacerantes e que certas frações mais ou menos amplas dos monoteísmos (em particular de matriz islâmica), justamente por serem compostas de *mi-litantes*, não foram capazes de aceitar as consequências, reagindo – dos Talibãs ao ISIS – com violência muitas vezes inaudita. Como escreve Eisenstadt,

“Em contraste com as situações pré-modernas, nas quais os principais portadores da visão fundamentalista provinham, em geral, da liderança religiosa e das comunidades religiosas tradicionais, nos movimentos fundamentalistas modernos, um papel significativamente mais central é desempenhado por diversos grupos instruídos “modernos” que se encontram privados de acesso aos centros das respectivas sociedades. O alcance dos movimentos fundamentalistas, o seu impacto exercido sobre as respectivas sociedades, depende largamente, em primeiro lugar, da medida em que o sentimento de exclusão dos respectivos centros das sociedades, e de ameaça às respectivas civilizações está difundido entre os diversos setores dessas sociedades”²⁷¹.

Há autores que destacam o impulso utópico de retornar a sociedade a uma condição *quo ante* (anterior), mas existe um vínculo forte entre todos os fundamentalismos – incluindo aqueles americanos (predominantemente de matriz protestante, agora com uma considerável participação católica), que desde a segunda metade do século XIX reivindicam o retorno literal à Bíblia e lutam ainda em defesa de teorias criacionistas (com a variante do *Intelligent Design*) – consistente na *intangibilidade* das Escrituras transmitidas, estudadas, interiorizadas por meio da *escrita* (que o Islã considera incriada, de forma que o Alcorão deve ser memorizado desde a idade escolar) dos respectivos contextos religiosos: “Sem a escrita – escreve Jan Assmann, evocan-

do implicitamente as conhecidas teses de Jack Goody – não teria sido possível dar o passo em direção à nova e fundadora forma de religião”²⁷². E mais adiante: “ao radical “não ser deste mundo” de Deus, corresponde a *escrituralidade radical de sua revelação* [grifo, Carlo Prandi]”²⁷³.

Daí a escolha pelo *jihad* menor, aquele “defensivo”, que o Alcorão expõe claramente e com a autoridade de uma Escritura *incriada*. Assim, a Surata IV (“Surata das mulheres”) recita:

“Luta, pois, pela causa de Deus, porque tu és somente responsável por ti mesmo; e esforça-te em estimular os fiéis; quisesse Deus, conteria a fúria dos incrédulos, porque Deus é mais poderoso, ainda, e mais punidor. [...]

Ó fiéis, quando viajardes pela causa de Deus, sede ponderados; não digais, a quem vos propõe a paz: tu não és fiel - como intento de auferirdes (matando-o e despojando-o) a transitória fortuna da vida terrena. Sabei que Deus vos tem reservado numerosas fortunas. Vós éreis como eles, em outros tempos; porém Deus voa agraciou (com o Islã). Meditai, pois, porque Deus está bem inteirado de tudo quanto fazeis. Os fiéis, que, sem razão fundada, permanecem em suas casas, jamais se equiparam àqueles que sacrificam os seus bens e suas vidas pela causa de Deus; Ele concede maior dignidade àqueles que sacrificam os seus bens e suas vidas do que aos que permanecem (em suas casas). Embora Deus prometa a todos (os fiéis) o bem, sempre confere aos combatentes uma recompensa superior à dos que permanecem (em suas casas). Graduação, indulgência e misericórdia são concedidas por Ele, porque Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo” (IV, 84; 94-96).

Por sua vez, a Surata IX (Surata da conversão) retorna ao tema do *jihad* menor e reitera:

“Combatei aqueles que não creem em Deus e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Deus e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o *Livro*, até que, submissos, paguem o *Jizya*. [...]

Ó fiéis, que sucedeu quando vos foi dito para partirdes para o combate pela causa de Deus, e vós ficastes apegados à terra? Acaso, preferíeis a vida terrena à outra? Que ínfimos são os gozos deste mundo, comparados com os do outro! Se não marchardes (para o combate), Ele vos castigará dolorosamente, suplantará-vos-á por outro povo, e em nada podereis prejudicá-Lo, porque Deus é Onipotente. Se não o socorrerdes (o Profeta Maomé), Deus o socorrerá, como fez quando os incrédulos o desterraram. Quando estava na caverna com um companheiro [*Abu Bakr*], disse-lhe: Não te aflijas, porque Deus está conosco! Deus infundiu nele o Seu sossego, confortou-o com tropas celestiais que não poderíeis ver, rebaixando ao mínimo a palavra dos incrédulos, enaltecendo ao máximo a palavra de Deus, porque Deus é Poderoso, Prudentíssimo. Quer estejais leve ou fortemente (armados), marchai (para o combate) e sacrificai vossos bens e pessoas pela causa de Deus! Isso será preferível para vós, se quereis saber. (IX, 29; 38-41)”.

A linguagem da *Surata da conversão* coloca-se em evidente continuidade com o terceiro discurso de Moisés, ou “Código Deuteronomico” (Dt. 12:1-26:15) cujo *incipit* é explícito:

“Devereis destruir todos os lugares em que as nações que ireis conquistar tinham servido aos seus deuses, sobre os altos montes, sobre as colinas e sob toda árvore verdejante. Demolireis seus altares, despedaçareis suas esteias, queimareis seus postes sagrados e esmagareis os ídolos dos seus deuses, fazendo com que o nome deles desapareça de tal lugar”.

Essa continuidade só pode ser apreendida dentro da tradição plurimilenar que a escrita é capaz de assegurar aos conteúdos do pensamento humano, acompanhando seja as formas permanentes seja os desenvolvimentos da evolução histórica. Nesse caso, a “distinção mosaica”, característica distintiva da antiga *inventio* monoteísta – fosse ela egípcia ou israelita – se enraizou – e se estendeu pelo diversificar-se das heranças histórico-religiosas – nos últimos dois milênios até os nossos dias, sobretudo,

como empreendimento missionário, de conquista, de gestão do poder interno, “criando” civilizações que, em grande parte, cobriram o planeta, seja suplantando ou remodelando culturas de extraordinária riqueza, seja impondo o critério fundamental do *verdadeiro/falso* como lógica compartilhada em torno dos valores dos quais os monoteísmos se consideraram detentores exclusivos. A transição do “exclusivo” para o “relativo”, tendência típica da secularização moderna, foi vivida e metabolizada, mais frequentemente, por parte dos monoteísmos como um “erro”, um “perigo”, uma “agressão”: em todos os casos, como uma redução da própria capacidade histórica de expansão e de hegemonia. Quanto mais seu arcabouço teológico demonstrou uma certa flexibilidade diante de um processo que não havia precedentes na história – em que, por flexibilidade, entendemos, em hipótese, um sentido de história que os Cristianismos adquiriram pelo fato de serem “filhos” de um evento historicamente definido do qual reivindicam a descendência, qual é a Encarnação (fundamental momento tangencial entre história e Transcendência) — tanto mais se verificaram *modus vivendi* em muitos dos quais, especialmente no contexto ocidental, as Igrejas cristãs adquiriram instrumentos mais avançados de autoconhecimento ou, inclusive, deram origem a novos caminhos, ainda que alternativos ou marginais: sincretismos, buscas pelo Eu, espiritualidades de variadas origens (frequentemente orientais), movimentos religiosos internos e externos, sem falar em fenômenos macroscópicos como as formas de pentecostalismo difundidas na América Latina (Brasil) e na África. Mas, no caso em que a fonte é uma Escritura/escritura *incrédula* que não historiciza de algum modo a absoluta transcendência de Allah, o conflito foi, e continua sendo, inevitável. Se a secularização pode ser definida também como a transição de uma sociedade em que a fé em Deus era o indicador cultural he-

gemônico, e, portanto, incontestável, para outra em que é considerada uma opção entre outras, tendo, para usar as palavras de Niklas Luhmann, no máximo a função de “reduzir a complexidade”²⁷⁴. O multiplicar-se da oferta religiosa nas sociedades islâmicas constitui simplesmente uma operação “blasfema”.

Nesse horizonte *politeísta*, escreve Taylor ao concluir sua monumental pesquisa, “secularização torna-se sinônimo mais de fragmentação das identidades do que de nascimento de uma única e coesa identidade secular”. Em tal contexto, o Islã, a mais persistente e violenta afirmação da “distinção mosaica”, posiciona-se, por um lado, em busca de modernização, adquirindo, na medida do possível, os saberes, as técnicas e, frequentemente, os especialistas de uma civilização que o superou amplamente e com a qual não é capaz de estabelecer um nível de sintonia que apenas a liberdade interna – negada em particular aos intelectuais e às mulheres, além de incapaz de instituir os mais elementares critérios de uma convivência democrática – pode permitir sua realização. Por outro lado, as franjas fundamentalistas, ainda que mais dispersas em relação aos tempos de Osama bin Laden e do Califado de Abu Bakr al-Baghdadi, estão amplamente difundidas, não apenas no Oriente Médio, mas também na África (Tunísia, Argélia, Mali/Burkina Faso, Nigéria, Líbia, Somália, Quênia), onde os massacres, particularmente de cristãos, são frequentes. Como sublinha Eisenstadt,

“os movimentos fundamentalistas tendem a se manifestar em períodos de rápida transformação social e cultural, sobretudo em situações nas quais – impulsionadas pela evolução econômica e tecnológica, pela ampla difusão interna às religiões, pela influência de outras civilizações ou culturas, ou por alguma combinação de todos esses fatores – se desenvolvem uma crescente diferenciação e uma cada vez maior variedade de modos e estilos de vida”²⁷⁵.

Não apenas isso, mas os fundamentalismos não sonham com um simples retorno ao passado reconstruído por meio da violência. Isto é, seu desenho utópico, tende a “construir suas visões de acordo com estilos especificamente modernos”²⁷⁶, quer dizer, eles recorrem a todos os meios oferecidos pela modernidade para derrubar a própria modernidade. Isso significa que, se e enquanto²⁷⁷, a Palavra originária transmitida pelo Livro sagrado for considerada revelada ou, mais ainda, *incrída*, uma longa vida espera os fundamentalismos e os consequentes *choques de civilizações*. O confronto entre Israel e o contexto palestino no qual está inserido, precedeu a fundação do Estado judaico. Ele continuará e persistirá porque cada povo reivindica, naqueles territórios, suas próprias raízes históricas e religiosas, já que Jerusalém pertence tanto aos judeus quanto aos muçulmanos (além dos cristãos), na medida em que ambos encontram nela uma memória religiosa e identitária que, embora diversa em seus conteúdos, está profundamente enraizada nas próprias origens. Tudo isso, faz das respectivas “narrativas” – fundadas cada uma sobre a apropriação da “distinção mosaica” – algo absoluto reciprocamente inconciliáveis e, portanto, produtores de violência. Disto, torna-se consciente o próprio Assmann em um livro-entrevista de alguns anos atrás, quando ele aspira, de maneira completamente utópica, à saída dos monoteísmos da “distinção mosaica”, ou seja, do seu “pretensioso conceito de revelação [com a sua] paradoxal conexão de exclusividade e universalidade” e de sua pretensão de que, embora reconhecendo de fato a multiplicidade dos mundos religiosos, não possa existir “mais de uma verdade absoluta e universal”²⁷⁸.

Desse “desconforto dos monoteísmos”, desde a sua chegada ao topo da Igreja de Roma, mostrou-se consciente e intérprete e assumiu essa responsabilidade, ainda que isso tenha fre-

quentemente gerado descontentamentos e oposições internas, o Papa Francisco, o qual, iniciando um intenso diálogo seja com a Sinagoga e o mundo judaico (nesse aspecto precedido por João Paulo II), seja com as outras confissões cristãs, além de importantes autoridades religiosas do Islã, colocou decididamente de lado quatro temas objeto de seculares controvérsias: 1) o chamado “primado petrino”; 2) o tema teológico central da “justificação pela fé”, nunca totalmente resolvido com os herdeiros da Reforma; 3) a questão do *Filioque*, objeto por séculos de polêmicas e duras contraposições com as igrejas da Ortodoxia oriental; 4) a teoria do Segundo Testamento como cumprimento da Revelação iniciada nas narrativas, nos eventos, nos personagens do Primeiro Testamento. Em última análise, Francisco pôs entre parênteses, por uma precisa escolha teológica, a “distinção mosaica” – evitando aquela terminologia, substituída por uma forte tensão dialógica e inter-religiosa – evidente no parágrafo 285 da Encíclica *Fratelli Tutti. Sobre a Fraternidade e a amizade social* (ver a edição Scholé, Brescia 2020).

Além disso, Francisco, refiro-me em particular à Encíclica *Laudato si'* e àquela mencionada acima, além de frequentes intervenções sobre alguns temas que lhe são particularmente caros, colocou no centro do seu magistério duas questões que parecem essenciais e profundamente enraizadas, ainda que, talvez, não com a mesma evidência, na tradição cristã. A primeira diz respeito ao tema da *misericórdia*, entendido como princípio evangélico, como atitude intrínseca ao exercício da vida cristã, como “marcador” discriminante do estar dentro ou fora da área da fé. O Capítulo Segundo da *Fratelli Tutti* é dedicado por inteiro à parábola do Samaritano como *idealtypus* ou paradigma da identidade cristã. O segundo tema diz respeito à natureza, ou melhor: à relação homem-natureza, à qual está dedicada a

Laudato si'. A natureza, observada como instrumento da atividade humana, mas não como simples objeto de exploração ao qual as sociedades devem recorrer *ad libitum* para sua sobrevivência ou para afirmar sua potência, mas como *partner* primário da criação, como realidade à qual o homem deve o máximo respeito, enquanto contexto indispensável de bens, criaturas, espaços vitais, dos quais, sem o respeito e o compartilhamento, a humanidade não pode viver, nem poderá sobreviver. Grande parte das intervenções, referimentos e iniciativas de Francisco é finalizada à valorização dessas duas realidades, das quais o planeta Terra, dentro do cosmos, constitui o teatro.

Ora, é verdade que este quadro – a *misericórdia* e a *natureza* – como sustenta Ilario Bertolotti em um breve, mas envolvente ensaio teo-sociológico sobre a natureza dos últimos pontificados (entre Novecentos e Dois mil), é configurável em uma evidente *ortopraxia*²⁷⁹. Mas, eu hesitaria em falar de uma “*primazia*” da ortopraxia que, em Francisco, ocorre em detrimento do esclarecimento teológico de seus, mesmo que inovadores, pronunciamentos²⁸⁰. Na realidade, a insistência deste pontificado sobre esses dois temas é demasiado evidente para não se ser levado a pensar que Francisco deseje estimular os teólogos que seguem empaticamente o seu magistério a empenharem-se em dar-lhes uma formulação adequada, seja no plano teórico, seja no plano metodológico, na recuperação de vertentes da tradição que lhes permitam elevar tais “*figuras*” ao nível de *loci theologici*, segundo a definição dada pelo teólogo espanhol Melchor Cano (1509-1560) em sua obra *De locis theologis*, publicada postumamente em 1569²⁸¹, Entendidas como “fontes do saber teológico e doutrinal”.

Ao término de *Non avrai altro Dio*, Jan Assmann, a propósito da “*distinção mosaica*”, ponto focal de suas pesquisas sobre os monoteísmos, observa que “do discurso da violência abusa-

-se quando este é empregado, na luta política pelo poder, como recurso para construir inimigos fictícios e fomentar sentimentos de desconfiança e de ameaça”²⁸². E conclui, convencido de que ela persistirá por muito tempo, recordando o quanto é necessário que “a sabedoria da qual estavam impregnados, no século XX, Albert Schweitzer, o Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore [volte] à tona”²⁸³. Permitimo-nos de acrescentar o nome de uma testemunha que, zerando no silêncio a “distinção mosaica” com o extraordinário testemunho de sua ortopraxia, tornou-se ela mesma fonte daqueles implícitos e fundamentais desenvolvimentos teológicos que estão presentes, ainda que acenados, no magistério de Francisco: Madre Teresa de Calcutá²⁸⁴

SOBRE O AUTOR



Carlo Prandi (autor) e Márcia Maria Enéas Costa (tradutora)

Carlo Prandi ensinou Sociologia das Religiões e História das Religiões nas Universidades de: Arezzo, Padova, Parma e na Fondazione Kessler de Trento. Suas pesquisas abordam as relações entre História e Sociologia das Religiões, a história da chamada “religião popular” no sentido metodológico e no contexto italiano, a história

e o papel dos Patronos e a história dos Monoteísmos. Publicou nas mais importantes editoras italianas, volumes sobre os temas mencionados acima. No Brasil, foi traduzido o volume (com Govanni Filoramo): *Introduzione alle Scienze della Religione* (Introdução às Ciências das Religiosas). A sua mais recente publicação, pela editora Morcelliana de Brescia, é *Le forme elementari della vita religiosa* (As formas elementares da vida religiosa) de Émile Durkheim. Está organizando pela mesma editora a última conferência de Émile Durkheim: *L’avenir de la religion*. Nos anos noventa, foi membro da Society for the Scientific Study of Religion (USA).

Notas finais

- 1 H. More, *Explanations on the grand mystery of godliness*, London 1660; Cf. D. Sabbatucci, *Monoteismo*, Bulzoni, Roma 2001, p. 9.
- 2 H. Diels-W.Krantz, *Presocratici*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 171.
- 3 A. Pastorino, *La religione romana*, Mursia, Milano 1973, p. 135.
- 4 R. Pettazzoni, *Italia religiosa* (editado e com posfácio de G. Casadio e C. Prandi), Mimesis, Milano 2020.
- 5 Políbio, *Storia romana* (VI, 56), in A. Pastorino, *op. cit.*, p. 135.
- 6 Cicerone, *La natura divina* (a cura di C. M. Calcante), Rizzoli, Milano 2007, p. 215.
- 7 Alexandria tinha sido, desde a época dos Ptolomeus, um grande centro cultural. Basta dizer que Eratóstenes, Arquímedes, Euclides, Ptolomeu, Plotino estudaram e ensinaram lá.
- 8 Sobre a complexa figura deste intelectual “tardo-pagão” Cf. o vasto trabalho de Enrico Schiavo Lena, *È possibile identificare la religione di Macrobio? Considerazioni sulla prospettiva enunciata da Alan Cameron in “The Last Pagans of Rome”*, em “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, 84/2 (2018), p. 610-633. Segundo Schiavo Lena «o ponto crucial da questão [é] próprio o silêncio absoluto [di Macrobio] sobre o Cristianismo». Daí a conclusão de que no autor latino não se deva identificar «nenhuma *réaction païenne* ou conflito aos modos de Juliano [o Apóstata], mas que se trate do

“canto do cisne” de uma época que parecia irremediavelmente perdida» (p. 632).

- 9 «*Hoc vinculo pietatis obstricti et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religando*» (*Divinæ institutiones*, IV, 28).
- 10 *Summa Theologica*, IIa, IIæ, 81,1.
- 11 *Summa contra Gentiles*, III, 119.
- 12 A numeração foi proposta pelo próprio Carlo Prandi.
- 13 C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 286-288.
- 14 D. Sabbatucci, *Politeismo. 1 – Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*, Bulzoni, 1998, p. 9.
- 15 Para dizer a verdade, com exceção dos Testemunhas de Jeová, correntes fundamentalistas com orientação derivada do protestantismo — mas que envolvem consistentes frações católicas — difundidas, especialmente, nos USA, sustentam, como se sabe, a tese do “criacionismo” e, portanto, da primazia cronológica de YHWH, em antítese com as, já bem estabelecidas, teorias científicas que se referem ao darwinismo e às pesquisas que colocam o politeísmo antes do monoteísmo, colocando sérios problemas sejam às teologias cristãs, sejam às tradicionais teorias exegéticas.
- 16 D. Hume, *Storia naturale della religione* (1757), (editado por A. Sabetti), La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 5-10.
- 17 *Ibi*, p. 13 e 14-15.
- 18 Cf. Lucrezio, *De rerum natura* (V, 1225-1240), Mondadori, Milano 2007, p. 413.

- 19 A. Brelich, *Il politeismo* (a cura di M. Massenzio e A. Alessandri), Editori Riuniti, Roma 2007, p. 18.
- 20 Paris 1830-1842, vol. I, Lez. I. As citações foram retiradas de U. Spirito (ed.), *Storia antologica dei problemi filosofici*, Sansoni, Firenze; vol. *Religione* (a cura di M. Miegge), 1965, p. 1049.
- 21 Carlo Prandi utiliza a expressão *mens religiosa* para indicar a mentalidade religiosa (nota da tradutora).
- 22 Cf. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (trad. e intr. di C. Prandi), Morcelliana, Brescia 2020.
- 23 Cf. C. L.-S., *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962; trad. it., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.
- 24 A obra de W. Schmidt seria mais tarde compendiada em um volume também publicado em italiano: W. S., *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1948. O volume termina com a teoria da degradação das religiões pós-monoteístas: «Se, por isso, escreve Schmidt, em seguida, com o crescente esplendor e riqueza da civilização material, a religião também começou a se manifestar em formas cada vez mais ricas e chamativa, na multiplicidade ilimitada de suas figuras, de divindades e demônios, na riqueza de seus templos, santuários e bosques sagrados, na abundância de seus sacerdotes e servos, de sacrifícios e cerimônias, tudo isso não pode nos esconder que, nessa riqueza e notoriedade externas, a verdadeira substância da religião desapareceu em grande parte e sua força espiritual foi enfraquecida. Esses fatos tiveram uma repercussão muito danosa no campo moral, social e levaram, nos excessos da corrupção, até mesmo ao endeusamento de elementos imorais e antissociais. Especialmente porque a figura do Ser Supremo

foi cada vez mais substituída por invasiva quantidade de milhares e milhares de novas divindades e espíritos. Enquanto isso, a antiga religião da época primitiva ainda era preservada entre os poucos resquícios da cultura primitiva, entre os fragmentos étnicos rejeitados nos lugares mais remotos. Mas, mesmo aqui, a inércia, a pobreza e a estreiteza do ambiente, necessariamente fizeram com que ele perdesse grande parte de sua força e grandeza original, de modo que mesmo entre esses povos não podemos mais traçar nem mesmo aproximadamente o verdadeiro quadro da religião da era primordial propriamente dita» (p. 247-248).

- 25 No Manual, o pe. Schmidt consegue, habilmente, construir um modelo ideal-típico do Ser Supremo, cujos atributos estão listados: Eternidade, Onisciência, Bondade, Moralidade, Onipotência, Virtude Criadora. Ora, parece evidente que tais atributos são aqueles que caracterizam o YHWH bíblico e, de modo mais geral, o Deus cristão de quem os Seres Supremos, presentes de forma variadamente degradada entre os atuais primitivos, constituiriam os herdeiros sedimentados na memória coletiva das sociedades etnológicas.
- 26 Einaudi, Torino 1955. Em particular no capítulo final, *Síntese*, o estudioso italiano afirma explicitamente que «a noção de Ser supremo não é o reflexo de uma abstrata ideia monoteística de Deus fornida de todos os atributos mais elevados que lhe são teoricamente inerentes [...], mas uma formação histórica concreta que assume formas diversas» (p. 627). Esta tese, sempre defendida com vigor, já estava presente, 33 anos antes, no volume *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo*, Vol. I, *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1922. O livro é uma vas-

tíssima investigação informativa sobre os Seres Supremos presentes na África e Oceania, na Indonésia e Austrália. O pe. Schmidt aparece, frequentemente, como “informador” devido ao enorme trabalho realizado em todos os continentes da terra pela Escola de Viena, mas Pettazzoni lhe contesta a tese enquanto fundada sobre a ideia de um Deus cujo conhecimento, “revelado” em uma certa zona geográfica, ter-se-ia, depois, difundido sobre o planeta. Segundo Pettazzoni, ao invés disso, «todos estes fatos, por quanto vários e complexos, apresentam um fundamento único, e é o céu. Mas, são expressos como se fossem atos de um ser pessoal celeste [...]. O Ser celeste é uma figura mítica do céu» (p. 355). E sustenta como esta ideia era já «indicada por Vico na obra *La scienza nuova* quando afirma que os homens primitivos dispersos nas florestas e aterrorizados pelos “raios e trovões”, instintivamente ergueram os olhos em direção do céu e “imaginaram que o céu fosse um grande corpo inanimado”». Assim, os homens mantiveram os olhos fixos no céu e fizeram dele uma figura divina, um deus, que, com o tempo, tornou-se «o deus: isto é, Deus» (p. 373). Neste importante trabalho, que não teve continuidade de outros dois volumes, conforme anunciados na prefação, as polêmicas com o pe. Schmidt referem-se, sobretudo a ideia, ainda persistente, da primeira religião da humanidade. A questão será esclarecida mais tarde e a oposição às teses do estudioso austríaco tornar-se-á mais intransigente, envolvendo uma questão central – a natureza do monoteísmo — sobre a qual Pettazzoni continuará depois da Segunda Guerra Mundial, avançando uma teoria sobre a qual nos concentraremos no texto.

- 27 Para verificar a profunda revisão realizada pela cultura católica em direção ao trabalho e, sobretudo, das teorias do pe. W. Schmidt e da sua Escola, Cf. AA.VV., *Wilhelm Schmidt, un etnologo sempre attuale* (a cura di F. Demarchi), EDB, Bologna 1989. Se trata dos anais da conferência, de mesmo título, ocorrido no *Istituto Trentino di Cultura* (hoje, “*Fondazione Bruno Kessler*”) em 1986,
- 28 Einaudi, Torino 1957.
- 29 *Ibi*, p. 156.
- 30 *Ibi*, p. 158.
- 31 *Ibi*, p. 162.
- 32 É bem conhecida a história de Paulo, que, em sua segunda viagem, (a. 49-52), no caminho de Tessalônica para Corinto, fez uma rápida parada em Atenas, “cidade cheia de ídolos» (At 17:16), onde, tendo encontrado um altar dedicado *A un dio ignoto* (a um Deus desconhecido), teve a ideia de partir daquela inscrição para realizar o anúncio que, com os mesmos termos, permitiu-lhe, em outras cidades da Ásia Menor, encontrar seguidores e fundar pequenas comunidades (mais tarde destinatárias das *Epístolas*). Porém, o Areópago mostrou total surdez as suas palavras e, de fato, havendo suscitado a hilaridade daqueles que o escutaram, foi liquidado com uma piada: “Disto ti escutaremos em um outro momento” (At 17:32). Daí sua rápida partida para a vizinha Corinto (que também a visitaria em sua terceira viagem), porém, não sem — recordam os *Atos* — que o seguissem dois convertidos: um homem e uma mulher.
- 33 Retomo aqui o título da *Conclusione* H. e H. A. Frankfort ao volume por ele curado, AA.VV., *La filosofia prima dei Greci*.

Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei, Einaudi, Torino 1963, p. 413-441. De particular relevância o cap. *Gli Ebrei*, di W. A. Irwin, p. 259-410, na qual a formação do monoteísmo vem seguida com notável fineza analítica. Cf. pure J. P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976.

- 34 Cf. R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, cit. O primeiro cap. é dedicado à distinção “Religione dello Stato e Religione dell’Uomo”.
- 35 A. Pastorino, *op. cit.*, p. 13.
- 36 *Ibi*, p. 12.
- 37 Edizioni di Comunità, Milano 1965. Escreve Jaspers que «tal eixo deveria estar no ponto em que tudo foi gerado, isto é, aquilo que, desde então, o homem pôde ser. [...] [Isso] parece estar situado entorno de 500 a. C., no processo espiritual ocorrido entre 800 e 200. Ali se encontra a mais clara linha de demarcação da história. [...] Neste período se concentram os fatos extraordinários. Na China viveram Confúcio e Lao-tse, surgem toda as tendências da filosofia chinesa. [...] Na Índia aparecem as *Upanishad*, viveu Budda [...]. No Irã Zarathustra propagou a excitante visão de mundo como luta entre o bem e mal. Na Palestina apareceram os profetas, desde Elias até Isaías e de Jeremias até Deutero-Isaías. A Grécia viu Homero, os filósofos Parmênides, Heráclito e Platão, os poetas trágicos, Tucídides e Arquimedes. Tudo o que estes nomes implicam, tomou forma naqueles poucos séculos, quase simultaneamente, na China, na Índia e no Ocidente, sem que nenhuma destas regiões soubessem umas das outras» (p. 19-20).
- 38 *Ibi*, p. 20.

- 39 Talvez seja necessário ter bem presente a célebre observação de C. Lévi-Strauss a propósito das populações iletradas que caracterizam, não por acaso, os continentes acima nominados: «Se o Ocidente produziu alguns etnógrafos é porque um crescente remorso devia atormentá-lo, obrigando-o a confrontar a sua imagem com aquela das sociedades diferentes, na esperança de ver reflexa os mesmos defeitos, e de haver ajuda para se explicar como as próprias desenvolveram-se», in *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 377.
- 40 N.-D. Fustel de Coulanges, *La città antica* (1864), ed. ital. (con Prefazione di G. Pasquali), Sansoni, Firenze 1972, p. 148.
- 41 C. G. Starr, *Storia del mondo antico*, Editori Riuniti, Roma 1977², p. 40.
- 42 Cf. P. Matthiae, *Gli Archivi Reali di Ebla*, Mondadori, Milano 2008.
- 43 F. Braudel, *Il mondo attuale*, 2voll., Einaudi, Torino 1966, vol. I, p. 27.
- 44 *Ibi*, p. 28.
- 45 Carlo Prandi ressalta o conceito de “*longue durée*”, de Fernand Braudel (1966, p. 27-28), para se referir a um nível de tempo histórico profundo e quase imóvel, marcado por estruturas geográficas, biológicas, econômicas e sociais que mudam de forma extremamente lenta e imperceptível ao longo de séculos ou até de milênios (nota da tradutora).
- 46 Carlo Prandi faz notar que o surgimento das cidades está ligado ao desenvolvimento da escrita. Isto é, sociedade mais complexa, que surge após a unificação, necessita de “especialistas” em diversas áreas. Esses especialistas, por sua vez,

precisam de um sistema (a escrita) para registrar, testar e padronizar as regras e técnicas de seus trabalhos. Ou seja, a escrita se torna essencial para organizar e avançar o conhecimento nas novas cidades unificadas (nota da tradutora).

- 47 Cf. J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1990⁵.
- 48 O termo “firma” é utilizado por Carlo Prandi de forma metafórica para representar o selo pessoal, a marca de autoria que possibilitou a identificação e o reconhecimento dos indivíduos por contribuírem em suas respectivas áreas de conhecimento e arte (nota da tradutora).
- 49 Armando Editore, Roma 2011².
- 50 Carlo Prandi utiliza a expressão *in medias res* para indicar aos leitores o tema central da discussão, isto é, a função da escrita na criação de tradições religiosas, especialmente nos monoteísmos e no seu impacto, incluindo a violência. Pois, considera importante fazer uma reflexão prévia sobre a relação entre oralidade e escrita. Logo, antes de adentrar no tema central = *in medias res* [...]. (nota da tradutora).
- 51 P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in “Revue française de Sociologie”, XII, 1971, p. 295-334: 304-305 (tradução do prof. Carlo Prandi).
- 52 H. Gunkel, *I profeti*, a cura di F. Parente, Sansoni, Firenze 1967, p. 253-254.
- 53 *Ibi*, p. 255.
- 54 T. Müntzer, *Scritti politici* (a cura di E. Campi), Claudiana, Torino 1977, p. 148 e 159; per una visione più ampia dei mo-

vimenti rivoluzionari nell'età della Riforma, Cf. R. de Mattei, *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi nell'Europa del '500*, Città Nuova, Roma 1999.

- 55 M. Lutero, *Scritti politici* (a cura di G. Panzieri Saija), UTET, Torino 1959, p. 484-485.
- 56 Carlo Prandi utiliza o conceito de “tipo ideal” desenvolvido pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920). Um tipo ideal não é uma descrição exata da realidade, mas sim uma construção conceitual abstrata que enfatiza certos aspectos de um fenômeno social para fins de análise e comparação. Isto é, serve como um ponto de referência para entender as variações e complexidades do mundo real. Logo, o termo “idealtipicamente” indica uma caracterização conceitual da dinâmica da oração, que participa da natureza efêmera quando falada, isto é, da oralidade em sua prática, mas também é moldada e controlada pela fixidez e autoridade da escrita em sua origem e disseminação. Porém, isso não significa que toda oração se encaixe perfeitamente nesse modelo, mas que essa é uma tendência ou um ponto de referência útil para analisar sua posição na interação entre oralidade e escrita no contexto religioso (nota da tradutora).
- 57 F. Heiler, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Jaca Book, Milano 1985, p. 314; Cf. pure, dello stesso autore, *La preghiera. Studio di storia e psicologia delle religioni* (a cura di M. Doni. Prefazione di G. Filoramo), Morcelliana, Brescia 2016; M. Mauss, *La preghiera e i riti orali*, a cura di C. Prandi, Morcelliana, Brescia 1997.
- 58 S. Kierkegaard, *Preghiere*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 20.
- 59 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 30, 32, 36.

- 60 R. Pintaudi (a cura di), *Magia in Oriente: Mesopotamia ed Egitto*, D'Anna, Firenze 1974, p. 43.
- 61 E. Bresciani (a cura di), *Testi religiosi dell'Antico Egitto*, Mondadori, Milano 2001, p. 251.
- 62 *Ibi*, p. 307-309.
- 63 *Bhagavadgita* (a cura di A. M. Esnoul), Adelphi, Milano 1976, p. 124-125.
- 64 S. Pricoco-M. Simonetti (a cura di), *La preghiera dei cristiani*, Mondadori, Milano 2000, p. 395.
- 65 Cf. J. Galarza-A. Silotti, *Tlacuilo. Il segreto svelato della scrittura azteca*, Giunti Editore, Firenze 1992; Cf. G. R. Cardona, *Sulle tracce della scrittura azteca. Oggetti, testi, superfici dai Musei dell'Emilia-Romagna*, Grafis Edizioni, Casalecchio di Reno 1986.
- 66 S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 9.
- 67 Cambridge University Press, Cambridge 1977, trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1990.
- 68 Cambridge University Press 1986, trad. it. *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988.
- 69 Smithsonian Institution Press, Washington-London 2000, trad. it. *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

- 70 C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 141.
- 71 *Ibi*, p. 138.
- 72 J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., p. 21. Cf. C. Prandi, *Lucien Lévy-Brühl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Unicopli, Milano 2006, in part. Cap. IV.
- 73 *Ibi*, p. 24.
- 74 Para uma sugestiva análise histórico-antropológica do termo “selvagem” – no qual não faltam referências à filosofia e à literatura – cf. o volume, um clássico, de G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- 75 Cf. G. Furlani, *Legge dell'Asia Anteriore antica* (1929), a cura di A. Di Nola, Istituto per l'Oriente, Roma 1974.
- 76 J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., p. 48.
- 77 Ao utilizar, de forma metafórica, a expressão “carsico”, o autor busca com analogia do fenômeno cársico — característico da região de Carso, uma parte dos alpes em Trieste, na Itália, onde rios subterrâneos fluem sob a rocha, invisíveis à superfície — uma sugestão para enriquecer a compreensão no tocante à ligação entre ciência e religião, não imediatamente aparente, já que se encontra em um nível profundo, isto é, implícito à aparente oposição entre ambas. É uma metáfora que nos convida a olhar para além da superfície, em busca de uma possível conexão profunda, embora invisível, entre ciência e religião.

- 78 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) (Trad. C. Prandi), Morcelliana, Brescia 2020, p. 499; cf. también L. Scubla, *Gli uomini possono fare a meno della religione? Colpo d'occhio sulle vicissitudini del religioso in Occidente negli ultimi tre secoli*, em AA.VV., *Che cos'è il religioso?* Bollati Boringhieri, Turino 2006, p. 61-93.
- 79 Grifo do autor, Carlo Prandi.
- 80 J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Turino 1997, p. 63.
- 81 Cf. C. Prandi, *Religione e popolo. Continuità e fratture*, Scholé, Brescia 2020.
- 82 R. Redfield, *The Social organization of Tradition*, in «Far Eastern Quarterly», 1955, v. XV, p. 13-21; p.14.
- 83 *Ibi*, p. 17.
- 84 J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., p. 185.
- 85 Einaudi, Turino, 1988.
- 86 Cf. As célebres *Osservazioni sul folclore* de A. Gramsci em *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Turino, 1972.
- 87 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Turino 1988, p. XIV.
- 88 A. Brelich, *Il politeismo* cit., p. 32.
- 89 *Ibi*, p. 98.

- 90 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988, cit., p. 5.
- 91 Esse termo, entendido como “sociedades de expansão” ou “sociedades de ocupação territorial”, refere-se às sociedades que se estabeleciam em novos territórios. Essas sociedades, ao se assentarem em regiões que antes eram habitadas por outros grupos, trazem consigo seus “sistemas de verdade” e buscam implantá-los no local. Assim, as “*società di insediamento*” não são apenas sociedades que expandem suas fronteiras; elas estabelecem colônias ou assentamentos permanentes, procurando integrar esses territórios aos seus sistemas culturais, religiosos e ideológicos, logo, é neste momento em que a escrita faz toda diferença (N.d.T).
- 92 Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Edizioni Paoline, Roma 1961, p. 193.
- 93 *Ibi*, p. 200-201. Por «magistério divinamente instituído», Congar entende, obviamente, aquele da igreja de Roma.
- 94 Giovanni Codevilla precisa, utilizando o conceito de *idealtypus* de Weber, que “a sinfonia é um modelo, embora dificilmente realizável, das relações ideais entre Estado e Igreja: na ausência de equissonância entre eles, facilmente refere-se ao *cesaropapismo* ou ao *papocesarismo*. A história das relações entre o poder espiritual e temporal na Rússia mostra com todas as evidências como o princípio sinfônico, embora constantemente reafirmado, teve uma aplicação concreta apenas em períodos muito breves e como o *Imperium* adquiriu progressivamente uma posição de domínio absoluto sobre o *Sacerdotium*. Isso se destaca com evidências particulares na época de Ivan, o Terrível (1530-1584), Pedro, o Grande, Catarina II, mas, embora de forma

menos clamoroso, também caracteriza outros períodos da história russa” (Id., *Lo Zar e il Patriarca. I rapporti tra Trono e Altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, La Casa di Matriona, Milano 2008, p. 27).

- 95 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, cit., p.21.
- 96 *Ibi*, p. 28. Aqui, Goody, sem aprofundar o argumento do ponto de vista histórico, indica a capacidade da Palavra — cita o caso dos Profetas — de não ser necessariamente um fator de conservação social, mas, às vezes, de “constituir um vigoroso apelo à mudança”.
- 97 Cf. C. Prandi, *Religione e popolo*, cit., p. 19.
- 98 J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., p. 51.
- 99 Enquanto os ritos garantem a transmissão cultural pela repetição, a escrita adquire o sentido de durabilidade, fixidez e controle da memória cultural, em contraste com a transmissão oral e ritual. Assmann destaca que a passagem da ‘coerência ritual’ à ‘coerência textual’ marca uma importante mudança na forma como as sociedades reproduzem sua “memória cultural”. *Ibi*, p. 72-73.
- 100 *Ibi*, p. 71.
- 101 Cf. R. Pettazzoni, *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, cit., p. 156-162.
- 102 Carlo Prandi usa a expressão *espace d'un matin* para indicar, de modo figurado, que o reinado de Akhenaton foi transitório e insignificante em termos de impacto na sociedade egípcia. Visto que após sua morte, tudo voltou ao estado an-

terior, como se sua revolução religiosa tivesse durado apenas um breve instante (nota da tradutora).

- 103 Na realidade, como veremos mais adiante, Assmann revalorizará o legado de Akhenaton, ou seja, a ideia monoteísta, e fará dela o ponto de partida de um monoteísmo que em Israel conhecerá uma história bem diferente.
- 104 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società della società*, cit., p. 45.
- 105 *Ibi*, p. 47.
- 106 Carlo Prandi utiliza a expressão *pia fraus* para indicar uma ação ou declaração falsa, feita com a intenção de edificação religiosa (nota da tradutora).
- 107 *Ibi*, p. 148.
- 108 *Ibi*, p. 192.
- 109 *Ibi*, p. 202.
- 110 J. Assmann, *La memoria culturale*, cit., p. 238.
- 111 *Il potere della tradizione scritta*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- 112 *Ibi*, p. 21.
- 113 *Ibi*, p. 21, em particular p. 24.
- 114 *Ibi*, p. 30.
- 115 *Ibi*, p. 50.
- 116 O efeito letal, mas inevitável, mencionado por Carlo Prandi, refere-se à imposição da visão histórica das culturas letradas

sobre as culturas orais. Isso significa que a história das culturas orais frequentemente foi registrada por quem possuía os meios (a escrita) e, portanto, foi interpretada e moldada sob a perspectiva dessas culturas letradas, muitas vezes distorcendo, simplificando ou até apagando as narrativas originais das culturas orais. Assim, essas culturas acabam tendo sua história contada sob uma perspectiva externa, o que as priva de contar sua própria história e preservar sua identidade autêntica (Comentário e gripo da tradutora)

- 117 *Ibi*, p. 92. O tema dos vencedores que escrevem a história das sociedades orais derrotadas e subjugadas, usando seus próprios escritos, retorna com força, como veremos, nos escritos de Michel de Certeau e, mais extensivamente, naqueles já citados de S. Gruzinski.
- 118 *Ibi*, p. 158.
- 119 J. Assmann chega às mesmas conclusões em *La memoria culturale*, cit. Pode ser interessante compreender o pensamento de um autor que certamente não conhecia nem J. Goody e nem J. Assmann, mas que dedicou todos os seus esforços educacionais para fazer com que seus alunos das colinas — nos arredores de Firenze — “conquistassem” a escrita nos anos Cinquenta e Sessenta do século passado. Trata-se de Don Lorenzo Milani que, nas suas *Esperienze Pastoralì* (LEF, Firenze 1956), insistiu em particular sobre o tema da padronização escrita da língua, da qual a maioria dos seus alunos conhecia apenas as formas orais dos seus dialetos, fruto evidente da marginalidade social.
- 120 *Bhagavadgītā*, a cura di A. M. Esnoul, Adelphi, Milano 1984, cap. XVIII, 41-46, p. 170-171.

- 121 *Le leggi di Manu*, a cura di W. Doniger, Adelphi, Milano, 1996, p. 282-283.
- 122 *Ibi*, p.100-101.
- 123 Wendy Doniger, *Gli indù*, Adelphi, Milano, 2015, p. 162-163.
- 124 Para um maior entendimento do termo para-religioso, Cf. SCOTT, John; MARSHALL, Gordon. A dictionary of sociology. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2009. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100305739>. Acesso em: 10 abr. 2025, no qual destacam que desde a década de 1960, a proliferação de cultos, seitas, religiões privadas, religiões invisíveis e sistemas de crenças esotéricas, em geral, tem deixado os sociólogos da religião com dificuldades para definir seu objeto de estudo central. Assim, parece cada vez mais insatisfatório simplesmente presumir que a religião acontece em igrejas (ou, de fato, que as igrejas necessariamente se preocupam com a promoção da religião). Como resultado, houve inúmeras tentativas de impor ordem no campo. Assim, em um desses esforços, AL Greil e T. Robbins (orgs.) (*Between Sacred and Secular*, 1994) distinguem entre religiões (como convencionalmente entendidas), por um lado, e “para-religiões” e “quase-religiões”, por outro. Fenômenos para-religiosos “envolvem expressões de interesse supremo”, mas não se consideram religiões, porque não envolvem crenças sobrenaturais. Alguns exemplos incluem a psicoterapia praticada em ambientes comunitários e aspectos ritualísticos na vida corporativa e de consumo. Quase-religiões fazem alegações sobrenaturais, mas estas são “anômalas, dada a categoria popular americana de ‘religião’”. Ocultismo, espiritualismo da Nova Era, astrologia e Cientologia são citados

como exemplos. O fato desta última ter se envolvido em uma longa história de disputas políticas e jurídicas para ser reconhecida como Igreja ilustra as dificuldades de definir limites claros nesta esfera específica de interesse sociológico. Para outra referência sobre o termo para-religioso, Cf. VALLE, Edênio. L'illusione religiosa in un movimento parareligioso del Brasile. *Revista de Estudos da Religião* – REVER, São Paulo, n. 1, p. 73-90, jan./jun. 2001. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/index.html. Acesso em: 10 abr. 2025 (nota da tradutora).

- 125 M. Weber, *Sociologia della religione* (1920); ed. it. a cura di Pietro Rossi, 2 vol., Edizioni di Comunità, Milano 1982, vol. I, p. 227.
- 126 Carlo Prandi usa a expressão “voltado *ad personam*” para destacar que a mensagem (ou anúncio), embora universal, é dirigida individualmente a cada pessoa. Ou seja, trata-se de uma universalidade que não é abstrata ou genérica, mas que respeita a individualidade e particularidade de cada ser humano. É um anúncio pensado para cada pessoa concreta, como destinatário singular.
- 127 N. Lohfink, *Per una storia della discussione sul monoteismo nell'Israele antico*, in AA.VV., *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 7-24: p. 21.
- 128 E. Zenger, *L'opera jahvista. Un precursore del monoteismo jahvista?*, in *ibi*, p. 25-54: p. 40.
- 129 *Ibi*, p. 43-47.
- 130 M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- 131 *Ibi*, p. 223.
- 132 *Ibi*, p. 225-226.
- 133 *Ibi*, p. 230.
- 134 J. Assmann, *Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteísmo*, il Mulino, Bologna 2009, p. 111.
- 135 *Ibi*, p. 111.
- 136 F. Castel, *Storia d'Israele e di Giuda dalle origini al II secolo d.C.*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 40.
- 137 S. Donadoni, *Ekhmaton*, Compagnia Edizioni Internazionali, Milano 1965, p. 37.
- 138 *Ibi*, p. 40.
- 139 J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2007, p. 45.
- 140 G. Braulik, *Il Deuteronomio e la nascita del monoteísmo*, in AA. VV., *Dio l'Unico*, cit., p. 55-101: p. 75.
- 141 *Ibi*, p. 82. Ao final deste período, Braulik insere uma nota que se inicia com uma linguagem contundente: «Contra Pettazzoni [...] [cuja teoria é uma] forma grosseira do conceito de revolução, [...] [quando, ao contrário] me parece inevitável o modelo de uma cadeia de sucessivas revoluções, que ocorreram de maneira relativamente rápida, na direção do monoteísmo [...]» (*ibi*, p. 99-100, n.121).
- 142 Carlo Prandi utiliza o termo *imprinting* no sentido figurado para se referir a uma marca distintiva, uma característica fundamental e duradoura que molda e define algo desde sua origem (nota da tradutora).

- 143 P. Sacchi, *Il giudaismo del Secondo Tempio*, in G. Filoramo (ed.), *Ebraismo*, Laterza, Milano 1999, p. 55-123: p.113.
- 144 Há uma passagem no discurso de Pedro em que ele afirma: «*Sei que agistes por ignorância, assim como os vossos líderes [grifo, Carlo Prandi]*» (Atos 3: 17). Assim, Pedro já absolve — não apenas — o povo, que age por instinto ou por incitação, mas também os dirigentes da Sinagoga, que certamente não podiam compreender a natureza da figura com quem tiveram de lidar em um período em que, sob a opressão estrangeira, não faltavam “profetas” e “salvadores” de diferentes orientações. Este breve, mas esclarecedor inciso foi constantemente ignorado pelas igrejas cristãs, que nos dois milênios seguintes insistiram no tema dos “judeus deicidas”. Foi João XXIII quem mandou retirar a expressão anti-hebraica das orações e de todos os textos eclesiásticos.
- 145 Scrive M. Bettini che «nas sociedades “pagãs”, a violência está presente com base no princípio da soberania, não em relação à questão divina: nelas é uma questão de poder, não de verdade», in Id., *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014, p. 46, n.9.
- 146 J. Assmann, *Dio e gli dèi...cit.*, p.150.
- 147 *Ibi*, p. 162.
- 148 Arnobio, *Difesa della vera religione* (a cura di B. Amata), Città Nuova, Roma 2000, p. 222-223.
- 149 *Ibi*, p. 255. Aqui estamos no início do quarto livro, mas todo o terceiro livro é uma espécie de entretenimento lógico sobre as funções dos deuses. Por exemplo: «Diz-se que Marte tem poder sobre as guerras. Talvez para apaziguá-las, se desen-

cadeadas, ou para incitá-las, se languentes e quase extintas? Pois, se ele apazigua o furor das armas, por que não há um único dia sem guerra?» (p.240-241).

- 150 *Ibi*, p. 343.
- 151 Firmico Materno, *L'errore delle religioni pagane* (a cura di E. Sanzi), Città Nuova, Roma 2006.
- 152 *Ibi*, passim.
- 153 *Ibi*, p. 178, n. 195.
- 154 *Ibi*, p. 177-178.
- 155 Cf. A. De Nicola, *Teofilo*, in *Nuovo Dizionario Patristico ed antichità cristiane*, 3 voll., Marietti, Genova-Milano 2008.
- 156 <https://www.giornopaganomemoria.it/#>. Uma rigorosa reconstrução da vida e do martírio de Hipátia está presente em S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano, 2011.
- 157 J. Assmann, *Dio e gli dèi*, cit., p. 180.
- 158 Sura II, 190-195, 216-218, 244-246; Sura III, 167-174; Sura IV, 71-77, 84, 94-95, 101-103; Sura V, 35; Sura VIII, 38-40, 57-66; Sura IX, 29, 38-42, 73, 111, 123; Sura XXII, 78; Sura XLVIII, 16-22; Sura LXI, 4-11; Sura LXVI, 9. Na tradição islâmica, o Alcorão é a Palavra incriada de Allah, é a Escritura incriada, consubstancial a Allah. Como escreve A. Bausani, «o livro está junto a Deus, em sentido estritamente literal, [...] [é considerado] imutável, e, mais ainda, em *stricto sensu*, o único verdadeiro milagre de Muhammad» (*Il Corano*, a cura di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1978, p. XL). Este, para ser memorizado, deve ser escrito em árabe, única língua em grau de reproduzir o arquétipo divino. E, baseando-se no Corão escrito, J. Goody insis-

te muito nesse aspecto a propósito das religiões universais, assim como nas Escrituras reveladas se basearam e baseiam suas estratégias, aquelas que o antropólogo inglês chama de «religiões de conversão».

- 159 Cf. A. Brancati-T. Paglierani, *Nuovo dialogo con la storia e l'attualità*, La Nuova Italia, Firenze 2015, v. I, p. 49-53.
- 160 Cf. G. Codevilla, *Lo Zar e il Patriarca*, La Casa di Matriona, Milano 2008, p. 38.
- 161 I. Zilio-Grandi, *Temi e figure dell'apologia musulmana in relazione allo sviluppo della "falsafa"*, in AA.VV., *Storia della filosofia dell'Islam* (a cura di Cristina D'Ancona), 2 voll., Einaudi, Torino 2005, vol. I, p. 137-179: p. 155.
- 162 N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 3 vols., UTET, Torino 1949, vol. I, p. 397.
- 163 Cf. G. Tanzella-Nitti, *Autonomia*, in Id. - A. Srurnia (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Città de Vaticano - Roma 2002, vol. I, p. 153-168. Assinala-se este lema por sua clareza singular.
- 164 A literatura sobre o fundamentalismo islâmico, que teve grande clamor após os Twin Towers, é vasta e amplamente conhecida. Gostaríamos de indicar três textos que oferecem interpretações interessantes do Alcorão e a sensação de desconforto de muitos intelectuais muçulmanos engajados no renascimento da cultura islâmica: M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Rom-Bari 2004; Samir Kassir, *L'infelicità araba*, Einaudi, Torino 2006; Nasr Abū Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati

Boringhieri, Torino 2002 (in part., Cap. II: *Un concetto incompreso: la storicità*).

- 165 A curta série de passagens propostas é tirada do volume de G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 23-26.
- 166 M. de Certeau, *La scrittura della storia*, “Il pensiero scientifico” Editore, Roma 1977.
- 167 *Ibi*, p. XV.
- 168 J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, cit., p. 56.
- 169 Karl Rahner, embora negue ao Cristianismo qualquer modalidade ideológica teológica, não pode negar a possibilidade do deslizamento histórico do anúncio cristã para uma função puramente ideológica. Como ele escreve em um ensaio de grande qualidade teológica, “outra razão que nos leva a interpretar o Cristianismo como uma ideologia reside no fato histórico de que o Cristianismo tem sido usado de forma incorreto – às vezes de forma revolucionária, mas principalmente de forma conservadora e reacionária – para justificar um estado social, econômico, político, cultural, científico que não pode reivindicar validade permanente. Esse abuso é muitas vezes difícil de evitar e, de fato, geralmente só pode ser superado por um lento processo histórico. Quando isso ocorre, o Cristianismo se transforma em uma ideologia, e não raro uma ideologia tão conservadora em nome do Cristianismo tem sido corretamente combatida como uma ideologia. Se o verdadeiro Cristianismo sofreu nesta luta, foi culpa ou trágico infortúnio causado pelos representantes do Cristianismo e da Igreja, uma vez que eles

mesmos deram ocasião para entender mal o Cristianismo como uma ideologia a ser superada.”, em K. R., *Ideologia e cristianesimo*, in “Concilium”, 3, 1965, p. 51-71: 55-6.

- 170 R. O’Gorman, *La Invencion de America*, Tierra Firmer, Mexico 1958, p. 27.
- 171 J. Solórzano Pereira, *Política Indiana*, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid 1930, vol. III, p. 7.
- 172 B. de Sahagún, *Historia General de la Cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa, Mexico 1969, vol. I, p. 31.
- 173 R. Hernández Martín, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Jaca Book, Milano 1999, p. 23.
- 174 Carlo Prandi utiliza a expressão *jus gentium* para indicar que os teólogos espanhóis usaram esse termo latino no sentido ideológico, ou seja, para justificar a invasão de territórios sul-americanos como o direito de “passear” em terras alheias (nota da tradutora).
- 175 *Ibi*, p. 43.
- 176 *Ibi*, p. 47-48.
- 177 O texto do *Requerimiento* é um breve tratado de teologia política em que as Escrituras, diríamos hoje, eram colocadas a serviço da “distinção mosaica”, que aqui vem enunciada como teoria com a indicação das consequências que disso adviriam aos indígenas. Propomos alguns trechos: “Da parte do Rei, Dom Fernando, e de sua filha, Dona Giovanna, Rainha de Castela e Leão, vos notificamos e fazemos saber [segue um breve compêndio da doutrina católica que se conclui afirmando a necessidade de que as

gerações iniciadas pelos progenitores “foram de um lado a outro do mundo”]. Um dos pontífices passados, que sucedeu neste lugar e sede que mencionei, na condição de senhor do mundo, fez a doação destas ilhas e terra firme do mar Oceano aos ditos Rei e Rainha e seus sucessores nestes reinos, com tudo que nelas existe, conforme está contido em certos escritos que foram estabelecidos sobre isso, como foi dito, que podereis ver se quiserdes. Assim, Suas Majestades são os reis e senhores destas ilhas e terra firme em virtude da referida doação; e algumas outras ilhas e quase todas as que foram notificadas aceitaram Suas Majestades como tais reis e senhores, e os serviram e os servem como devem fazer os súditos, com boa vontade e sem resistência alguma, e então, sem demora, assim que foram informados das coisas mencionadas, obedeceram e acolheram os homens religiosos que Suas Altezas lhes enviaram para que pregassem e ensinassem a nossa santa Fé, e todos eles, de livre e espontânea vontade, sem qualquer prêmio ou condição, tornaram-se cristãos. [...] Mas, se vós não o fizerdes, ou se, maliciosamente, interpuserdes dilações, vos faço saber que, com a ajuda de Deus, *interviríamos poderosamente contra vós, e vos faremos guerra por todos os lados e modos que pudermos, e vos sujeitaremos ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Majestades, e tomaremos as vossas pessoas, e as vossas mulheres e filhos, e os faremos escravos, e como tais os venderemos e disporemos deles conforme Suas Majestades ordenarem, e tomaremos os vossos bens, e vos faremos todos os males e danos que pudermos* [grifo, Carlo Prandi], como se faz aos vassallos que não obedecem nem querem aceitar os seus senhores e opõe-lhes resistência e desobediência; e declaramos que as mortes e os danos que se seguirem a isso serão atribuídos à vossa culpa, e não

a Suas Majestades, nem a nós, nem a estes senhores que vêm conosco” (it.wikipedia.org/wiki/Requerimiento).

- 178 R. Hernandez Martin, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Jaca Book, Milano 1999, p. 66. É importante observar que Vitória não aborda nenhum critério de reciprocidade.
- 179 *Ibi*, p. 70
- 180 *Ibi*, p. 73.
- 181 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, IIa, IIae, p. 40.
- 182 R. Hernandez Martin, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, cit., p. 74-75.
- 183 Cf. J. Lafaye, *Quetzalcòatl. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Éditions Gallimard, Paris 1974, cap. III, *Saint Thomas, apôtre du Mexique*, p. 238-275.
- 184 Bernardino de Sahagún, *Historia General de la cosas de Nueva España*, cit., vol. I, p. 30.
- 185 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Ediciones Atlas, Madrid 1954, p. 140.
- 186 W. Henkel, *L'idolatria come frontiera della missione in America latina, sec. XVI*, in “Mélanges de l'École Française de Rome”, 109, 2 (1997), p. 747-755.
- 187 *Ibi*, p. 748.
- 188 P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation del l'idôlatrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima 1971, p. 106-107.

- 189 B. de Las Casas, *Apologetica Historia* (1552-1560), trad. it. (não integral e de título errado), *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo*, Feltrinelli, Milano, 1959, p. 183-184.
- 190 B. de Las Casas, *L'Évangile et la force* (a cura di Marianne Mahu-Lot), Les Éditions du Cerf, Paris 1964, p. 124-125.
- 191 B. de Las Casas, *La leggenda nera*, cit., p. 227.
- 192 *Ibi*, p. 228-229.
- 193 Cf. «Archives de Sciences Sociales des Religions», 77, (1992), p. 111-124.
- 194 *Ibi*, p. 114.
- 195 Carlo Prandi utiliza a expressão *illico et immediate* para enfatiza a rapidez e a falta de tempo ou oportunidade para o nativo processar ou questionar as novas normas antes de ter que se submeter a elas. Isso reforça a ideia da abrupta “desconstrução/reconstrução” psíquica mencionada no texto (nota da tradutora).
- 196 *Ibi*, p. 117
- 197 *Ibi*, p. 122.
- 198 Cf. S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Einaudi 1994; Id., *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.
- 199 Carlo Prandi utiliza a expressão *scripta manent* para destacar o poder da escrita em conferir permanência e conti-

nuidade às ideias, permitindo a formação de uma tradição duradoura com diferentes perspectivas, inclusive, aquelas críticas (nota da tradutora).

200 Carlo Prandi afirma que o poder da escrita religiosa se exerce segundo modalidades a serem estudadas em âmbito histórico, tanto “extra” quanto “intra”, para enfatiza a necessidade de uma análise completa e contextualizada da influência dessa escrita. Pois, não basta apenas ler as palavras; é crucial entender o ambiente histórico, social e cultural em que foram produzidas e interpretadas (“extra”), bem como as características internas da própria escrita (“intra”), para compreender plenamente seu poder e impacto ao longo do tempo. A menção a Pierre Bourdieu no trecho seguinte sugere que essa análise pode se beneficiar das ferramentas da sociologia para entender como esse poder é exercido e internalizado pelas pessoas e pelas instituições (nota da tradutora).

201 P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 305.

202 Cf. V. Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1967, em particular o capítulo IX, *Fattori della conversione*, p. 261-327. Escreve Lanternari que na fase histórica de maior pressão missionária “a ideia de tomar posse do ‘segredo’ dos brancos – e, portanto, de sua religião e instrução – [foi] um dos fatores determinantes das conversões em massa. Outros fatores concomitantes são: a busca por prestígio, a segurança social. São fatores de ordem sociais e não religiosos. A experiência ensinou aos nativos que o homem branco possui uma potência maior do que o negro, porque ele realizou coisas maiores” (*Ibi*, p. 276).

- 203 Carlo Prandi utiliza o termo *proprie* para se referir às características, às tradições, às interpretações e às bases teológicas específicas (pertencentes) às diversas formas de espiritualidade e de interpretação da Escritura que emergiram após a queda do Império Romano do Ocidente e que levaram, enfim, à definitiva separação entre as igrejas cristãs do Ocidente e do Oriente (nota da tradutora).
- 204 G. Menestrina, *Introduzione* a L. Canfora-N. G. Wilson, C. Bevegni, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 9-13: 9.
- 205 *Ibi*, p. 17.
- 206 K. Rahner, *Ideologia e Cristianismo*, cit.
- 207 *Ibi*, p. 53.
- 208 J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino, Bologna 2007, p. 9-10.
- 209 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, cit., p. 6. É necessário incluir nesta “estratégia” a tradução realizada por Lutero do Antigo e Novo Testamento, uma operação que os linguistas consideram uma importante contribuição para a renovação da língua alemã.
- 210 *Ibi*, p. 27-28. Grifo, Carlo Prandi.
- 211 Carlo Prandi utiliza o termo hussita para designar o movimento na Boêmia que recebeu o nome do teólogo e reformador Jan Hus (1372-1415) (nota da tradutora).
- 212 R. Cessi, *Martin Lutero*, Einaudi, Torino 1954, p. 14.
- 213 *Ibi*, p.15-17.

- 214 *Ibi*, p. 29.
- 215 J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, cit., p. 13.
- 216 M. Lutero, *Scritti religiosi*, organizado por V. Vinay, UTET, Torino 1967, p. 313-314.
- 217 Cf. P. Ricca, *L'identità protestante*, Claudiana, Torino 1973.
- 218 J. Parkes, *Prelude to dialogue*, London 1969, p.153.
- 219 Cf. W. Laqueur, *The changing face of Antisemitism from ancient times to the present days*, Oxford 2006, passim.
- 220 W. I. Brustein, *Roots of Hate. Anti-Semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2003, p. 52.
- 221 P. Johnson, *Storia degli Ebrei*, Longanesi, Milano 1991, p. 165.
- 222 Cf. Giovanni Crisostomo [san], *Omellie contro gli ebrei*, Centro Librario Sodalitium, Verna Savoia, TO 1997.
- 223 M. Lutero, *Contro gli Ebrei* (a cura de Attilio Agnoletto), Asefi Terziaria, Milano 1997, p. 7.
- 224 *Ibi*, p. 9.
- 225 *Ibi*, p. 172.
- 226 A. Hitler, *Mein Kampf. Le radici della barbarie nazista* (a cura de Giorgio Galli), Kaos Edizioni, Milano 2002.
- 227 *Ibi*, p. 277-279.
- 228 J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino, Bologna 2007. p. 32-33.

- 229 Cf. R. Pettazzoni, *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, cit., p. 158-162.
- 230 M. Lutero, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesco*, in Id., *Scritti politici* (a cura de Luigi Firpo), UTET, Torino 1959², p. 123-224: 130.
- 231 *Ibi*, p. 132.
- 232 T. Müntzer, *Scritti politici* (a cura de Emidio Campi), Claudiana, Torino 1972, p. 76.
- 233 M. Lutero, *Ammonizione di Martin Luther - Contro le impie e scellerate bande dei contadini*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 482-490: 483.
- 234 K. Rahner, *Ideologia e cristianesimo*, cit., p. 55; os acréscimos entre colchetes são do autor.
- 235 M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014, p. 119 e 121.
- 236 P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées, recueillées en quelques Vallée du Piedmont et circonvoisines, autrefois appelle vaudoises*, Jean de Toumes, Genève 1644, p.18, (II ed. Loutaret, Pinerolo 1881).
- 237 A. Prosperi escreve que “a reação das autoridades políticas e religiosas não demorou a chegar. Os massacres e incêndios que encerraram a história desses *enclaves* valdenses foram um passo à frente na direção daquela uniformidade religiosa da qual o Concílio de Trento estava elaborando as conotações doutrinárias” em A. Prosperi, *Trubunali della coscienza, inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p.

6. Cf. L. Intrerì, *Una rappresaglia politico-militare del '500: la strage dei Valdese di San Sisto e di Guardia*, in "Rivista storica calabrese", 1-2, XVIII, 1997, p. 125-180; S. Peyronel Rambaldi-M. Fratini, *1567. I Valdese tra resistenza e sterminio in Piemonte e Calabria*, Claudiana, Torino 2011; F. De Boni, *L'Inquisizione e i Calabro-Valdese* (1864), Fiorentino, Napoli 1964. Uma síntese sóbria e correta da história dos Valdenses na Calábria também está presente em: https://it.wikipedia.org/wiki/Strage_dei_Valdese_di_Calabria.

- 238 A. Prosperi, *Tribunali della coscienza, inquisitori, confessori, missionari*, cit., aba da capa.
- 239 H. Kramer-J. Sprenger, *Il martello delle streghe* (organizado por A. Verdiglione), Spirali, Milano 2006. Lamentavelmente, a edição italiana do *Malleus* distorce o sentido e os propósitos primordiais da obra
- 240 Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998.
- 241 <https://liberliber.it/autori/autori-g/galileo-galilei/>
- 242 <http://disf.org/galileo-lettera-a-madama-cristina-di-lorena>
- 243 A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, p. 6-7.
- 244 C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 286.
- 245 *Ibi*, p. 346
- 246 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (a cura de C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 8-9 e 46-49.
- 247 Citado in *La rivoluzione industriale* (a cura de G. Solfaroli Camillocci), SEI, Torino 1975, p. 36. Sobre os caracteres do

honnête homme entre Sei e Setecento, particularmente em França, Cf. a aguda pesquisa de B. Groethuysen, *Origini dello spirito borghese in Francia. La Chiesa e la borghesia*, Einaudi, Torino 1949 (ulteriores reimpressões junto a outros editores). Na página 49, é delineada uma figura sobre a qual a Igreja está perdendo os instrumentos tradicionais utilizados contra “hereges” e desviantes de vários tipos: o burguês, escreve Groethuysen, «tem sua vida fora da Igreja, uma vida que em larga medida basta a si mesma. A Igreja não é mais para ele a grande comunidade na qual se vive e se morre. [...] Ele é um estrangeiro no próprio seio da Igreja». É evidente que, diante de uma figura desse tipo, entendida como classe social, as flechas da “distinção mosaica” vão progressivamente perdendo sua eficácia: a secularização, de fato, é a causa/efeito dessa perda de eficácia do binômio ao qual J. Assmann dedicou sua atenção. Por outro lado, em meados do próximo século, segundo uma investigação parlamentar inglesa sobre a prática religiosa, reproduzida em parte no volume organizado por Solfaroli Camillocci (p. 116-17), mais de 50% da população já não era praticante, em particular o proletariado urbano. Isso levou as igrejas, em especial a católica – dado que o fenômeno se estendia, em diferentes graus, por toda a Europa centro-meridional – a voltar sua atenção com particular intensidade ao mundo rural (Cf. C. Prandi, *Religione e popolo. Continuità e fratture*, Morcelliana, Brescia 2020).

248 web.tiscalinet.it/claufi/sillabo.htm

249 Cf. C. Prandi, *Il cattolicesimo italiano intorno all'Unità*, in Id., *La religione popolare fra potere e tradizione. Para uma sociologia da tradição religiosa*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 193-230.

- 250 P. Scoppola, *Dal noguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1957, p. 37.
- 251 Sobre a história do modernismo, a literatura é vasta. Particularmente importantes são: M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963; É. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.
- 252 https://it.wikipedia.org/wiki/Scomunica_ai_comunisti
- 253 *Ibi.*
- 254 Pio X, Enciclica Pascendi Dominici Gregis, 1907.
- 255 Cf., a questo proposito, J. Al-Khalili, *La casa della saggezza. L'epoca d'oro della scienza araba*, Bollati Boringhieri, Torino 2013. O livro, cujo autor leciona Física Teórica na Universidade de Surrey (Reino Unido) – e que, portanto, escolheu o Ocidente para poder escrever e ensinar livremente – é uma exposição muito informativa do desenvolvimento científico do qual o Islã foi protagonista em seus primeiros 5 séculos, onde a curiosidade pela filosofia grega levou à tradução para o árabe de muitas obras de seus protagonistas (um trabalho semelhante ao realizado por várias ordens religiosas cristãs). No entanto, no final da resenha, onde não falta um tom apologético aqui e ali, o autor dá uma explicação insuficiente – e muito apressada – das causas subjacentes que levaram ao declínio e ao fim, por volta do século XVI, de qualquer interesse pela pesquisa científica no Império Otomano.
- 256 G. Tanzella-Nitti, *L'ontologia di S. Tommaso d'Aquino e le scienze naturali*, in “Acta Philosophica”, 13 (2004), p. 137-155 (grifos Carlo Prandi).

- 257 Al-Gazzali, *Distruzione dei filosofi*, cap. I, § 3.
- 258 Mohammad Abdus Salam, Entrevista rilasciata nel 1991 presso il Centro Internazionale di Fisica (Trieste, Italia) (Internet).
- 259 A. Djebbar, *Storia della scienza araba. Il patrimonio intellettuale dell'Islam*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 350.
- 260 Averroè, *Il trattato decisivo della connessione della religione con la filosofia* (a cura di M. Campanini), Rizzoli BUR, Milano 2015, p. 135-136.
- 261 A. Ventura, *Decadenza scientifica e rinascita*, in "Galileo. Giornale di scienza, gen. 2001", URL: <http://www.galileonet.it/2001/01/decadenza-e-rinascita-scientifica/>
- 262 S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001, p.47.
- 263 Fontes importantes (das quais extraímos algumas informações essenciais) para o estudo do Império Otomano e sua crise durante o século XIX são, entre outras: Necla Geyikdağı, *Foreign Investment in the Ottoman Empire: International Trade and Relations, 1854–1914*. London and New York: I. B. Tauris, 2011. A. Howard, *The History of Turkey*, Greenwood Publishing Group, 2001; A. Barbero, *Il divano di Istanbul*, Sellerio, Palermo 2011; Ph. Mansel, *Costantinopoli: splendore e declino della capitale dell'Impero Ottomano*, Mondadori, Milano 1997; E. Rogan, *The Arabs. A History*, Penguin, London 2011. Sulla situazione dell'Islam dell'Impero Ottomano dal punto di vista della cultura occidentale Cf. E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002. O autor, com uma notável formação cultural, pretende demonstrar como o "Oriente" (especialmente o islâmico), entre os séculos XVII e XX, foi objeto de ideologias

que oscilavam entre a difamação e a exaltação com pouca consciência crítica e autocrítica.

264 il Mulino, Bologna 2007.

265 Einaudi, Torino 2006.

266 *Ibi*, p. 79.

267 Entre a vasta literatura sobre os fundamentos assinalamos: S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994; F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico*, SEI, Torino 1995; E. Pace - R. Guolo, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 1998.

268 S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità, cit.*, p. 118.

269 F. Burgat, *Fondamentalismo islamico, cit.*, p. 24.

270 De uma entrevista concedida a F. Burgat em 1991, *ibi*.

271 S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità, cit.*, p. 118.

272 J. Assmann, *Non avrai altro Dio op. cit.*, p. 109.

273 *Ibi*, p. 127.

274 N. Luhmann, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 31.

275 S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità, cit.*, p. 113. Típico é o caso do Irã contemporâneo, no qual a pena de morte é comunicada pela mais simples desviação das vestimentas femininas.

276 *Ibi*, p. 23.

- 277 Carlo Prandi aponta para a raiz ideológica da persistência dos fundamentalismos: Se/enquanto a “Palavra originária” (o texto sagrado fundamental para cada fundamentalismo) é vista como algo revelado (divinamente inspirado e, portanto, inquestionável) ou, mais radicalmente, incriada (existente desde sempre, eterna e absoluta), então, essa palavra se torna a fonte última de verdade e autoridade.
- 278 J. Assmann, *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici* (a cura di E. Colagrossi), Morcelliana, Brescia 2016, p. 89.
- 279 I. Bertoletti, *Cattolicesimi italiani. Conservatore, liberale, democratico*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2020.
- 280 *Ibi*, p. 34.
- 281 Melchior Cano, *De Locis Theologicis*, Edizione spagnola, Amazon, 2006. URL: https://it.cathopedia.org/wiki/Loci_theologici.
- 282 J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 128.
- 283 *Ibi*, p. 131.
- 284 Este livro foi concluído quando os profissionais da “distinção mosaica” assumiram novamente o Afeganistão, impondo imediatamente a Sharia em todo o país e mandando as mulheres para casa, proibindo-as de qualquer atividade pública, começando com a frequência de escolas de todos os tipos. Eles também criaram um governo talibã e pashtun de partido único, todos compostos por homens, entre cujos membros há vários procurados pela polícia internacional, próximos à Al Qaeda, e em cujas cabeças estão penduradas recompensas no valor de milhões. Por sua vez, a ocupação

do Afeganistão pelo Talibã despertou os grupos, as “células adormecidas” do ISIS dispersas por todo o território. Estes se apresentaram com um trágico ataque no aeroporto de Cabul com um valor duplo. Por um lado, como um ataque ao invasor americano e aos afegãos (não importa que também houvesse mulheres e crianças), esperando para sair. Por outro lado, como um ataque ao Talibã para minar sua credibilidade, tendo mostrado que estão dispostos a negociar com o Ocidente, e convencer o próprio Talibã e a população a baixar a bandeira branca do Emirado para hastear a bandeira negra do Estado Islâmico para poder exercer a “distinção mosaica” da forma mais extrema possível, como na época do Califado de Abu Bakr al-Baghdadi.



Título original I Monoteismi. Tra scrittura e violenza. 1ª edição, 2023. Brescia. Editrice Morcelliana (Scholé).

Título Monoteísmos: entre escritura e violência

Autor Carlo Prandi

Tradutora Márcia Maria Enéas Costa

Imagem da capa Domenico Beccafumi, Mosè spezza le Tavole della Legge (Moisés rompe as Tábuas da Lei), 1538.

Projeto gráfico Ana Gabriella

Diagramação Emmano Luna

Formato e-book (PDF - 15x21 cm)

Tipografia Montserrat

Número de páginas 284