



SEÇÃO TEMÁTICA

Makrothymía e anochēs: comentários sobre (in)tolerância em perspectiva mimética

Makrothymía and anochēs: remarks on (in)tolerance from a mimetic perspective

Maurício G. Righi*

Resumo: Três tópicos centrais serão discutidos neste artigo: primeiro, dois dos principais entendimentos associados ao conceito de tolerância religiosa, em que se sublinhará a diferença entre eles como, também, sua mútua dependência; segundo, o avanço histórico desses conceitos no desenvolvimento institucional do Ocidente, percebendo que houve, ao mesmo tempo, um arrefecimento relativo da mentalidade persecutória e, por outro lado, um recrudescimento no arbítrio das forças que moderam os pactos de tolerância; finalmente, faremos uma leitura das perseguições religiosas e antirreligiosas atuais, com base em alguns pressupostos da teoria mimética.

Palavras-chave: Intolerância religiosa; teoria mimética; makrothymía; anochēs; estado laico.

Abstract: Three main topics will be discussed in this article: First, the two central aspects associated with the concept of (religious) tolerance, giving emphasis to their difference and, also, their mutual dependence; secondly, the historical advancement of these concepts in the institutional development of the West, paying attention to the fact that we have in this process both a waning mentality of persecution and, on the other hand, a strengthening in the political powers that moderate the pacts of tolerance; finally, we will read the current situation related to religious intolerance and persecution based on some of the precepts of mimetic theory

Keywords: Religious intolerance; mimetic theory; makrothymia; anoche; secular state.

Dois conceitos em harmonia e conflito

Dada a antiguidade/universalidade das ocorrências persecutórias entre as variadas tradições religiosas, e entre estas e os poderes, é sempre mais fácil um início em que se circunscreva o inverso deste cenário, qual seja, aqueles contextos excepcionais em que se deram formas duradouras de convivência pacífica entre crenças, princípios e poderes.

A consagração de relações respeitadas pressupõe a ação desimpedida de poderes soberanos, moderadores das diferenças entre partes conflituosas, em torno dos quais

* Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). maugrighi@gmail.com

tolerados e tolerantes reúnem-se no apaziguamento das diferenças. Tolerar subentende acomodar desavenças que serão suportadas, mas em nome de algo maior, numa obediência que ultrapasse ou que diga ultrapassar essas desavenças. Portanto, tolerar implica submeter-se a uma instância moderadora ou a um poder prioritário que terá de ser obedecido. Trata-se de um sentido próximo ao conceito grego de *anochēs*: armistício ou suspensão de armas, em que certas diferenças, potencialmente explosivas, são afastadas para que reine a concórdia, para que a vida prossiga sem conflitos violentos.

Há, no entanto, apreensões mais enobrecidas de tolerância. Por exemplo, quando Paulo de Tarso menciona a tolerância, *anochēs*, em contiguidade com o *makrothymía* de Deus, na Epístola aos Romanos (Rm 2,4), ele promove um entendimento egrégio de tolerância, que responde por certa resistência paciente que esvazia as paixões. No caso, trata-se do *longanimitas* de alguém que espera em sofrimento bondoso, um *longo* sofrimento, pela integração do outro. Desta feita, o termo expressa um discernimento mais alto, pois há diferença entre tolerância como resistência bondosa, por um lado, e como armistício, por outro, ainda que as duas categorias não se oponham. É preciso um mínimo de magnanimidade para selar armistícios que funcionem, e, ao mesmo tempo, uma resistência bondosa tem de encontrar o abrigo necessário numa soberania pacificadora que lhe de sustentação e coerência.

Todavia, como se nota com desenvoltura, a generosidade é uma forma de amor, ao passo que o armistício é mero pacto circunstancial entre forças que esgotaram momentaneamente a possibilidade de vitória. No *makrothymía*, há uma inequívoca disposição de resistência que se contrapõe aos engajamentos violentos, um esforço psíquico-moral contra as paixões tempestuosas; no *anochēs*, não necessariamente. Este é uma conveniência (uma reação) e, aquele, um princípio (uma ação).

Desencontros na avaliação de conflitos inter-religiosos e interculturais são hoje multiplicados, creio, por conta de equívocos associados à identificação e adoção do primeiro e segundo casos de tolerância, acima apresentados, sobretudo, no choque contemporâneo entre dois ou três eixos expressivos. No âmbito acadêmico-midiático das nações, em que se discutem ordem pública e tendências na organização das sociedades, almeja-se (ou mesmo finge-se almejar) tolerância como expressão de bondade, quando o que se tem de concreto, no tecido multifário das sociedades e nações, são pactos sofríveis entre doutrinas e cosmovisões divergentes, e mesmo largamente irreconciliáveis. Nos melhores dos casos, o que se tem são meros armistícios.

Nesse sentido, podemos projetar uma catástrofe, caso soberanias constitucionalmente garantidoras de armistícios, compreendidas *grosso modo* no âmbito do estado democrático e de direito, sofram revés em determinadas sociedades, perdendo apoio institucional e popular. Um abalo dessa ordem fomentaria rompimentos violentos dos armistícios em vigência. Na sequência, teríamos uma provável suspensão generalizada “da tolerância”, com o acirramento das tensões entre segmentos religiosos e políticos divergentes, em movimentos que tenderiam a crescer, contagiando nações e mesmo regiões inteiras. É importante dizer que não se pretende defender aqui uma normatização estrita da vida pública, mas, por outro lado, constata-se uma dependência estrutural entre os modos vigentes de tolerância religiosa e os sistemas de *pax* imperial ou nacional. Apenas se expressa, com outras palavras, o conhecido “paradoxo da tolerância”, Karl Popper, com base no qual se reconhece a impossibilidade que tem a tolerância, como conceito e prática, de acomodar o seu reverso, a intolerância, sem que sofra, imediatamente, um colapso estrutural.

Nesse cenário, surge um obstáculo na sensibilidade moral pós-moderna: almeja-se paz e concórdia entre as religiões, mas, ambiciona-se tal coisa sem a moderação dos poderes coercitivos, imperiais e/ou nacionais, como se as diferenças pudessem ser todas “esclarecidas” pelo argumento da liberdade inegociável da consciência individual em escala universal, o que não deixa de ser uma forma de dogmática. De fato, os grandes eixos religiosos, antigos e dominantes, tendem a percebê-lo, o argumento, nessa chave: não exatamente como um discurso universal de tolerância, mas como imposição de uma dogmática secularista e imperialista.

Com efeito, na perspectiva desses grandes eixos, especialmente em alinhamentos tradicionalistas, a alegação liberal passou a ser vista como força *intolerante* – e contrária – ao exercício das demandas religiosas, uma vez que tende a restringir-lhes a autonomia, encerrando-as no cadafalso da insignificância pública, condicionando-as ao âmbito estritamente privado, num esforço ideológico e institucional que se pretende hegemônico, árbitro universal de dissonâncias entre cosmovisões que entraram ou que podem entrar em choque. Essa acomodação secularista tem uma história, obviamente, e é inevitável que se constate como a modernidade emergiu de novo alinhamento: sistemas laicos de governo que pretenderam afastar o perigo das guerras de religião, isso tanto *nas* sociedades, evitando a guerra civil, como *entre* sociedades, evitando guerras religiosas entre nações.

A modernidade organizou o Estado moderador (sem religião) das diferenças religiosas, ou seja, montou um sistema de ordem que retira a fé da vida pública. Todavia, o problema é que esse Estado, laico, tornou-se ele próprio, com o tempo, alvo de ataques contra a sua suposta intolerância religiosa, e que vieram tanto dos eixos

religiosos dominantes quanto da crítica pós-colonial, e que parece hoje se agudizar numa censura de sua *intolerância* para com expressões religiosas hegemônicas e não hegemônicas. De poder moderador intocável, em seu arbítrio outrora ilibado, o Estado laico também entrou no embate entre as religiões. Esse segundo choque “inter-religioso” fez com que o laicato reforçasse suas linhas de defesa e, assim, também se fundamentalizasse. O que se vê, portanto, é a criação de outra frente de conflito e intolerância, na cristalização de mais uma trincheira ideológica, fixada para defender a exclusividade de suas prerrogativas, e que chamarei de *secularismo ortodoxo*.

Nesse quadro, a questão lançada pelo *makrothymía* paulino se torna, creio, fundamental na recuperação de formas mais genuínas de tolerância.

Um breve histórico

Inúmeros são os motivos para a manifestação de surtos de intolerância religiosa; a história é testemunha dessa diversidade. Por outro lado, a formação de um pensamento em nome da tolerância, um que abarcasse pressupostos intelectuais, teve um desenvolvimento bem próprio. Em parte significativa da história das ideias, o eixo siríaco-helênico-romano, chamado *grosso modo* de helenístico, foi o cenário central desses primeiros ensaios na direção de uma tolerância intelectual e institucional mais expressiva, não obstante, ao custo de períodos dramaticamente envolvidos em práticas persecutórias.

A renomada e não poucas vezes celebrada lassidão religiosa do Império Romano era, a bem da verdade, apenas uma aparência, pois este recuperava, instantaneamente, a sua força disciplinadora, quando se percebia ameaçado por movimentos descrentes da autoridade *sagrada* do imperador e de seus agentes de Estado. Não se tratou de uma prerrogativa exclusiva ao Império Romano, é claro, e podemos dizer que outros impérios, antigos e modernos, foram igualmente perseguidores implacáveis de dissidentes considerados perigosos, mesmo que, muitas vezes, durante o exercício irreprimível da propaganda política, mostrassem-se como tolerantes e esclarecidos. No âmbito romano pré-cristão, perseguições contra judeus e cristãos foram desencadeadas como ação disciplinadora que se dirigia a elementos tidos como subversivos à ordem imperial, os quais eram vistos, obviamente, como intoleráveis. Por exemplo, a defesa intelectual que fez Justino, Mártir, contra os perseguidores de cristãos, é ilustrativa dessa intolerância.

Em *Apologias* (155 E.C.), Justino se vê na obrigação de defender os cristãos diante do imperador e autoridades do Império, para que estes percebessem que os primeiros não eram subversivos (ateus, imorais e súditos desleais, da forma como

eram acusados), mas sim homens de bem, que viviam na fé em Cristo, mas *não* em contraposição ao Império, pois nada fariam para se rebelar contra os interesses de Roma: “Em todos os lugares nós, mais prontamente que quaisquer outros, esforçamo-nos por pagar, àqueles designados por vós, os tributos, tanto os ordinários quanto os extraordinários”. Assim, no caldeirão cultural helenístico da civilização romana, embates entre cosmologias imperialistas, escolas de filosofia e (novas) visões religiosas se impuseram, e parte fundamental de uma resistência paciente frente ao contraditório pôde exercitar seus primeiros e dolorosos passos, que estiveram entremeados por períodos de perseguições violentíssimas.

Em Efésios, Paulo faz uma exortação para que os cristãos ajam “com humildade e mansidão, com *makrothymía*, suportando-vos uns aos outros com amor” (Ef 4,2). As cartas paulinas inseriam-se no ambiente helenístico de efervescência religiosa e filosófica desse Império intolerante; por outro lado, são textos que se distanciam dos esquemas mais comuns ao mundo antigo, uma vez que, nesses textos, há a proposta para um comportamento universal, um *ethos*, inclinado à resistência bondosa, uma mentalidade paciente (Gl 3,28), que se modela na mansidão de quem aguarda pela transformação do outro, ou seja, um *ethos* que escapa aos parâmetros utilitários e que transcende os pactos políticos e seus armistícios. Não há nem rendição nem negociação, mas tampouco agressão; o que se tem é uma forte disposição de prosseguir em resistência bondosa, cujo movimento interno determina um afastamento deliberado dos procedimentos persecutórios, e sabemos que Paulo fora, ele próprio, um perseguidor implacável.

Os textos paulinos exortam a voz confiante de um líder, Paulo, o apóstolo de um movimento à época largamente marginal e ainda sem inserção significativa nos poderes; logo, um movimento que não passara pelo teste histórico de compor e dividir forças com as potestades do mundo, ainda que Paulo, talvez, intuísse a periculosidade de uma aproximação, quando disse, nessa mesma carta, de modo absolutamente alinhado com o *makrothymía*, que o esforço maior do cristão se dava no combate aos “*cosmocratas* dominadores deste mundo” (Ef 6, 12), justamente os responsáveis usuais pelos arranjos *políticos* da convivência religiosa e ideológica, no âmbito plural de uma sociedade imperial, ou seja, referindo-se às forças, as autoridades políticas, que moderam, impõem e selam armistícios.

Nos dois séculos finais do Império Romano Latino, em posse de escritos versados numa tradição ética que se inclinava à tolerância bondosa (inclinada ao acolhimento do *makrothymía*), esse conjunto civilizacional, agora oficialmente cristianizado, perseguiu, não obstante, e de modo violento, dissidentes não cristãos e

heréticos, como o fez Teodósio (379–395 E.C.). Isso revela um universo mental e institucional ainda regido por expurgos persecutórios, dominado, em seus reflexos mais arcaicos, pelo sagrado violento. De fato, a história do Ocidente cristão esteve marcada de ensaios nem sempre convincentes em direção a procedimentos mais tolerantes, e os retrocessos foram constantes. Mas, não podemos exigir, desses antigos, sensibilidades e procedimentos de convivência só recentemente disponíveis às sociedades do mundo, e, mesmo assim, de modo relativo. Todavia, houve, sem dúvida, um caminhar, ainda que lento, para fora das mentalidades persecutórias.

Um dos primeiros passos em direção à institucionalização política da tolerância, um precedente imperial importante, foi dado em 313 E.C., quando Constantino e Licínio expediram um pronunciamento de tolerância em Milão, pondo termo a períodos intermitentes de perseguição contra as comunidades cristãs do Império.

Nós, Constantino e Licínio, encontramos-nos em Milão para deliberar sobre o bem comum e a segurança pública, e somos da opinião de que, dentre as várias coisas que atuam para o bem geral dos homens, as quais devem ser consideradas em primeiro lugar, está o cultivo da religião; assim, devemos dar aos cristãos e *a todos os demais* [grifo meu] a liberdade de seguir a religião que desejarem [...] (Ehler; Morrall, 1967).

Esse fato histórico extraordinário ocorreu no momento em que a população de cristãos crescia vertiginosamente, dentro das fronteiras romanas.¹ Alguém poderá de fato sugerir que o célebre Edito significou menos a manifestação de um pensamento realmente tolerante e mais um expediente para aproximar certos líderes das massas. Isso nos coloca uma questão fundamental: nem sempre a tolerância institucional se traduz (e se organiza) como “consciência libertadora”, como pensamento que rompe com as mentalidades persecutórias, uma vez que muitos são os casos de mera acomodação de interesses, rapidamente revogáveis assim que as circunstâncias sejam outras. No entanto, como sabemos, as circunstâncias permaneceram favoráveis às populações cristãs, e houve, realmente, com o passar do tempo, uma absorção do pensamento cristão no tecido helênico-latino, num movimento que inaugurou uma nova era histórica.

A questão se volta, e de maneira incontornável, para o impacto que teve a mentalidade cristã sobre as práticas persecutórias. Constatando-se que, séculos mais

¹ Estima-se que no século IV E.C os cristãos passaram de 10% da população total do império, no início desse século, para algo em torno de 70%, no final do século. Por exemplo, por volta do ano 350 E.C, estima-se que já havia 35 milhões de cristãos entre uma população em torno de 60 milhões, ou seja, em meados do século IV, os cristãos compreendiam algo em torno de 58% da população do império romano. Ver (Stark, 1997).

tarde, de modo crescentemente vigoroso, o Cristianismo tornou-se simbólica e eticamente hegemônico diante de expressivas forças nacionais, imperiais e coloniais, e que estas se tornaram, inúmeras vezes, perseguidoras de minorias e descontentes, levanta-se uma questão espinhosa: como a mentalidade antipersecutória e antissacrificial do Novo Testamento pôde conviver com práticas sistemáticas de perseguição cultural e religiosa? Trata-se de uma questão que tem de ser analisada com cuidado, para que não se cometa o equívoco de pensar que seria possível passar de uma mentalidade persecutória dominante, desde as profundezas pré-históricas nas instituições arcaicas, para o pleno exercício do *makrothymía*, sem que houvesse obstruções constantes e gestações dolorosas. Por outro lado, percebe-se que houve um gradativo fortalecimento das mentalidades antipersecutórias; ademais, é possível defender que os caminhos para a modernidade se fizeram no terreno desse embate.

Em casos significativos, a história das instituições medievais já nos indica alterações sensíveis na mentalidade persecutória do arcaico, em que certas narrativas, ideias e práticas de perseguição foram gradualmente perdendo força como elemento gerador de unanimidades violentas, o que não significa que estas desapareceram, mas sim que se tornaram relativamente ineficientes para a promoção de catarse social e unidade política. Nesse quadro, duas instâncias paradigmáticas despontaram no medievo: (1) a institucionalização dos *atos religiosos de penitência* contra violências desmedidas e a instalação, igualmente religiosa, de períodos de *abstinência militar*, como antídotos contrários à glamourização e posterior justificação de violências perpetradas pelos fortes, a casta militar; (2) a consolidação do *direito processual nos casos inquisitoriais* (Vasconcelos Barbosa, 2014), em detrimento dos antigos ordálios e dos pareceres unilaterais das autoridades nobiliare e eclesiásticas. Com efeito, as mentalidades foram, ainda que *aos poucos*, libertando-se de antigos esquemas persecutórios, no que parece ter sido um princípio de subversão de antiquíssimas unanimidades forjadas em repertórios tribais e aristocráticos, embora fosse um movimento parcial e vinculado a períodos pontuais de retrocesso.

Não por acaso, quando em diálogo com Michel Treguer, em referência à transição entre medievo e modernidade, na emergência do pensamento científico, René Girard disse: “Ensina-se às crianças que se parou de caçar as bruxas porque a ciência se impôs aos homens. Quando é o contrário: a ciência se impôs aos homens porque, por razões morais, religiosas, parou-se de caçar bruxas” (Girard, 2011, p. 111). Houve, no seio do que se chama de civilização ocidental, o fortalecimento de sensibilidades crescentemente indispostas a aceitar agremiações violentas, quando estas se reúnem para perseguir minorias ou indivíduos isolados. Não se está dizendo

que práticas sistemáticas de perseguição e expurgo contra minorias religiosas e/ou indivíduos cessaram em definitivo, nem mesmo que diminuíram de modo sensível, mas sim que houve um aumento substantivo de vozes que ousaram denunciar e combater tais práticas. É disso que nos fala Girard.

O esforço moral contra a intolerância religiosa sempre foi (e sempre será, creio) acirrado. O término da Idade Média, juntamente com o início da Modernidade, singularizou-se, de forma distinta, como momento de *intolerância* religiosa, mas em decorrência do qual foram estabelecidos os parâmetros legais que norteiam as regras de tolerância de nossas instituições e ideias, até hoje. Sem dúvida, as perseguições e guerras de religião contra grupos heréticos, no final do medievo, e a cisão protestante, do início da modernidade, reorientaram certos conceitos na mentalidade europeia, impondo-lhe uma reeducação intensiva, uma real conversão: a tolerância das crescentes formas de pluralidade confessional e, posteriormente, a insistência para que se observasse uma “atitude especificamente moderna de tolerância supraconfessional” (Voegelin, 2016, p. 175).

Notemos, no entanto, que essa abertura no espectro religioso europeu acarretou, em sua contrapartida institucional, no enfraquecimento da unidade cristã, o fortalecimento dos Estados dinásticos, os quais se fizeram árbitros de tolerância e intolerância socialmente aceitas. Esse é um dado importantíssimo para a compreensão do imbróglio em que hoje nos encontramos.

Na Paz de Vestifália, concluída em outubro de 1648, em que se pôs termo às mortandades inter-religiosas da Guerra dos Trinta Anos, ficou decidido que os Estados se obrigariam a garantir liberdade confessional aos súditos, o que incluía as liberdades de culto das chamadas minorias religiosas.

Essa foi uma ampla guerra de intolerância religiosa, que ocorreu quando as lealdades confessionais eram politicamente importantes. Comumente vista como um evento dramático, a Paz se tornou um divisor de águas na transição da cristandade medieval para o mundo moderno. Ela alterou o ordenamento das relações internacionais: de uma ordem universal hierárquica dominada pelo Sacro Império Romano para um sistema descentralizado de estados soberanos equivalentes. A Paz afirmou o princípio da tolerância religiosa ao declarar a igualdade entre estados protestantes e católicos, protegendo a liberdade religiosa como meio de sustentar a paz (Thio, 2005, p. 20).

Desde então, caberia ao Estado, em sua soberania, vigiar pela manutenção do armistício religioso entre seus membros, para que reinasse a paz nacional e internacional. Quatro décadas mais tarde (1689), John Locke formalizou intelectualmente essa posição acerca dos atritos entre as confissões. Em seu *A Letter*

Concerning Intoleration, temos uma exposição de como as sociedades livres devem organizar “a variedade de opiniões religiosas” por meio de uma separação irrevogável entre governo civil (Estado) e igreja. A bem da verdade, Locke formalizou filosoficamente um projeto moderno e tolerante de sociedade que fora esboçado, ficcionalmente, por Thomas More em seu *Utopia*, de 1516, em que se exprimia o argumento de uma possibilidade real de liberdade de crença, mas na condição de que esta não se quisesse organizadora da ordem pública. Propunha-se então uma divisão entre domínio civil, a esfera em que se atua em nome do bem público (proteção dos bens materiais, liberdade, propriedade e integridade física), e domínio religioso, a esfera em que os crentes e suas denominações decidem, internamente, sobre questões de fé e doutrina, sem que as respectivas jurisdições (governo civil e igreja) interfiram uma no exercício da outra.

Não é muito difícil notar que, em seus exercícios intelectuais, tanto More quanto Locke desmobilizaram o poder coercitivo das religiões, apartando-as de possíveis envolvimento com o exercício do poder soberano; de fato, a filosofia liberal retirou-lhes a autorização para que pegassem em armas. Mais ainda, Locke justificou, *religiosamente*, a retirada da religião das decisões de governo ao dizer que o *ethos* cristão tinha na tolerância pacífica e ausência de mobilização bélica um de seus elementos constitutivos.

Em 1516, ano em que More teve publicado *Utopia*, o frade dominicano Bartolomé de las Casas era designado, pelo cardeal Francisco de Cisneros, “protetor dos índios” das terras castelhanas da América. Nos séculos seguintes, a fama de las Casas espalhou-se pela Europa; com efeito, ele passou a ser visto como o campeão moral da causa da tolerância no imaginário dos iluminismos francês e britânico (Giroud, 2002), em que o tema da igualdade e dignidade universal dos homens tomou conta do debate público. A argumentação de las Casas inseria-se *grosso modo* na perspectiva paulina de um *makrothymía* que espera pacientemente pela transformação do outro, ou seja, de uma tolerância que jamais abre mão de seu impulso (de seu zelo) missionário; melhor, de uma tolerância que se justifica dessa forma. Las Casas amou os indígenas, protegendo-os da cobiça metropolitana, mas assim o fez na esperança sempre renovada de convertê-los. Por outro lado, na ideologia iluminista, racionalista e liberal de Locke e seus descendentes ideológicos, esse zelo religiosamente motivado seria visto como um elemento altamente perigoso, que precisaria ser obstruído, combatido e mesmo eliminado em nome do armistício e independência secular da sociedade civil. Nota-se, assim, um paradoxo montado no ventre da modernidade.

Com efeito, embora las Casas fosse visto, nos círculos enciclopedistas, como campeão moral da tolerância, foi no ideal *utópico* de Thomas More, dentre outros, que se fundamentaram as novas propostas de convivência entre as religiões, uma vez que “a ordem espiritual já não era experimentada como uma ordem pública representativa na comunidade. A vida do espírito se tornara um negócio privado [...]” (Voegelin, 2014, p. 140). Penso que a dessemelhança entre Locke e las Casas seja um caso clássico ou, ao menos, ilustrativo, e a confusão hoje reinante nas discussões sobre prováveis “políticas de convivência religiosa” tem, como se vê, um passado comprometido com dissonâncias entre modelos distintos de tolerância.

Em las Casas havia *makrothymía*, mas ao custo de um fortíssimo zelo missionário; em Locke, este zelo é deliberadamente afastado em nome da sociedade civil, mas agora sob a égide de uma tolerância circunstancial, *anochês*. O problema é que os anseios intelectualizados da pós-modernidade exigem a um só tempo, e, pior, sem contradições, a adoção do primeiro, na sua inegável caridade, e do segundo, em sua neutralidade religiosa, como se fosse possível exercer resistência bondosa sem esperar pela integração do outro, a sua conversão, igualmente, como se o exercício do arbítrio social pudesse ser feito sem o amparo das estruturas de força; melhor dizendo, almeja-se *makrothymía* sem fé e *anochês* sem poder. O que a teoria mimética teria a nos dizer sobre essa confusão?

Considerações da teoria mimética

Em seu diálogo com Michel Treguer, aqui mencionado, Girard faz uma observação importante, quando discute a uniformização global da cultura em nosso tempo.

Acredito, pelo contrário, que os conflitos do momento atual já estão bem mais enraizados na indiferenciação do que nas diferenças hoje ultrapassadas, que viraram meros pretextos [...] A destruição da diversidade cultural é devida menos aos missionários e aos soldados do que à forte atração exercido pelo Ocidente. Mesmo o integralismo islâmico, que parece alargar o fosso entre o mundo cristão e o mundo muçulmano, talvez não passe de uma reação “dialética” ao fenômeno inverso, incomparavelmente mais profundo, que é a entrada do islã no mundo moderno: aliás, o fundamentalismo não é antitécnico, não é antimoderno. Ele nasce da constatação de que a modernização nesses países é forçosamente uma imitação do Ocidente (Girard, 2011, p. 121-3).

Há, nesse argumento de Girard, uma reorientação da questão das diferenças, e, portanto, das manifestações de intolerância. Afastando-se da narrativa pós-colonial,

socialmente ultrapassada, no meu entender, embora ainda em voga no mundo acadêmico como um todo, acentua-se uma realidade antropológica profunda: as aproximações interculturais e inter-religiosas exacerbam as rivalidades. Na esteira da chamada integração “global”, o que se tem é menos uma *integração* e mais uma *aproximação* entre culturas e sistemas religiosos, os quais começaram a se comparar, mas numa operação realizada sob a tutela da modernidade e de suas categorias epistemológicas e tecnológicas. O discurso da tolerância é ele mesmo um produto intelectual absolutamente vinculado à *intelligentsia* ocidental, e sua adoção pelas diversas instituições e organizações mundo afora reflete menos uma real acomodação geral das diferenças e mais a instauração de processos de concorrência, emulação e rivalidade entre segmentos que se assemelham cada vez mais em sua uniformidade retórica e teórica.

É bom que se diga que Girard não se dispõe a criticar a chamada “globalização”, e muito menos está a elogiá-la; seu objetivo é outro: revelar o desmantelamento histórico das formas tradicionais de cultura, sua crescente incapacitação para preservar suas cosmologias e costumes de fundo. Essa imposição moderna de uma equivalência absoluta entre as tradições revelaria, segundo essa perspectiva, uma superorganização de cunho autoritário, que se pretende universal e soberana, e que se mostra devastadora para as mais diversas culturas e religiões do mundo, nas quais se desconhecia, até recentemente, esse conceito; pior, onde se ensinava o contrário: uma superioridade intrínseca da cultura e/ou religião em que se vivia.

O Ocidente é efetivamente a única civilização que censurou a si própria. A capital dos incas levava um nome que significava, se não me engano, “o umbigo do mundo”. Os chineses sempre se vangloriaram de ser “o império do meio”, e não são os únicos. Todos os povos sempre viveram muito confortavelmente no etnocentrismo mais exaltado, com exceção dos ocidentais, desde “Os Ensaio de Montaigne” ou até mesmo antes (Girard, 2011, p. 141).

Esse descompasso foi percebido por parte da crítica social e cultural das últimas décadas, mas num momento em que as alternativas reais de recuperação rareavam a olhos vistos, e pouco restava entre o mero ornamento e o mais duro fundamentalismo. O que se viu, desde o pós-guerra, em meio à falência moral do Ocidente pós-holocausto, foi uma indiferenciação progressiva entre discursos acusatórios, os quais passaram a competir pelo controle de hermenêuticas que reivindicam reparações históricas, direitos de minorias e formas cada vez mais particularizadas de tolerância. Um processo que tende a oferecer grandes benefícios a grupos específicos, assim aguçando, e de modo inevitável, o desejo dos demais participantes do jogo político,

para que estes também formassem as suas minorias. Em suma, houve um estímulo *transcultural* que incitou contágios sectários, numa espécie de corrida do ouro da supremacia moral, mas encabrestada pelas categorias epistemológicas e técnicas da modernidade. Isso acabou por dismantelar, de modo voraz, algumas diferenças marcantes (e saudáveis) entre antigas tradições culturais e religiosas. Nesse caldo mimético de indiferenciação, questões sobre o combate à intolerância religiosa assumiram, em muitos casos significativos, proporções outras, e, de fato, muito próximas dos interesses políticos e corporativos dos conjuntos internacionais de pressão; inversamente, essas políticas se distanciaram dos interesses reais e absolutamente dramáticos de muitos grupos violentamente perseguidos.

Em seus diálogos, Girard indica que, pouco a pouco, a modernidade ocidental descristianizou-se, mas, ao mesmo tempo, em seu movimento expansionista, o processo foi mais longe, pois, na sequência, continuou o seu avanço e fez o mesmo com as mais diversas religiões e tradições do mundo, equalizando outros arcabouços, os quais também foram sendo picados no caldeirão mimético da modernidade, num movimento uniformizador que lhes subtraiu as riquezas (e diferenças) espirituais, muito por conta da força magnética advinda tanto da tecnologia quanto do discurso racionalista-utilitarista.

[...] O homem ocidental se tornou a presa de uma vaidade cultural da qual ele tem agora uma maior consciência, mas muita dificuldade de se livrar. Por algum tempo ele se tomou por uma obra-prima da natureza de que ele próprio seria o autor. A nossa época tem razão de reagir, mas ela cai depressa no excesso contrário, como sempre acontece nesses casos. De uns [cinquenta] anos para cá, temos a obrigação de nos ver com as criaturas mais monstruosas da história. Não é uma verdade maior do que a do orgulho cultural do século XIX (Girard, 2011, p. 124).

Assim, em nosso tempo, não basta discutir e combater manifestações de intolerância entre as religiões, uma vez que se faz necessário incluir, na mesma discussão, *a intolerância secular* contra a religião. Deixado ao sabor de seus caprichos ideológicos e prerrogativas institucionais, o armistício moderno, nosso *anochês*, atuará em nome do secularismo ortodoxo e agirá conforme os ditames dessa “religião”, a saber, com base no contrato literário-filosófico de More e Locke, dentre outros. Logo, o que se fez foi suprimir a guerra entre as religiões para tão somente movê-la contra a religião, o que, com o tempo, agravou a questão central de intolerâncias progressivamente sectárias. Por exemplo, as atuais facções religiosas com pronunciado caráter violento dizem guerrear entre si circunstancialmente, uma vez que se creem essencialmente em guerra contra o que chamam de “Ocidente Secularista e Imperialista”, e assim o

fazem no exato momento em que se valem dos recursos técnicos e retóricos da modernidade.

No subterrâneo das intolerâncias entre católicos e protestantes, entre estes e as religiões afro, ou mesmo entre o Islã e todos os outros, dentre outras muitas combinações possíveis, há um movimento basilar mais difuso e complexo, cujas estruturas estão *religiosamente* articuladas nas diversas instituições, ideias e expressões sociais, incluindo os conjuntos culturais e políticos da modernidade. Isso significa que nem mesmo o secularismo furta-se ao religioso, pelo contrário, uma vez que o seu desenvolvimento, na história do pensamento, denuncia, e em contornos bem visíveis, um recrudescimento das doutrinas secularistas na composição de ortodoxias progressivamente intolerantes frente às religiões.

Do Cristianismo deísta aos liberalismos clássico e utilitarista, destes ao socialismo materialista e ao romantismo niilista, até que, finalmente, consolida-se o ateísmo militante dos totalitarismos secularistas do século XX, num movimento encadeado, desde a origem, pelo ceticismo empirista em seu embate com a teologia natural. Ainda que este seja um esquema simples, linear e insuficiente, diante da complexidade histórica, nele se percebe, não obstante, uma humanidade irremediavelmente inserida em relações intersubjetivas, nas quais são geradas cosmovisões concorrentes, em meio às quais o exercício da tolerância é difícil, na medida em que se participa de (e se insere em) conjuntos simbólico-narrativos específicos, em sistemas de crença que orientam os sujeitos para determinados caminhos em *detrimento* dos demais. Logo, não se trata de simples discussão intelectual, de uma discussão de ideias, mas sim da construção e manutenção de identidades, de uma luta desesperada pela imposição de cosmologias concorrentes.

Penso que o *makrothymía* paulino venha em nosso auxílio ao exortar um exercício de paciência e esperança, convidando-nos a “baixar a poeira” de nossas paixões e, assim, esfriar o ímpeto violento das certezas momentâneas. Além de nossas identidades pessoais e culturais, naturalmente transitórias que são, talvez, existam verdades mais permanentes, as quais devemos aprender a escutar. Nesse ponto, Girard se aproxima do pensamento paulino ao dizer que o processo de dessacralização e posterior secularização da cultura ocidental, e, eventualmente, mundial, veio na esteira “de uma perda do humilitas dos primeiros cristãos” (Girard, 2011, p. 124). Nesse entendimento, o Ocidente cristão foi se desgarrando do *makrothymía*, e, por conseguinte, tornou-se progressivamente dependente dos armistícios. Logo, a acomodação das diferenças tornou-se mais e mais politizada, militante e indiferenciada em sua violência; no longo prazo, acirraram-se os ânimos das partes envolvidas,

na medida em que a tolerância foi cedendo sua faceta generosa (e missionária) para os pactos meramente políticos.

Como é sabido, pactos existem para ser quebrados, e a história política do mundo continuou a ser, sem dúvida, uma narrativa de traições e rompimentos.

O agravamento das violências inter-religiosas em escala mundial sinaliza um fracasso tremendo dos sistemas de ordem da modernidade, numa falência generalizada de nosso *anochês*. Paulo estabeleceu uma contiguidade simbiótica entre *anochês* e *makrothymía*, um equilíbrio dinâmico que tende a *integrar* as pessoas e não somente aproximá-las. A teoria mimética aponta para a mesmíssima solução, a saber, que os modelos de violência são temporários, pois se esgotam rapidamente, que é preciso reorientar toda cultura e toda identidade para modelos que se abstêm ativamente das retribuições violentas, e que convivem, sempre que possível, com as regras do jogo político, reformando-as desde dentro pela atuação pacífica, e não pela agressão. Certamente que temos, aqui, objetivos cuja execução é penosa e mesmo, como confirmarão os mais céticos, fadada ao fracasso. Não obstante, no radicalismo das violências humanas, uma contraviolência como essa, a subversão mesma da violência, igualmente radical e universal, há de ser adotada como único remédio eficaz. Em certa medida, tanto para Paulo quanto para Girard, isso está em operação neste mundo, um “processo que nos supera já que não pudemos concebê-lo por nossos próprios meios; e, contudo, somos capazes de assimilá-lo, ou logo o seremos. Por conseguinte, ele é perfeitamente racional, mas por meio de uma razão mais elevada que a nossa” (Girard, 2011, p. 175).

Conclusão

Procurou-se fazer uma reflexão acerca dos processos de fundo que em que se articulam as intolerâncias religiosas, em nosso tempo, na perspectiva de um ser histórico-mimético, o humano, enredado em muitas relações de conflito com seus semelhantes. As nossas intolerâncias religioso-ideológicas refletem a nossa *religiosidade* universal, o que nos obriga a pensar a superação dos conflitos inter-religiosos e interculturais nos termos já disponibilizados em parte expressiva das tradições religiosas do mundo. Tomei Paulo de Tarso e René Girard como parte desse tesouro, desse acervo sapiencial; neles há (e outras referências e tradições poderiam ser usadas) o compromisso com uma leitura mais real do humano e de suas violências endêmicas e *aparentemente* intermináveis.

Bibliografia

BRUNSTETTER, Daniel R. *Tensions of Modernity: Las Casas and his legacy in the French Enlightenment*. Nova York: Routledge, 2012.

EHLER, Sidney Z.; MORALL, John B. *Church and State through the centuries: a collection of historic documents with commentaries*. Nova York: Biblo and Tannen, 1967.

GILSON, Etienne: *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoît Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. *Quando começaram a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer*. São Paulo: É Realizações, 2011b.

GIROUD, Nicole. *Une Mosaïque de Fr. Bartolomé de las Casas (1484 – 1566) : Histoire de la réception dans l’histoire, la théologie, la société, l’art et la littérature*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2002.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudos sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

JUSTIN, Martyr, St. *The First and the Second Apologies: Ancient Christian Writers*. BARNARD, Leslie W. (ed. e tr.) Nova Jersey: Paulist, 1997.

LAS CASAS, Bartolomé. *A short account of the destruction of the Indies*. GRIFFIN, Nigel (ed. e tr.) Londres: Penguin Classics, 1902.

LOCKE, John. “A Letter Concerning Toleration”. Traduzido por William Popple, 1689.

MORE, Thomas. *Utopia*. Turner, Paul (tr.) Londres: Penguin Classics, 2003.

PAULO DE TARSO. “Epístola aos Romanos”

_____. “Epístola aos Gálatas”

_____. “Epístola aos Efésios”

STARK, Rodney. *The rise of Christianity: how the obscure, marginal Jesus Movement became the dominant religious force in the Western World in a few centuries*. São Francisco: Harper Collins, 1997.

THIO, Li-ann. *Managing Babel: the international legal protection of minorities in the twentieth century*. Boston: Martinus Nijhoff, 2005.

VASCONCELOS BARBOSA, Milton G. Inquisição: a verdade por trás do mito fundador do Processo Penal Moderno. *Revista Jurídica da Universidade Federal do Piauí*, Teresina, v. 1, n. 7, 2014.

VOEGELIN, Eric. *A religião e a ascensão da Modernidade*. História das ideias políticas (V). São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. *Renascença e Reforma*. História das ideias políticas (IV). São Paulo: É Realizações, 2014.

Recebido: 15/08/2017

Aprovado: 30/09/2017