

REVISTA MARACANAN

Entrevista

Entrevista com o Professor Adone Agnolin (USP)

Interview with Professor Adone Agnolin (USP)

Bruna Soalheiro*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fernando Torres Londoño**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil



Doutor em História Social e Livre Docente pela Universidade de São Paulo, Adone Agnolin atua há muito na área de História Moderna, abordando temas ligados à História das Religiões. Nesta entrevista, o historiador traça um programa e uma trajetória historiográfica, seguindo a escola italiana, da consolidação da disciplina enquanto um campo de estudos autônomo e aberto. Além disso, o leitor encontrará, nas linhas abaixo, comentários sobre as interseções metodológicas suscitadas pelas manifestações do sagrado enquanto objeto de análise; a perspectiva de uma História Moderna à luz dos encontros e leituras entre Ocidente e Oriente; e, as disposições que esta matéria tem tomado no Brasil nos últimos anos.

Cabe, ainda, ressaltar nosso agradecimento ao Professor Adone Agnolin, que gentilmente aceitou a proposta lançada pela *Revista Maracanan* e pelos organizadores deste dossiê. A contribuição em tela esboça, sem dúvidas, um panorâma daquilo que podemos considerar como "História das Religiões: da construção de uma disciplina aos seus desafios atuais", título desta edição. Mais do que uma entrevista, apresenta-se aqui um curso completo sobre a temática.

Entrevista realizada, por e-mail, entre os meses de setembro e outubro de 2018, para o dossiê "História das Religiões: da construção de uma disciplina aos seus desafios atuais", organizado por Bruna Soalheiro (UERJ) e Fernando Torres Londoño (PUC-SP).

* Bolsista de Pós-Doutorado (CAPES/PNPD) no Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e em *Histoire et civilisations* pela École des Hautes Études en Sciences Sociales; Mestre em História Social pela USP; e, Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense. (brunasoalheiro@usp.br)
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0348245873351423>.

** Professor Titular do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. (fettorresbracol@gmail.com)
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0707506010946254>.

Entrevistadores: O senhor tem graduação em Filosofia, especialização em História das Religiões, Doutorado em sociologia e atualmente é professor livre-docente no departamento de História da Universidade de São Paulo. Como foi, em sua trajetória, que a temática da “religião” surgiu como seu objeto de interesse, investigação e pesquisa?

Adone Agnolin: Tendo em vista que não sei se poderá interessar muito ou ser de alguma utilidade para a maioria dos leitores, gostaria de falar menos da construção do meu percurso e mais da construção da disciplina (para pensa-la em seus desafios atuais): como veremos um pouco mais extensamente em relação às sucessivas perguntas. Por isto, talvez, nesta parte da entrevista, serei um pouco sucinto... Vou acenando, todavia, ao meu percurso apenas na medida em que isso possa ter algum interesse para os objetivos do Dossiê.

Minha formação se deu junto à Universidade de Pádua, onde, na primeira metade dos anos 1980, cursava a graduação em Filosofia. Por além da reconhecida relevância (não só histórica) daquela Universidade, o que de mais importante teria se desvendado para mim era, nela, a presença da disciplina de História das Religiões e, através dessa, de uma interlocução privilegiada com seu centro institucional mais representativo: aquele da Universidade de Roma (“La Sapienza”). Naquele contexto e no final de minha formação, nasceu meu primeiro desafio de pesquisa acadêmica em âmbito “histórico-religioso” (que, aliás, me levou justamente à aproximação com o Brasil): de estudar o fenômeno das culturas africanas no Brasil – do trance ritual ao sistema da adivinhação do candomblé da Bahia... E, foi neste primeiro desafio que me confrontei, enfim, com a complexidade e dificuldade do tema e do problema: sobretudo quando, depois de minha especialização, realizei um trabalho de campo, entre a ilha de Itaparica (município de Mar Grande) e Salvador, em 1988. Lá confrontei-me e dei-me conta, ainda, dos limites da perspectiva etno-antropológica, local e nacional, da época e, frente a isso, da preciosidade dos instrumentos metodológicos histórico-religiosos. Finalmente, depois dessa experiência, continuando com meus estudos, vi se abrindo e definindo, no meu horizonte de pesquisa, um novo percurso em relação aos meus, sempre predominantes, interesses históricos: sobretudo relativos ao Renascimento e à primeira Idade Moderna, à sua nova concepção antropológica, à sua relação com a alteridade histórica e espacial, ao confronto emergente com os Novos Mundos em uma dimensão finalmente planetária.¹

Logo, com relação à pergunta, a lição aprendida durante a minha especialização junto à

¹ Cf., a respeito, o texto de um dos meus mestres, o historiador das religiões Gilberto Mazzoleni, principalmente em: MAZZOLENI, Gilberto. *Il Pianeta Culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986. Traduzido para o português por Liliane Lagana como: *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: Ed. USP, 1992. Cf., também, a respeito desses temas: LANDUCCI, Sergio. *I Filosofi e i Selvaggi - 1580-1780*. Roma; Bari: Laterza, 1972; GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977.

Universidade de Pádua (com a orientação de um exímio e distinto classicista e historiador das religiões, o professor Paolo Scarpi) pode ser resumida partindo das diretrizes da disciplina traçadas, há quase um século, pela extraordinária figura intelectual do fundador da Escola Histórico-Religiosa Italiana, Raffaele Pettazzoni. Foi depois de ter lecionado em Bolonha entre 1920 e 1923, que Pettazzoni ganhou o concurso e ocupou a recém-criada primeira cátedra de História das Religiões junto à Universidade de Roma: e logo na aula inaugural de seu primeiro curso lá, em 1924, ele já esquematizara a metodologia de estudos da disciplina.² Em termos gerais, tratava-se de realizar uma síntese entre a tradição de estudos antropológicos e aquela da filologia indo-europeia, fazendo emergir disso uma metodologia comparativa, historicamente fundada.

Neste sentido, ele apontou para o objetivo de libertar o comparativismo universal, característico da escola etnológica inglesa, de sua impositação evolucionista: com este objetivo e na base dos instrumentos filológicos, então, Pettazzoni combateu a perspectiva evolucionista fundamentada sobre as semelhanças externas dos fenômenos e, em contraposição a essa perspectiva, prospectou a necessidade de adentrar-se e de aprofundar cada vez mais uma análise comparativa que mirasse a encontrar as diferenças (históricas) entre os fenômenos religiosos, tendo em vista um percurso que levasse cada vez mais a individuar a peculiaridade de sua gênese histórica, no respeito da autonomia e das peculiaridades das religiões. E com relação ao conceito de "autonomia" do âmbito historiográfico das religiões, Pettazzoni se contrapôs a – e a proposta dele suscitou as críticas de – Benedetto Croce (interlocutor e introdutor privilegiado do "idealismo" alemão na historiografia italiana) que, na perspectiva de seu "idealismo como historicismo absoluto", criticou o método comparativo: 1) por não considera-lo adequado aos estudos históricos e 2) não considerando aquela do "religioso" como uma categoria autônoma... Não se poderá, neste lugar, verificar pontualmente a resposta, metodologicamente rigorosa, de Pettazzoni. Todavia, se voltaremos com alguns detalhes a mais, a esse respeito, no decorrer da entrevista, por outro lado é possível dizer que a história das religiões na Itália se constituiu, ao mesmo tempo, *graças* a Croce e *apesar* dele. A esse respeito vale observar, de fato, como o próprio Raffaele Pettazzoni releva,³ para "Croce e a sua escola [...] a religião não é um valor autônomo do espírito, e a história da religião não tem consistência própria, resolvendo-se na história do pensamento e da vida moral".⁴ E, finalmente, perante esse limite sobre o qual se realiza o confronto dialético entre os dois historiadores italianos, tornar-se-á significativo o reconhecimento, realizado alguns anos mais tarde por um dos mais relevantes discípulos de Pettazzoni, Angelo Brelich, de que: "sem a pressão crociana sobre a cultura italiana do tempo, Pettazzoni não teria insistido tanto sobre o caráter histórico de sua concepção" e não teria sido empurrado a aprofundar "as questões de

² PETTAZZONI, Raffaele. *Svolgimento e Carattere della Storia delle Religioni*: Lezione inaugurale pronunciata nell' Università di Roma il 17 gennaio 1924. Roma: [s.n.], 1924.

³ *Idem*. Il método comparativo. *Numen*, v. 6, fasc. 1, jan. 1959, p. 4-5.

⁴ CROCE, Benedetto. Intorno alle condizioni presenti della storiografia in Italia. *La Critica*, Napole, v. 27, 1929. Disponível em: <https://ojs.uniroma1.it/index.php/lacritica/issue/view/244>.

método, até chegar a um historicismo todo seu, *totalmente diferente daquele crociano*".⁵

Por enquanto, todavia, em vista da pergunta acima, por um lado podemos dizer que a perspectiva pettazzoniana delimitou e evidenciou solidamente a autonomia do âmbito historiográfico do estudo das religiões; e, por outro, é justamente aqui que se encontra o marco fundamental, inicial e essencial da escola de História das Religiões na Itália. De passagem, para aprofundar essa questão com fôlego maior e em seu rico e complexo percurso (por além de quanto ainda acrescentaremos a seguir), o que podemos (e nos permitimos) fazer aqui é remeter ao itinerário desenhado e sintetizado em *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*.⁶

O estudo da história das religiões, ou ainda, as religiões tomadas como objetos das Ciências Humanas e Sociais no geral, tem, elas mesmas uma historicidade. O senhor poderia comentar um pouco sobre esta questão de tomar o "religioso" como problema na história? Como foi que isso começou a ser feito e como isso pode ser feito hoje?

Esta pergunta é bastante densa, em seus pressupostos e em suas expectativas: portanto, vamos responde-la em dois momentos. O primeiro, a seguir, tratará da **historicidade do interesse das "religiões" e da questão de seu entrelaçamento com as ciências humanas**. Sucessivamente reproporemos a segunda parte da pergunta, para respondê-la na sua especificidade. Acreditamos assim de obter, por quanto possível, uma maior agilidade e clareza de resposta à complexidade da pergunta.

Com relação a esse primeiro aspecto, então, devemos responder que, de fato, as religiões têm elas mesmas uma historicidade. Esta se torna evidente, primeiramente e sobretudo, na medida em que as "religiões" vieram emergindo e se destacando, justamente, como "objeto" privilegiado das ciências humanas: estas últimas são literal e inteiramente atravessadas pela problemática e pelo condicionamento interpretativo das religiões. Longa é esta trajetória: vamos apontar aqui apenas para algumas das mais importantes etapas que vieram constituindo o "religioso" como problema na História, na medida em que este entrecruzava, condicionava as e era condicionado pelas problemáticas das ciências humanas: da filosofia para a linguística, da mitologia para o evolucionismo (biológico e cultural), da ciência antropológica para a sociologia..., até à psicanálise.

No final do século XVIII, o filósofo Johann Gottfried Herder manifestava seu convencimento de que as religiões fossem opiniões humanas que surgiram para responder a determinadas necessidades do homem e, portanto, expressou o desejo que fosse escrita uma

⁵ BRELICH, A. Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)? *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. XLI, 1970, p. 7 e ss. Disponível em: <http://cisadu2.let.uniroma1.it/smsr/issues/1970/pages/#page/6/mode/2up>.

⁶ AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

“história das religiões”. Todavia, foi necessário esperar pela metade do século XIX para que se começasse a ver o surgimento de uma primeira reflexão sobre o fato religioso considerado, pela primeira vez, como possível objeto de indagação científica, histórica, cultural, evolutiva. Se inscrevia aí, primeiramente, o entrecruzar-se da história das religiões com a linguística e com o evolucionismo biológico e cultural.

O problema da origem da religião e de suas manifestações começou, de fato, no âmbito da *Linguística* – que havia postulado, na origem das religiões, uma espécie de “doença da linguagem” (resultante na personificação das forças naturais) –, e se firmou naquela que teria sido denominada de *Escola da Mitologia da Natureza*. Desse modo e nessa perspectiva, Friedrich Max Müller começou por constituir os primeiros elementos de um estudo comparado das religiões, limitadamente ao grupo linguístico indo-europeu. A partir de então, a religião foi colocada no centro de indagações por parte de diferentes correntes de pensamento, principalmente condicionadas pelas *teorias evolucionistas* de Charles Darwin que tentavam encontrar as leis de desenvolvimento da humanidade. Contemporaneamente, o imenso império colonial britânico desvendou para o Ocidente uma complexa e diversificada humanidade que, coerentemente com a teoria evolucionista, teria desvendado a persistência no presente das condições primitivas de vida do homem: nascia a categoria dos “primitivos”, em substituição daquela das populações “selvagens” (característica da Idade Moderna e ainda aplicada pouco mais de um século antes, pelo padre jesuíta Joseph-François Lafitau).

É a partir daqui que o religioso começará a tecer o percurso que o vê atravessar, ainda, a ciência antropológica, etnológica e da Sociologia (francesa). De fato, para a Antropologia e a Etnologia do século XIX e de uma longa parte do XX, os “primitivos” teriam conservados as “formas elementares” da religião, que Durkheim assumia a função de procurar. Sempre no âmbito da ciência antropológica e à procura da origem da religião, um dos fundadores da *etnografia* e da *antropologia cultural*, Edward Burnett Tylor, em uma obra de 1871, formulou a *teoria animista* atribuindo à “alma” a função de “primeira forma” da experiência religiosa: e isto vinha acontecendo quando, ao mesmo tempo, o antropólogo inglês elaborava uma definição do conceito de “cultura” que, ainda hoje, representa um dos resultados mais significativos da reflexão antropológica. É na base deste último resultado, de fato, que se obteve uma definição conceitual dentro da qual se resolvia também o religioso: perspectiva, esta, adquirida significativamente, depois da metade do século XX, pela antropologia francesa de Claude Lévi-Strauss e, na Itália, pela história das religiões de Dario Sabbatucci.

Apesar desses últimos importantes resultados, todavia, a procura da forma elementar da religião continuou se manifestando com a *teoria pré-animista* elaborada por Robert Ranulph Marett que, em 1900, acreditou ter encontrado no *mana* (noção das populações da Melanésia) uma expressão religiosa anterior e mais arcaica daquela da “alma”, fundamento de um estágio da humanidade no qual as coisas eram concebidas como dotadas de vontade e de força. Mais ou menos contemporaneamente e sempre na perspectiva evolucionista, o autor da famosa obra *The Golden Bough* (primeiros dois volumes publicados em 1890; alcançando seu 13º

volume em 1935), James George Frazer, irá detectar que a evolução da humanidade havia passado por três etapas: aquela da “magia” (uma falsa ciência decorrente de uma errônea interpretação do homem das forças que governam a natureza); aquela de uma “teoria religiosa” (que ultrapassando a primeira, de fato a teria reforçado); e, finalmente, a última etapa, aquela científica. Lord Frazer se apropriou, ainda, da *teoria totêmica*, que teria constituído mais uma forma elementar ou originária da religião e mais uma etapa do processo evolutivo da humanidade.⁷

A esse último respeito, todavia, foi sobretudo o “pai da psicanálise”, Sigmund Freud, que se utilizou do totemismo para explicar de forma unitária a origem da religião (que teria nascido de um parricídio primordial realizado pelos filhos em relação a um “pai-patrão”, “senhor das fêmeas-mães”;⁸ o “sentido de culpa” que decorreu do delito teria dado origem a um culto destinado a placar o pai, sucessivamente substituído pelo animal totêmico). Nesta direção, também, observamos quanto central e importante resulte a dimensão do “religioso” (a tentativa de explicar de maneira unitária sua origem) como base e estrutura para a ciência humana da psicanálise: o “complexo de Édipo”, a organização social e a própria noção de “deus” teriam resultado de um ato de violência na origem da existência humana e, finalmente, a nostalgia para o “pai” primordial teria constituído a origem de toda forma religiosa (ilusória, para Freud, justamente porque fundada sobre sentidos de culpa e máscara do desafio do filho para o pai).

O “religioso” como problema na História, no seu compenetrar e costurar as ciências humanas, se firma exemplarmente, também, no âmbito metodológico dessas últimas: assim acontece, por exemplo, na criação de uma base documentária de cunho comparativo. É sempre Frazer que, nessa perspectiva, oferece sua significativa contribuição inicial para explicar as formas religiosas das civilizações “superiores” (em relação aos “primitivos”). Neste caso, seu esquema comparativo (*comparative religion*, religião comparada ou comparação religiosa) olhava sobretudo para as analogias e similitudes, confrontando dados descontextualizados de seu âmbito histórico: mesmo assim, a comparação, a teoria totêmica e o clima evolucionista deram uma importante contribuição para tornar as religiões, cada vez mais, objeto de estudo científico. A partir daí, comparação, teoria totêmica e evolucionismo influenciaram também as teorias e os métodos da *Escola sociológica* francesa e, particularmente, a obra de seu fundador, Émile Durkheim:⁹ com ele surgia a *sociologia religiosa* que, com Marcel Mauss e Henri P.E. Hubert, enfrentava temas específicos da análise histórico-religiosa, como o “sacrifício”, a “magia”, a representação do tempo. O fato religioso enquanto expressão de uma realidade social e objeto de indagação sociológica – conforme a perspectiva da sociologia religiosa – entra em cena, também, com a sociologia alemã e, particularmente, com Max Weber (entre o final do séc. XIX e o começo do XX): refutando as teorias de Marx que considerava as religiões sobre-estruturas enganosas e mistificadoras, ele

⁷ FRAZER, James George. *Totemism and Exogamy*. London: [s.n.], 1910.

⁸ FREUD, Sigmund. *Totem und Tabu*. Wien: [s.n.], 1913.

⁹ DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: [s.n.], 1912.

centrou sua atenção sobre as éticas econômicas das grandes religiões universais: hebraísmo antigo, hinduísmo, budismo, confucionismo, taoísmo e cristianismo (na versão protestante e, em particular, calvinista).

Com Weber, Durkheim e Frazer, encerrava-se uma época (pioneira) da antropologia religiosa que estabeleceu os fundamentos (e os erros) metodológicos da comparação e do evolucionismo cultural. No alvorecer da nova época, enfim, ainda que partindo da obra de James Frazer, o *funcionalismo* da antropologia de campo de Bronislaw Malinowski vem apresentando a religião enquanto função do sistema cultural: emerge assim, com ele, a reciprocidade funcional segundo a qual se regem entre si os elementos particulares dos quais é constituída uma cultura. Paramos por aqui nossa excursão sobre as “aventuras do religioso nas ciências sociais”, nos limiares da moderna antropologia: mesmo que se pudesse acompanhar esse percurso, ainda, ao longo das sucessivas aventuras dessa disciplina. Finalmente, portanto, podemos dizer que nesse percurso geral que esboçamos, os fatos religiosos – que, no entanto, começaram a serem classificados e descritos – eram colocados em relação ao complexo cultural, histórico e social que se reconhecia naquelas manifestações. Nesta base começava a surgir uma *história comparada das religiões*: ainda que bem peculiar.

Todavia, paralelamente ao definir-se desse resultado, no estudo das religiões desprende-se o reforço (ideologicamente consistente) de uma persistente perspectiva confessional. Aqui apontaremos apenas por acenos a esta perspectiva, importante, todavia, pelos condicionamentos que veio exercendo. Desde o final do século XIX, com a obra de Andrew Lang (com seu reconhecimento de uma figura de “Ser supremo” junto às religiões dos “povos primitivos”, inspirada ao modelo bíblico)¹⁰ se levantaram as vozes em oposição às doutrinas científicas e evolucionista. O antigo pressuposto teológico da revelação primordial reapresentava-se, assim, encontrando seus fundamentos mais representativos na imensa obra do padre Wilhelm Schmidt,¹¹ o fundador da *escola histórico-cultural* de Viena: com este, o politeísmo se configurava como resultado de degradação de uma civilização primordial, religiosamente fundada. Ainda em oposição à matriz biológica e naturalista de tipo positivista e evolucionista, nos ambientes luteranos a obra de Rudolf Otto, *O Sagrado*, procurou garantir a autonomia absoluta da religião, identificada na sua essência “sagrada” (e descrita em uma fenomenologia, muitas vezes caracterizada por traços irracionistas, do sagrado).¹² A obra de Otto (e suas perspectivas) orientará, enfim, a *fenomenologia da religião* de Gerardus van der Leeuw que, em sua autonomização da religião, colocava as bases de uma reflexão filosófica que desvinculava a religião da perspectiva histórica.¹³ E nesta direção será Mircea Eliade que, finalmente, a partir do fim dos anos 40 do século passado, irá levar às extremas consequências o esquema fenomenológico fundado sobre a autonomia do sagrado.¹⁴

¹⁰ LANG, Andrew. *Making of Religion*. London: [s.n.], 1898

¹¹ SCHMIDT, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee*. I-XII. Münster: [s.n.], 1926-1955.

¹² OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Gotha: [s.n.], 1917.

¹³ VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: [s.n.], 1933.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: [s.n.], 1948. Obra que, apesar do título, se caracteriza, de fato, como uma verdadeira “morfologia do sagrado”.

É no começo dos anos 20 do século passado, que, finalmente, o fundador da *Scuola storico-religiosa* italiana, Raffaele Pettazzoni, coloca seriamente em discussão toda a perspectiva aberta pela obra de padre Schmidt, pelo irracionalismo e pela te(le)ologia da escola fenomenológica. A partir dele e da Escola italiana, a história das religiões, fundada na comparação, transforma-se por completo, ganhando novas, diferentes e específicas feições: longe de comparar fenômenos religiosos abstraindo-os de um real desenvolvimento histórico, ela assumia para si a função e o método geral de detectar as diferenças substanciais e de desenvolvimento dos fatos examinados. Nesta direção, a História das Religiões (italiana) foi afinando seu método (historiográfico) em um contínuo confronto histórico-crítico com a antropologia religiosa e com a sociologia das religiões.

O segundo momento da pergunta acima diz respeito à peculiaridade e à perspectiva segundo a qual, hoje, devemos olhar historicamente o “religioso”.

E, neste caso, trata-se enfim de analisar qual a peculiaridade da última perspectiva de estudos, com relação ao percurso traçado acima. Na perspectiva metodológica inaugurada por Pettazzoni e imediatamente depois fortalecida, em suas bases, por Angelo Brelich, o confronto com a antropologia religiosa e com a sociologia das religiões veio se costurando a partir de uma peculiar e imprescindível dimensão historiográfica: isto é, antes de acompanhar a formação histórica dos (historicizar os) fenômenos religiosos, tratava-se de historicizar, prioritariamente, os instrumentos (teóricos e metodológicos) de sua análise e de sua comparação. Podemos tentar descrever sucintamente esta perspectiva fazendo presente que, desde o começo, tratara-se de focar um problema prioritário e central, ou seja, aquele que pressupõe a pergunta: “Existe a “Religião” ou existem as religiões?” Esta pergunta se colocava como decisiva, tendo em vista que já havia se determinado um percurso em direção da história e da comparação das religiões e este percurso tornara-se tradicional e extremamente prejudicial para uma perspectiva realmente *histórica* daquilo que, sob o rótulo comum, em primeiro lugar eram identificadas e denominadas de “religiões”, e, sucessivamente, pudessem ser considerados simples fenômenos secundários ou manifestações de uma “Religião” (com “R” maiúscula).

Neste último caso, se se considerasse que as diversas religiões derivem de uma “Religião” meta-histórica, corre-se o risco de propor a construção de uma hierarquia que ordena as muitas e várias formas religiosas: e nessa hierarquia, algumas seriam consideradas mais próximas de uma pressuposta “essência” da “Religião” ou de uma sua “revelação primordial”, outras seriam caracterizadas como mais afastadas, quase que fruto de uma involução ou de uma incapacidade do homem de colher a mensagem profunda ou a “essência da Religião”. De qualquer modo, neste caso, a “Religião” resultaria absolutamente estranha à história humana ou à cultura de um povo: ela se configuraria como um “objeto” realmente

existente (que por simplicidade pode se chamar de “Deus”), que se oculta na História, mas que, também, pode emergir e manifestar-se nela (podemos dizer que a História se reduz a uma “fenomenologia epifânica”: e de “epifania”, de fato, fala Eliade). O pressuposto desta orientação é que o fato religioso seja universal e que ele se expresse através de formas típicas que podem ser reconhecidas.

Segundo uma perspectiva realmente histórica (realmente uma *história* das religiões), por outro lado, prescindindo desse elo com uma “Religião” (que esteja além e antes de uma dimensão histórica), as “religiões” são fruto da ação humana e respondem às exigências do homem. Portanto, na realidade só se encontram as religiões – rigorosamente no plural! – que, portanto, são produtos culturais determinados pela história em seu nascimento, em sua formação, em seu desenvolvimento e ocaso. Se nelas se podem encontrar analogias, elas são diferentes entre si e, todavia, essa diversidade não implica alguma escala hierárquica. Por outro lado, então, esta relação entre analogias e diferenças das religiões é resultado da própria formação do *conceito* de “religião”: este nasce em um contexto determinado e por razões históricas e é finalmente assumido pelo cristianismo a fim de definir a si próprio, diferenciando-se do “paganismo”. A partir desse momento, sucessivamente o conceito é estendido a outras manifestações análogas (uma analogia, muitas vezes, totalmente construída no interior dessa ótica, que se cuida para que possa permanecer oculta) com as quais, no decorrer do tempo, a religião cristã entrou em contato e teve que se confrontar. A um primeiro firmar-se do conceito de religião por diferenciação, segue-se, então, uma sua extensão em termos de interpretação analógica: a leitura da alteridade *sub specie religionis*. Um exemplo significativo é aquele decorrente do confronto com o universo cultural chinês: neste caso, a expressão *zong jiao*, que significaria propriamente “tradição” (*zong*: antepassado, *jiao*: ensinamento) foi traduzida com *religião*, mesmo que o termo local tenha tão pouco a ver com o nosso conceito de “religião”.

Em vista desse aspecto histórico e problemático geral, a primeira lição metodológica da “escola italiana de história das religiões” é aquela de desvendar, portanto, uma fundamental historicização dos instrumentos de análise da disciplina. Aqui, em termos gerais, devemos remeter, mesmo que brevemente, ao esboço fundamental de uma necessária historicização do termo *religião*. Presente em todas as línguas europeias, e não somente naquelas neolatinas, ele deriva do latim *religio*, com o qual se expressava a ideia de uma escolha realizada de forma meticulosa e com escrúpulo: essa escolha, realizada dessa forma, devia ser reproposta toda vez que se devia celebrar o culto de uma divindade. “Religioso”, portanto, era o homem que, ao mesmo tempo, sabia ser escrupuloso em suas práticas de culto, mas também aquele que sabia realizar a escolha ritual adequada (interessante observar que esse significado do “religioso” se mantém vivo ainda hoje, por exemplo, no contexto do “pensamento ritual” indiano conforme a análise proposta por Charles Malamoud).¹⁵ Todavia, no berço desse significado, veio progressivamente se enraizando aquele que foi refletindo, sucessivamente, os valores atribuídos ao vocábulo pelo cristianismo: e nas línguas europeias contemporâneas é

¹⁵ MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l’Inde ancienne*. Paris: La découverte, 1989.

esse significado que o significante “religião” carrega, finalmente.

O significado cristão veio construindo esse percurso a partir do II século d. C., com a obra de um dos apologistas cristãos, Tertuliano, sobretudo com sua *Apologia do cristianismo*. Neste caso, a *nova religio* (o cristianismo) foi definida enquanto *vera religio*, transformando o significado da tradição latina anterior. Com esta premissa, aviou-se a oposição e bipolarização entre cívico e religioso, típica da tradição ocidental (e um dos principais problemas quando falamos de “religiões” alheias é justamente que não levamos em consideração a peculiaridade toda ocidental desta bipolarização): enquanto cidadãos, os cristãos deviam permanecer fieis ao império, mas enquanto *religiosos* (isto é, seguidores de Cristo) deviam ser fieis a Deus (“dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”). Com Agostinho de Hipona, então, apontava-se para uma *Civitas Dei* que devia nortear a especificidade da civilização cristã, desqualificando-se, por consequência, as obras poéticas dos “pagãos” dedicadas aos deuses. As populações com as quais o Ocidente cristão se deparou em sua expansão tornaram-se, então, elas também, “pagãs”. Dessa forma, começou a se delinear a imagem do “outro” (não-cristão) enquanto adúlador de “deuses objetos”,¹⁶ seres inanimados, “feitiços”: do latim *facticium* (“feito artificialmente, artificial”) esse termo foi cunhado pelos primeiros viajantes portugueses à África e apropriado, sucessivamente, pela erudição setecentista e pelo pensamento positivista do século XIX.

Interessante observar, portanto, que a relação com o “outro” (seja para desvaloriza-lo, fagocita-lo ou assimila-lo) levou a falar de “religiões” (pagãs, africanas, indígenas etc.) todas as vezes que o observador ocidental – cristão ou condicionado por elaborações conceituais cristãs – encontrou costumes, práticas, tipos de atitudes ou estruturas que podiam ser reconduzidos a um modelo para ele comum ou reconhecível. Estabelecia-se, assim, uma primeira e rude forma (elementar) de comparação que, no fundo, derivava do e era induzida pelo próprio termo latim (cristianizado) *religio*: este, já para os Romanos, designava as práticas de culto, os rituais, enfim, as tradições religiosas das populações estrangeiras (*externa religio*); por outro lado, sempre na base do costume herdado do mundo romano (a *interpretatio Romana*), essa comparação erguia-se e estendia-se, primeiro no contexto da *koiné* mediterrânea, para alargar-se, sucessivamente, à expansão da *respublica christiana*.

Apenas para oferecer aqui, de algum modo, uma síntese conclusiva que responda à problemática do “religioso” como problema da História, e tendo em vista quanto apontamos logo acima, podemos finalizar os resultados desses pressupostos da análise histórico-religiosa, em termos gerais e emblemáticos, através duas exemplares definições propostas, então, justamente por Raffaele Pettazzoni e, depois, por seu sucessor Angelo Brelich.

Conforme Pettazzoni: “Que a religião possa ser objeto do pensamento histórico, parece óbvio [...], [por outro lado] o modo de produzir a história das religiões depende, em última instância, do modo segundo o qual a religião é concebida. Há um modo que, prejudicialmente, subtrai a religião ao julgamento histórico, e é o conceito de religião como verdade de fé,

¹⁶ Cf.: AUGÉ, Marc. *Le dieu objet*. Paris: Flammarion, 1988.

verdade absoluta da qual depende a salvação. Esta instância de constrictão e de limite se reflete sobre o pensamento dando lugar a uma cultura religiosa fechada”.

Por outro lado, conforme Brelich: “A história das religiões não é uma histórica que possa ser acompanhada ano após ano; ela se desenvolve nos séculos e nos milênios. Ela não tem arquivos à disposição, nem testemunhas diretas sobre aqueles grandes processos que conduzem à gênese das religiões. O seu fio de Ariadne é a comparação”.

No ano de 2009 e, posteriormente em 2012, o senhor lecionou, como professor do Departamento de História da USP, uma disciplina que tinha como título “A História das Religiões e os encontros culturais da primeira Idade Moderna entre Europa, América e Ásia”. Tomando como base o programa da disciplina, percebe-se que havia ali uma dupla preocupação. A primeira, de caráter mais metodológico, buscava contextualizar e problematizar o surgimento da disciplina “História das Religiões”, com ênfase naquilo que o senhor identifica como “Escola Italiana de História das Religiões”. A segunda preocupação relacionava-se com o olhar que o historiador pode lançar sobre os encontros culturais que ocorreram a partir do século XVI, no momento que o senhor chama de “Primeira Idade Moderna”. O senhor poderia comentar como foram essas experiências? Como tem sido a recepção dos alunos às suas propostas metodológicas?

Quanto já expressei claramente pela pergunta, aponta como os cursos – e a perspectiva neles proposta – retêm o pressuposto fundamental de uma estreita e direta ligação da perspectiva metodológica própria da “Escola Italiana de História das Religiões” (conforme o breve, sintético e bem limitado traçado desenhado no ponto anterior) e: por um lado, sua peculiaridade e utilidade (em perspectiva histórica e metodológica) para colocar em focus o problema dos “encontros culturais”; por outro lado, esta específica problemática historiográfica, por sua vez, torna-se um instrumento importante (uma rica possibilidade e uma profunda necessidade, ao mesmo tempo) para averiguar a própria perspectiva metodológica em um específico contexto histórico.

Fato é que, como já dissemos logo mais acima, foi a relação com o “outro” (culturalmente entendido) que levou a falar de “religiões” (pagãs, africanas, indígenas etc.) e a tornar essa perspectiva *sub specie religionis* a matriz e o espaço privilegiado para “construir”, de algum modo, a relação com a alteridade ocidental. E falou-se em “religiões” todas as vezes que o observador ocidental – cristão ou condicionado pelas elaborações conceituais cristãs – encontrou costumes, práticas, tipos de atitudes ou estruturas que podiam ser reconduzidas a um modelo para ele comum ou reconhecível. Dissemos ainda que foi deste modo que veio se estabelecendo, então, uma primeira e rude forma (elementar) de comparação que, no fundo, derivava e era induzida pelo próprio termo latim *religio*: que designara, para os Romanos, as práticas de culto, os rituais, enfim, as “tradições religiosas” das populações estrangeiras

(*externa religio*); e, sempre na base de uma *interpretatio Romana*, essa comparação erguia-se e estendia-se, primeiro no contexto da *koiné* mediterrânea, para alargar-se, sucessivamente, à expansão da *respublica christiana*.

A partir do interesse de nossos estudos em âmbito propriamente histórico e historiográfico e – com o surgimento de um Novo Mundo – tendo em vista o alargar-se dos “encontros culturais” por além do âmbito mediterrâneo na primeira Idade Moderna, pareceu-nos duplamente importante analisar e testar a perspectiva histórico-religiosa justamente nesta dimensão. É assim que, conforme uma análise bastante ampla e aprofundada na qual não podemos nos deter neste lugar, em nossas pesquisas e nos cursos indicados, pudemos propor um estudo em termos propriamente histórico-religiosos, por um lado, da construção do Novo Mundo na época da “descoberta” americana, junto com a análise das mediações simbólicas realizadas pelos missionários jesuítas das práticas culturais indígenas (tupi); por outro lado, partindo de uma crítica às impostações até então realizadas, pudemos propor uma perspectiva de indagação decorrente da história das religiões na base da documentação e da interpretação das práticas antropofágicas das populações tupi da América portuguesa.¹⁷ Ainda, nesse contexto e enfoque metodológico, nos deparamos, finalmente, com a problemática missionária americana (em termos gerais e, especificamente, da América portuguesa) ligada à produção dos catecismos jesuítas produzidos segundo as línguas indígenas (principalmente tupi, guarani e, parcialmente, kariri): e no interior dessa documentação e problemática histórica nos deparamos com um percurso de investigação que nos levou a aprofundar a relação entre catequese, tradução (linguística e cultural) e tradições culturais (indígenas): análise que revelou as características modalidades de um encontro ritual e sacramental realizado pelos missionários jesuítas junto a e, e ao mesmo tempo, com as populações indígenas.¹⁸

De um lado, acreditamos que tanto as pesquisas apontadas (e outras sucessivas) quanto a experiência decorrente dos cursos indicados acima tenham revelado sua importância – para os alunos, como para outros pesquisadores – justamente com relação às mais amplas propostas metodológicas sobre as quais se assentavam. De fato, os frutos mais importantes que resultaram do diálogo que assim se estabelecia foram, justamente, a conscientização de que a retomada de interesse que se manifesta nos nossos dias em relação à religião – vista de diferentes e múltiplos pontos de vista e em suas complexas facetas – é testemunha da importância do argumento e, ao mesmo tempo, da complexidade do fenômeno. Este foge às interpretações habituais, tendentes a oscilar entre a desvalorização do fenômeno (julgado como obsoleto “fator de atraso”) e seu valor absoluto e eterno. Por outro lado, em contraposição a essas instâncias, verificamos que o que demora e reluta a se afirmar e estabelecer – e, veja-se bem, também junto ao público culto ou aos pesquisadores – é a ideia da religião como produto cultural, dotado de uma sua peculiar linguagem e inteiramente

¹⁷ A este respeito, ver: AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia - o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

¹⁸ Ver: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2007.

imerso na história: tanto no que diz respeito à sua gênese, quanto ao seu desenvolvimento (ou a seu desaparecimento, sempre em ordem à razão histórica).

Justamente o confronto com os “selvagens” – mas também com “civilizações” profundamente distintas, como no caso do Oriente – aponta como a dialética entre *civilizações* e *religiões* seja de prioritária importância para orientar e explorar a conexão que intercorre entre civilizações humanas e suas formações religiosas que são parte integrante de sua civilização. Através do conceito de “civilização”,¹⁹ a civilização ocidental construiu as pontes e os confrontos entre si e as “outras” civilizações: e nesta base, essencialmente renascentista, ontem como hoje os “outros” e o “nós” tornaram-se e tornam-se objeto de problematização que, com todos seus percalços históricos, nos permite obter um conhecimento menos limitado de nós mesmos e, a um tempo, nos permite amadurecer uma visão mais ampla da “condição humana”. A problematização da relação entre “civilizações e religiões” coloca também um problema – carregado de consequências historiográficas e antropológicas – de definir qual dos dois termos anteceda o outro. Por um lado, de fato, o estabelecimento dessa relação ultrapassa aquele da outra já clássica: entre “religião e cultura”; por outro lado, a noção de “civilização” reenvia, sem dúvidas, para uma maior complexidade não somente com relação ao “espírito” da cultura, mas também à simples ideia de cultura: e, deve-se levar em conta, desse ponto de vista *civilização* e *cultura* não são de forma alguma sinônimos. Ao mesmo tempo, em relação à *civilização* deve-se repensar à “ideia” (e não à definição) de *religião*: e isto porque, esta última, enquanto conceito e fenômeno historicamente determinado, foge continuamente, e de uma forma constitutiva, a qualquer tipo de cristalização categorial ou de definição, justamente porque está imersa por completo na história.

Em 2013 o senhor publicou, na *Revista Rever*, o artigo “O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI- -XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos”. Neste artigo, o senhor propõe que, nos contextos missionários que marcaram a Idade Moderna no Japão, na China e, também, na Índia, houve um “paralelo” – na verdade, um equívoco – estabelecido entre o cristianismo e o budismo. Para além de comentar o artigo em si, o senhor poderia falar um pouco sobre os estudos, no Brasil, que se dedicam às chamadas “religiões orientais”? Como o budismo, o hinduísmo e outras formas de religiosidade que se disseminaram a partir da Índia (originalmente) e do continente asiático têm se tornado objeto de pesquisadores Brasileiros – ou latino-americanos, se preferir? Num momento como o nosso de desestabilização, crítica e desautorização do discurso colonial, como o senhor vê esta possibilidade de investigação, digamos, “Sul-Sul”?

Como vimos, o contexto americano colocava em cena a dialética (histórica e

¹⁹ Ver: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 2 vols.

interpretativa) entre “selvagem” e “civilizado”: o primeiro era privado de civilização e, logo, de uma religião que, quando muito, adquiria os conotados de “idolatria” ou de “superstição”. Por consequência, a obra missionária de evangelização desvendava o sobrepor-se da realização (prévia ou correlativa) de um processo civilizador junto às populações selvagens e os missionários se tornavam “apóstolos da civilização”.²⁰

Por outro lado, como demonstramos no artigo citado pela pergunta, a Ásia da primeira Idade Moderna apresentava um seu peculiar e, inicialmente, problemático surgimento de uma “consciência hermenêutica”: e foi, novamente, a moderna missão jesuítica que experimentou e produziu o surgimento dessa consciência. Se – inicialmente e desde uma longa tradição histórica ocidental – a Ásia era apercebida e conceituada no contexto de ricas e sábias tradições e populações civilizadas,²¹ é justamente nessa perspectiva unitária e interna à própria auto-referencialidade ocidental que se inscreve, por exemplo, o “equivoco paralelo” inicial entre Cristianismo e Budismo. Este foi estabelecido pelos missionários com a finalidade de agilizar sua ação evangelizadora caracterizando o cristianismo com quanto os missionários reputavam pudesse representar melhor, localmente, seus valores (morais, sociais e, de algum modo, de certa representação da transcendência). Mas, *a priori*, os protagonistas dessa ressemantização cristã do Budismo não podiam se dar conta daquilo que teria se revelado o limite fundamental (quando não a rejeição) da mediação budista: de um lado, entre o Daoísmo e o Confucionismo na China, do outro, junto ao Shintoísmo e ao Confucionismo do Japão que, finalmente, veio conotando, com fortes acentos polêmicos, a “heresia” do próprio Cristianismo.

Neste sentido e a partir dos mal-entendidos e dos problemas concretos enfrentados pelos missionários nesses contextos, a conjuntura histórica e cultural asiática na qual se inseria a missão jesuítica da primeira Idade Moderna revelara – aos missionários, antes, e à consciência europeia, depois – como a problemática do contexto e uma reflexão consciente sobre ela tornavam-se fundamentais para poder (dentro e a partir delas) enraizar uma obra de significação da mensagem evangélica cristã: e, com ela, da sua peculiaridade que se desprendia, justamente, no interior de contextos e de percursos históricos bastante distintos daquele da civilização ocidental, mesmo que fossem representados, ainda, enquanto pertencentes e internos à ordem “civilizacional”.

Portanto, nesse contexto e nessa perspectiva, os fracassos operativos resultados dos primeiros esforços missionários acabaram se tornando de extrema utilidade para entender, justamente, a importância desta “consciência de uma problemática do contexto”. Assim, se por um lado a ação missionária encontrou-se, logo, na necessidade de produzir uma série de (primeiras) obras catequéticas, por outro lado, será na base da constatação do fracasso dessas obras que, justamente, aos poucos irá se constituindo uma proto-hermenêutica missionária asiática. Tanto em sua produção, quanto na tradução de obras ocidentais já clássicas para as

²⁰ AGNOLIN, Adone. Os apóstolos da civilização – religião natural e revelação entre os missionários da América: as bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica. *Plura, Revista de estudos de Religião*, v. 6, n. 2, jul./dez. 2015.

²¹ Cf.: GARIN, Eugenio. Alla scoperta del ‘diverso’: i selvaggi americani e i saggi cinesi. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Laterza, 1975.

línguas asiáticas, os missionários acabaram se dando conta que, em sua procura demasiado voltada para uma aderência literária a essas obras – auto-referenciais em relação ao contexto ocidental de sua produção inicial –, eles obtinham, de fato, sua mais evidente incompreensão ou, às vezes ainda pior, o resultado da produção de mal-entendidos decorrentes delas. Neste sentido, o contexto missionário e jesuítico asiático acabou produzindo uma progressiva e cada vez mais madura consciência de que unicamente uma problemática do contexto podia oferecer os instrumentos, apriorísticos e fundamentais, para enraizar, antes que uma produção ou tradução/transliteração de qualquer tipo de obra, sobretudo uma “obra de significação” que, depois, se revelasse essencial e norteadora: inclusive para corrigir, sucessivamente, as primeiras obras de traduções catequéticas, doutrinárias e, também, evangelizadoras em sentido mais amplo e abrangente. O caso mais significativo e exemplar dessa significação ocidental e de ressignificação da cultura local foi, sem dúvidas, a obra de Matteo Ricci, na China, que leva o título de *O verdadeiro significado do “senhor do céu” (Tian zhu shi yi)*. A escolha das obras “literárias” (ocidentais ou locais), além daquelas “religiosas”, que os missionários se dedicaram a traduzir revela, neste caso, sua função estratégica e os instrumentos interpretativos e operativos da hermenêutica missionária asiática. Nesta problemática e no percurso analítico delineado, enfim, emerge novamente o legado, a preocupação e o resultado de uma perspectiva propriamente histórico-religiosa que, na análise dessas obras, se colocou o problema de encontrar a maneira e os instrumentos segundo os quais foram se tecendo “valores interculturais” que, por além daqueles propriamente religiosos, ajudaram a construir, de algum modo, um canal de comunicação recíproca. E, segundo a perspectiva histórico-religiosa, esta análise pode ser tecida de forma significativa somente levando em consideração a dupla perspectiva: de ocidentalização de valores locais e vice-versa.

Com relação à segunda parte da pergunta, isto é, a respeito d’**os estudos, no Brasil, que se dedicam às chamadas “religiões orientais”**. **E de como o budismo, o hinduísmo e outras formas de religiosidade que se disseminaram a partir da Índia (originalmente) e do Continente Asiático têm se tornado objeto de pesquisadores brasileiros – ou latino-americanos**. E, finalmente, com relação à questão se **num momento como o nosso de desestabilização, crítica e desautorização do discurso colonial**, ganharia algum sentido peculiar e especial a **possibilidade de investigação “sul-sul”**, teremos que apontar para a complexidade de alguns problemas que se manifestam, a esse respeito, em perspectiva propriamente histórico-religiosa.

Em primeiro lugar, a esta segunda parte da pergunta me permito responder fazendo presente que não sei, de fato, se eu possa ser a pessoa mais indicada para falar sobre os estudos das “religiões orientais” no Brasil. A esse respeito, nos permitimos apenas indicar, substancialmente, alguns autores que nos chamaram a atenção por essa especificidade de estudos e/ou pela riqueza de análises que conduziram sobre esses temas. Sem dúvida, tanto no âmbito daquilo que é chamada de “ciência das religiões” (um rótulo um pouco problemático

e incômodo para nós), quanto pelo específico interesse nos estudos do Budismo, um trabalho importante é aquele que vem sendo realizado pelo colega (professor da PUC de São Paulo) Frank Usarski.²² Ainda, com atenção particular voltada às problemáticas inquisitoriais, à sociedade colonial e à mediação cultural realizada pelos jesuítas no contexto de Goa e da Índia, parece-nos bastante relevante a pesquisa desenvolvida pela professora (da Universidade Federal Fluminense) Célia Tavares.²³ Novas e interessantes pesquisas vêm surgindo e se impondo, ainda, em recentes trabalhos de doutorado e mestrado: entre eles, por exemplo, a tese de doutorado da Bruna Soalheiro *Política e Retórica: estratégias de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII)*,²⁴ ou um Doutorado em fase de finalização da Renata Cabral Bernabé, *As Reações Japonesas ao Cristianismo dos Missionários nos séculos XVI e XVII*.²⁵ Todas problemáticas e temas, esses últimos destacados nesses trabalhos, de extremo interesse e manifestação de uma crescente preocupação das pesquisas no Brasil em relação aos contextos orientais na época moderna e, inevitavelmente, aos embates do Oriente com o Ocidente missionário neste período.

Quanto à última parte dessa pergunta, finalmente, impõe-se uma resposta decididamente negativa. Com relação a essa negação de uma perspectiva peculiar, particular e restritivamente direta (a diretriz "Sul-Sul": particularista em relação a uma "história global" ou a uma "história conectada"), não é questão de "desautorização do discurso colonial" (desde que seja possível subtrair a este último o processo histórico que ele implicou e, ao mesmo tempo, no qual esteve implicado: de qualquer modo, na e para a história, vale a velha máxima de Giambattista Vico, *verum ipsum factum*). Ainda, por além deste problema (já por si só) bastante consistente, vale destacar que no âmbito do "religioso" não há como prescindir do contexto e do processo histórico de seu surgimento, de sua transformação e de sua generalização em termos de interpretação antropológica das alteridades... Por isso, inclusive, falando de culturas "outras", quando muito podemos (e muitas vezes devemos!) usar o termo e a categoria histórica e conceitual que ele caracteriza entre aspas: e devemos fazer isso justamente por evidenciar as características históricas da categoria, totalmente ocidental, inclusive no modo de aproximação e de interpretação das outras culturas. Finalmente, em âmbitos históricos e culturais diferentes do Ocidente, não há, portanto, um religioso, mas um "religioso", querendo e devendo destacar com as aspas aquele processo analítico e histórico-crítico que Ernesto De Martino chama de "etnocentrismo crítico": mais uma importante lição da

²² Veja-se, entre outros: USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

²³ Entre outros trabalhos, veja-se aquele produzido em colaboração com José Eduardo: FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2007.

²⁴ CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. *Política e Retórica: estratégias de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII)*. 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

²⁵ Até a data de lançamento desta edição, a Tese de Doutorado em História Social, realizado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, ainda não estava disponível online no Banco de Teses e Dissertações da CAPES.

escola histórico-religiosa italiana.

O etnocentrismo crítico de De Martino nasce de uma polêmica aberta em relação à perspectiva antropológica que ele considera oposta à sua proposta:²⁶ trata-se da teoria do “relativismo cultural” avançada pelo antropólogo americano Melville Herskovits. Para o relativismo cultural, de fato, toda cultura compreende no seu interior critérios de julgamentos e de avaliação que comportam a subestimação dos “outros”: disso decorre que não é possível e nem oportuno expressar julgamentos e avaliações na base de critérios “externos” a um sistema cultural. Em vista disso, portanto, para compreender e analisar um sistema cultural “outro” torna-se necessário, segundo o antropólogo norte-americano, “relativizar” as próprias categorias interpretativas e compreender em profundidade – até assumi-las na primeira fase do processo cognitivo – as categorias locais que contêm, também, sistemas de julgamento e avaliação: somente uma vez superada esta fase, então, poder-se-á colocar em jogo o próprio sistema categorial e de avaliação. E é justamente em face a essa teoria do “relativismo cultural” que De Martino se contrapõe partindo da consideração de que o enraizamento na tradição histórica e intelectual ocidental (grego-romana-renascentista) da visão antropológica moderna é bastante profunda e consistente. Logo, de algum modo, para ele o antropólogo e o historiador das religiões não podem prescindir de certo “etnocentrismo”: isto é, de uma base histórico-cognitiva que não pode ser facilmente eliminada e que, aliás, nem resulta apropriado que o seja. Isto significa que o olhar em direção às diversidades culturais resulta “orientado” e administrado por categorias e experiências históricas que não podem ser eliminadas: e que, aliás, justamente por isso é importante que sejam reconhecidas e delas estejamos sempre conscientes. Essas categorias e experiências históricas constituem, de algum modo, as “unidades de medidas” no estudo das diferenças culturais. Evidentemente, segundo o antropólogo-historiador italiano, este ponto de partida será sempre (deverá sempre ser) colocado em causa e reavaliado no decorrer do confronto (histórico ou antropológico): e, enfim, é neste confronto (nesta sua modalidade histórico-crítica) que se joga uma “tomada de consciência crítica” da própria raiz histórica e cultural do Ocidente. Escapar dessa necessária assunção e consciência crítica de processos cognitivos (culturalmente próprios, inclusive na aproximação à alteridade) que se firmaram historicamente, tanto em direção a determinado “relativismo cultural”, quanto a outras mais particulares e restritivas possibilidades de investigação, não só não permite abrir espaço para algum importante e novo ganho de sentido no diálogo intercultural, mas, pior ainda, corre o risco de não querer reconhecer ou de ocultar reais relações de forças históricas que, de qualquer modo, estão sempre presentes e atuantes nesta dinâmica.

Mesmo com o fim da primazia da “História mestra da Vida”, o discurso historiográfico

²⁶ Veja-se, sobretudo a esse respeito, sua obra póstuma: DE MARTINO, Ernesto. *La Fine del Mondo*. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali. Turim: [s.n.], 1977.

ainda é visto como algo que pode dar fim a uma “repetição” e inaugurar um novo momento histórico, no qual as violências do passado possam ser superadas. O mote da Comissão Nacional da Verdade – “Para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça” guarda, em certo sentido, um pouco da ideia da História como uma verdade que nos liberaria das mazelas pretéritas. No campo da “História das Religiões”, o senhor percebe alguma expectativa nesse sentido? Perguntando de outra forma: na medida em que a História das Religiões reconhece uma equanimidade e legitimidade aos diversos discursos sobre o sagrado, tomando-os como igualmente válidos, há aí alguma chance de desmontarmos os preconceitos construídos sobre os “outros” que se diferem na fé? Penso aqui, especialmente, em dois contextos: o mundial, no qual a religião islâmica tem sido objeto crescente de discursos de ódio; no brasileiro, onde as religiões de matrizes africanas seguem sofrendo com a violência – física e simbólica – de certos setores mais intolerantes de algumas formas de cristianismo no Brasil. Residiria aí alguma “prerrogativa” dos estudos sobre as religiões, em especial aqueles que tratam, em consonância, dos encontros culturais e diálogos inter-religiosos?

A esse respeito, diria que, conforme quanto analisamos até aqui, o campo da “História das Religiões” aponta como esta última pergunta se rege sobre um pressuposto bastante teleológico da história. Ora, longe de apontar para uma “equanimidade” (a “legitimidade” já é outra coisa, e não deixa de ser importante!) dos “discursos sobre o sagrado”, a própria história das religiões nos apresenta claramente uma história (e múltiplas diretrizes) do sagrado que, no contexto ocidental (baste pensar a quanto vimos, inicialmente, com a perspectiva teológica protestante de Rudolf Otto, por exemplo), é bastante redutora da História enquanto abertura à análise dos processos de outras formações histórico-culturais e refém de uma História (que é a História do Ocidente) forte e teologicamente orientada: é esta História que levou a certa “ocidentalização do mundo” (pensemos, por exemplo, em termos políticos-institucionais) e à “mundialização da história” (como sistema, inclusive referencial, de compatibilização com o – ou, nas piores das hipóteses, de discriminação do – outro). Neste caso, portanto, as “mazelas pretéritas” são menos facilmente superáveis através de qualquer processo de “libertação” e, de forma mais complexa, mais necessariamente importantes porque no interior e a partir delas possa se ativar um novo processo de maior complexidade analítica. Trata-se, de algum modo, de uma reelaboração da perspectiva histórica na direção de quanto exemplificamos acima com a proposta de E. de Martino relativa ao “etnocentrismo crítico” ou, conforme uma trajetória pessoal de pesquisa, de uma diferente perspectiva analítica (mas, no fundo, sempre histórica e com instrumentos conceituais ocidentais). Um exemplo nesta última direção é aquele que conduzimos em nosso estudo *Jesuítas e Selvagens*: neste caso, segundo Laura de Mello e Souza, esta especificidade da perspectiva de estudos “tráz incontáveis argumentos não apenas para repensar a história dos índios, mas, ainda, para colocá-los enquanto agentes, no centro

da grande história”.²⁷

Por outro lado, no que diz respeito ao “preconceito”, sim, podemos e devemos concordar plenamente com isso, aliás, em conformidade a quanto vimos no espaço da segunda resposta acima. Lá dissemos e enfatizamos como, diferentes entre si, aquelas que identificamos enquanto “religiões” podem revelar sempre algumas analogias, mas, por outro lado, a diversidade não implica algum tipo de escala hierárquica; diferentes, portanto – mesmo em relação analógica com funções que nós ocidentais atribuímos àquilo que corresponderia ao conceito (todo nosso) de “religião” –, a elas deve ser reconhecida igual dignidade, da mesma forma que se deve reconhecer igual dignidade a todas as culturas humanas. Mas esse reconhecimento deve ser realizado sem cairmos em um ingênuo relativismo que, muitas vezes, pode revelar menos sua ingenuidade e mais sua súbdola dimensão ideológica e suas reais e importantes relações de força ocultadas, justa e disfarçadamente, por uma relatividade fortemente ímpar e desigual por sua história, por seus instrumentos conceituais e, não por último, pelas relações de forças historicamente estabelecidas... Logo, precisamos prestar bastante atenção ao fato de que, a pressuposta abertura sem preconceito ao “outro” oculta, muitas vezes, sistemas de julgamento e avaliação das alteridades culturais a partir dos próprios instrumentos conceituais e analíticos ocidentais. Um exemplo significativo é representado, justamente, pelo decorrer da pergunta proposta: neste caso, contrariamente à formulação da pergunta, devemos ressaltar que “os outros *não* diferem *na fé*”.

Conforme apontamos sempre em nosso *Jesuítas e Selvagens* e, neste caso, partindo da primorosa análise proposta por um dos nossos mestres, Dario Sabbatucci, a formulação da pergunta demonstra como a principal dificuldade a respeito se revela (para os missionários da primeira Idade Moderna, assim como para nós, hoje) na dificuldade de colher uma perspectiva cultural “outra” (indígena, africana, asiática etc.) diferente daquela nossa ocidental. É justamente o primeiro capítulo de *La Prospettiva Storico-Religiosa* de Dario Sabbatucci que nos revela como, a partir dessa dificuldade, determinam-se alguns equívocos relevantes que se desprendem ao longo da história do Cristianismo e, veja-se bem, ainda hoje condicionam parte importante das ciências históricas e, sobretudo, das ciências sociais.²⁸ É assim que, independentemente dos objetos históricos da fé, aos olhos do bom cristão de hoje, assim como aos olhos dos missionários de outrora, o “pagão” (ou melhor, o não-cristão) que demonstra aderência à própria fé, apesar de se desviar do “verdadeiro objeto”, é, de seu jeito, um virtuoso; e, pelo contrário, o ateu, o agnóstico ou o cético, uma pessoa pouco virtuosa: neste sentido, o “ateu virtuoso” (aquele de Pierre Bayle, por exemplo) podia delinear-se somente enquanto provocação iluminista. Neste último caso, o que constitui a “diversidade” é, portanto, a *falta* da fé: tudo isto se torna uma indicação do grau de qualificação cultural que o “fideísmo” assumiu entre nós.

Ainda, a esse respeito, vale observar que, no nível da ciência histórico-religiosa, a fé

²⁷ Prefácio de: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens...* *Op. cit.*, p. 12.

²⁸ SABBATUCCI, Dario. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Saggiatore, 1990, p. 5-18.

laica em um ser supremo foi objetivada numa noção atribuída, com demasiado desembaraço, às culturas mais primitivas, tornando-as assim mais facilmente recuperáveis à nossa fé. Desse modo, por exemplo, podemos falar de predisposição (cultural e não de caráter) em inventar um Ser supremo, predisposição que pôde ser atribuída aos povos primitivos. Este foi o caso da “descoberta” de Andrew Lang, no século XIX (da qual já falamos mais acima), e do bom recebimento desta descoberta – isto é, da descoberta (invenção) da “fé em um Ser supremo” – na etnologia religiosa. Ora, porém, a ideia de Deus representa um componente fundamental próprio da cultura ocidental. Se nós não esquecermos isto, poderíamos dizer que aquele Ser supremo – referido como predisposição cultural das culturas primitivas – era o Deus europeu oportunamente des-historificado ou, de qualquer forma, tirado do contexto histórico cristão. Tratava-se de uma realidade filosófica (não necessariamente teológica) à qual o europeu aparentemente não podia renunciar sem renunciar, com ela, a tantos pressupostos fundamentais da própria cultura, de Platão até Kant. Aconteceu assim que o europeu, mesmo quando rejeitou a fé cristã em nome da livre razão, conservou, contudo, o Deus cristão sem ter a consciência que fosse tal, mas supondo que esta fosse uma realidade universal (pré-cristã ou a-cristã): isto é, objeto da pesquisa filosófica e não também histórica. A fé sem história torna-se, assim, uma virtude humana e não faz nenhuma diferença que se fale de “fé em um Ser supremo” ou de “fé nos espíritos da natureza” ou de “fé num ideal”, como se diz, transferindo num nível de comportamento laico a religiosidade própria do fideísmo.²⁹

Face a tudo isso e retornando à pergunta, portanto, cabe destacar como em relação à alteridade cultural podemos e devemos dizer que esta alteridade *não* difere *na* fé, mas, eventualmente, os outros diferem *da* fé, tendo em vista uma concepção da fé toda própria a um percurso histórico peculiarmente ocidental e, finalmente, evidenciando, aqui e desse modo, a perspicácia da lição e do método propriamente histórico-religioso em relação a esse seu redirecionamento historiográfico para com uma nova abertura à alteridade antropológica.

A sucessiva parte da pergunta, relativa à violência simbólica para com as “religiões” africanas, representa significativamente outro exemplo de uma problemática interpretativa afastada de uma apropriada ótica histórico-religiosa. De fato, se a “violência simbólica” a que se acena começou com o tráfico do escravos e todas as implicações “religiosas”, políticas, econômicas, coloniais etc., esta violência se repercutiu e propagou, inclusive, na direção que transformou um determinado culto – veja-se bem, próprio de determinados contextos locais africanos, em formas de cultos específicos para “entidades” únicas, ligadas a determinadas relações e características de distinções étnicas etc. – em um “panteão” ligado à nova estrutura dos “terreiros”. Mesmo em termos de desprezo e perseguição histórica, estes ressemantizaram no contexto colonial brasileiro (mas também das Antilhas: pensemos em Cuba e Haiti) formas e representações dos diferentes cultos africanos em ordem a uma perspectiva tipicamente ocidental: aquele, por exemplo, de “divindades” reunidas em um “panteão” em um contexto social e cultural completamente diferente. O que alterou profundamente significados e práticas

²⁹ SABBATUCCI, Dario. *La prospettiva storico-religiosa... Op. cit.*, p. 13-15.

cul(tur)ais bem específicos... E não é por acaso que, ainda hoje, falamos – com pouca ou nenhuma consciência crítica, a respeito – de “religiões africanas”... Diga-se de passagem, foi no âmbito da nossa formação histórico-religiosa, junto à Universidade de Pádua e com a orientação de Paolo Scarpi, que, entre outras problemáticas, na época tentamos destacar também esse problema em nossa Tese;³⁰ e, sobretudo, no interior de um âmbito de estudos diferentemente orientado, mas peculiarmente atento à dimensão antropológica e histórico-religiosa, destacamos a respeito dos cultos propriamente africanos o trabalho primoroso de Marc Augé, *Le Dieu Objet*.³¹

Sobre a parte final da pergunta, enfim, tanto em relação à intolerância ou ao ódio perante as culturas africanas no Brasil hodierno (pela minha experiência de trabalho de campo, não sei se “crescente”: já em 1988 essa situação era de igual modo evidente), quanto, em um contexto mundial, em relação à religião islâmica, vale a pena repetir e destacar em síntese que a história das religiões (porque os “estudos sobre as religiões”, muitas vezes, são outra coisa) pode nos oferecer uma consciência histórica prioritária e fundamental para entender uma peculiaridade toda ocidental que, neste caso, pode e deve dirimir uma controvérsia, antes de abrir espaço para uma mais correta ótica de análise dos encontros ou diálogos inter-culturais (falar de “inter-religiosidade”, como pensamos e esperamos seja finalmente claro, é uma questão bem mais complexa e mal colocada). Acreditamos que a síntese (e por ser apenas uma definição-síntese, evidentemente) mais emblemática e significativa apresentada no âmbito histórico-religioso sobre essa peculiaridade ocidental, necessária e fundamental em termos de prioridade analítica e de consciência, seja aquela sugerida pelo colega Nicola Gasbarro. Segundo ele, enfim: “Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a sua história e, sucessivamente, aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião enquanto construções culturais, isto é, a antropologia e a história das religiões”.³²

Neste caso, quem sabe, até as considerações sobre o Islã e, muitas vezes, através dele, sobre o confronto (missionário e/ou antropológico) com a Ásia, possa nos permitir esclarecer melhor esta importante questão. Podemos assim tentar esboçar como a complexidade de determinados processos históricos podem alargar a compreensão (historiográfica) de fenômenos que vão bem além dos preconceitos ocidentais – de ontem, como de hoje – em relação a determinadas culturas, como por exemplo aquela islâmica: nos permitindo, assim, colher a riqueza e as contribuições que essas culturas ofereceram para tornar possíveis vários outros processos históricos que contribuíram, por sua vez, à constituição do mundo como o identificamos cognitivamente hoje, inclusive por além do persistir de determinados, fortes e sempre ressemantizados preconceitos etnocêntricos.

³⁰ AGNOLIN, Adone. *O Homem Cavalo dos Orixás: Adivinhação e Possessão em uma Cultura Afro-Brasileira*. 1987. Tese (Graduação em Filosofia) - Università degli Studi di Padova, Pádua.

³¹ AUGÉ, Marc. *Le Dieu Objet*. *Op. cit.*

³² GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà: “F. Max Müller e E. B. Tylor”. *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, anno III, 1988, p. 126.

Conforme destacamos em nosso último estudo, a “religião” representava, ainda, na primeira Época Moderna, um princípio de unidade da civilização ocidental que lhe permitia, inclusive, caracterizar de forma privilegiada suas alteridades para interpretá-las.³³ Todavia, hoje é evidente que este princípio essencial e unitário de “ordem religioso”, que na Idade Média se chamava de “Cristandade”, sumiu definitivamente do horizonte ocidental (e isto foi se firmando a partir de um percurso todo interno à modernidade que, do Renascimento e da Reforma, passando pela Revolução Científica e Política, rompeu, antes, a ligação tradicional de ordem religiosa). Nesse percurso, rompeu-se, portanto, a unidade de civilização (definida em termos de *unidade religiosa*); por outro lado, obviamente, emerge o fato que este mesmo percurso, propriamente ocidental, não caracterizou os contextos orientais. Interessante observar, então, como a realização histórica de uma intermediação cultural entre os dois contextos (“Ocidente” e “Oriente”) se inscreve, de forma peculiar, na intermediação – até mesmo de sua própria colocação no espaço geográfico – oferecida pela(s) cultura(s) islâmica(s). Neste caso, a tradição religiosa muçulmana (enquanto fundada sobre uma tradição que pode ser definida enquanto “religiosa” nos moldes ocidentais), se configura enquanto uma ordem social em sua totalidade integrada na religião (diferentemente do Ocidente atual), da qual a legislação é inseparável porque nela encontra seu princípio e razão de ser. Nesta direção, no contexto indiano utilizou-se, por parte do Ocidente missionário, uma intermediação do Islã que lá já havia consolidado, historicamente, formas e instituições de convivências com uma cultura hindu bastante e significativamente diferenciada. A riqueza do percurso histórico islâmico havia permitido superar, portanto e de algum modo, a substancial diferença de certa unidade hindu que repousava inteiramente sobre o reconhecimento de uma tradição englobante toda a ordem social (através do sistema das castas): mas que já *não era mais* (identificável enquanto) *religiosa*, como ainda era e é para o Islã. A ausência e a impossibilidade de estabelecer paralelos com o Ocidente, portanto, impuseram a este último, de recorrer à intermediação da cultura muçulmana, quanto menos em seus resultados historicamente construídos neste problemático contexto asiático. Mesmo o “inimigo interno” da Europa, portanto, oferecia a esta importantes instrumentos operativos para aproximar-se de uma concepção tradicional bastante peculiar das tradições asiáticas que estudamos (hindu ou chinesa), lá onde essas peculiaridades colocavam em xeque e tornava problemática uma sua identificação “religiosa” ou “filosófica”. No caso da tradição histórica chinesa isto se verifica na medida em que ela parte de uma concepção tradicional bastante particular (o conceito de *gen*), que vê repousar a inteira organização social sobre a família (e que, portanto, se opõe a qualquer tipo de individualismo)³⁴ chegando a realizar, através dela, uma função que pode ser considerada pelo menos tão importante quanto aquela da casta na sociedade hindu e que, de algum modo, lhe pode ser comparada. É por isto que, no contexto chinês, os jesuítas

³³ AGNOLIN, Adone. *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar - séc. XVII*. 2017. Tese (Livre-Docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

³⁴ Veja-se, a respeito: GRANET, Michel. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997 [Paris: Albin Michel, 1968].

interpretaram o ensino de Confúcio, não tanto como “religião”, mas enquanto um alto *valor moral* que abria possibilidades para a constituição de um novo, peculiar e comum horizonte/instrumento hermenêutico representado por essa “categoria substitutiva”.

Tudo isso demonstra, portanto, como o Oriente redescoberto na primeira época moderna vinha sendo interpretado enquanto resposta aos anseios da cultura ocidental (ontem como hoje, portanto), na medida tanto mais significativa quanto mais suas culturas pareciam desvendar uma “religiosidade” bastante peculiar, quando não umas preocupações morais autonomizadas em relação à religião. E se nem sempre a estrutura tranquilizadora (a leitura *sub specie religionis*) conseguia absolver sua função, por outro lado o estabelecimento de semelhanças e identidades (em termos de compatibilidade) era constituído, enfim, na base de uma interpretação “moral” de suas “doutrinas”: esboçava-se, assim, uma dimensão “política” que vinha preenchendo os limites da difícil compatibilização “religiosa”. E, veja-se bem, nesta dimensão “política” (finalmente contraposta ao “religioso”), ao mesmo tempo, o Ocidente vinha detectando a força de sua própria novidade histórica e cultural, contraposta inclusive a um Islã que, se de um lado, no interior de um horizonte histórico (e religioso) comum, serviu como instrumento de intermediação cultural com o contexto asiático, por outro lado, diferentemente do novo contexto (“político”) ocidental, se configurava (e em alguns *específicos* casos se configura ainda hoje) enquanto uma ordem social em sua totalidade integrada na religião: com uma sua legislação inseparável dela e que nela encontra(va) seu princípio e razão de ser.

Finalizando em termos gerais essa entrevista e, quem sabe, a fim de oferecer uma perspectiva de síntese, por quanto possível, dos temas e problemas acenados acima, podemos remeter aqui às diretrizes de um nosso mais recente projeto de pesquisa em fase de elaboração (*Aventuras e Desventuras do ‘Religioso’ na Modernidade*), quanto menos em sua introdução geral. Neste projeto, partimos do título e da perspectiva lançada por uma obra de nosso antigo orientador (hoje estimado colega e amigo) Paolo Scarpi, *Si fa presto a dire Dio*, este é o título, simpático e inicialmente curioso, do precioso livro escrito pelo historiador das religiões italiano.³⁵ A expressão idiomática, enquanto tal, não encontra a possibilidade de uma tradução e de um sentido literal, mas, de algum modo, poder-se-ia traduzi-la pela mais direta expressão portuguesa “é fácil dizer Deus”, onde por “fácil” entenda-se simplista, demasiado banal. O subtítulo do livro (“reflexões por um multiculturalismo religioso”), oferece então o tema e a problemática que conduzem a investigação. Em termos gerais, trata-se de um pequeno e gracioso volume – mas, também, um pouco “desagradável”, nas palavras do autor, na medida em que coloca em discussão nossas convicções mais enraizadas ou nossos hábitos mais naturalizados – no qual Scarpi tenta oferecer uma ampla panorâmica, entrelaçando passado e presente, a fim de sugerir múltiplos pontos de vista sobre temas “religiosos” aparentemente “intocáveis”. Para tanto, antes de tentar fornecer respostas aos problemas que

³⁵ SCARPI, Paolo. *Si fa presto a dire Dio*: Riflessioni sul multiculturalismo religioso. Milão: Ponte alle Grazie, 2010.

surgem em relação a esses temas, o autor pretende encontrar, sobretudo, a maneira historicamente correta para formular as perguntas adequadas. Este objetivo vai se definindo, no trabalho, através do esforço (histórico e laico: não fácil quando se fala de religiões) necessário para se rever o nosso conceito (ocidental) de “religião”, na tentativa de se estabelecer o peso e a influência dos filtros históricos e sociais através dos quais observamos e vivemos o fenômeno religioso. Isto porque, de fato, “é fácil dizer Deus” quando nos baseamos sobre convicções e crenças a tal ponto enraizadas que parecem verdades incontrovertíveis e por nada complexas. Contrariamente a esse pressuposto, bastante difundido na abordagem ao fenômeno religioso, e enraizando-se na tradição da perspectiva histórico-religiosa italiana, Scarpi pretende demonstrar, então, quanto o exercício da dúvida e do pensamento crítico possam se revelar instrumentos indispensáveis, inclusive para procurar as marcas do eterno na história.

A problemática, portanto, ainda apresenta toda sua complexa atualidade: e não só no âmbito de um público mais amplo, mas inclusive naquele de estudiosos, historiadores e especialistas que, finalmente, não levam em consideração esse aspecto crítico. Nessa perspectiva, ainda hoje muitos estudiosos parecem dar continuidade a uma interpretação tipicamente missionária (e não só) da alteridade cultural: aquela que, sobretudo na primeira Idade Moderna, a traduzia *sub specie religionis*; parafraseando o livro de Paolo Scarpi, neste caso, poder-se-ia considerar que “é fácil dizer religião”. Como demonstrou a especificidade dos estudos histórico-religiosos (dos quais acompanhamos algumas pistas, ao longo dessa entrevista, e como pode-se colher melhor, ainda, em nosso estudo, já citado acima, dedicado, justamente, a um maior conhecimento da metodologia histórica dessa perspectiva; cf.: *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*), hoje esta é uma perspectiva que não faz mais sentido no âmbito dos estudos histórico-antropológicos; por outro lado, todavia, podemos verifica-la em sua função e formação histórica na primeira Idade Moderna quando, em termos gerais, assumia a função de código privilegiado e prioritário para a interpretação da diversidade cultural com a qual o Ocidente precisava fazer as contas. É no interior desse contexto geral que se podem analisar (e em termos historiográficos a perspectiva parece se configurar bastante rica e interessante em desvendar importantes mecanismos históricos do processo), justamente, as configurações – mas também as limitações, a plasticidade, o alargamento e as inflexões – que a categoria do “religioso” foi assumindo na interpretação das diferentes alteridades culturais com as quais os missionários europeus se defrontaram no começo da Modernidade.

Finalmente, “é fácil dizer Deus” ou, em termos mais gerais, “é fácil dizer religião”. E em nossos estudos relativos ao âmbito das missões da modernidade, para a América e a Ásia, tentamos e ainda tentaremos traçar a genealogia da construção dessa identificação como necessidade operativa para criar uma confluência de horizontes culturais: importante para os missionários, mas desviante para a historiografia dos “encontros culturais”, hoje em dia. Mas, sobretudo, nos deparamos com uma problemática, adicional e importante, que poderíamos

sintetizar (ecoando as anteriores) na expressão “é fácil *dizer*...”: entendendo sublinhar, com a suspensão, o “poder da palavra” próprio da função de uma importante e fundamental “política linguística” missionária da modernidade na tradução/produção de uma “realidade categorial” referencialmente ocidental em subordinação ao seu código privilegiado.³⁶ Portanto, um “é fácil *dizer*” com tudo aquilo que decorre disso (os seus códigos): Deus, religião, idolatria, ateísmo, superstição, até mesmo determinados “costumes políticos” (como no peculiar contexto asiático e no exemplo que aprofundamos em nossa indagação relativa à famosa estratégia da *Accommodatio* jesuítica no contexto indiano do Malabar). Trata-se, enfim, do importante aspecto da política linguística missionária (jesuítica) enquanto modo de interpretar, dar forma e capturar a alteridade cultural *sub specie religionis* que, em nossos estudos, vimos operar em específicos contextos históricos da primeira modernidade, tanto na América, quanto na Ásia: destacando-se dessas análises seja diferenças contextuais, quanto analogias estruturais dessa operação missionária, prioritariamente interpretativa, mas a fundamento daquela operativa. Diferentemente daqueles específicos contextos e da persistência de certa naturalização dessas categorias vigorando ainda hoje – inclusive junto a tanta parte de estudos antropológicos, sociológicos e histórico-religiosos – a perspectiva propriamente histórico-religiosa, enfim, procura historicizar (isto é, recuperar em sua formação histórica) aquelas categorias interpretativas para encontrar – antes mesmo de tentar fornecer respostas aos problemas que surgem em relação aos temas “religiosos” – a maneira historicamente correta para formular as perguntas adequadas. E tudo isso, conforme os termos de Paolo Scarpi, não pode ser feito sem colocar em discussão nossas convicções mais enraizadas ou nossos hábitos mais naturalizados.

³⁶ Cf.: ESTENSSORO-FUCHS, J. C. Les Pouvoirs de la Parole: la prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 51, n. 6, 1225-1257, 1996.