

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

The apostles of civilization - Natural Religion and revelation among the missionaries of America: The basis of the History of Religions in the emergence of historical and ethnographic comparison

*Adone Agnolin**

Resumo

O conceito de “religião” remete à sua matriz constitutiva, de herança romana, ressemantizada pela cristianização do Império: aqui, herda sua função privilegiada de instrumento de mediação (que já foi da *civitas*) na realização dos encontros interculturais. Tornou-se, então, instrumento fundamental para a desafiadora ação missionária da Época Moderna, na qual se amplia um debate exemplarmente analisado por dois eruditos trabalhos historiográficos, já clássicos, mas ignorados pela editoria brasileira: de G. Gliozzi e S. Landucci. Analisaremos parte desse debate americano sobre Religião Natural e Revelação, cujas contribuições dos missionários nas Américas reverberaram no debate político da primeira Europa moderna (à raiz do moderno jus-naturalismo), ao mesmo tempo em que colocaram as bases e inscreveram a gênese da História das Religiões.

Palavras-chave: História das Religiões. *Civilização* Renascentista e *Religião* Missionária. Revelação e Religião natural nas Américas.

Abstract

The concept of "religion" refers to its constitutive matrix, the roman heritage, resignified by the christianization of the Empire: here it inherits its privileged function of mediation instrument (which has already been of *civitas*) in accomplishing intercultural encounters. It has turned then into an essential tool for the challenging missionary activity in the Modern Era, in which an important debate exemplarily analyzed by two scholarly historiographical works, now classic, but ignored by Brazilian publishers expands: the works of G. Gliozzi and S. Landucci. We shall analyze part of this American debate on Natural Religion and Revelation, whose contributions from American missionaries reverberated in the political debate of the first modern Europe (in the roots of the modern jus-naturalism), whereas put the bases and inscribed the genesis of the History of Religions.

Keywords: History of Religions. Renaissance *Civilization* and Missionary *Religion*. Revelation and Natural Religion in the Americas.

* Professor Doutor de História Moderna e História das Religiões, Departamento de História – FFLCH-USP, Av. Prof. Lineu Prestes, 338 – Cidade Universitária – 05508-900 – São Paulo, SP – Brasil. E-mail: adone@usp.br

Introdução: ‘Religião’ como instrumento de mediação cultural

Um dos objetivos, nada secundário, do presente trabalho consiste na problematização da relação entre História e aquilo que, no Ocidente, acostumamo-nos a identificar enquanto “religião”: mesmo quando, com este último termo, identificamos uma série de fenômenos externos à nossa cultura ocidental, mas homologáveis analogicamente ao que nós entendemos por (e através de) esta categoria. Nesta perspectiva e por meio deste trabalho, portanto, pretendemos problematizar, significativamente, o tema da relação entre História e Religião e, com ele, as respectivas disciplinas. A disciplina da História, por um lado, mas também a disciplina do estudo das religiões: isto é, a “des-objetivação” da Religião (proposta no singular e entendida enquanto objeto sólido), projetada numa perspectiva comparativa (e, portanto, plural) e histórica (i.é., relacional).

Em um nosso recente trabalho, já tratamos desta relação e de sua decorrente problematização: sobretudo, no que diz respeito à metodologia dos estudos sobre “religiões” (Agnolin, 2013). Propondo, aqui, levar em consideração e analisar a específica problemática histórica que diz respeito aos encontros interculturais do Novo Mundo, pretendemos, também e juntamente, exemplificar a problemática metodológica histórico-religiosa que, como demonstraremos ao longo do específico contexto histórico da nossa indagação, não pode e não pôde perder de vista uma dimensão do “religioso” que remete à herança *romana* de seus pressupostos conceituais. Desde o começo de sua conceituação, enfim, o Novo Mundo reenvia, inicial e necessariamente, a outro mundo, o Mundo Clássico (grego e romano), cujas categorias conceituais influenciaram profundamente as estruturas interpretativas do primeiro, antes de sofrerem profundas transformações decorrentes dos contatos interculturais ensaiados neste¹.

Somente a partir desses pressupostos podem ser analisados os mecanismos que fizeram com que a “Herança Romana dos Impérios Cristãos”² tornasse possível a porosidade do religioso com relação àquelas que definiríamos hoje como categorias tipicamente políticas: desde a Patrística Cristã até os projetos de missão da primeira Idade Moderna, o resultado foi o fortalecimento de um projeto e de um processo de convergência do imperativo de “Civilizar para Converter”. Nessa direção, a própria conversão religiosa moderna se impõe por sua característica *inclusiva* (da *pietas*, que constrói o homem

enquanto fundamento do Cidadão, até a crença e a fé, que o constroem enquanto Cristão), na medida em que o primeiro encontro colonial se configura enquanto transformação, ao mesmo tempo cultural e política, que faz emergir a relação peculiar entre vida política e “coisas da fé” (evangelização). Neste sentido, os séculos XVI e XVII representam, talvez, o exemplo mais maduro da realização do percurso histórico aqui traçado.

Finalmente, esses fundamentos e esses processos (que constituem os pressupostos históricos da nossa análise) condicionaram a ação missionária na época moderna através da busca de uma *pietas* peculiar às culturas indígenas (mais do que uma “religião”, um sistema de “crenças”) para poder construir, segundo o modelo oferecido pelo mundo romano, o percurso de um Cristianismo que pudesse levar à *fides*. Consequentemente, a *fides* missionária podia se tornar, para os indígenas, um instrumento de negociação, uma vez que, por seus paradigmas culturais de ordem mítico-ritual, os gestos eram entendidos e identificados enquanto expressão direta das intenções. Portanto, estas não podiam ser nem imaginadas enquanto recônditas, nem ligadas a uma consciência e a uma “religião do coração” que essas culturas não poderiam conceber por si próprias, isto é, separadas e fora de seu aspecto de ordem mítico-ritual. A “simulação” de uma fé manifestada na gestualidade se tornava, portanto, a única possibilidade para o indígena agradar a exigência missionária (daqui a inconstância e fragilidade desse processo de conversão). Isso explica, também, o porquê do problema missionário (sobretudo jesuítico) por excelência, que se caracterizava enquanto problema da “ignorância”³.

Disso derivava a necessidade da missão com vista ao objetivo da instrução. Essa instrução havia levantado, já na Europa pós-conciliar, uma disputa importante entre os que insistiam na prioridade da *fides implicita* e os que pregavam a imprescindibilidade da *fides explicita*: não é por acaso que, a partir da própria realidade americana, o padre jesuíta José de Acosta dedicou um capítulo vigoroso do tratado *De procuranda Indorum salute* à polêmica contra aqueles que supunham que aos cristãos “mais rudes” bastava a *fides implicita* e que não era necessário, para eles, crer explicitamente em Cristo. Não é por acaso, ainda, que o século XVI revela um “deslize semântico” bem característico: nesta época, a fé ia perdendo definitivamente as últimas características do seu significado primitivo de *fiducia* (confiança), para passar àquele – bem mais comprometedor e estreitamente dependente da imposição da instrução – de

crença. Assim, a ação missionária ia se definindo segundo dois eixos fundamentais: “comover o coração do pecador até trazê-lo à penitência e educar a sua mente através dos conceitos do catecismo”⁴.

1. ‘Civilização’ Renascentista e ‘Religião’ Missionária: o novo Humanismo

A partir desses pressupostos, torna-se interessante, portanto, desdobrar analiticamente a síntese emblemática proposta por Nicola Gasbarro:

Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir sua história e depois aquela do mundo enquanto uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais, isto é, a antropologia e a história das religiões.⁵

Tudo isso tendo em vista o percurso histórico que, a partir da criação (renascentista) de um conceito inclusivo de *Humanidade*, levou aos resultados maduros do Humanismo (italiano) e à característica invenção, interpretação e (só então possível) descoberta da alteridade *humana* do indígena americano. O percurso desprende-se, de fato, do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), encontro que colocou os fundamentos sobre as quais o século XVI construiu os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva⁶ e das mesmas representações, encaminhando-se em direção à construção de uma Igualdade, característica específica da modernidade. É a partir deste “subjetivismo estrutural” de marca renascentista que se instaurará, ao longo da Idade Moderna, uma inédita possibilidade de comparação horizontal, com seus consequentes e característicos efeitos de histori(c)ização.

Com esses pressupostos, estabelece-se, enfim, uma dupla objetivação relacional⁷: o homem da Renascença percebeu sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto *moderno*, e, em relação aos Selvagens das Novas Índias, enquanto *civil*. E foi justamente desse duplo cruzamento de alteridades que surgiu a base da específica identidade cultural que, ainda hoje, chamamos, de *civilização moderna*.

No século XVI, portanto, o conceito renascentista de *civilização* adquire uma nova consistência em sua relação opositiva àquele de *selvagem*. Por outro

lado, este último adquire um importante significado em contraposição ao velho estatuto não modificável da *barbárie*. É justamente na base desse processo que – depois de Roma e tendo sido silenciado ao longo da Idade Média – reencontramos as origens, na primeira modernidade, do termo *Estado* (Bodin, 1576): não é por acaso que termo e conceito caracterizam de maneira tão marcante, por exemplo, a obra de um jesuíta qual Botero⁸ que, justamente para pensar o Estado (moderno), olha com particular atenção às informações sobre o Brasil e ao processo catequético jesuíta ensaiado nessa terra. O fato é que, neste autor, assim como na geral obra jesuítica, a preocupação pragmática se liga à revolução humanista-renascentista (das cidades-estados) que revela, juntamente à prioridade do Direito e da Política, a prioridade dos conceitos históricos de Civilidade e Civilização respeito àqueles antropológicos de Cultura e Aculturação (Lanternari, 1974). Enfim, do ponto de vista histórico, o conceito antropológico de Cultura pôde nascer somente depois de terem-se desenvolvidos os de Direito e de Civilização. E é justamente no interior do século XVI que a *civitas* (Elias, 1939; Ariès & Duby, 1986) vem apresentando uma hierarquia de códigos ordenados que, juntamente com o de religião (Erasmus de Rotterdam, 1991), resumem a visão do mundo ocidental. Portanto, enquanto, por um lado, a “Humanidade” se oferece como estrutura indispensável que une selvagens e civilizados (isto é, configura-se como instrumento inclusivo), por outro, a “Civilização” se caracteriza por sua perspectiva distintiva (isto é, exclusiva). Trata-se, enfim, da nova constituição de uma igualdade natural (a humanidade) que permite implantar a diversidade cultural (a civilização): nessa perspectiva, o selvagem pode ser pensado como sujeito do Direito Natural (*ius gentium*), mas não como sujeito do Direito Civil (*ius civile*) (Francisco de Vitoria, 1967; Landucci, 1972; Pagden, 1982; Mazzoleni, 1986; Gasbarro, 1993).

A partir desses pressupostos, o processo de naturalização das diferenças não se constitui mais em uma perspectiva vertical (teológica), mas em uma nova perspectiva horizontal (histórica e racional). Na passagem da Teologia à História – mas também das Universidades à Cultura Civil –, o selvagem americano (e sua natureza) se constituirá, ao mesmo tempo, como produto e como produtor dessa nova configuração histórica. Nesse contexto, em tempos e modos diferentes, segundo os autores e os ambientes e em suas várias interpretações (estritamente correlatas através de uma espécie de nova filologia cultural), o “texto” (etnográfico, teatral, de imagens) em que se transforma este “outro” (Foucault,

1967; Chartier, 1990) vai se distanciando de uma concepção finalizada à edificação moral, caracterizada pela herança medieval de um homem hierarquicamente subordinado à lei espiritual (*lex aeterna*) e à moral (*lex naturalis*). Aos poucos, o “texto” se orienta em direção à conquista e à consciência da dimensão histórica: consequência do desaparecimento da *lex aeterna* e da emergência da centralidade do homem que com sua nova *ratio* estabelece o primado cultural do Direito Positivo sobre a Lei Natural. Nessa trajetória, a “textualidade” do outro começa a produzir um fluxo de escritas (Certeau, 1975 e 1982) que permite entrever uma continuidade entre a etnografia missionária dessa época e a literatura científica da antropologia (Duverger, 1987; Maingueneau, 1987; Maingueneau, 1993; Pêcheux, 1988; Orlandi, 1988; Orlandi, 1990; Nunes, 1994; Raminelli, 1996; Agnolin, 2005). Isto quer dizer que a comparação das igualdades e das diferenças em níveis planetários começa a ser realizada, efetivamente, na perspectiva religiosa e missionária: os missionários no campo constroem, enfim, as bases da etnologia.

O reconhecimento da Humanidade do selvagem põe o “livre arbítrio” como pressuposto da razão moral do homem que se constituirá em sua subjetividade geral: isto significa que não há mais lugar pelas diferentes histórias (sociais, culturais), nem para a diversidade dos sujeitos sociais, enquanto tudo é colocado em relação ao sistema que tem em seu centro o Homem. E, se a civilização renascentista encontra-se estritamente associada ao surgimento da categoria “selvagem”, este fato permite o estabelecimento de um “olhar estranhado” em relação a situações internas à própria Europa⁹. Este olhar distanciado repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do Direito e da Política e se tornará importante no que diz respeito à lição do selvagem (exótico) americano em relação à nova percepção (estranhamento) do selvagem (interno) europeu.

E a esse respeito, também, a figura do missionário do século XVI se delinea, tanto na Europa quanto na América, em sua essencial função de “mediador cultural” entre um tradicional sistema institucional coletivo e a nova estrutura subjetiva (pensamos, por exemplo, aos *exercícios espirituais* inicianos), fomentando o individualismo como (novo) território, ponto de encontro entre poder político e poder de sentido. Finalmente, pensar o Selvagem nesse contexto significa a exigência de rejeitar a barbárie a fim de poder realizar, junto com um

necessário processo civilizador (Norbert Elias), sua evangelização (Leite, 1954-1956; Montero, 1995).

É nessa perspectiva que, no contexto americano, as *Reduções* acabam por realizar – dentro do espírito da Contrarreforma – uma nova ligação entre Civilização e Religião, tornando-se o emblema de uma religião católica estritamente ligada à *Civitas* e, portanto, de um projeto político antitirânico e anticolonial (Muratori, 1743). Por isso, ainda, as *reduções* jesuíticas do Paraguai podem ser definidas como “un espacio para una utopía colonial” (Meliá, 1986). Antes de ser um projeto institucional realizado no Novo Mundo, este projeto torna-se possível, enfim, somente enquanto organiza, como uma síntese emblemática, as problemáticas acima apontadas que caracterizam, de forma tão marcante, a revolução cultural da “civilização humanista-renascentista”. E é nesse sentido que se entende, ainda, porque as reduções puderam se tornar a utopia de um “cristianismo feliz”, segundo a definição de Antonio Ludovico Muratori, e de um modelo republicano, no qual os jesuítas puderam ser comparados a um Licurgo e a um Platão, segundo Montesquieu. Excepcional modelo alternativo de organização social, as *reduções* representam, enfim, a organização e a síntese emblemática desse processo histórico.

Com tudo isso, o “selvagem” deixa de ser a categoria da alteridade absoluta perante uma única unidade da “civilização cristã” (europeia) e torna-se, finalmente, o “grau zero” para pensar a civilização enquanto *processo* (através de estágios hierárquicos), internamente à Europa e, paralelamente, em sua dimensão planetária que vai se definindo juntamente à definição geográfica e antropológica do globo. Esse olhar distanciado (interno e externo ao mundo europeu) repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito e da política e se tornará importante no que diz respeito à lição do selvagem (exótico) americano em relação à nova percepção (estranhamento) de um “selvagem” finalmente identificado dentro da própria Europa: é o momento do surgimento da nova consciência do exotismo interno (Hazard, 1968).

Por além de sua identificação em termos civilizacionais, essa consciência se constrói na perspectiva “religiosa” enquanto base fundamental da pensabilidade de qualquer civilização: a peculiaridade da divindade renascentista desvenda, enfim, a diferença que, no entanto, estabeleceu-se entre uma religião antiga e tradicional, caracterizada por sua configuração natural, objetiva e

holística, e uma religião moderna, isto é, subjetiva e individual (Febvre, 1942; Certeau, 1982). E aqui, como anteriormente, a figura do missionário do século XVI se delineia, tanto na Europa quanto na América, em sua essencial função de “mediador cultural” entre um tradicional sistema institucional coletivo (através, por exemplo, dos batismos em massa) e a nova estrutura subjetiva (como, por exemplo, através da confissão individual), fomentando o individualismo como (novo) território, ponto de encontro entre poder político e poder de sentido. A pensabilidade da própria idolatria (Bernand e Gruzinski, 1988; Gasbarro, 1996) encontra nesse ponto – na nova perspectiva religiosa humanista-renascentista subjetiva e individual – sua base e constituição, como exigência de encontrar aspectos de uma comum representação da “religião”, entendida como “culto das divindades” (“falsas e mentirosas”, quando julgadas no plano idolátrico; mas, de qualquer maneira, sinal de um “crer outro” fundamental para instaurar um processo de conversão evangélica).

Não é por acaso que, em relação à subjetividade renascentista, a ação missionária jesuítica (Lacouture, 1991) (caracteristicamente moderna) trabalhará o território da consciência (através, por exemplo, da confissão (Prosperi, 1996)). O processo desvenda um significativo paralelo entre o controle da consciência e o controle do território (Meliá, 1986; Hansen, 1998). Trata-se, de novo enfim, de um controle que mantém estritas relações e condicionamentos entre a representação do “selvagem exótico” (americano) e do “selvagem interno” (à Europa), tanto no sistema colonial, quanto na luta às heresias da própria Europa. Nos dois casos, pensar o Selvagem, segundo a relação apontada a respeito do conceito renascentista de “civilização”, significará a exigência de rejeitar a barbárie a fim de poder realizar sua evangelização: de fato, não há a possibilidade de pensar a universalidade da missão evangelizadora sem, no mínimo, poder contar num “grau zero” da civilização identificável, de alguma maneira, com a nova configuração e o novo significado da categoria “selvagem” (Leite, 1954-1956; Montero, 1995).

É, finalmente, a partir desses pressupostos da indagação historiográfica que se revela urgente e necessária a operação de um indispensável repensamento da profunda revolução renascentista enquanto base da “Modernidade” da nova época histórica, por um lado, assim como para uma fundamental historicização dos termos e das práticas que caracterizam os

processos de indagação, tanto da História Moderna e Colonial quanto da Antropologia.

Esta “modernidade” da civilização renascentista, todavia, viu-se limitada pela dimensão de uma unidade e unicidade do tempo histórico (a *historia salutis*) que representou o horizonte, o contexto e, ainda, o limite emblemático da dinâmica segundo a qual foi se constituindo essa dupla objetivação relacional (antigo/moderno – selvagem/civil) no começo da Idade Moderna: época constituída pela tentativa inicial de recuperar a alteridade antropológica dentro de uma perspectiva histórica (ainda clássica e ocidental), pelo menos até o pensamento iluminista quando, solidificado finalmente o novo estatuto de *civil*, as Luzes impuseram a ruptura final dessa tentativa, abrindo espaço para a afirmação da nova comparação antropológica.

2. Gliozzi e Landucci: as categorias ‘religiosas’ no debate americano

Os trabalhos, volumosos e eruditos, de Giuliano Gliozzi (1993) e Sergio Landucci (1972)¹⁰ – inexplicavelmente ignorados pela editoria brasileira e, portanto, pouco conhecidos no país –, apontam para um interessante percurso analítico que merece atenção e uma pontual verificação com relação às problemáticas delineadas até aqui.

E estas problemáticas se aglutinam, justamente, ao redor do “religioso” enquanto categoria histórica sempre em formação com estrita dependência dos resultados decorrentes dos encontros interculturais ensaiados pelo Ocidente. Para nos limitarmos, aqui, apenas ao contexto americano (com suas repercussões na Europa, evidentemente), vale a pena percorrer, mesmo que sinteticamente, o trajeto exemplarmente apontado por Gliozzi que mostra, de fato, como algumas importantes categorias “religiosas” (a *idolatria*, o *mono* ou o *poligenismo* bíblicos, a *religião natural*, a *revelação universal* do Evangelho e o *mito apostólico*, a tese da *imitação diabólica* etc.) revelaram-se preciosos instrumentos para o debate (americano) missionário, filosófico, jus-naturalista e, finalmente, político que construirá, aos poucos, a nova perspectiva historiográfica e comparativa enquanto saída da velha cronologia sobre base bíblica.

Giuliano Gliozzi, *in primis*, destaca como, em relação ao Novo Mundo, a tentativa de recuperar o indígena americano dentro da unidade da cronologia bíblica, entre os séculos XVI e XVII, se abre, desde Colombo, segundo três perspectivas interpretativas, isto é, o ameríndio será passível de ser interpretado enquanto: 1) sem religião, 2) idólatra ou 3) dotado de algum conhecimento de Deus¹¹ (no segundo e terceiro caso, não se configura, ainda, enquanto privado de **Lei**, **Rei** e **Fé**). E, com relação às três representações, valeria a pena tentar verificar em que medida a primeira se projetava enquanto o revês (a negação) da Europa, a segunda enquanto uma sua característica distorção (a discussão interna que lhe era já clássica) e, finalmente, como a terceira se constituísse enquanto o esboço de uma possível gênese da própria Europa.

Parece-nos que é importante ressaltar como entre a segunda e a terceira categoria interpretativa se inseria a sucessiva oposição – rica de desenvolvimentos – entre uma interpretação monoteísta ou politeísta das sociedades americanas, que desembocará na oposição entre as teses monogenistas e poligenistas: com elas, entravam em jogo, finalmente, além da problemática relativa à gênese da Europa, também aquela relativa à unidade ou à crítica da unicidade do tempo bíblico. Esta última se encontrará, enfim, amadurecida mais de dois séculos depois, no interior da tese deística marcada pela passagem da representação de um monoteísmo originário para aquele de um politeísmo originário (Schmidt, 1985, pp. 77-90): a unidade do tempo bíblico é, finalmente, colocada em jogo por argumentos bastante fortes a ponto de entrever-se uma irreversibilidade de sua restauração e de tornar-se impossível uma sua (de qualquer forma) recuperação.

A partir desses pressupostos, destaca-se, portanto, o rápido fracasso do naturalismo humanista-renascentista perante o progressivo amadurecimento das diferentes posições do pensamento europeu e a oposição entre uma interpretação monoteísta ou politeísta das sociedades americanas. De fato, se a cultura do Humanismo italiano, sobretudo em suas correntes neo-platônicas (ROMEO, 1954, p.47-48), havia afinado os instrumentos interpretativos que, inicialmente, destinar-se-iam, também, à interpretação das novas populações americanas, vale a pena destacar em que medida veio ocorrendo o rápido ocaso da imagem do indígena “naturalmente monoteísta”, já proposta pelo próprio Colombo: enfim, enquanto instrumento interpretativo da realidade americana, o naturalismo humanista-renascentista era destinado a fracassar rapidamente. Isto está a

demonstrar, de um lado, como a proposta de Colombo era filha da ilusão do fácil sucesso do Cristianismo no Novo Mundo e, por outro lado, como a proposta humanista acentuava a importância das formas naturais de conhecimento do divino: o exemplo mais evidente desta postura é aquele do humanista espanhol Juan Luis Vives que, em um comentário a Santo Agostinho, privilegiava justamente esse naturalismo, ao mesmo tempo em que minimizava a função da revelação¹². E não será privo de significado o fato de que a postura humanista-naturalista se manifestará, num primeiro momento, enquanto estímulo importante para uma mais atenta consideração das crenças religiosas indígenas.

Portanto, como desdobramento dessa primeira hipótese, seria sem dúvida interessante verificar se, entre essa postura e seus resultados etnográficos, existe algum nexo entre ela e aquela protestante. De qualquer maneira, bem antes de ser revitalizada pelo deísmo, a oposição monoteísmo *versus* politeísmo já era posta em sólidas bases pelos ditames do Concílio de Trento que, já em 1547, estabelece que:

aqueles que vivem na única lei de natureza ou na única lei mosaica são servos do pecado e sob o domínio do demônio; a fé na palavra do Evangelho e o sacramento do batismo são condições indispensáveis para a salvação¹³.

Portanto, se talvez pudermos entrever uma maior e mais aberta predisposição antropológica que se desprendia do naturalismo humanista, devemos levar em consideração o fato de que a aplicação da categoria de *infiéis* aos indígenas americanos acabou predispondo e suscitando mais problemas de quantos não resolvesse: a partir dessa predisposição teocrática da Igreja (pouco) conciliar – que ia construindo e fortalecendo o centralismo romano – tornou-se teologicamente relevante discernir entre presença da idolatria e traços de monoteísmo.

Falando de infiéis nessa acepção, São Tomás de Aquino levava em consideração o fato de que eles se encontrassem na condição de ignorância voluntária (*ignorantia voluntaria*). Desse ponto de vista, a posição assumida pelo Concílio de Trento se aproximava curiosamente à concepção de Calvino – de seu *Institution de la Religion Chrestienne* –, que interpretava a ignorância do Evangelho na qual se encontravam muitos povos, incluídos os Americanos, como um sinal da danação divina; porém, perante o paradoxo representado, justamente, pelas populações americanas, alguns importantes expoentes da

escolástica espanhola, de Vitória, a Veja, a Soto, propuseram de exonerar os indígenas do Novo Mundo do pecado de infidelidade (Capéran, 1934: 251-85). Todavia, longe de ser tranquila, a proposta resultava bastante ousada, a tal ponto de ser considerada abertamente herética pelo jesuíta José de Acosta, na medida em que ela teria aberto as portas do céu para quem era privo da fé em Cristo (Acosta, 1954, p. 546). Mas, apesar da ousadia de sua proposta, os expoentes da escolástica espanhola, que se opunham a enquadrar na categoria de infiéis as populações americanas, estão longe de serem assimiláveis à postura humanista de um Juan Vives: significativo, a esse respeito, o fato de que, se absolviam os indígenas do pecado de infidelidade, não os absolviam daquele de idolatria e, conseqüentemente, não lhes atribuíam (não lhes reconheciam) um monoteísmo natural e originário (Francisco de Vitoria, 1917, p. 142).

A segunda hipótese – consequente dos “pressupostos colombianos” – é aquela que, a partir das discussões relativas ao pecado de infidelidade, poderia configurar os escolásticos do séc. XVI enquanto autores que se colocam, eventualmente, a meio caminho entre a antropologia humanista e a teocracia eclesiástica.

Se, de um lado, negar que o Evangelho tivesse alcançado a América antes de Colombo parecia uma grave desmentida da afirmação escritural – trata-se do passo de S. Paulo na Epístola aos Romanos: e a desmentida é, de fato, o intento explícito de Guicciardini, em 1540, numa passagem de sua *Storia d'Italia* (Guicciardini, 1929, p. 132) –, por outro lado, uma tradição exegética proveniente de S. Agostinho autorizava a interpretar o passo Paulino como anúncio de uma conquista futura (Agostinho, 1861-1862: 922-23): uma perspectiva profética de que se utilizará o fervor missionário, com tons apocalípticos, desde os tempos de Colombo (Prosperi, 1976). E, coisa mais interessante, esta perspectiva é reconduzível aos canais institucionais postos em ação pela doação papal, fonte jurídica insubstituível para disciplinar as difíceis relações entre missão universal da igreja e seu braço secular espanhol.

Nessa direção, emergem outros dois problemas, a serem verificados enquanto hipóteses: em primeiro lugar, a possibilidade que a negação da revelação universal teria aberto, já nessa época, a perspectiva de uma história horizontal (tratar-se-ia, portanto, de verificar dentro de quais limites); em

segundo lugar, de que forma a perspectiva profética teria se tornado funcional à ideologia do Império colonial e, portanto, à justificativa imperial da guerra justa.

Significativo permanece o fato que, na base dessa perspectiva e com essa função institucional, Gonzalo Fernandez de Oviedo (cronista oficial de Carlos V) reafirma a revelação universal do Evangelho desde os tempos dos Apóstolos: portanto, a idolatria e o culto a Satã no Novo Mundo tornam-se índice de ignorância culpável porque consequentes uma rejeição voluntária da mensagem evangélica (Oviedo, 1959, p. 30-31). Nesta tradição interpretativa, enfim, os indígenas tornam-se assimiláveis aos infiéis e a conquista configura-se como último ato da *reconquista*.

Todavia, partindo do mesmo pressuposto de Oviedo, Nóbrega seguia uma perspectiva invertida: segundo ele, prometendo um seu futuro retorno, o apóstolo Tomás teria investido os jesuítas de um direito de sucessão anterior e superior à própria doação papal, isto é, à fonte jurídica fundamental e funcional à ideologia imperial.

De fato, nos mesmos anos, e numa perspectiva oposta, coloca-se a invocação de uma autonomia da ação missionária fundamentada na base da reafirmação da pregação americana dos Apóstolos. O próprio Pe. Jesuíta Manuel da Nóbrega a enraíza nas testemunhas encontradas em terras americanas (Gandia, 1946, pp. 235-50; 236): trata-se do apóstolo Tomás que trouxe aos indígenas brasileiros o uso do pão de mandioca e da testemunha de suas pegadas impressas numa rocha. Não por último e coisa bastante interessante na interpretação do jesuíta, dependendo do fato de que os Brasileiros tivessem acolhido bem ou mal o Apóstolo, mudava sua relação com o pecado de infidelidade.

Por outro lado, fora da ideologia missionária católica, no contexto huguenote, o mito apostólico revelava com maior transparência sua função interpretativa em relação às crenças religiosas ameríndias. Léry havia apresentado os Tupinambás como exceção ao *consensus omnium* que, segundo uma célebre argumentação de Cícero, teria provado a universalidade da crença na divindade (Landucci, 1972, pp. 218-20). Não é por acaso que a relação de Léry teria se tornado a principal fonte etnográfica sobre a qual, sucessivamente, tanto Locke quanto Bayle apoiarão a tese da existência de povos ateus. Se os profetas barbudos representam para ele os principais atores da lenda da pregação

apostólica no Novo Mundo, Léry considerava que os selvagens brasileiros não podiam recorrer à desculpa da ignorância de Deus no dia do julgamento e teriam sido danados (Léry, 1580, pp. 254-57). A condenação apriorística, enfim, tornava vã e ímpia a ação dos missionários católicos sem produzir as consequências temporais desejadas por Oviedo. Mas, ao mesmo tempo, o mito absolvía a função de fazer perceber nas crenças indígenas a base do monoteísmo cristão, sem, por isso, reconhecer-lhes nenhuma forma de religião natural.

A partir desse pressuposto – mesmo não colocando em relação a pregação do Apóstolo, a lembrança do dilúvio universal e a crença na imortalidade da alma que encontrava entre os Tupinambá –, Léry preparava, todavia, a relação proposta por seu correligionário Henri de la Popelinière (1582, pp. 14-15): o que no clima do Humanismo era atribuído à natureza, agora era referido à revelação. O mito da pregação apostólica assumia a importante função de ressaltar elementos de verdades nas crenças americanas (isto é, elementos do monoteísmo cristão), sem nada conceder à tese da religião natural (Gliozzi, 1977, pp. 232-33). De forma mais geral, tornava-se um potente instrumento para resolver o problema das similitudes religiosas, que representava o problema mais insidioso do choque inicial da diversidade.

O problema das similitudes religiosas levantada pelo pensamento protestante europeu tornava-se contundente e impactante com relação à nova proposta de interpretação demonológica católica. Isso pode ser intuído tendo em vista que é a partir da abertura protestante que se impõe a interpretação cristã do símbolo da cruz meso-americana, retomada sucessivamente pelo pensamento católico: a crença num único e verdadeiro Deus, segundo Las Casas, é comum à maior parte dos indígenas; só por falta de graça e de doutrina os indígenas se deixaram corromper pelo demônio (Las Casas, 1958, pp. 419-27). A solução de Las Casas torna-se a definição de um ponto de ligação entre a tese Humanista do monoteísmo originário e o mito da pregação dos Apóstolos no Novo Mundo. E a *Apologetica Historia* tornava-se, portanto, a prerrogativa daqueles que sustentavam o mito.

Contudo, os riscos implícitos nesta perspectiva pareciam tornar incertos os limites entre idolatria e culto do único verdadeiro Deus: isso explica a intervenção de Acosta em 1590. É por isso que o jesuíta espanhol procura caçar de volta na idolatria também as crenças e as práticas de culto mais

surpreendentemente parecidas ao cristianismo e, para tanto, procurando os fundamentos oferecidos pela Patrística, destaca a capacidade do demônio em mascarar-se como verdadeiro Deus (Acosta, 1954, p. 152). De qualquer maneira, Acosta pensa ainda poder recuperar, do mito, pelo menos o esquema providencialista¹⁴.

Se, por um lado, a doutrina da pregação apostólica no Novo Mundo era investida veementemente pela crítica de Acosta, por outro lado, meias admissões e silêncios embaraçados do jesuíta mostravam que nem todas as analogias com o cristianismo encontradas no Novo Mundo eram reduzíveis à imitação diabólica. Finalmente, Acosta acabou por dar oxigênio à doutrina que queria sufocar. E, no séc. XVII, um seguidor de Acosta, qual era Giovanni Botero, também disposto a atribuir grande importância à imitação diabólica, considerava, todavia, fora de sua influência os profetas americanos reconduzindo a eles a origem de muitas analogias com o cristianismo (inclusive o culto americano da cruz) (Botero, 1671, pp. 509-13).

A partir do Seiscentos, a literatura relativa à pregação apostólica no Novo Mundo tornou-se um fenômeno cada vez mais especificamente católico e colonial: como e com quais limites ele se reconfigurou neste século é um problema historiográfico importante a ser colocado. De qualquer forma, é na base de admissões como aquela de Botero que, enfim, no Seiscentos, desenvolveram-se numerosas versões da pregação americana dos apóstolos: em 1626, a obra do dominicano Gregorio García contrapunha abertamente a hipótese de uma pregação apostólica à teoria acostiana da imitação diabólica (García, 1626): a hipótese da pregação apostólica no Novo Mundo vinha ocupando, nesse contexto, o espaço deixado livre pela teoria da imitação diabólica, incapaz de explicar os elementos do monoteísmo que, aliás, o próprio Acosta teve que admitir.

Finalmente, a partir desse momento, a literatura sobre a pregação apostólica no Novo Mundo tornou-se um fenômeno cada vez mais especificamente católico e colonial. Mesmo assim,

a hipótese da pregação americana dos Apóstolos permanecia na cultura europeia como um problema. Ele havia constituído uma alternativa à admissão humanista de um monoteísmo natural, mostrando como os indícios de monoteísmo presentes no Novo Mundo, muitas vezes acompanhados por simbologias ou crenças tipicamente cristãs, fossem, na realidade, derivadas de uma extensão àquelas terras da revelação evangélica. O descrédito desta hipótese deixava, portanto, em herança à cultura europeia

um dúplice problema: por um lado, aquilo de um monoteísmo de fundo das religiões americanas; por outro, aquilo das semelhanças nas crenças e nas práticas religiosas. Dois problemas inseparáveis do ponto de vista dos partidários do mito apostólico, muitas vezes considerados, ao contrário, separadamente pelos seus opositores, e de forma tanto mais nítida quanto mais perdia de centralidade a referência à revelação cristã (Cf. Gliozzi, 1977, p. 239).

Nessa perspectiva, e somente nessa, podem ser verificadas, portanto, as genealogias e os contextos nos quais surgem e vêm se afirmando as hipóteses da transmissão cultural e do difusionismo que caracterizarão, de forma marcante, o século XVII, tendo em vista, sobretudo, como a passagem do plano teológico para aquele histórico relativo ao problema das semelhanças religiosas devia realizar-se, não sem controvérsias significativas, num ambiente aberto ao processo de laicização, como aquele do protestantismo holandês, e alimentando a hipótese difusionista que levará aos primeiros passos da comparação histórica e etnográfica.

A alternativa teórica mais próxima ao mito da pregação apostólica era aquela inaugurada, no fim de Quinhentos, pelo franciscano Gerônimo de Mendieta: ele não negava as marcas do cristianismo presentes no Novo Mundo (às quais, aliás, juntava novas testemunhas) (Mendieta, 1973, vol. II, p. 111); negava, porém, que elas fossem prova da passagem dos Apóstolos naquela parte de mundo. Ele pressupõe, ao contrário, uma confirmação da derivação dos habitantes da América dos Hebreus, fugidos à destruição romana de Jerusalém e, portanto, já conhecedores da revelação cristã. E, tratando-se dos Hebreus, os indícios de cristianismo não modificavam sua ignorância voluntária, mesmo se incentivavam a sua ardente espera do Messias, providencialmente satisfeita pela chegada dos missionários franciscanos (Mendieta, 1973, vol. II, pp. 108-12).

Portanto, a solução sugerida por Mendieta aliviava a importância teológica das semelhanças dos cultos americanos com o cristianismo pelo simples fato de referi-las não a um episódio da revelação divina, especificamente dirigido ao Novo Mundo, mas a uma forma quase casual de transmissão cultural. Mas, a possibilidade de transferir o discurso das semelhanças religiosas do plano teológico para aquele histórico devia encontrar seu desenvolvimento – como já apontamos acima – num ambiente, por excelência, aberto ao processo de laicização como aquele do protestantismo holandês: isto não, todavia, sem

reservas significativas, que emergiram no curso da famosa disputa entre Ugo Grócio e Jean de Laet relativamente à origem das populações americanas (Gliozzi, 1977, pp. 444-513).

De fato, Grócio sustentava a origem dos Etíopes, população de antiga tradição cristã, dos habitantes do Yucatán (entre os quais, ter-se-iam encontrados o batismo, a unção na testa, a confissão e a crença nos prêmios e nos castigos ultraterrenos (Grotius, 1642, p. 12; 1643, pp. 18-23), mas ele não acenava ao culto da cruz). A Laet, as admissões de Grócio pareciam já excessivas: ele pressupõe que, depois de Acosta, os próprios escritores espanhóis teriam zombado da pretensa de encontrar, no Novo Mundo, indícios de cristianismo. Laet, pastor calvinista que suspeitava Grócio de ceder ao catolicismo, estava, sobretudo, convencido da absoluta incompatibilidade entre idolatria e cristianismo (Laet, 1643, pp. 50-52; Laet, 1644, pp. 60-62). De forma diferente, os dois autores da disputa manifestavam, ainda, uma resistência em considerar a simbologia e os ritos do cristianismo no mesmo pé de meros elementos culturais privados de uma intrínseca sacralidade: Grócio com uma espécie de autocensura, Laet com o temor de ver confundida a verdadeira religião com a idolatria.

Essas resistências vieram menos, enfim, na obra sobre a origem dos Americanos, publicada em 1652, a convite do próprio Laet, pelo professor de Harderwyk Georg Horn, que reconduzia, no terreno propriamente histórico, tanto o mito da pregação apostólica, quanto a oposta teoria da imitação diabólica. Horn demonstrava a derivação das populações americanas menos civis dos Citas (umas e outras não somente teriam acreditado em um Deus sumo e invisível, mas se serviam de ritos tipicamente cristãos, como o culto da cruz) e estava disposto a admitir todas as semelhanças com o cristianismo que Acosta havia encontrado entre os Mexicanos e os Peruanos: isto, além de considerá-las, ao invés de fruto da imitação diabólica, prova da derivação das sociedades mais desenvolvidas da América da civilização oriental Chinesa (Horn, 1652, pp. 215-20, 276-82). O esforço de Horn, de subtrair argumentos à teoria da imitação diabólica em favor de uma explicação histórica, inseria-se numa tendência desenvolvida na segunda metade dos Seiscentos: aquela de reconduzir as crenças religiosas da América a uma explicação difusionista. A novidade da proposta de Horn consistia em alargar o discurso também à religião revelada e em admitir a possibilidade de uma degeneração também dos mais sagrados

símbolos do cristianismo. Assim, por exemplo, já na China, com o tempo, o rito cristão ter-se-ia gradualmente mudado “em superstições profanas”. O resultado da abertura dessa nova perspectiva foi que toda a tensão teológica acumulada em volta do mito da pregação apostólica era destinada a cair. O aspecto animador desta solução – que sacrificava uma boa parte da sacralidade dos símbolos cristãos, e, não por acaso, encontrava favor particular nos ambientes reformados – era, de fato, aquele de reconduzir, de qualquer maneira, a um modelo cristão as afinidades encontradas nos cultos idolátricos. Pascal expressava bem este ponto de vista, quando sustentava que não existiriam falsas religiões se não houvesse uma verdadeira, e acrescentava que, se os Americanos possuíam uma religião, era porque “tinham ouvido falar” das verdades bíblico-cristãs, como demonstrava a crença no dilúvio, a circuncisão e a cruz de Santo André (Pascal, 1966, pp. 262-63).

Resulta evidente, portanto, como, mesmo em sua diversidade, a solução difusionista mantinha um pressuposto comum ao mito da pregação apostólica americana: aquilo que se parecia com o cristianismo devia, de algum modo, derivar dele. Pascal conhecia os riscos que teria comportado a renúncia a este pressuposto porque os havia experimentado no texto de Montaigne que, em negativo, havia inspirado a sua consideração. Porque o problema das afinidades religiosas manifestasse toda sua virulência foi, de fato, suficiente que Montaigne negasse qualquer relação entre o Velho e o Novo Mundo antes da descoberta deste último. Montaigne oferecia a possibilidade de responder no âmbito de uma concepção humanista da religião natural e previa uma “comum e sobrenatural inspiração” (Montaigne, 1970, pp. 760-63). Já Las Casas, como se viu, havia feito apelação a uma forma de revelação sobrenatural antecedente àquela evangélica para explicar as analogias com o cristianismo das religiões americanas. Era uma possibilidade que se colocava ao limite da compatibilidade entre religião natural e cristianismo e que encontrava um de seus pontos de maior fragilidade na interpretação do significado do símbolo da cruz entre os povos que não conheciam o Evangelho.

No que diz respeito a esse processo, constituir-se-ia enquanto problema relevante, portanto, aquele de verificar em que medida entre o humanismo (platônico) cristão – com sua hipótese de uma revelação natural – e o cepticismo de Montaigne teriam se constituído as bases teóricas sobre as quais se confrontaram as experiências missionárias americanas, até chegar à síntese

teórico-comparativa encenada pelos trabalhos dos jesuítas Athanasius Kircher e, no começo do século XVIII, Jean-François Lafitau.

O fato é que, entre Montaigne e Las Casas, emergia o risco de um cancelamento do caráter sagrado do símbolo cristão. E Garcilaso de la Vega corria bem por perto deste risco (La Vega, 1960, vol. I, p. 45). De fato, é somente o contexto cultural dentro do qual a observação de Garcilaso se inseria – isto é, aquele de um humanismo cristão disposto a admitir uma forma de revelação natural (Duviols, 1964, pp. 39-54) – que permitia ao Inca negar uma imediata identidade entre a cruz de Cuzco e aquela cristã sem cair em posições blasfemas. Marsilio Ficino havia considerado a cruz egípcia como um potente talismã, mas, ao mesmo tempo, como um presságio da virtude que este símbolo astrológico teria assumido depois da morte de Cristo (Ficino, 1576, vol. I, p. 556). Esta possibilidade interpretativa, que tornava incertos os limites entre religião e magia, ter-se-ia tornado, em breve, patrimônio comum da tradição hermética e teria assumido, em Giordano Bruno, uma valência abertamente anticristã (Yates, 1969, pp. 88-89, 380-82).

Ao contrário deste, movidos por intentos prioritariamente apologéticos pareciam aqueles que utilizavam a doutrina de Ficino para explicar a presença de cruces no Novo Mundo. Não por acaso, a Ficino fazia referência, também, um partidário da pregação americana dos Apóstolos, como Salazar, ao qual espírito sincrético não podia desagradar a possibilidade de reconhecer eficácia a um amuleto pagão, interpretado como profético anúncio do triunfo da cruz “em todas as quatro partes do mundo”¹⁵. Analogamente, teria interpretado as cruces americanas Giusto Lípsio num contexto que sublinhava a ausência de relações entre Velho Mundo e América pré-colombiana (Lipsius, 1695, pp. 160, 233). E ainda a Ficino fazia referência Athanasius Kircher, partidário da origem difusionista de todas as idolatrias (compreendida aquela americana) daquela egípcia, por sua vez imitação diabólica da verdadeira religião. Justamente a tradição hermética permitia ao jesuíta de entrever, nos sinais americanos da cruz, como naqueles chineses e egípcios, mágicas premonições da confluência final de idolatria e cristianismo, ao invés de resultados da imitação diabólica ou indícios de uma pregação apostólica considerada inverossímil não somente no Novo Mundo, mas também na própria China (Cf. Kircher, 1667, pp. 9, 35-36; Yates, 1969, pp. 419-20).

E é o próprio Kircher que representa o pressuposto do qual partia, em 1724, o jesuíta Lafitau, numa operação que foi, justamente, considerada o manifesto teórico do comparativismo difusionista moderno (Landucci, 1972, pp. 247-60). Mas, em relação ao sinal da cruz, Lafitau superava o ponto de vista difusionista. Se, como havia mostrado Kircher, as cruces não representavam um sinal infalível de cristianismo, elas não legitimavam nem a hipótese da pregação apostólica, nem aquela da migração de povos cristãos, nem (ainda menos, aliás) da imitação de Satã, que, por aquele sinal, sempre foi destruído. Lafitau avançava, ao contrário, uma outra solução, à qual a experiência jesuítica na China parecia ter aberto as portas, havia algum decênio (Pinot, 1971, pp. 347-58): ele admitia uma revelação originária, na qual teria sido anunciado aos nossos primeiros pais não somente o advento do redentor, mas também as modalidades da redenção e o seu símbolo (Lafitau, 1724, vol. I, pp. 425-51). Dois pressupostos do mito apostólico permaneciam, portanto, de pé na solução proposta por Lafitau: por um lado, a interpretação do monoteísmo americano como fruto de revelação, que o jesuíta realçava em polêmica com o deísmo, que se estendia em seu tempo; por outro, a aceitação das analogias com o cristianismo (e, em particular, o culto da cruz) como sintomas daquele ato de revelação.

Ainda, mais especificamente com relação à obra de Montaigne, não podemos deixar de analisar quanto sua perspectiva era, em suas bases, bem mais radical em seu protorrelativismo cultural, abrindo as portas à acentuação de uma longa tradição que se desprenderá, em forma declaradamente polêmica, com relação ao cristianismo e na disputa anticatólica.

Todavia, a segunda resposta de Montaigne, muito mais radical e também mais desenvolvida, conduzia, ao contrário, à nítida separação do problema do conhecimento de Deus daquele das analogias com o cristianismo dos cultos e das crenças americanos. Estas últimas, na nova perspectiva de Montaigne, ao invés de indícios de uma revelação, eram, agora, consideradas “opiniões populares monstruosas” e “crenças selvagens”, com imediato descrédito das crenças cristãs. A sua origem era colocada naquele “grande operador de milagres” que é o espírito humano. Mas se, no Novo como no Velho Mundo, as crenças nasciam “como os couves”, aquelas dos cristãos – precisava Montaigne – não podiam pretender alguma “magistral e permanente autoridade” (Montaigne, 1950, vol. II, pp. 646-48; Montaigne, 1970, pp. 761-63). E uns vinte anos mais tarde Charron,

que seguia quase ao pé da letra esta explicação naturalista das semelhanças religiosas, acentuava ulteriormente as consequências polêmicas em relação ao cristianismo (Charron, 1635, pp. 25-26).

Nessa direção, portanto, de prova da universalidade da revelação, o material acumulado ao redor do mito da pregação apostólica na América se transformava em prova da universalidade da superstição. Quando, finalmente, um erudito do Setecentos, o holandês Hermann Wits, começou a criticar a história da pregação de São Tomás no Brasil e demonstrou que ela, baseada num texto apócrifo de origem maniqueísta como os *Acta Thomae*, era, na realidade, “clara e manifestamente falsa”, liquidou as afinidades religiosas exibidas em prol daquela lenda como frutos da “variedade do engenho humano”, particularmente exuberantes no “fértil terreno das mentes supersticiosas”: nada de estranho que os doutores da igreja romana reencontrassem entre os bárbaros as mesmas suas “superstições, ignotas ao cristianismo originário” (Witsius, 1714, pp. 85-90, 92-96).

Levando aos extremos esta polêmica, que de anticatólica podia facilmente tornar-se anticristã, o *philosophe* Cornelius de Pauw observava que reencontrar entre os Mexicanos e os Peruanos práticas religiosas, como a confissão e a comunhão, não devia despertar maravilha, visto que aquelas práticas já encontravam-se difundidas entre as antigas populações europeias muito antes do cristianismo: aquelas analogias demonstravam que “a imbecilidade do espírito humano foi constante e imutável” (Pauw, 1774, vol. I: p. XIII; vol. II: pp. 228-40). Reduzidas a superstições, as afinidades com o cristianismo encontradas no Novo Mundo não podiam mais serem assumidas como sinônimos de monoteísmo. Por esse aspecto, também, o mito apostólico havia alcançado sua completa reviravolta.

De monoteísmo originário, a religião americana se transformava em feiticismo: termo, como é sabido, introduzido por Charles de Brosses para designar a fase mais primitiva do politeísmo, considerado, agora, forma religiosa originária, segundo a elaboração que Hume havia conferido a uma opinião difundida nas correntes materialistas de Hobbes até d’Holbach¹⁶. Mas, justamente no texto de Charles de Brosses, resulta evidente que a teoria do feiticismo, que nascia da rejeição da revelação como do difusionismo, e fazia das crenças religiosas um produto espontâneo da mente humana, não somente

desenvolvia a solução sugerida por Montaigne ao problema das afinidades de crenças, mas, por certos aspectos, alimentava-se, ainda, do material acumulado ao redor do mito da pregação apostólica do Novo Mundo. Estas formas de deificação de objetos materiais lhe pareciam, de fato, fenômenos tipicamente feiticistas (Brosses, 1760, pp. 46, 48-50). Explicação teórica do politeísmo originário como fenômeno psicológico e polêmica anticristã tendiam a se fundir: e, à luz da primeira, também aquelas confissões cristãs que sublinhavam a sacralidade dos objetos de culto podiam assumir o aspecto de práticas feiticistas.

O processo que, partindo de Montaigne, havia reduzido ao nível de superstições as analogias, com o cristianismo, encontradas na América, não sempre e necessariamente entalhava a hipótese de um monoteísmo americano; sem dúvida, todavia, privava de argumentos aqueles que pretendiam referir aquele monoteísmo a um ato de revelação (se não aquela cristã, pelo menos aquela originária). Não deve maravilhar, por consequência, que a ideia de um conhecimento natural de Deus que prescindisse da revelação, qual vinha afirmando-se nos ambientes deístas, pudesse ter ainda alguma relação com a dissolução do mito da pregação apostólica do Novo Mundo. Entrelaçamento, pelo menos inicial, no começo do Seiscentos, entre as temáticas do agonizante mito apostólico e aquelas emergentes do deísmo (Gliozzi, 1977, p. 249). O Inca Garcilaso foi um dos mais influentes artífices do naufrágio do mito em sua versão peruana crescida ao redor da estátua barbuda de Viracocha, interpretado por alguns (como Las Casas e Acosta) como Deus supremo, mas pensado, por outros, como uma representação do Apóstolo. As observações de Garcilaso eram quanto de mais esclarecedor tivesse sido escrito a respeito do nascimento do mito sincrético do apóstolo americano por obra dos Espanhóis e de sua possível utilização por parte dos indígenas. Talvez, não seja por acaso que um atento leitor de Garcilaso, qual Francis Bacon, escolheu justamente o apóstolo Bartolomeu – cuja passagem no Novo Mundo foi assim eficazmente desacreditada pelo Inca – para a pregação do Evangelho em sua *Nova Atlântida*: seu conto da maneira segundo a qual o Evangelho chegou à ilha imaginária tem, de fato, todas as características de querer ampliar o descrédito sobre o mito apostólico¹⁷.

Não diferentemente se expressava, naqueles mesmos anos, Samuel Purchas (1905, vol. I, pp. 162-63). Mas todas estas explícitas refutações de uma pregação evangélica no Novo Mundo não implicavam a negação de um qualquer conhecimento de Deus por parte dos Americanos. Garcilaso, convencido de que o

Evangelho fosse desconhecido ao mundo pré-colombiano e comprometido em refutar as interpretações missionárias das analogias com o cristianismo (La Vega, 1960, vol. II, pp. 50-52), não estava, porém, disposto a colocar em discussão o caráter monoteísta da religião incaica. Erroneamente, os missionários haviam confundido o culto de Viracocha com aquele de Pachacamac. Um Deus não revelado, mas percebido numa condição de “lei natural” como aquela dos Incas, graças ao único “lume natural” (La Vega, 1960, vol. II, pp. 43-35). Alguns anos mais tarde, quando um grande deísta como Herbert de Cherbury quis encontrar, nas religiões comumente consideradas idolátricas, a confirmação do caráter universal da crença racional num único Deus, utilizou justamente estas páginas de Garcilaso para elevá-las a cânone interpretativo de todas as religiões solares. Garcilaso havia, de fato, demonstrado que, embaixo do culto do sol, comum a tantas antigas civilizações, ocultava-se, na verdade, o culto do sumo Deus, como uma espécie de seu visível ministro (Herbert, 1663, p. 20). Aquela que para o *Liber sapientiae* foi a primeira forma de idolatria¹⁸ se transformava, assim, numa forma de monoteísmo originário. A esta transformação o mito dos Apóstolos americanos havia dado sua contribuição, preservando, mesmo sob a forma da verdade revelada, aquelas pegadas de monoteísmo no Novo Mundo que o rápido declínio da perspectiva americana correu o risco de cancelar (Gliozzi, 1977, p. 252).

O trabalho de Sergio Landucci (1972), no capítulo “A experiência da diversidade”, oferece, ainda, a oportunidade de aprofundar a análise do processo iniciado por Montaigne que, como observou o próprio autor, construiu as bases do Seiscentos enquanto o século da ciência da natureza e da ciência do mundo humano igualmente renovadoras da relação com a tradição.

A esse respeito, Hobbes permaneceu, sem dúvidas, o maior testemunho deste propósito pioneiro, voltado, de fato, ao grande exemplo de Galileu. Nas palavras de Landucci:

O racionalismo constituiu o próprio programa de onde nasceu o assim chamado jus-naturalismo moderno, enquanto escolha metodológica explícita e teorizada: a assunção do critério da *recta ratio* enquanto critério exclusivo, em alternativa a um oposto modelo indutivo, considerado finalmente ultrapassado pela nova ciência da natureza, e julgado, de qualquer maneira, não aplicável concretamente, ao estudo do mundo moral (Landucci, 1972, p. 23).

Foi justamente a *oposição* entre normas e comportamentos adotados nas diversas sociedades, oposição já claramente delineada pela obra de Montaigne, que constituiu para Hobbes o ‘experimento crítico’ decisivo do método a ser seguido no campo da ciência moral: disso desprende-se a intrínseca contradição de um “direito natural” que se pretendia fundamentado empiricamente sobre a observação e a colação. E, enquanto fundação e motivação da escolha metodológica racionalista de Hobbes, encontramos, então, antes de tudo, a própria queda da ideia milenária do *consensus gentium*, entendido como consenso universal do inteiro gênero humano (com todo o complexo teórico-emotivo de que aquela ideia estava carregada). Mas encontramos, também, por outro lado, a rejeição daquele êxito niilista no que diz respeito a ‘leis de natureza’. A alternativa elaborada pelos teóricos seiscentistas do direito natural, a ‘via’ racionalista, definia-se, então, teoricamente, em relação a dois extremos: aquele tradicional, universalista, e este outro, cético.

Consequentemente, na contestação da perspicácia e da utilização (de sua pressuposta cientificidade) do critério de valor introduzido, evidenciava-se, também, a queda de outra ideia milenária – a ideia de ‘barbárie’ (ela, também, nó de atitudes teóricas e emotivas, além de práticas, fortemente enraizadas em toda a civilização clássica e cristã); e, com ela, encontramos não somente a rejeição do eurocentrismo, mas também a indicação do caráter universal do etnocentrismo enquanto fenômeno próprio de qualquer cultura.

O abandono da ideia de ‘barbárie’, aliás, havia marcado também um dos momentos de origem, sem dúvida, da assim chamada ‘filosofia moderna’: aquela que se encontra no *Discours de la Méthode*, texto no qual ocupa posição preliminar o ensinamento deduzido da *diversité* de “moeurs” entre os homens. E era também e precisamente dessa maneira que se abria o problema do *método*, ou seja, do ‘reto uso’ do intelecto: outra forma de racionalismo, de fato, condicionada pela tomada de consciência da irreduzível “diversidade” cultural, mesmo que solicitada, por outro lado, pela exigência de reagir à eventual conclusão niilista que se quisesse fazer emergir da constatação.

A dupla rejeição exibida por Pufendorf (aquela da ideia do consenso universal e da ideia do consenso das gentes mais civilizadas) reproduzia, na realidade, aquilo que foi o empreendimento metodológico explícito de Hobbes, a sua motivação da escolha da *recta ratio*. E o objetivo da crítica era, claramente,

Grócio. E se, historicamente, não irão faltar, é óbvio, tentativas de retorno a Grócio, é, todavia, fora de dúvida que a posição que adquiriu predominância no Seiscentos, e que de fato venceu na batalha das ideias de então, foi aquela inaugurada por Hobbes. No fundo, a posição de Grócio-Cumberland correspondia, mesmo com alguma atenuação, à noção tradicional de *barbárie*, enquanto a posição de Hobbes-Pufendorf corresponde à crítica que de tal definição encontramos, no final do Quinhentos, mesmo num autor italiano conhecido em toda Europa: isto é, Botero¹⁹.

A partir desse momento crítico, estabelece-se o pressuposto do ‘racionalismo’, ou seja, a tendência a reformular os critérios de valor na base dos quais julgar os usos dos diversos povos: isto é, reformulá-los enquanto critérios autônomos com relação aos diversos critérios axiológicos próprios das diferentes culturas; por outro lado, correlativamente e em oposição a essa instância, afirma-se uma noção de ‘barbárie’ ora considerada totalmente a priori, nas intenções teóricas, mas ela também desprendida do pressuposto etnocêntrico.

De qualquer maneira, no que diz respeito à origem histórica do complexo de ideias que vimos penetrar à raiz do moderno jus-naturalismo – e partindo dos pressupostos acima delineados –, a resposta mais persuasiva, antes, e que vem se afirmando, depois, pode ser encontrada no próprio Pufendorf. E note-se que o autor moderno citado com frequência é, além de Hobbes, obviamente, um só: Montaigne, do qual são lembrados expressamente dois dos *Essais* mais célebres: *De la Coustume* e *Des Cannibales*. Não será por acaso que, a partir dele e, especialmente, destes ensaios, determina-se um dos traços mais característicos do pensamento do Seiscentos: uma séria aquisição do tema da “segunda natureza” dos homens. Daqui, emerge, portanto, um dos maiores significados que teve, modernamente, a confrontação com aquela particular espécie de ‘bárbaros’ que eram os selvagens²⁰. Inaugurava-se, dessa forma, a descoberta do condicionamento cultural até nos aspectos, de fato, mais cotidianos do comportamento, aqueles aos quais, espontaneamente, presta-se menor atenção. Quando irá se referir à “mirabilis varietas morum et institutorum quae diversis gentibus probantur et placent”²¹, Gassendi irá se referir a essa variedade como a um tema que, finalmente, na metade do Seiscentos, não precisava mais de particulares esclarecimentos: “Res quidem infinita est...”²². É vivo nele o sentido de um processo de novas aquisições intelectuais que se abriu na Europa, finalmente, havia mais do que um século – já anteriormente a Montaigne. Este,

com sua convicção central – “Il n’est chose em quoy le monde soit si divers qu’en coustumes et loix”²³ –, havia recolhido, de fato, em formulações exemplares, uma ideia subterrânea junto à cultura filosófica do Renascimento; e, tentando verificá-la, recolhendo com apaixonada determinação, dos antigos e dos contemporâneos, uma grande massa de documentação erudita, a impôs, de fato, a todo o Seiscentos. Enquanto a outra perspectiva, aquela que leva às ‘analogias’ – mesmo assim verificadas ou que se começava a verificar entre povos longínquos e reciprocamente desconhecidos, historicamente estranhos –, encontra em Montaigne apenas um aceno. E permanece nitidamente subordinada ao longo de todo o século XVII.

Conclusão

Finalmente, face a este percurso e tecendo um debate – às vezes bastante aceso ou, muitas vezes, constituído na base de uma veemente contraposição ideológica – que se estrutura entre uma possível religião natural e uma pré-existente revelação, é interessante levar em conta como os missionários americanos da primeira época moderna, por além de constituir-se enquanto “apóstolos da civilização”, tenham deste modo oferecido sua contribuição para o debate político da primeira Europa moderna, inaugurando o desfecho em direção à raiz do moderno jus-naturalismo. E seu apostolado, inscrito nessa alternativa entre revelação e religião natural, abriu espaço, enfim e necessariamente, para o surgimento da comparação histórica e etnográfica, ao mesmo tempo em que, com esse percurso e nesta passagem, colocavam-se as bases para uma comparação histórica e diferencial das “religiões”: ficou o significante, diferenciaram-se os significados dos (múltiplos e autônomos) “processos de civilização”. Nesse resultado histórico, enfim, inscreve-se a gênese do surgimento da História das Religiões.

Fontes

ACOSTA, José de. De Procuranda Indorum Salute. In: MATEOS P. F. (org.). *Obras*. Madri: Atlas, Biblioteca de autores españoles 73, 1954.

AGOSTINHO. Opera Omnia. In: MIGNE J. (org.). *Patrologiae Cursus Completus*. Tomo II. Paris: Series Latina 33, 1861-1862.

_____. *D. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei libri XXII. ...Lodovici Vivis commentariis illustrati*. [1ª ed. Basileae, Frobenius, 1522], Genevae, J. Stoer, 1622, 1.V.

BACON, F. *New Atlantis*. In: SPEDDING, J. ELLIS, R.L. HEART, D. D. (orgs.). *Works*. London, Longman *et al.*, 1858-1874, vol. III; trad. it. de E De Mas: *Nuova Atlantide*. In: *Scritti Politici, Giuridici e Storici*, vol. I. Turim, UTET, 1ª ed. 1971.

BODIN, Jean. *Six livres de la République*. Paris: s/ed., 1576.

BOTERO, Giovanni. *Le "Relazioni universali" di Giovanni Botero Benese, divise in quattro parti, con le figure & due copiosissime tavole. Novamente ristampate, e corrette*. Venetia: Agostino Angelieri, 1608.

_____. *Le Relazioni Universali*. Venetia: Bertani, 1671.

BROSSES, Ch. de. *Du Culte des Dieux Fetiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Paris, s/ed., 1760.

CHARRON, P. *Toutes les Oeuvres*. 2 vols. Paris: J. Villery, 1635.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum* (1522). In: CHOMARAT, J. (org.). *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1991.

FICINO, Marsílio. *Opera*, Basileae, *Ex officina Henricpetrina*. Vol. I. s. 1., s/ed., 1576.

GARCÍA, Gregório. *Historia Ecclesiastica y Seglar, de la India Oriental, y Occidental, y predicacion del Santo Evangelio en ella per los Apostoles*. Baeça: Pedro de la Cuesta, 1626.

GROTIUS, H. *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio*. s. 1., s.e., 1642.

_____. *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio Altera*. Parisiis: S. Cramiosy, 1643.

GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*. Vol. II. Bari: Laterza, 1929.

HERBERT, E. of Cherbury. *De Religione Gentilium Errorumque apud eos causis*. Amestelaedami: Typis Blaeviorum, 1663.

HORN, H. G. *De Originibus Americanis Libri Quatuor*. Hage Comitum: A. Vlacq, 1652.

KIRCHER, A. *China Monumentis qua sacris qua profanis nec non variis naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amstelodami: J. Janssonius a Waesberge et E. Weyerstraet, 1667.

LAET, J. de. *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De Origine Gentium Americanarum*. Parisiis: G. Pelé, 1643.

_____. *Responsio ad Dissertationem Secundam Hugonis Grotii, de Origine Gentium Americanarum*. Amstelodami: L. Elsevirium, 1644.

LAFITAU, J.-F. *Moeurs des Sauvages Amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*. Tomo I. Paris: Saugrain l'Ainé, 1724.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética Historia de las Indias*. In: BUESO J. Pérez de Tuleda (org.). *Obras Escogidas*. Vol. III. Madri: Atlas, Biblioteca de autores españoles 105, 1958.

LA VEGA, Garcilaso de (el Inca). *Obras Completas*. Vol. II. Madri: Atlas, Biblioteca de autores españoles 133, 1960.

LEITE, Serafim, SJ. (Org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954 (vol. I, III) 1956 (vol. II).

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un Voyage fait em la terre du Brésil, autrement dite Amérique*. 2ª ed. Genève: A. Chuppin, 1580.

_____. *Histoire d'un voyage faict dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). 2 vols. Paris: Alphonse Lemerre Éditeur, 1880.

LIPSIUS, I. *De Cruce*. Libri Tres. Lugduni Batavorum: P. Vander, 1695.

LOLLIS, C. de (org.). *Scritti di Cristoforo Colombo*. In: *Raccolta di documenti e studi pubblicata dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario della scoperta dell'America*. Parte I, Vol. I. Roma: Ministero della Pubblica Istruzione, 1892.

MENDIETA, G. de. *Historia Eclesiástica Indiana*. F. Solano y Pérez-Lila (org.). Vol. II. 2ª ed. Madri: Atlas, Biblioteca de autores españoles 261, 1973.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*. (1580). Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Essais*, II, XII, Apologie de Raimond Sebond. THIBAUDET A. (org.), Paris: Gallimard, 1950, vol. II; trad. it. de F. Garavini: *Apologia di Raymond Sebond*, In: *Saggi*, Milano, Mondadori, 1970, vol. I.

MURATORI, Ludovico Antonio. *Il Cristianesimo Felice nelle missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. s.l., s.ed., 1743.

OVIEDO, G. F. de. *Historia General y Natural de las Indias*. J. Perez de Tuleda Bueso (org.). Madri, Atlas, Biblioteca de autores españoles 117, 1959, vol. I.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. L. Brunschvicg (org.), Paris, Hachette, 1904, tomo III; trad. it. de P. Serini, *Pensieri*, Turim, Einaudi, 2ª ed., 1966.

PAUW, C. de. *Recherches Philosophiques sur les Américains*. 3 vols. London: s/ed., 1774.

PEPELINIÈRE, H. L.-V. de La. *Les Trois Mondes*. Paris: l'Huillier, 1582.

SALAZAR E. De. *Veynte Discursos sobre el Credo*. 2ª ed. Granada: H. de Mena, 1582.

VITORIA, Francisco de. *De Indis et de Iure Belli Relectiones*. NYS, E. (org.). Washington: Carnegie Institution of Washington, 1917.

_____. *Relectio "De indis"* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967.

WITSIUS, H. *Esercitationum Academicarum Maxima ex parte Historico - & Critico - Theologicarum, duodecas*. 3ª ed. Ultrajecti, apud G. van de Water, 1714.

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. *O Appetite da Antropologia. O Sabor Antropofágico do Saber Antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

_____. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013 (2ª ed. 2014).

- ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Org.) *Histoire de la vie privée*. - III. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986.
- BELGRADO, A. Minerbi. *Paura e Ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*. Firenze, L.S.: Olschki, 1983.
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988.
- CAPÉLAN, L. *Le Problème du Salut des Infidèles. Essai historique*. 2^a ed. Toulouse: Grand Séminaire, 1934.
- CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *La Fable Mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. port. de M. Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, (1982) 1990.
- DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (Org.) *Histoire de la vie privée*. - III. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986.
- DUVERGER, Christian. *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris: Seuil, 1987.
- DUVIOLS, P. *L'Inca Garcilaso de la Vega, interprète humaniste de la religion incaïque*, "Diogène", XLVII, 1964, pp. 39-54.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Vol. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939.
- FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'Incroyance au XVIe. Siècle: la religion de Rabelais*, Paris: s.ed., 1942.
- FOUCAULT Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1967.
- GANDIA E. de. Los Apostoles em América. In: *Historia Crítica de los Mitos y Leyendas de la Conquista Americana*. Buenos Aires: Centro difusor del libro, 1946.
- GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà: F. Max Muller e E.B. Tylor. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 126.
- _____. (Org. e Introdução) *1492: "... apparve la terra"*. Varese: Giuffrè, 1992.
- _____. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol. 62, n.s. XX, n° ½. Roma: s.ed., 1996.
- _____. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna – scritti 1966-1991*. STRUMIA, Anna (Org.), Introdução de Carlo Augusto Viano. Nápoles: Vivarium, 1993.
- 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, 1977.
- GRUZINSKI, Serge e BERNAND, Carmen. *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988.
- HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- HAZARD, Paul. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*. Paris: Gallimard, 1968.
- LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les Conquérants*. Paris: Seuil, 1991.
- LANTERNARI, Vittorio. L'acculturazione: problemi e teoria. In: *Antropologia e Imperialismo*. Turim: Einaudi, 1974.
- LANDUCCI Sergio. *I Filosofi e i Selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Nouvelles Tendances en Analyse du Discours*. (1987). *Le Contexte de l'Oeuvre Littéraire: énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993.
- MAZZOLENI Gilberto. *Il Pianeta Culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado e reducido*. Asunción: Universidad Católica/Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.
- MONTERO, Paula. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- NUNES, José Horta. *Formação do Leitor Brasileiro: imaginário da leitura no Brasil Colonial*. Campinas: Edit. da Unicamp, 1994.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. Campinas: Cortez/Edit. da Unicamp, 1988.
- _____. *Terra à Vista: discurso do confronto – velho e novo mundo*. Campinas: Cortez/Edit. da Unicamp, 1990.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. esp.: *Señores de Todo el Mundo: Ideologías del Imperio em Espana, Inglaterra y Francia (em los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.
- PÊCHEUX, Michel. *Les Verités de la Palice*. s.l.: s.ed., 1988.
- PINOT, V. *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique em France (1640-1740)*. Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1932. Reimpressão anastática Genève: Slatkine Reprints, 1971.
- PROSPERI, Adriano. *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo*. "Critica Storica", XIII, 1, 1976.
- _____. "Il Missionario". In: VILLARI, Rosario (org.). *L'Uomo Barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.
- PURCHAS, S. *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*. Vol. I. Glasgow, J.: Maclehose and Sons, 1905.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: EDUSP/FAPESP/Zahar ed., 1996.

ROMEO, R. *Le Scoperte Americane nella Coscienza Italiana del Cinquecento*. Milão-Nápoles: Ricciardi, 1954.

SCHMIDT, F. *Naissance des Polythéismes (1624-1757)*. “Archives de Sciences Sociales des Religions”, LIX, 1985.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964; trad. it. de PECCHIOLI, R. *Giordano Bruno e la Tradizione Ermetica*. Bari: Laterza, 1969.

¹ Tratar-se, enfim, de não perder de vista, pelo menos *a priori*, no horizonte deste trabalho, o fato de que diferentes concepções relacionadas à *Polis* grega, à *Res-publica* romana e à *Res-publica* cristã (da Patrística Cristã), foram determinantes na construção e na determinação das bases conceituais e dos percursos históricos que levaram ao *Etnos*, à *Civitas* imperial e, finalmente, à *Civitas Dei* agostiniana. Os primeiros dois termos resultam na contraposição entre uma *Democratia* limitada à *Polis* grega, no primeiro caso, e uma outra dimensão, característica do *Civil* que, construída enquanto tal já na Roma republicana, afirmar-se-á na época imperial por sua inovadora abrangência. Com a cristianização do Império, essa conquista cultural peculiar transforma-se em instrumento privilegiado de implementação e de enraizamento de uma capacidade inédita de penetração da nova *religio licita*, isto é, o Cristianismo enquanto religião do Império.

² Cf., a esse respeito, Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*, Yale University Press, 1995. Trad. esp.: *Señores de Todo el Mundo: Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (em los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997. Sobretudo os capítulos 1. (El Legado de Roma) e 2. (*Monarchia Universalis*).

³ Com relação a essas problemáticas inerentes à mediação “religiosa” (ocidental) do encontro intercultural, veja-se: Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 2007.

⁴ Adriano Prosperi, “Il Missionario”, in *L’Uomo Barocco*, Rosario Villari (org.), Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218, citação p. 211.

⁵ Nicola Gasbarro. *Religione e Civiltà: F. Max Muller e E.B. Tylor*. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 126.

⁶ Perspectiva pela qual só existe o Homem e cada característica, que nós hoje definiríamos de cultural, social, histórica etc., representa somente determinados aspectos dessa única entidade.

⁷ 1492: “... apparve la terra”. Escolha de textos e Introdução de Nicola GASBARRO. Varese, Giuffrè, 1992, p. 29.

⁸ Giovanni BOTERO. *Le “Relazioni universali” di Giovanni Botero Benese*, divise in quattro parti, con le figure & due copiosissime tavole. Novamente ristampate, e corrette. Venetia, (apresso) Agostino Angelieri. MDCVIII. Con licenza de’ Superiori.

⁹ Emblemático o exemplo do percurso que vai de Léry a Montaigne. Cf.: Jean de LÉRY. *Histoire d’un voyage fait dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 vols; e Michel Eyquem de MONTAIGNE. *Essais*. (1580), Paris, Gallimard, 1950.

¹⁰ Análise que pretendemos levar em consideração junto a outros historiadores que trabalharam na mesma linha de investigação.

¹¹ Cf. *Scritti di Cristoforo Colombo*. C. de Lollis (org.), In: *Raccolta di documenti e studi pubblicata dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario della scoperta dell’America*, parte I, Roma, Ministero della Pubblica Istruzione, 1892, vol. I, p. 39. E cf., ainda, S. LANDUCCI, *I Filosofi e i Selvaggi*, op. cit., p. 185 e seg.

¹² Cf. *D. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei libri XXII. ...Lodovici Vivis commentariis illustrati*. [1ª ed. Basileae, Frobenius, 1522], Genevae, J. Stoer, 1622, 1.V, pp. 454-55.

¹³ Como releva o próprio Gliozzi, todavia, “a ideia, logo amplamente difundida, de que os Americanos tivessem derivados dos Hebreus das dez tribos dispersas de Israel, se permitia de reconhecer nas crenças indígenas alguma reminiscência de monoteísmo, não criava, porém, no *Cinquecento*, algum sério embaraço teológico, justamente porque não alterava a condição de infieis entro a qual [categoria] as novas populações eram colocadas”. Cf. a esse respeito: Giuliano

GLIOZZI. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 49-110.

¹⁴ Ver, a esse respeito, Giuliano GLIOZZI. *Differenze e Uguaglianza*, op. cit., a análise proposta à p. 236 e no início de p. 237.

¹⁵ Cf. E. DE SALAZAR. *Veynte Discursos sobre el Credo*. Granada, H. de Mena, 2ª ed. 1582, f. 212 r – 212 v.

¹⁶ Cf. A. Minerbi BELGRADO. *Paura e Ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*. Firenze, L.S. Olschki, 1983, p. 106 e seg., 160 e seg.

¹⁷ F. BACON. *New Atlantis*. In: *Works*. J. Spedding, R.L. Ellis, D. D. Heath (orgs.). London, Longman *et al.*, 1858-1874, vol. III, pp. 137-39; trad. it. de E De Mas: *Nuova Atlantide*. In: *Scritti Politici, Giuridici e Storici*, vol. I. Turim, UTET, 1ª ed. 1971, pp. 792-94.

¹⁸ *Sapiência XIII*, 1-8.

¹⁹ A esse respeito, seria interessante levar em consideração, também, a obra de Botero com relação a seu posicionamento no debate 'antropológico' missionário.

²⁰ O *confronto*, de fato, porque para proceder àquela tal verificação não foi necessário remeter-se, de modo algum, ao 'mito'.

²¹ Tradução: "Admiráveis variedades de costumes e de instituições que diferentes povos provaram e favoreceram".

²² Tradução: "Coisa que na verdade resulta infinita".

²³ Expressão conforme o francês dos *Ensaaios* (edição fac-similar), da época. Tradução: "Não há coisa na qual o mundo seja tão diferente que nos costumes e nas leis".

Recebido em 16/05/2015, revisado em 29/07/2015, aceito para publicação em 09/09/2015.