

**CULTURA POPULAR E RELIGIÃO:
Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de
Carlo Ginzburg**

Jonas Machado¹
São Paulo, SP

*“Segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criou daquela massa, naquele mesmo momento, e foi feito senhor com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael.”
Menocchio (Ginzburg 1989:46)*

O trabalho que ora apresentamos tem como ponto de partida a leitura dos livros do historiador Carlo Ginzburg, conforme bibliografia abaixo, especialmente *Os Andarilhos do Bem* e *O Queijo e os Vermes*, que versam sobre cultos populares cujas características emergem a partir do estudo dos processos da Inquisição nos séculos XVI e XVII. Este texto é um ensaio que considera os estudos de Ginzburg e outros que dialogam com ele, ou que apresentam conceitos interligados, visando subsídios para a leitura de textos bíblicos.

OS TEXTOS DE GINZBURG

O primeiro livro acima tem como personagens principais os camponeses Paolo Gasparutto e Battista Moduco, que são os acusados em processo inquisitório, o primeiro de uma série do tipo (p.49), devido às suas estranhas crenças aos olhos da Igreja. Credo terem sido “predestinados” por terem nascido “empelicados”, isto é, envoltos na membrana amniótica, eles participam de viagens noturnas como *benandanti* (andarilhos do bem) para combater os *mali andanti* (andarilhos do mal), e proteger as colheitas. Estes últimos são as bruxas e feiticeiros que enfeitiçam as pessoas com doenças e

¹ Jonas Machado é doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, e desenvolveu o presente artigo como parte das pesquisas do Grupo de Pesquisa Apocalíptica Cristã Primitiva: Identidade Religiosa, Representações da Sociedade e História da Recepção, financiado pela FAPESP na qualidade de projeto regular.

outros males. Estas viagens noturnas acontecem em tempos específicos, isto é, na quinta feira de cada um dos “Quatro Tempos” que correspondem a uma antiga festividade agrária que passou depois para o calendário cristão (p.43). São os três dias de jejum prescritos pelo calendário eclesiástico durante a primeira semana da Quaresma na primavera, a oitava de Pentecostes no verão, a terceira semana de setembro no outono e a terceira semana do Advento no inverno (Coelho 1996:15).

É notório o fato de que eles participam dos mesmos encontros noturnos nas mesmas condições das bruxas e feiticeiros, ao mesmo tempo em que se declaram opositores destes, deixando no ar uma ambigüidade (p.22-23). Porém, nos relatos iniciais não há culto ao demônio, negação da fé cristã, ou afronta contra elementos sagrados do cristianismo. Estes elementos foram envolvidos na questão a partir de elaboração teológica dos teólogos da Inquisição, cuja pressão pouco a pouco modificou este culto popular dando a ele contornos da feitiçaria tradicional (p.8).

No segundo livro, *O Queijo e os Vermes*, temos a história do processo da Inquisição contra o moleiro Menocchio, cujo resumo de crença pode ser visto na epígrafe acima. Acreditava que “o ar é Deus e a terra nossa mãe; tudo o que se vê é Deus e nós somos deuses”, além do questionamento sobre o nascimento virginal de Jesus e a perpétua virgindade de Maria, entre outras coisas, como seu pluralismo religioso (para usar um termo recente) que não admitia limitações confessionais, sustentando a equivalência de todas as fés e iluminação divina concedida na mesma medida a todos os homens, embora desejasse permanecer cristão (p. 44,52,71,113). Trata-se de alguém que foi preso pela Inquisição porque difundia suas crenças falando abertamente sobre elas a ponto de incomodar o Santo Ofício. Após longo interrogatório, prisão, soltura, e nova prisão, foi finalmente executado como herege.

O que chama atenção neste caso é que ele não é analfabeto como os outros, mas sabe ler e escrever, ainda que precariamente, e tem certo acesso aos livros e escritos de então. Porém, por sua declaração quanto ao conteúdo de sua fé, não podemos simplesmente enquadrá-lo nos movimentos religiosos cristãos que borbulhavam na época, como Reforma, Luteranismo, Anabatismo, etc, ou dizer que tenha sofrido apenas a influência dos livros que leu (p.65-67). Pelo

contrário, ao lado de todas estas possíveis influências, emerge uma cultura oral que engendrou idéias formuladas muito antes do processo inquisitório (p.79,89).

Ginzburg percebeu que o estudo dos interrogatórios constantes nos documentos dos referidos processos fez emergir um estrato de uma cultura popular religiosa que, devido a sua natureza oral, estava fadada a permanecer inacessível ao historiador. Na verdade, não se trata apenas de uma cultura puramente oral. Pelo contrário, trata-se de um momento em que a cultura popular oral se choca com a cultura escrita. Na verdade este choque ou encontro acontece constantemente. Com o passar do tempo ele vai transformando, por exemplo, a leitura que se faz de textos religiosos e todo o imaginário religioso. É o encontro do “oral” com o “escrito”, das culturas populares com as culturas das elites, das religiões populares com as religiões das elites, que resulta num intercâmbio constante onde nem aquelas nem estas passam ilesas. Isto coopera para que os conceitos religiosos sejam fluidos, contraditórios e compósitos, o que impede de se pensar neles em termos de relações racionais, claras e distintas, como observa Ginzburg (1990:86) em relação às crenças populares.

Assim, a pesquisa de Ginzburg implicou na descoberta do grupo chamado *benandanti*, os referidos *andarilhos do bem*, no Friul, região da Itália. Inicialmente eles se definiam como defensores da colheita contra os ataques de bruxas e feiticeiros, mas os interrogatórios acabaram levando esta alegada dicotomia entre os *benandanti* e seus supostos adversários para uma diferenciação muito mais tênue e frágil do que pareciam demonstrar as declarações dos interrogados num primeiro momento.

O desenvolvimento da pesquisa foi mostrando que, na verdade, estes documentos davam pistas de que tais cultos populares faziam parte de um núcleo mítico que manteve vitalidade ao longo dos séculos (Ginzburg 1991a:14). No âmago da pesquisa encontra-se o “sabá”, termo de origem etimológica duvidosa, que se refere a reuniões noturnas de bruxas e feiticeiros envolvendo onirismo, vôos montando bastões, cabos de vassoura e animais, unções especiais, e transformações em forma de animais. Este fenômeno é estudado mais de perto no livro com o título de *História Noturna*, que é, na verdade, a continuação e desenvolvimento de *Os Andarilhos do Bem* (Ginzburg 1991:9-10).

MÉTODO E CONCEITOS

O método de Ginzburg (1991a:7,13), que combina morfologia e história, inicialmente mais morfologia que história, confessa ele, tenta fugir das soluções convencionais que enquadram estes cultos nos conceitos de “arquétipos” ou “inconsciente coletivo” e acabam jogando o assunto num âmbito muito genérico e, conseqüentemente, com resultados superficiais. Ele diz ter usado o método comparativo com cautela, deixando para os estudiosos da religião explorar melhor este campo, como a conexão indubitável entre os *benandanti* e xamãs (Ginzburg 1990:11-12).

Na verdade, Ginzburg (1991a:9-14) se confessa incomodado com o que encontrou em sua pesquisa. Para ele, seu trabalho o colocou diante de uma contradição. Ao mesmo tempo em que constatou o que chama de “desconcertantes semelhanças” entre as crenças documentadas no Friul nos séculos XVI e XVII e os ritos dos xamãs siberianos, via-se perplexo diante da dificuldade da abordagem histórica devido à distância de espaço e tempo entre estes fenômenos. Foi esta dificuldade, diz ele, que o aproximou do estruturalismo de Strauss. Ele afirma ter vivido um impasse como pesquisador porque as evidências o colocavam diante da escolha entre uma conexão histórica que não podia provar e uma conexão formal a que se opunha. Embora diante do impasse, quer fugir das soluções convencionais, como já mencionado, mas acredita ser incontestável que suas pesquisas levaram à descoberta de um núcleo mítico de crenças que se manteve com vitalidade por séculos e até mesmo milênios.

Não deixou de ser criticado, como observa Nogueira (1991:64), justamente pelo mais morfológico que histórico, com deficiência em considerar as formas sociais específicas de um certo grupo em certa época. Entretanto, parece que estamos diante de um limite intransponível, cabendo ao historiador abandonar o sonho positivista de se apropriar da realidade das coisas do passado (Maluf 1993:145). O jeito é reconhecer estes limites e tentar conhecer as características destas culturas populares por método indireto de observação dos documentos da Inquisição produzidos pela classe dominante, visto que se trata de culturas orais e, por isso mesmo, inacessíveis de outro modo. Não podemos, dadas as dificuldades, conforme diz o próprio Ginzburg (1989:22), “jogar a criança fora

junto com a água da bacia – ou, deixando de lado as metáforas, a cultura popular junto com a documentação que dela nos dá uma imagem mais ou menos deformada”.

Esta metodologia de Ginzburg de certa forma retoma a famosa tese de Margaret Murray (Maluf 1993:142), publicada em 1921, que sustentava ser a bruxa membro de um culto que não se opunha ao cristianismo, mais antigo que este, e que sobreviveu mesmo após sua conversão cristã nominal. Foi um culto popular na Europa e Inglaterra mal interpretado pelo Santo Ofício, dando-lhe estas conotações demoníacas. Apesar das críticas a esta tese, que não nos cabe abordar aqui, Ginzburg se vale de sua premissa principal: A Inquisição entendeu mal e como satânicos certos cultos arcaicos de fertilidade, fenômeno que permaneceu interagindo no imaginário religioso posterior apesar da imposição do cristianismo (Ginzburg 1990:9-10, 1991:19), como conclui também Eliade (1979:82-83).

Do estudo de Ginzburg passamos a destacar alguns conceitos a serem considerados na abordagem de textos religiosos. Conforme observa Jacqueline Hermann (2004:2), Ginzburg evoluiu de uma tendência à idéia de “mentalidade vitoriosa” a partir do primeiro livro, *Os Andarilhos do Bem*, para uma reformulação considerando a complexidade das relações culturais em *O Queijo e os Vermes*. O próprio Ginzburg, já no prefácio deste último livro (p.13), fala em termos de “circularidade”, que foi buscar em Mikhail Bakhtin. Trata-se de um relacionamento circular entre culturas caracterizado por influências recíprocas, que vai tanto de cima para baixo, isto é, da cultura dominante para a dominada, como de baixo para cima, isto é, da cultura dominada para a dominante. Isto cria o que Hermann (2004:3) chama de “Dinâmica da Circularidade Cultural” que, no caso de Menocchio, envolve a cultura oral e as influências que ele teve, o que seria sua micro-história, mas também a macro-história da Reforma, Renascença e transformações que marcaram a época na qual estava inserido.

Voltando ao caso dos *benandanti*, Ginzburg (1990: 46-47,124,129-130,136-137) constata que a cristianização dos antigos ritos agrários inicialmente foi espontânea, oriunda ou de um envernizamento para ocultar práticas não ortodoxas ou de uma junção ingênua e gradual do “bom com o agradável”, isto é, a boa causa da fertilidade com a fé cristã, ou ainda de ambos. Só posteriormente, como já observado, é que tais ritos e cultos sofrem uma aculturação sob pressão

dos interrogatórios da Inquisição, e são finalmente identificados como de bruxas e feiticeiros que, por definição, eram ligados ao demônio. Todavia, é preciso perguntar se podemos atribuir esta identificação somente à pressão do Santo Ofício. Sem contar o fato de que não havia só a pressão da Inquisição, mas da cultura dominante geral (Ginzburg 1990:115), as respostas dadas nos interrogatórios não podem ser explicadas apenas como resultado do medo da tortura ou fogueira visto que divergiam dos esquemas dos inquisidores, como admite o próprio Ginzburg (1990:171). A metamorfose dos *benandanti* a ponto de identificação com bruxas e feiticeiros foi também decorrente do encontro de mitos que se chocam e vão se transformando – a “circularidade cultural”. Talvez aqui esteja a tendência de Ginzburg, neste primeiro livro, à “mentalidade vitoriosa” que mencionou Hermann citada acima, que ele corrigiu no segundo livro.

Roger Bastide (1979:73-74) já afirmava que uma das leis fundamentais da aculturação religiosa é que uma religião de cultura dominada nunca desaparece ao ser atacada por outra de cultura dominante, mas se transforma. Esta transformação, porém, se dá em via de duas mãos, num processo de circularidade.

Nas palavras de Cucho (2002:147-148), portanto, já não é possível defender as teses “minimalista” e “maximalista” no estudo das relações culturais. Aquela descrevendo as culturas populares apenas como cópias mal feitas das culturas dominantes, um subproduto inacabado sem dinâmica e criatividade próprias. Esta, pelo contrário, vendo as culturas populares como iguais e autônomas em relação às culturas dominantes. A realidade, porém, é muito mais complexa e não admite tal simplismo.

Esta complexidade pode ser ilustrada pelos vários termos e expressões usados para referir-se ao tema. Da relação das culturas se fala em “montagem”, “justaposição”, “aglutinação”, “deformação”, “trituração”, “reelaboração”, “filtragem”, “alongamento”, “achatamento” (Coelho 1996:127,1320), “intensa reciprocidade”, “interpenetração” (Maluf 1993:148,156). Seria como um choque de dois automóveis. Ambos ficam deformados. O tipo e grau de deformação dependem do tipo e tamanho dos automóveis envolvidos. Ocorre, de fato, um “choque” na relação de culturas e cada uma

continua seu percurso, mas agora marcada, deformada², ainda que geralmente de modo desproporcional. Elas são transformadas permanentemente pelo encontro ocorrido e continuam num processo dinâmico constante de novos choques e conseqüentes deformações e transformações.

Este processo é tão recíproco que Ginzburg (1990:125-126), já em *Os Andarilhos do Bem*, questiona se podemos falar em termos de “sobrevivência” da cultura popular em relação à das elites. Em *O Queijo e os Vermes*, quando narra um momento de iniciativa de Menocchio diante do juiz, Ginzburg (1989:113-114) conclui de modo até surpreendente: “Quem representa o papel da cultura dominante? E quem representa a cultura popular? Não é fácil responder.”

Pensando mais do lado das culturas populares, Cucho (2002:149) fala delas como “culturas de contestação” que, conforme Michel de Certeau, são caracterizadas por sua “criatividade”, “multiformidade”, “disseminação”, “astúcia”, “clandestinidade”. Não existe “aculturação vitoriosa” por parte da cultura dominante. Embora seja verdade que as relações sociais são sempre desiguais, o grupo mais fraco nunca é passivo nestas relações, pelo contrário, como constata Ginzburg (1989:230), a documentação por ele analisada reflete o estado das relações de força entre as classes sociais, mas também o fato de que a alta cultura européia, medieval, e pós-medieval, tinha raízes populares.

Em termos semelhantes, outro conceito a ser considerado aqui é o de “hibridismo”. Canclini (1998:19) utiliza o termo com uma conotação ampla, transdisciplinar.³ É preferido no lugar de outros que colocam em relevo apenas certos aspectos culturais específicos. Mestiçagem, por exemplo, denotaria mais o aspecto racial, e sincretismo, o religioso. Por hibridismo e hibridação ele quer considerar as diversas mesclas interculturais que estão em jogo nas relações entre culturas.

Em seu livro, entre outras coisas, Canclini (1998:277) põe em evidência os pólos que se destacam ao se discutir as relações culturais. Em um lado estão os tradicionalistas, geralmente folcloristas e

² O conceito de “deformação” aqui não implica em juízo de valor, de certo ou errado. Apenas aponta para o fato de que o choque de culturas implica em um “filtro deformador” que provoca mudanças no texto lido. Este filtro deformador acaba sendo, na verdade, um pré-requisito de toda interpretação e elemento fundamental da mesma.

³ Prefere este termo e não “interdisciplinar” porque este último “costuma significar que os diversos especialistas justapõem conhecimentos obtidos fragmentária e paralelamente” (Canclini 1998:281).

antropólogos, e no outro estão os modernizadores, representados geralmente por sociólogos e comunicólogos. Ao que nos parece, ele se coloca mais ao lado destes e suspeita daqueles, os chamados tradicionalistas, que levantam a bandeira da “defesa” do tradicional que, neste caso, representa a cultura dos subjugados, que se convencionou chamar de “cultura popular”.

Sem entrar em detalhes, para os nossos interesses é mais importante ressaltar a natureza das relações culturais apontada por Canclini. Ele diz que a própria polarização citada tende a esconder o fato de que a interação entre setores hegemônicos tidos como modernizantes e setores populares é sinuosa e sutil. Existe um “jogo de usos” utilizado por ambos os lados, visto que “os movimentos populares também estão interessados em modernizar-se e os setores hegemônicos em manter o tradicional, ou parte dele, como referente histórico e recurso simbólico contemporâneo” (Canclini 1998:277).

A partir destas idéias, Canclini (1998:345-350) desenvolve o conceito de “poderes oblíquos”. Existe uma sinuosidade nas relações de poder porque este nunca é exercido de maneira puramente unilateral de burgueses, brancos, pais, mídia, sobre proletários, negros e indígenas, filhos e receptores, visto que estas relações são sempre entrelaçadas. Especialmente no mundo de hoje onde todas as culturas são de fronteira, mantendo relações constantes.

Mesmo no caso da mídia e sua poderosa influência, diz Canclini (1998:290), observamos fenômeno similar. Ao passo que se considera hoje o contexto urbano e da mídia como espaço onde tudo acontece, não significa que a hibridação cultural, neste caso, se dá de modo unilateral, como se o popular fosse absorvido. Ocorre, na verdade, o que ele chama de:

jogo de ecos. A publicidade comercial e os lemas políticos que vemos na televisão são os que reencontramos nas ruas, e vice-versa: umas ressoam nas outras. A essa circularidade do comunicacional e do urbano subordinam-se os testemunhos da história, o sentido público construído em experiências de longa duração.

Portanto, segundo Canclini, até mesmo aqui encontramos o fenômeno da circularidade cultural. Mesmo a supremacia de um elemento poderoso como a mídia não significa a absorção total do popular pelas culturas dominantes.

TEXTOS BÍBLICOS

Agora passaremos a tentar demonstrar alguns exemplos das possíveis relações destes conceitos na leitura de textos bíblicos. Vale dizer que o que segue são apenas observações provocativas de natureza preliminar com a intenção de ilustrar o impacto destes conceitos quando lidamos com a literatura bíblica.

Nos estudos bíblicos, esta “circularidade cultural” pode ser vista, por exemplo, na formação da cristologia do Novo Testamento a partir de uma gama de encontros culturais. A cultura judaica, por sua vez, que já existia em embate constante com as culturas vizinhas, tinha a idéia de divinização de pessoas ilustres como algo mais fluido e complexo. Isto corresponde à idéia de divindade no mundo antigo, que era flexível em contraste com o uso rígido da palavra “Deus” no mundo cristão mais recente para designar apenas o eterno, onipotente e onisciente criador do universo (Hick 2000:7).

Crispin Fletcher-Louis (2002:84-87) sustentou a hipótese de que o monoteísmo judaico convivia em tensão dialética com o panteão de deuses cananitas, isto é, o alegado monoteísmo não ficou ileso ao choque de culturas e ao encontro com mitos populares mais antigos. Este autor encontra evidências em Qumran e na literatura judaica em geral de que os heroicos personagens das Escrituras hebraicas foram, de certa forma, divinizados. A partir de textos como Êxodo 7,1, Zacarias 12,8, Malaquias 2,7, personagens como Moisés, Davi, Levi,⁴ são vistos como “angelomórficos”.⁵ Há tradições angelomórficas por trás da cristologia, como procura demonstrar Gieschen (1998:6).

⁴ Na TEB os textos bíblicos são, respectivamente: “Mas o SENHOR disse a Moisés: ‘Vê, eu te estabeleci como um deus para Faraó, e teu irmão Aarão será teu profeta”, “Naquele dia estenderá o SENHOR a sua proteção em torno dos habitantes de Jerusalém: lá – nesse dia – estará como David o que, dentre eles, mais cambaleava, lá estará como Deus a casa de David, como o anjo do SENHOR diante deles”, “- De fato, os lábios do sacerdote guardam o conhecimento e de sua boca se procura a instrução, porque ele é o mensageiro [anjo] do SENHOR de todo poder”.

⁵ “Angelomorfismo”, segundo Fletcher-Louis (2002: 68-87), afirma a dimensão transcendente e espiritual da criação em vários graus de acordo com cada texto, ainda que sempre subordinada ao único Deus Yahweh, em relação/contraste ao politeísmo de deuses cananitas. Para ele, ao que parece, o angelomorfismo é a versão judaica de tais deuses. A afirmação de que homens transformados são anjos/deuses implica em divindade derivada do próprio Deus criador.

Considerando isto, os textos que implicam na divindade de Jesus ou em certa divinização de Jesus no Novo Testamento, mesmo o clássico João 1,1, não são estranhos ao judaísmo e à cultura da época. No âmbito dos conceitos que estamos estudando, a hipótese é que estamos diante de um choque de culturas, que acabou montando, justapondo, aglutinando, deformando, e reelaborando conceitos judaicos, cananitas, e gregos (para não dizer outros mais), e que gerou uma complexa cristologia. Hick (2000:8) cita a afirmação de Geza Vermes:

A expressão “filho de Deus” sempre foi entendida metaforicamente em círculos judeus. Nas fontes judaicas, seu uso jamais implica a participação da pessoa assim denominada na natureza divina. Em consequência, pode-se seguramente presumir que, se o meio do qual a teologia cristã se desenvolveu tivesse sido hebraico e não grego, ela não teria produzido uma doutrina da encarnação assim como esta é tradicionalmente compreendida.

Junto com estas palavras de Vermes é preciso ressaltar que este uso judaico metafórico da expressão “filho de Deus” também está relacionado com o intercâmbio cultural dos judeus com seus vizinhos. O livro onde se encontra esta citação, *A Metáfora do Deus Encarnado*, do filósofo John Hick, publicado recentemente no Brasil, encontramos na busca de textos que tratam o tema da “circularidade”. Ele chega a usar o termo “circularidade”, mas não no sentido preciso que destacamos acima. Mesmo assim, o que ele apresenta serve de ilustração. Hick, em sua crítica à idéia da singularidade cristã, procura demonstrar como a cristologia evoluiu dos conceitos de “filho de Deus” (com “f” minúsculo) para “Filho de Deus” (com “F” maiúsculo) e, finalmente, para “Deus Filho”. Em diálogo com biblistas, como por exemplo, James Dunn, ele põe em relevo a constatação hoje praticamente unânime, incluindo exegetas de linha conservadora, de que Jesus jamais teria entendido a si mesmo como Deus ou Deus encarnado no sentido tradicional. Na verdade, as declarações do Novo Testamento são perfeitamente compreensíveis num contexto do mundo antigo onde o conceito de divindade era definido de maneira muito menos clara e as condições para seu uso eram marcadas por exigências muito menores.

Mas então de onde surgiu a peculiar cristologia pregada por Nicéia e Calcedônia? Hick (2000:9) responde dizendo que isto ocorreu num período em que a Igreja precisava explicar suas crenças em termos filosóficos aceitáveis tanto para a cultura grega do mediterrâneo como para si mesma, além das implicações políticas da necessidade de um conjunto unitário de crenças para assegurar a paz

no Império de Constantino. Eis que surge, então, uma cristologia complexa, contraditória, onde Jesus é 100% Deus, mas também 100% homem, é Deus mas morre, etc.

O que temos, portanto, é o encontro das formulações dos primeiros cristãos quanto ao que criam e entendiam sobre Jesus com a posterior cultura grega dos pais da igreja. Será que podemos dizer que esta cristologia é apenas artefato filosófico da cultura erudita dos pais da Igreja que produz um sentido técnico conhecido apenas por eruditos com o fim de impressionar, como afirma Hick (2000:10)? Ou será que elementos populares persistiram e integraram a formação desta complexa e intrincada cristologia chamada tradicional? Talvez caiba aqui lembrar da ambigüidade, sincretismo, desagregação, difusão, contradição, de mitos populares que advêm da espontaneidade típica de culturas populares e da modelação provocada por pressões contraditórias (Ginzburg 1990:23,46,78,91-92,107,125).

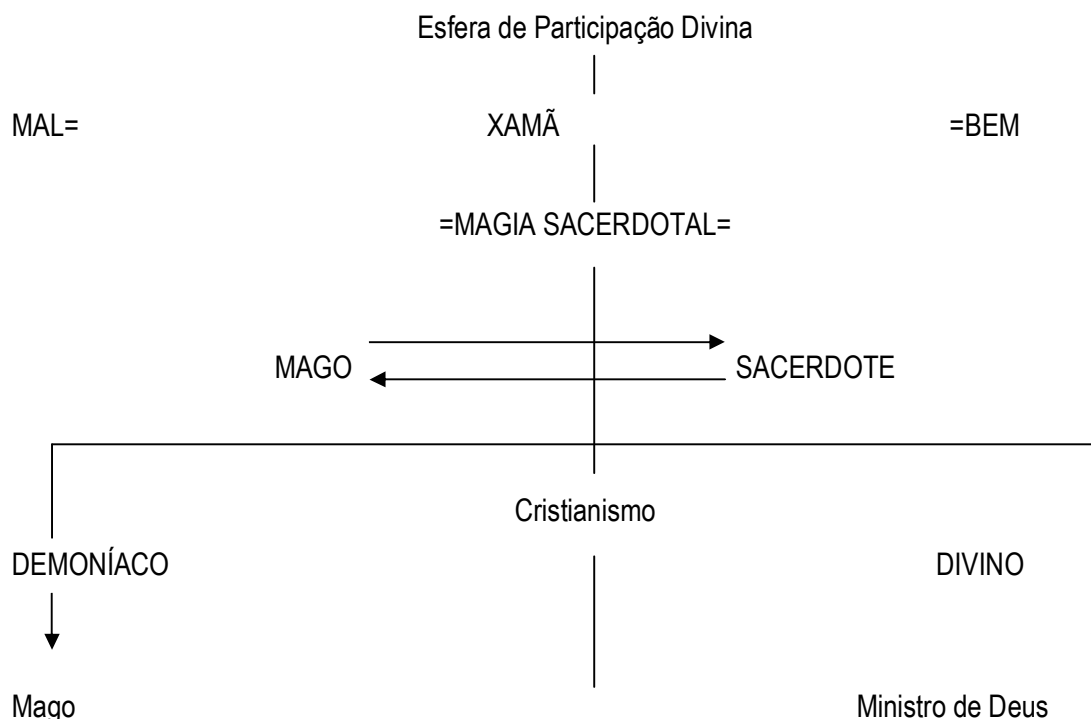
Hick (2000:8-9) não deixa de trabalhar com Paulo, nosso interesse particular para a tese de doutorado. Para ele, a concepção paulina de Jesus como “Filho de Deus” é pré-trinitária, isto é, apresenta Jesus como subordinado ao Pai e não co-igual a ele. Cita principalmente o famoso hino da quenose em Filipenses 2,5-11 e a carta aos Colossenses, mesmo que existam dúvidas de que esta última seja autêntica. Sem entrar propriamente no ponto enfocado por Hick, nosso tema neste ensaio aponta para um estudo de Paulo considerando sua herança judaica em choque com sua herança grega e as culturas populares ao redor. O hino quenótico, como geralmente se admite, é um hino pré-paulino. Expressões como “sendo em forma de Deus”, “aniquilou-se a si mesmo” não têm correspondência em outros textos paulinos e podem estar ligadas a tradições populares orais que influenciaram o hino. Na carta aos Colossenses, junto com a cristologia peculiar, há um emaranhado de conceitos (stoicheia do mundo, culto aos anjos, acetismo, etc.) que correspondem ao que se convencionou chamar “heresia colossense”, visto ser difícil enquadrá-los apenas em influências de um grupo específico, pelo menos até onde podemos conhecer. Eles podem representar conceitos religiosos populares que persistiam em conviver e interagir com o ensino paulino ou de seus discípulos, que integravam crenças resultantes de circularidade cultural entre grupos judaicos e outros.

Um outro exemplo paulino que podemos citar é a leitura que ele faz do Antigo Testamento num texto clássico como 2º Coríntios 3,13-16.⁶ Aqui Paulo faz uma leitura de Êxodo 34,27ss, mas acrescenta e modifica pontos importantes que, a partir de sua concepção religiosa cristã, deformam o texto original dando, na verdade, uma nova conotação para a passagem. Ele nos informa que a razão porque Moisés escondeu o brilho de seu rosto com o véu foi para que os israelitas não vissem o brilho se desvanecer ou, por inferência, o fim do ministério mosaico.⁷ Usa o véu como metáfora para o endurecimento dos judeus em relação ao evangelho que ele pregava e a retirada do véu como metáfora para a conversão. Esta passagem, que envolve um trecho do Antigo Testamento não comentado pelos rabinos, pode ser um exemplo de forças culturais interagindo que, como o caso de Menocchio, e guardadas as devidas proporções, deformam e transformam um texto lido. Menocchio, ao ler suas fontes as deforma fazendo com que um detalhe da leitura se torne o ponto central e altere o sentido original buscando, na verdade, fundamentação para idéias já concebidas, o que faz com que o importante não seja o **que** leu, mas **como** leu (Ginzburg 1989:88-93,109,114,236).

Entre estas forças culturais interagindo na pessoa de Paulo, podemos encontrar uma vertente interessante na hipótese, levantada por John Ashton (2000:2), de que a carreira de Paulo foi semelhante a de um xamã, uma figura ligada a culturas populares orais. Neste caso, teríamos um elo entre Paulo e as culturas populares que teria contribuído para a deformação e transformação resultantes da leitura que ele fez do Antigo Testamento. Mas, como poderíamos comparar Paulo a uma figura que tem sido considerada tão distante dele? Mais ainda, porque só agora, uma vez que esta hipótese parece ser nova (Ashton 2000:4), alguém descobriu as semelhanças entre Paulo e xamãs? Uma resposta é que a teologia cristã normalmente não se dá a este tipo de comparação por que seria comparar o apóstolo das gentes com uma figura que tem sido entendida como ligada ao demônio. A figura abaixo, encontrada em Nogueira (1991:125), ilustra o ponto:

⁶ "Não fazemos como Moisés, que punha um véu sobre o rosto para evitar que os israelitas percebessem o fim de um resplendor passageiro. Mas a inteligência deles se obscureceu! Até o dia de hoje, quando se lê o Antigo Testamento, este mesmo véu permanece. Ele não é retirado, pois é em Cristo que desaparece. Sim, até o dia de hoje, cada vez que eles lêem Moisés, há um véu sobre o coração deles. É somente pela conversão ao Senhor que o véu cai" (TEB).

⁷ Existe debate sobre o sentido exato de detalhes deste texto, mas esta é uma leitura geral bem aceita (Fumish 1984: 201ss).



O que nos interessa aqui é que o quadro implica em que o cristianismo cria uma dicotomia rígida entre o bem e o mal, tornando impossível a aproximação de Paulo, por exemplo, com a figura do xamã. Entretanto, a comparação pressupõe justamente um processo de circularidade cultural e a aproximação das experiências religiosas de Paulo e sua conseqüente teologia com as de um xamã. Aqui nos lembramos da contradição e impasse que surgiu na pesquisa de Ginzburg. Ao mesmo tempo em que não é possível hoje demonstrar um elo histórico, as semelhanças são inegáveis, e podem ser oriundas de mitos populares que têm subsistido em vários lugares ao longo dos séculos.

Ashton (2000:25-28), na verdade, faz uma separação entre teologia e religião de Paulo. Para ele a teologia é posterior à experiência religiosa paulina e aquela formulada a partir desta. Para nossa perspectiva de estudo é importante observar, neste caso, que o texto escrito vem depois e é formado a partir do vivido e experimentado. É esta experiência que dá forma final ao que foi escrito. Ela resulta na leitura e deformação ou transformação de outros textos lidos, no caso de Paulo, especialmente o Antigo Testamento, uma vez que, por outro lado, experiência religiosa e teologia convivem juntas na mesma pessoa e não podem ser totalmente separadas. Entretanto, para Ashton,

não é propriamente na teologia paulina que encontraremos a semelhança xamânica, mas em sua experiência religiosa.

Uma questão importante no trabalho de Ashton (2000:2-3,11-28) é sua metodologia. O autor quer utilizar um método que permita a abordagem “genealógica” e também a “analógica”, como denominou Adolf Deissmann. Em seus próprios termos, Ashton chama a abordagem analógica de comparação por “semelhanças convergentes” que criou a partir de “evolução convergente” da biologia. Esta última expressão diz respeito ao método usado por biólogos para estudar a evolução a partir de diferentes *famílias* e não de diferentes *espécies*. Dada a impossibilidade de estabelecer a relação genealógica entre espécies, o estudo passa a focar famílias semelhantes. Assim não se procura uma relação genealógica de dependência, mas de semelhança familiar. Portanto, para o estudo comparativo da religião de Paulo, fica aberta a possibilidade de relação genealógica, mas também de analógica ou de semelhanças convergentes.

Mas o que é um xamã? A resposta Ashton (2000:32-33) vai buscar em Shirokogoroff. O termo “xamã”, de origem siberiana, se refere a pessoas de ambos os sexos que têm espíritos sob seu controle. Estas pessoas podem, conforme sua vontade, introduzir tais espíritos em si mesmos e usar seus poderes sobre os espíritos para seus interesses pessoais, particularmente para ajudar outras pessoas que tenham sofrimentos causados por influência de espíritos. Com tal capacidade, estas pessoas podem utilizar uma complexidade de métodos especiais para negociar com os espíritos. Assim, a essência do xamanismo tem dois aspectos: o individual, que envolve a experiência pessoal do xamã, com frequência assombrosamente solitária, e o social, visto que sua autoridade depende da habilidade em persuadir pessoas quanto a seus dons especiais.

A vida do xamã pode ser dividida em três estágios, a saber, sua vida prematura, depois seu chamado e as experiências de transe e êxtase que o acompanham e, por fim, sua carreira subsequente como figura de poder e autoridade em seu meio através do controle de espíritos que envolvem domínio ou tormento. Do ponto de vista analógico ou de semelhanças convergentes, aspectos que aproximariam Paulo do xamanismo, segundo Ashton (2000:40-47), seriam: 1) O ocorrido na estrada de Damasco como experiência de revelação de Jesus Cristo (Atos 9,3-4; Gálatas 1,16). 2) Suas experiências de viagens celestiais visionárias, das quais a descrita em 2º

Coríntios 12,1ss é apenas um exemplo. 3) Sua experiência carismática como possessão do “espírito santo” e seu método de pregação marcado por milagres e sinais em contraste com sua fraqueza pessoal e com a sabedoria humana (1º Coríntios 2,4-5).

Estes aspectos têm semelhança surpreendente ao que podemos encontrar nas descrições do xamanismo entre variadas culturas, como ilustram alguns exemplos não só na Sibéria, mas também no Japão, Anatólia, e América do Norte. Eles apresentam elementos como dons sobrenaturais, sofrimentos físicos que antecedem a experiência de iniciação, violentas experiências interiores tomadas em forma de visões, viagens celestiais, autoridade advinda de poderes especiais adquiridos após a experiência inicial, certos tipos de ascetismo, etc. (Ashton 2000:32-40).

Assim, a comparação analógica ou por semelhanças convergentes estaria no padrão xamânico da vida de Paulo demonstrada pela concatenação de circunstâncias que o levaram a agir como agiu. O auto questionamento angustiante que precedeu sua conversão (Romanos 7)⁸ seria análogo à histeria ártica xamânica. O próprio chamado tem caráter xamânico, bem como sua relação com o espírito, e ainda a natureza múltipla e ao mesmo tempo com elementos velados dos arrebatamentos estáticos como o descrito em 2º Coríntios 12,1ss como já mencionado.

Ginzburg (1990:53-54) observou a semelhança entre os *benandanti* e xamãs decorrente do quadro coerente comum de êxtases, viagens ao além, que garantem virtudes proféticas e visionárias. Estamos aqui no campo dos mesmos cultos em locais distantes, com ramificações, porém não independentes um do outro, ligados por vários laços a um conjunto de tradições mais vasto e largamente difundido, dando um caráter unitário ao complexo das crenças ligado a mitos remotos semelhantes (Ginzburg 1989:52,62,83,93; 1990:126).

Ainda segundo Ashton (2000:48-61), esta aproximação não pode prescindir do reconhecimento da herança cultural paulina. Aqui estamos no campo das semelhanças genealógicas.

⁸ Ashton (2000:216-229) acredita que este texto não é apenas uma descrição de uma batalha interna comum a todas as pessoas ou a clássica interpretação luterana de que o texto trataria da infindável batalha interna contra o pecado travada pelos cristãos. Valendo-se de uma interpretação desconstrucionista, isto é, a consideração de que os textos não são sistemas fechados e acabados em termos de interpretação, ele argumenta que há também um forte elemento autobiográfico no texto, que criou um descompasso e confusão na maneira como Paulo tratou da relação da lei com o pecado. O texto tem relação com uma intensa batalha interna paulina que precedeu a experiência na estrada de Damasco ou, traduzindo as palavras de Daniel Boyarin citadas pelo autor, “a agonia precedeu o êxtase”.

Do lado judaico, não podemos esquecer que esta cultura sempre esteve envolvida com experiências típicas xamânicas, como exemplificam os “profetas”⁹ em 1º Samuel 10,5-6, a bruxa de Endor em 1º Samuel 28,6ss, as proibições deuteronomicas relativas a práticas do gênero (Deuteronômio 18,10-11), bem como as experiências apocalípticas de várias figuras proeminentes de Israel. Conta também, do lado de sua herança grega, todo o imaginário religioso das lendas gregas povoado de experiências do tipo. Entretanto, assim como houve repressão contra estas práticas no mundo hebreu como mostram as proibições do Deuteronômio, o mesmo aconteceu no mundo grego em dados momentos porque estas experiências religiosas eram uma ameaça à moderação e ordem próprias do senso grego da “polis”. Todavia, as evidências mostram que tais práticas persistiram num âmbito popular.

O que acontecia, traduzindo Ashton (2000:53), é que “os mundos de Paulo roçavam um no outro, agarrando-se, amontoando-se, como bolhas gigantes” e, acrescentaríamos incluindo as heranças religiosas das culturas populares que envolveram ou estavam na periferia destes mundos numa relação de circularidade e que persistiram ao longo do tempo.

BIBLIOGRAFIA

_____. *História Noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Mitos Emblemas Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991a.

_____. *O Queijo e os Vermes. O cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ASHTON, John. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven/London: Yale University Press, 2000.

BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

COELHO, Vânia Cardoso. *Ritos Encantatórios*. São Paulo: PUC, 1996. (Dissertação de Mestrado em Comunicação Social)

⁹ Ashton (2000:49) acredita que, neste caso, a tradução do hebraico NeBiim por “profetas” é inadequada.

- CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais. Ensaio em Religiões Comparadas*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston/köln: Brill, 2002. (Studies on the Texts of the Desert of Judah. v. XLII)
- FURNISH, V. P. *II Corinthians*. New York: Doubleday, 1984, (The Anchor Bible Commentary)
- GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998. (Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums v. XLII)
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HERMANN, Jacqueline. *A História Cultural de Carlo Ginzburg*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 (disponível na Internet)
- HICK, John. *A Metáfora do Deus Encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MALUF, Sônia W. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História. Práticas Mágicas no Ocidente Crítico*. São Paulo: Editora Ática, 1991.