

Uma história de Deus, de Karen Armstrong

Eduardo Basto de Albuquerque

Aula preparada para o Concurso para Professor Titular na Disciplina *História das Religiões* da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP – Campus de Assis, SP.

Introdução: a historiografia e as religiões

Nesta aula discutirei as várias possibilidades e campos da abordagem histórica das religiões que identifiquei no decorrer da minha experiência de historiador. Dito de outra maneira, há várias historiografias das religiões. Ademais, tratarei do texto de Karen Armstrong intitulado *Uma história de Deus* (1994) como um lugar onde podem ser percebidas as questões metodológicas e teóricas que preocupam os historiadores destas historiografias.

Em poucas palavras só posso apresentar as principais das complexas questões da abordagem histórica das religiões. Há muitas formas e modalidades dessa abordagem e também porque pelo menos os últimos duzentos anos viram a constituição e a fama da principal maneira dessa abordagem que é a disciplina História das Religiões, e o seu ocaso. Para iniciar esta aula-itinerário, lembro que a atitude inaugural e distintiva do historiador para com a religião é enfocá-la sob a ótica do tempo e caracterizar a dinâmica que isto acarreta. Devido a isto, a abordagem histórica das religiões é tão velha quanto a própria História.

Segundo Eliade, num texto que precede ao “O Sagrado e Profano”, Heródoto, Parmênides, Empédocles, Demócrito, Platão, Aristóteles, Teofrasto, Berosse, Megastane, são alguns dos autores mais significativos desde a antiguidade grega, cuja lista se prolonga até o surgimento do cristianismo (ELIADE, 1992: 2-11). Tais autores tanto colhem, quanto selecionam informações – por vezes, de primeira mão e, outras vezes, indiretamente – escritas e orais. Eles não só descrevem, querem ainda interpretar e teorizar acerca da religião e das diferentes religiões, e muitas destas reflexões são mais especulativas do que verificadas empiricamente. Com o surgimento do cristianismo os Padres da Igreja reafirmaram suas posições contrárias às religiões dominantes através de reflexões próprias. Na Idade Média ocidental, as reflexões mais significativas sobre as religiões, foram realizadas por judeus e árabes.

O contato crescente com outros povos a partir dos finais do século XV marcou o fim do período de encerramento europeu em si mesmo. A conquista do além mar estabeleceu o sistema colonialista e também gerou interfaces entre as culturas da África, da Ásia, da América com a Europa e vice-versa. Os instrumentos que os europeus detinham, até então, para tratar das religiões eram o que o cristianismo dominante possuía nos fins da Idade Média: repúdio e poucas informações sobre o judaísmo, a rejeição visceral do milenar e inimigo mortal, o Islã e muitas informações sobre as religiões grega e romana, proporcionadas pela literatura clássica e ecos longínquos sobre o budismo e o hinduísmo.

Entre os séculos XV e XVI dois fenômenos ocorrem e são marcantes para a constituição da História das Religiões. Um, as viagens intercontinentais estabelecem relações comerciais, políticas e militares com povos em grande parte desconhecidos e com outros somente idealizados. Estes contatos ganharam conotações culturais. Índios das Américas, negros africanos, indianos, chineses, japoneses, entre outros, entraram no saber europeu sobre povos entre o final do século XV e as primeiras décadas do século XVI. Não sou ingênuo e sei que se tais contatos trazem o novo, são também permeados pelas práticas de dominação e conquista e por concepções que justificam tais práticas. Estas não estão só fundadas na força física e imposições econômicas, mas também nos saberes sobre negociações e estrutura social e é nestes que os elementos religiosos têm o seu lugar. A história dos saberes sobre religiões a partir do século XVI revela crenças dos

mais diferentes povos e testa métodos para este conhecer. Descrições acumuladas durante trezentos anos de viajantes e missionários católicos e protestantes, e relatórios de militares são alguns de seus instrumentos. O segundo fenômeno é a ruptura interna do cristianismo ocidental e a constituição do Protestantismo. Esta é uma fratura religiosa, social e política. Entre as ferramentas destes embates estão as intelectuais como a análise e crítica de textos e são exemplos de sua aplicação nos documentos que, de um lado, fundavam posturas políticas do Papado e, de outro, estabeleciam a datação e melhor textualidade das Escrituras cristãs. É aqui que o método histórico no seu sentido mais geral começa a ser esboçado. Por falta de tempo não prossigo para detalhar este fenômeno histórico.

Entre os séculos XVI e XVIII podemos perceber uma espécie de aventura intelectual para responder ao desafio do encontro com outras culturas e religiões inaugurado pela presença constante do Islã nas fronteiras européias e pelo contato com hindus, chineses e japoneses. Todos estes povos não podiam ser desconsiderados da mesma maneira que as populações nômades da América e da África dado terem cidades mais ricas e maiores que as da Europa e serem militarmente do mesmo nível que os europeus. Este constante desafio da pluralidade religiosa e cultural acarretou uma verdadeira crise do pensamento europeu. Por vezes, este desafio serviu para relativizar as crenças políticas e religiosas, como é exemplar que vários autores do Iluminismo francês utilizassem os persas e os chineses para criticar a monarquia absolutista e o cristianismo, nos séculos XVII e XVIII como apontou o velho historiador Paul Hazard.

Ora, no período entre o século dezoito e dezenove ocorreram novas mudanças políticas, sociais e econômicas nas quais temos a Revolução Francesa e a Revolução Industrial como seus aspectos visíveis e que trouxeram outra retomada da expansão do colonialismo europeu. Índia, China e o sudeste asiático foram paulatinamente submetidos pelo imperialismo ocidental neste período. O Japão teve uma posição à parte, com seu fechamento voluntário até meados do século XIX. Para conseguir explicar numa visão de mundo coerente para si próprios, não foi mais possível fundar as pretensões em pressupostos religiosos que serviram para os séculos anteriores e novas formulações filosóficas foram inauguradas. Deste modo foram elaboradas no século XIX as ideologias naturalistas e positivistas que predominaram e eram propagadoras de um evolucionismo

biológico e social, no qual se pensava que cada cultura era classificada numa hierarquia e especificamente cada religião estava numa escala histórica com tendência ascendente e inexorável, ultrapassável uma após a outra, classificando-as em níveis tais como naturalismo, politeísmo e monoteísmo. Isto justificava o imperialismo. Mas o embate ia além e previa o fim do monoteísmo como a etapa final desta escada evolucionista, através da consagração da crescente secularização, o predomínio do ateísmo militante, e a vitória do anti-clericalismo.

Inseridas dentro deste caldo de concepções, as ciências históricas foram marcadas por duas posturas metodológicas fundamentais. Uma, a que consagrava e só considerava legítima a pesquisa histórica fundada em testemunhos e fontes informativas designados por documentos provando todo raciocínio e toda conclusão retirada pelo historiador. A segunda postura é aquela que tenta abstrair os dados empíricos, sem ignorá-los, e busca alcançar algum resultado para além deles. Enfim, ambas divergem da velha filosofia iluminista do século XVIII e inauguram a maneira de ver o homem, como apontou Foucault n' *As palavras e as coisas* (1981). Se considerarmos que o século XIX contém relações sociais mais complexas do que dos séculos anteriores e uma cultura que se volta para compreensão de maior quantidade de objetos, cada vez mais sofisticados, isto irá requerer novos fundamentos metodológicos para sua abordagem. É o século em que o saber científico representa a libertação ante o saber teológico que predominara por séculos.

É a partir disto que o campo das ciências históricas ou as ciências da cultura conforme designava Cassirer se fracionará, dando nascimento a novas abordagens do processo histórico, fundadas a partir de alguma atitude inaugural específica, como a sociológica, a antropológica, a etnológica, a econômica e, finalmente, a psicológica. É somente compreendendo este processo histórico de constituição da História das Religiões que se pode entender porque os nomes dos pioneiros e construtores do campo abrangem antropólogos, sociólogos, historiadores e psicólogos. Não estava no programa a interdisciplinaridade, mas é exemplo da porosidade da constituição de campos científicos.

É por isso que gostaria de reafirmar o que distingue o saber histórico de outros saberes organizados em campos e disciplinas: é pressupor o tempo como o fundamento de onde partem todas as suas reflexões e análises.

1. A História das Religiões e a História Religiosa: distinções historiográficas e características teórico-metodológicas. O problema de campos distintos com o mesmo objeto ou a permeabilidade de campos na historiografia.

Quando a História das Religiões se desenvolveu no século XIX estava mais preocupada com as origens e os períodos mais antigos das religiões. Para tanto, o seu método se voltava para determinar a precisão dos textos religiosos, e buscava a comparação tanto dos discursos sagrados quanto das experiências religiosas através de seus mitos, ritos, símbolos e instituições. Como produto deste trabalho no século XIX há a publicação dos “Sacred Book of the East”, coleção de traduções de clássicos literários, filosóficos e religiosos de persas, chineses, indianos e islâmicos. Esta preocupação com os textos escritos das religiões se mantém ainda hoje, como exemplifica algumas coleções publicadas por editoras como a *Routledge* ou a *Penguin Books*, para citar duas inglesas cujos catálogos inscrevem obras relacionadas com religião. O que, aliás, não as distancia dos padrões da historiografia política tradicional.

Há duas dimensões fundadoras da História das Religiões. Na primeira, as religiões são consideradas como constituídas por grandes conjuntos reunidos de elementos comuns, tais como crenças, ritos e símbolos, que permitem aglutiná-los sob a designação como cristianismo, judaísmo, budismo etc. E na segunda, o uso sistemático da comparação.

Mircea Eliade no seu livro *La nostalgie des origines* (1978) informa que há uma dupla definição para o campo *História das Religiões e Religiões Comparadas* (Comparative Religions) e que designam tanto as manifestações históricas de qualquer tipo de religião (tribal, étnica ou supranacional), quanto as estruturas específicas da vida religiosa (formas divinas, concepções de almas, mitos, rituais, tipologias de experiências religiosas etc.) e que tais precisões nem circunscrevem o campo nem definem os métodos da História das Religiões (p.109). Eliade, num livro menos popular, *De Zalmoxis a Gengis Khan* (1985), ao discutir sua proposta, diz que

Não será preciso insistir que nossa tarefa se insere na empresa da história das religiões. De modo algum se pretende suplantar o folclorista, o arqueólogo ou especialmente ao especialista em história antiga da Europa Oriental. Tentamos decifrar os significados profundos dos documentos tantas vezes obscurecidos, degradados e esquecidos. E dado que o significado de uma crença ou de um comportamento religioso não se deixa revelar senão à luz das comparações, não duvidamos situar nossos documentos na perspectiva da história geral das religiões. (p. 14)

O estudioso inglês Trevor Ling, no seu livro *História das Religiões* (2005) detecta que as delimitações são difíceis no campo. Inicialmente, a comparação é um instrumento importante para o estudo das religiões porque percebe através dos testemunhos os tipos de personalidades e sociedades produzidas. Mas Ling considera que a comparação é instrumento limitado se não houver a visão histórica, porque é preciso levar em conta as mudanças das tradições e das instituições religiosas e isto só se torna evidente através da comparação histórica (p. 22).

No conhecido livro *Como se escreve a história* (1992), Paul Veyne identifica três ocasiões diferentes em que a comparação é empregada pelos historiadores e que seriam: 1) é recurso à analogia para preencher as lacunas de uma documentação; 2) é associação de fatos retirados de períodos ou oriundos de nações diferentes com objetivos heurísticos e 3) é o estudo de uma categoria histórica ou de um tipo de acontecimento através da história, sem levar em consideração o tempo e o lugar, como uma história de itens, tal como fez Weber em seu estudo sobre a cidade. Veyne aponta exemplos da História das Religiões em que a comparação comparece, como em Frazer onde ela complementa um fato, ou à maneira de Dumézil em que a comparação permite reconstituir uma fase da religião ou da língua (p.64 e 189).

Na historiografia dos últimos cinquenta anos vários autores procuraram defender a especificidade da História das Religiões. Na introdução à coleção francesa *Mana-Introduction à l'Histoire des Religions*, René Dussaud (1949, p. V) dizia expressamente:

A História das Religiões não se confunde, com efeito, nem com a história das cidades ou dos Estados, nem com a das instituições propriamente ditas. Ela, sobretudo se distingue pelo método com o qual deve abordar as religiões. O método histórico estrito não pode ser suficiente para estudar as crenças e suas formas sistematizadas que são as mitologias, nem para dar conta dos ritos orais ou manuais.

Na bibliografia após este texto, seus tópicos permitem auferir qual a dimensão que se dava ao seu campo de estudos: mito, mitologia, magia, religião e magia, mística, misticismo, sagrado, o mal, o diabo, cosmogonia, cosmologia, tempo sagrado, espaço sagrado, sexo e sexualidade, pai, mãe, matriarcado, gêmeos, realeza, símbolos, simbolismo, clero, culto, ritos de passagem, sacrifício, prece, pecado e sua expiação, morte, imortalidade da alma e a salvação. Enfim, se esta indicação bibliográfica não esgotava todas as possibilidades ela ambicionava abarcar o máximo possível de fenômenos e métodos para lidar com a complexidade do campo religioso, dando uma dimensão formidável à História das Religiões (Dussaud, 1949, p. XVII-LXIII).

Esta extensão abrangente e ambiciosa da História das Religiões foi retomada por Mircea Eliade, talvez o mais popular dos historiadores das religiões, e vai bem além de Dussaud. Eliade propala que não se tratava de reconstruir contexto e história, mas examinar estruturas, ou como ele diz originalmente em 1959:

Quer lhe agrade ou não, o historiador das religiões não terminou sua obra quando reconstituiu a história de uma forma religiosa ou quando desembaraçou seu contexto sociológico, econômico ou político. Deve ainda compreender o significado, quer dizer que deve identificar e iluminar as situações e as posições que induziram ou tornaram possível o aparecimento ou o triunfo desta forma religiosa num momento particular da história. Isso constitui a verdadeira função cultural do historiador das religiões (1978, p.18).

Em 1976, ao encerrar a coleção História das Religiões da *Encyclopédie de la Pléiade*, Michel Meslin retoma e delinea a História das Religiões na ambição de abarcar a universalidade religiosa e torna a reafirmar sua autonomia:

Depois destas análises dos fatos religiosos distribuídos nas mais diversas culturas do homem, a História das Religiões pode se apresentar como uma disciplina solidamente constituída na sua autonomia, que demonstra a possibilidade de um conhecimento empírico de uma sacralidade viva, obtida através estudos rigorosamente científicos de todas as formas religiosas conhecidas desde as origens da humanidade até nossos dias (1982, p.355).

E para captar cada experiência religiosa o "método comparativo da história" seria o adequado, conclui o autor (Meslin, 1982, p.414), reafirmando a tendência mais que secular da comparação como fundamento metodológico da disciplina História das Religiões.

Estes elementos caracterizadores do campo não são somente aspiração de autores de ontem, mas podemos encontrá-los no Plano de Estudos do Departamento das Ciências da Antiguidade da Faculdade de Letras, Seção de Filosofia e História da Universidade de Genebra, em vigor desde setembro de 2008, e como princípios norteadores de um curso de cinco anos, coordenando ensinamentos proporcionados dos diversos departamento e faculdades sobre as religiões da Antiguidade clássica, a antropologia religiosa, o Islã, as religiões do Egito antigo, da Mesopotâmia, de Bizâncio, da Armênia, do Japão e da China, o cristianismo, o judaísmo, a Índia e matérias afins. Este potencial é mobilizado para que esboce literalmente “uma experimentação de comparação real, viagem histórica e antropológica na alteridade e na diversidade que deve ser acompanhada por uma reflexão sobre os conceitos e os métodos”.

Retomando: a História das Religiões ganhou impulso no século XIX. Portanto, os seus estudos se inseriam no quadro das concepções evolucionistas, naturalistas e positivistas predominantes e foi marcada por duas posturas teóricas e metodológicas fundamentais, ora se combinando ora se opondo. Este panorama intelectual não gerou somente a História das Religiões e sim também outras modalidades de abordagens historiográficas das religiões. Uma delas é a História da Igreja – que não vou tratar aqui – e que foi considerada pelos historiadores um gênero à parte, obedecendo a critérios próprios da instituição eclesiástica, se bem que muitas vezes respondendo às indagações dos historiadores comuns e assim se aproximando da historiografia e da História das Religiões. Como falo em História da Igreja considero tanto católica como as demais denominações cristãs.

Como afirmei, a História das Religiões é *uma* perspectiva do tratamento acadêmico histórico da religião. Há outra que se caracteriza pelo enfoque específico de uma religião, analisando não o horizonte das religiões e por não realizar a comparação entre as religiões, mas mergulhando em seu interior. É também tão antiga quanto a História das Religiões. A historiografia tradicional confinava esta perspectiva nas relações Igreja e Estado ou Religião e Estado, em geral, dentro das histórias nacionais. Contudo, com as transformações historiográficas ocorridas nos últimos oitenta anos ela ganhou novas dimensões. Geralmente é a mais desenvolvida nos cursos de História no Brasil. Designo-a de *História Religiosa* tal como o fazem vários indicadores: a) o

catálogo da editora inglesa Routledge, abrindo um setor no conjunto dos títulos das obras de História; b) Michel Lagrée no capítulo para o livro organizado por Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli *Para uma história cultural* (1998) e que se intitula ***História religiosa e história cultural***. c) Como a famosa revista francesa *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, que em seu número de janeiro-fevereiro de 2008, publicou uma seção de resenhas chamada de *História religiosa (Idade Média, época moderna)*, cobrindo uma multiplicidade de pesquisas e d) Como designou o historiador Dominique Julia o seu balanço historiográfico das pesquisas da História Nova que tratam de algum modo a religião (Julia, 1976, p.106-36).

Para sintetizar as questões, vejamos brevemente como Julia caracteriza este campo. Contrariamente à tese de René Dussaud, ele argumenta que não há métodos específicos para o estudo do fenômeno religioso (Julia, 1976, p.109). Ela não é um campo separado e autônomo na vida cultural. Inclusive, as fontes ditas religiosas podem ser utilizadas como informativas de eventos e fenômenos não-religiosos. Ele afirma que é no contexto histórico onde se insere a religião que se pode compreendê-la. Como existem matizes, há a necessidade de abordá-la se valendo de uma série de disciplinas. Dominique Julia completa afirmando que os historiadores não mais atribuem um domínio diferente e específico para o objeto "religião", ela é uma *representação* e seu estatuto é o de qualquer outro objeto e como *todo* objeto histórico é também construído pelo historiador.

Ora, esta perspectiva de estudo histórico da religião, a História Religiosa, busca responder bem de perto às grandes indagações teórico-metodológicas da própria historiografia, ou seja, os questionamentos das limitações da historiografia tradicional buscando reconstruir os fatos, inclusive os religiosos, se insere no esforço da historiografia de responder às limitações se aproximando de outras Ciências Humanas como apontou Julia e finalmente, os desafios perante as certezas das construções historiográficas e, aliás, do próprio conhecimento.

Esta perspectiva teórico-metodológica pode desenvolver aspectos históricos de uma ou mais religiões, analisar a atuação de sujeitos individuais ou coletivos, de grandes personagens ou líderes religiosos, de personagens populares ou de instituições religiosas, mas evitando a comparação. A História Religiosa pode se preocupar com a inserção social de uma religião específica num determinado tempo. Como antes aponte, na seção

da revista *Annales* são resenhados assuntos como: conversão e liberdade nos reinos bárbaros, o sepulcro de Cristo, as comunidades religiosas na época carolíngia, a lenda de Tomás de Celano, o ensinamento de Tomás de Aquino, identidade judaica e cristandade ocidental, messianismo e reforma puritana, sufis e sufismos, peregrinações no Egito, piedade copta, Santo André, o mito dos santos, infâmia e perdão, confrarias jesuíticas e outros. Temas que mostram a proximidade com as abordagens da História Religiosa, como a caracterizei.

Muitos historiadores ensaiaram em seus estudos tratamentos inovadores e diferenciadores da História das Religiões como Marc Bloch em *Os Reis Taumaturgos* (1999), Jacques Le Goff em *O Nascimento do Purgatório* (1985), Ginzburg em seus trabalhos sobre a feitiçaria (1988, 1991), Keith Thomas em *Religião e o declínio da magia* (1991), para mencionar alguns entre os mais conhecidos entre nós.

Sinteticamente, poder-se-ia afirmar que se trata de uma perspectiva diferente da História das Religiões, e seu traço mais marcante seria o valor do contexto, principalmente o social como elemento básico de explicação dos problemas religiosos dos homens. O exame destes autores mostra que não se valem exclusivamente dos conceitos elaborados pelos historiadores, mas buscam apoio em áreas vizinhas para poder compreender o seu objeto, como na Sociologia, na Antropologia e na Psicologia; paradoxalmente, ambições metodológicas que se aproximam dos procedimentos dos inícios da História das Religiões.

2. A autora Karen Armstrong: traços de sua obra marcando tendência na História das Religiões. O seu contraponto com outros autores de História das Religiões.

Depois desta distinção entre campos historiográficos gostaria de realizar outra operação: poderemos separar tão nitidamente em dois campos a abordagem histórica das religiões? Para tentar responder a esta questão analiso Karen Armstrong em seu livro *Uma história de Deus: quatro milênios em busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. (1994). Vivendo em nossa época, a autora dispõe de instrumentos bibliográficos

decorrentes das duas maneiras que examinei e, como sua obra se lastreia na abordagem histórica das religiões, a análise pode ampliar o entendimento do campo.

Em sua autobiografia fornece algumas informações sobre si. Karen Armstrong nasceu na Inglaterra em 1944 e é conhecida internacionalmente por seus livros sobre temáticas voltadas para a religião, especialmente sobre o judaísmo, o cristianismo e o Islã. Recebeu educação católica no seio de uma família piedosa e com 17 anos entrou numa ordem religiosa *Society of the Holy Child Jesus*, recebendo o nome de Irmã Marta. Logo foi autorizada a estudar Literatura Inglesa na Universidade de Oxford, mas com o tempo se decepcionou com a vida de religiosa. Em 1969 abandonou o convento e se voltou para o doutorado que objetivava estudar o poeta Alfred Tennyson e, ao mesmo tempo, ensinou na Universidade de Londres. Mas dentro do sistema inglês, sua tese foi rejeitada por um examinador externo e, com isto, ficou impedida de continuar lecionando na universidade. Durante este período, Karen passou por problemas de saúde decorrentes de uma epilepsia que não fora identificada antes.

Em 1976 passou a lecionar no Colégio Feminino de Dulwich mas a sua ausência por problemas de saúde a levou a uma demissão forçada. Nesse ano publicou sua biografia, intitulada *Through the Narrow Gate* na qual relata a busca de seus ideais religiosos no convento e o fracasso em realizá-los. O livro se transformou num sucesso de vendas. Com isto, passou a participar de programas de televisão e em 1984 escreveu um programa sobre São Paulo para o canal de televisão *Channel Four*. Este trabalho incluía filmagens em Jerusalém, o que a levou novamente ao universo religioso.

Desde então, passou a escrever sobre o monoteísmo cristão e islâmico. É também autora de uma biografia sobre Buda onde busca diferenciar a história da lenda. Recebeu alguns prêmios por promover a aproximação das religiões. Foi premiada em 2004 pelo *New York Open Center* e em 2008 esteve entre os três vencedores do *TED PRIZE*, além disso recebeu outro prêmio pelo Instituto Roosevelt. Escreve regularmente na imprensa inglesa como *The Guardian* e ainda participa de projetos de aproximação. Suas obras foram parcialmente traduzidas para o português no Brasil e em Portugal.

3. “Uma História de Deus”: como introdução à História das Religiões

3.1. Deus como objeto da História das Religiões. História das experiências de Deus e História das experiências criadoras das imagens de Deus.

3.2. As questões metodológicas da obra: delimitações, fontes e contexto histórico das crenças.

3.3. A comparação: estratégia discursiva ou opção metodológica para o estudo das religiões historicamente? A comparação por similitude de crenças monoteístas e a comparação das expressões das experiências distintas (budismo). O exercício da comparação: possibilidades, limites e níveis.

O subtítulo de *Uma história de Deus* já indica o quadro delimitador do livro de Karen Armstrong que almeja abarcar quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo da busca de Deus. O livro contém 460 páginas, glossário, notas para cada capítulo, sugestões de leituras e índice remissivo. No ano passado foi feita nova edição em forma de bolso indicando a popularidade da obra. Irei discutir aqui o tratamento histórico das religiões empregado pela autora. O seu fio condutor é a cronologia na qual o marco inicial são as primeiras idéias sobre Deus. A autora divide seu texto numa introdução e 11 capítulos designados por temas: No começo; Um único Deus; Uma luz para os gentios; Trindade: o Deus cristão; Unidade: o Deus do Islã; O Deus dos filósofos; O Deus dos místicos; Um Deus para os reformadores; Iluminismo; A morte de Deus? e o capítulo final que indaga sobre o futuro de Deus.

Sua introdução é importante por relacionar biografia e texto, a relação entre sua escrita e sua vivência religiosa, confessando que quando criança teve crenças religiosas mas “pouca fé em Deus”. Suas memórias infantis apontam um retrato construído pela educação religiosa de um credo assustador. Ao crescer compreendeu que havia na religião algo além do medo e almejando alcançar Deus, entrou numa ordem religiosa católica. Infelizmente, por mais que se esforçasse não alcançava o que almejava: “Jamais tive um vislumbre de Deus descrito pelos profetas e místicos” (p.8) e que termina por seu abandono da vida de religiosa católica. Sua busca não se encerrou e voltou-se para a leitura e participação em programas de televisão sobre os primórdios do cristianismo e a experiência religiosa. Não se formou em história e sim em letras. Por vezes, se indagava se tal como suas “visões e êxtases” serem efeitos da sua epilepsia isto também poderia ter

acontecido com os santos. No entanto, foi convencida por seus estudos sobre a “história da religião” que os seres humanos eram animais espirituais e através da adoração aos deuses homens e mulheres se reconheceram como humanos.

As minhas leituras do livro identificam primeiramente questões metodológicas que a autora propõe e trabalha e, em segundo lugar, os eixos que estruturam sua narrativa.

Quanto às questões metodológicas há três: a primeira, se a história da idéia e experiência de Deus no judaísmo, cristianismo e islamismo seria a da projeção das necessidades e desejos humanos, refletindo os anseios sociais em cada etapa do seu desenvolvimento. Apesar de confirmar esta hipótese também percebeu que “em vez de esperar que Deus descesse das alturas, eu deveria criar deliberadamente um sentido dele para mim [...] num sentido importante Deus era um produto da imaginação criadora” (p.9-10), tema que procurara desenvolver no livro. Uma segunda, é que o livro não seria uma história da realidade do próprio Deus, mas uma história de como a humanidade O percebeu desde Abraão até hoje. Tal idéia humana de Deus tem uma história para cada grupo e em vários momentos do tempo. Cada geração cria sua idéia de Deus do mesmo modo que também cria sua noção de ateísmo (p. 10-11). Deste modo, a autora afirma que não pretende uma história da evolução da idéia de Deus se originando de um determinado ponto e avançando para um conceito final, mas uma história da “impressionante semelhança nas idéias do divino proposta por judeus, cristãos e muçulmanos” e que cada expressão do tema universal é diferente, devido à habilidade e criação da imaginação (p.11). A terceira questão metodológica é que o critério para aferir a validade da idéia de Deus é a sua funcionalidade histórica, ou seja, se *funciona* na transcendência do mundo material e não a sua coerência racional. E isto abre o leque para considerar experiências religiosas não-monoteístas consideradas como naturais, como as budistas. Esta transcendência não estava limitada pela linguagem conceitual corrente, é uma espécie de concordância entre as grandes religiões.

Três eixos estruturais organizam a exposição e expressam o que é entendido por história de Deus. O primeiro dos eixos utilizados pela autora são as condições contextuais históricas para sinalizar que as mudanças religiosas se processam concomitantemente com as sociais, políticas e econômicas. Ela recorre a esta ilação para esboçar a perspectiva de alguns grandes momentos históricos, mas não de todos. Distingo três, em

termos cronológicos. O primeiro deles é de 800 a 200 a.C., abrangendo espacialmente da Grécia ao Extremo Oriente, período este em que houve a criação de novas ideologias e sistemas religiosos que refletiriam as novas condições econômicas e sociais, com o surgimento de uma classe mercantil. O poder se transfere das mãos do rei e do sacerdote, do palácio e do templo, para o mercado. Isto propiciou um florescimento intelectual e cultural e o desenvolvimento da consciência social, tornando visível a desigualdade e a exploração. Cada região criou maneiras diferentes para lidar com as mudanças e seus problemas: taoísmo e confucionismo na China, hinduísmo e budismo na Índia, racionalismo filosófico na Europa, no Irã surgiu Zoroastro e em Israel os profetas desenvolveram versões do monoteísmo. Não deixa de ser curioso notar: “Por mais estranho que pareça, a idéia de ‘Deus’, como as outras grandes da época, desenvolveu-se numa economia de mercado, num espírito de agressivo capitalismo” (p.38). Afirma-se: “Um Deus único que substitui a multiplicidade anterior. A nova ética advinda das religiões era a de misericórdia, justiça e equidade para enfrentar os desafios sociais.

A análise deste momento é abrangente em termos espaciais, diferentemente do que realiza no seguinte em que se restringe. O segundo momento histórico é o colapso da civilização no Ocidente com o ocaso do Império Romano afetando a espiritualidade cristã, a imagem da razão arrastada para baixo pelo caos das paixões em tudo semelhante a Roma, fonte da ordem rebaixada pelas tribos bárbaras, daí a imagem, como em Agostinho, de um Deus implacável (p. 131).

O terceiro momento advém no século XVI quando o Ocidente inicia um processo industrial, acarretando um novo tipo de sociedade e novo ideal de humanidade, afetando o papel de Deus. Pela primeira vez na história o Ocidente não podia mais ser ignorado pelo resto do mundo porque ele invadia todos os espaços e exigia atenção. Armstrong argumenta que as civilizações anteriores dependiam da agricultura e a idéia de Deus Único se desenvolveu nas cidades. Já a industrialização trouxe mudanças nas relações mútuas entre os homens e revê sua relação com a realidade última chamada de Deus (p.295-6). Ela não se debruça em colocar a nossa época separadamente e considero que este período se prolonga até hoje porque a autora não sintetiza outro.

O segundo eixo que organiza as idéias da autora é o recurso à comparação de concepções e de expressões de experiências religiosas. Somente me deterei em alguns

exemplos. Armstrong compara a morte em sacrifício de Cristo com o ideal budista do *bodhisattva* que também se dispõe a adiar a iluminação para poder encaminhar os sofredores para ela. Mas ela aponta também a diferença: Cristo era o único mediador entre a humanidade e o absoluto, enquanto o *bodhisattva* era uma aspiração adiada para o futuro (p.97). Outro exemplo é quando afirma que na contemplação do absoluto, as idéias fundadoras e as experiências decorrentes são semelhantes: “O senso de presença, êxtase e temor diante de uma realidade – chamada nirvana, o Uno, Brahma ou Deus – parece ser um estado da mente e uma percepção natural e interminavelmente buscada pelos seres humanos” (p.114). Um derradeiro exemplo é o da comparação entre Cristo no monte Tabor que representaria para a cristandade ortodoxa a humanidade deificada, o Buda que encarnaria a iluminação para toda a humanidade e o imã muçulmano transformado pela sua receptividade a Deus (p.184).

O terceiro eixo organizador dos seus argumentos é o fruto religioso que busca retirar de suas pesquisas históricas sobre história, e isto surge quando indaga se a idéia de Deus prosperará no futuro. Seu argumento é que a idéia de Deus como pessoa foi paulatinamente afastada desde o Velho Testamento e o Corão. A doutrina da Trindade desenvolvida no cristianismo sugeriu que Deus estava além da personalidade (p.389). A pós-modernidade também rejeita a idéia de Deus como legislador, governante ou Ser Supremo. As provas racionais da existência de Deus também não mais funcionam e esta tentativa só levou ao ateísmo. A autora afirma só restar a experiência dos místicos que insistiram por séculos que Deus não seria outro Ser, mas uma experiência subjetiva que estaria na base do Ser. Esse Deus seria abordado através da imaginação e expresso de muitos meios, mas dispensando e indo além dos conceitos (p.395-6).

Possivelmente, a sua argumentação central esteja na avaliação da construção da imagem de um Deus pessoal, que na história do monoteísmo representou a afirmação da dignidade humana de um lado, mas por outro, também sua face restrita:

Judaísmo, cristianismo e – em menor escala – o islamismo desenvolveram a idéia de um Deus pessoal, por isso, tendemos a pensar que esse ideal representa a religião em sua melhor forma. O Deus pessoal ajudou os monoteístas a valorizarem os sagrados e inalienáveis direitos dos indivíduos e a cultivarem uma valorização da personalidade humana. A tradição judaico-cristã, portanto, ajudou o Ocidente a adquirir o humanismo liberal que tanto preza. Esses valores eram originalmente

endeusados num Deus pessoal que faz tudo que um ser humano faz: ama, julga, castiga, vê, ouve cria e destrói como nós. [...] Contudo, um Deus pessoal pode tornar-se uma séria responsabilidade. Pode ser um mero ídolo esculpido à nossa imagem, uma projeção de nossas limitadas necessidades, temores e desejos. [...] Em vez de inspirar a compaixão que deve caracterizar toda religião avançada, ‘ele’ pode nos estimular a julgar, condenar e excluir. Aparentemente, portanto, a idéia de um Deus pessoal só pode ser uma etapa em nosso desenvolvimento religioso. As religiões do mundo parecem ter reconhecido este perigo, e procuraram transcender a concepção pessoal de realidade suprema. [...] Todas as três religiões monoteístas desenvolveram uma tradição mística, que fez seu Deus transcender a categoria pessoal e tornar-se mais semelhante às realidades impessoais de nirvana e Brahma-Atman. Só poucas pessoas são capazes de verdadeiro misticismo, mas em todas as três fés (com exceção do cristianismo ocidental) foi o Deus experimentado pelos místicos que acabou se tornando normativo entre os fiéis, até relativamente pouco tempo atrás. (p.215 – 6)

Karen Armstrong encerra argumentando que a história de Deus deve ser estudada para retirar dela algumas lições e advertências se quisermos criar uma fé vibrante, porque os seres humanos não enfrentam o sem sentido (p.399).

Após esta rápida abordagem de *Uma história de Deus* podemos avaliar qual é a relação dela com a História das Religiões e a História Religiosa. Karen Armstrong se vale do contexto histórico como um grande quadro compreensivo para entender mudanças religiosas, mas não se detém em aspectos das mudanças sociais que estariam diretamente relacionados com as transformações religiosas, se bem que em alguns momentos a autora estabelece uma relação bem genérica entre as mudanças culturais e as religiosas pelos trechos que citei. Por sua vez, a comparação não é um instrumento para a interpretação do fenômeno religioso, mas uma espécie de estratégia para melhor compreendê-lo, pois não examina exaustivamente um fenômeno e conclui com base nisto, buscando uma estrutura comum, à maneira de Eliade. Talvez se aproxime do que Veyne apontou. Há exceções quando encaminha para generalizações para afirmar que as buscas da humanidade são comuns. Se uma das ambições da História das Religiões é encontrar a “estrutura” comum nos fenômenos religiosos que perpassam espaços e tempos diferentes, suas conclusões sobre idéias comuns sobre Deus soam muito superficiais. Utilizar como fontes só os discursos que expressam as experiências religiosas, como a autora faz, pode induzir a

enganos porque deixa de ressaltar as profundas diferenças entre elas e fica só nas aparências. Se a História das Religiões, como afirmei, lida com abstrações como o cristianismo, judaísmo etc. de modo a classificar as experiências religiosas, tal procedimento não elimina as diferenças culturais e históricas onde estas tais experiências são produzidas, e esta é a advertência de todos os historiadores com as mais diferentes orientações teóricas. Este ponto é a grande limitação do livro de Armstrong. Apesar de ser uma história temática, ela elimina boa parte das preocupações dos historiadores, seja da História das Religiões, seja da História Religiosa, pois não há discussão sobre a documentação utilizada e citada, não há discussões metodológicas de nenhum gênero. Enfim, a autora apesar de se valer de autores consagrados ignora as conquistas e os limites dos dois campos que tratam historicamente das religiões. O exemplo disto é que nas notas são citadas fontes, mas elas não estão elencadas nem na bibliografia, nem à parte e não sabemos a credibilidade delas.

Conclusões:

- 1. A construção histórica de narrativas das experiências religiosas e a diversidade de crenças.**
- 2. Explicação ou interpretação histórica por situações de crises sociais ou de crise religiosa.**
- 3. As transformações na historiografia das religiões. Fronteiras de campos.**
- 4. História e religião. O historiador e o não-historiador. O especialista e o não-especialista.**

Muitos autores ensaiaram escrever uma história de Deus, além de Karen Armstrong, e lembro Jack Miles, Régis Debray e Jacques Le Goff para mencionar os publicados entre nós. A historiografia das religiões tem dimensões variadas incluindo os não historiadores e não especialistas. Ora, num dos mais recentes livros de Jacques Le Goff intitulado *O Deus da Idade Média* (2007) podemos perceber algumas tendências analíticas da abordagem histórica das religiões, pois o autor é um historiador marcante.

É oriundo de “conversas” arranjadas em um texto em torno de uma temática precisa, a imagem de Deus, que parte do pressuposto de que ela tem múltiplas dimensões que mudaram com correr do tempo. (LE GOFF, 2007, p.12). Sua proposta é analisar a “concepção de Deus no Ocidente medieval” mas historicizada e inserida em relações sociais. Em suas palavras:

A imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus. [...] Tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais: o Deus da Igreja, da religião oficial; o Deus das práticas, que na Idade Média são fundamentalmente religiosas, antes que emirjam aspectos profanos. São os dogmas, as crenças, as práticas que nos interessam, na medida em que definem e deixam entrever a atitude dos homens e das mulheres da Idade Média em relação a Deus (LE GOFF, 2007, p. 11).

Ele considera que há “uma história de Deus” contida no saber humano (LE GOFF, 2007, p. 13), com o que se distancia do campo da teologia apesar de discorrer sobre Deus Pai, Espírito Santo e Jesus. Concluí, inserido numa dimensão histórica ampliada, que o acontecimento maior da Antiguidade foi a substituição do politeísmo pagão pelo monoteísmo, mas este, por sua vez, constituiu uma imagem de Deus que paulatinamente se afastou do Deus dos judeus, Deus da cólera, enquanto que na Idade Média, a imagem divina se orientou para duas direções: uma, a da proteção, permitindo nomear Deus como o Bom Deus, e a outra direção é a de Deus sofredor, o da Paixão (LE GOFF, 2007, p. 120). Le Goff portanto elege como elemento chave para compreensão da religião suas mudanças sociais e diz de forma explícita:

O Espírito Santo ajusta-se às novas atividades da sociedade feudal, que entrará numa fase mais artesanal e urbana, à qual corresponde o sucesso extraordinário das ordens mendicantes (LE GOFF, 2007, p.44).

Ora, este trabalho de Le Goff, mesmo enviesado e parcial, primeiro porque a imagem judaica de Deus não é só de cólera (e o autor não nota que houve uma seleção) e em segundo, porque seus atores não passam por “crises religiosas” e são frutos só das “crises sociais”, aponta para duas dimensões historiográficas: uma, a re-aproximação com a História das Religiões, que a História Nova deixara de lado, e isto transparece pela preocupação de Le Goff de comparar experiências, crenças e práticas em múltiplos universos religiosos, como a imagem de Deus do cristianismo com a do judaísmo e do

islamismo. Na segunda dimensão, o sagrado é abordado pelo que podemos designar de “história cultural do sagrado”. Os traços desta maneira de acoplar a religião com a cultura pressupõem como plataforma explicativa o mundo social. Percebo não ser importante o rompimento com a epistemologia da “história religiosa” dos anos anteriores e sim realizar o desdobramento dela. Ademais, também noto haver uma ruptura epistemológica mais profunda com a abordagem mais tradicional e a busca também de outras dimensões explicativas como a da compreensão da construção de sentidos e práticas, pelas comunidades históricas sem estabelecer fronteiras rígidas nas fontes entre o discursivo e o não-discursivo, como as pinturas.

Falei das dimensões da abordagem histórica das religiões num período de quase cem anos. As narrativas históricas das experiências religiosas, sejam individuais ou sejam coletivas, têm sido elaboradas com objetivos muito dispares: seja para reafirmar a superioridade de uma religião sobre as demais, seja para demonstrar que a religião é parte de um passado a ser ultrapassado pela razão, seja para demonstrar que a religião é parte de um sistema de opressão e de poder, seja para simples conhecimento acadêmico das religiões ou para reivindicar a perenidade da experiência religiosa. Há muitas orientações teóricas e historiográficas. A historiografia das religiões está em transformação enquanto seu objeto também se transformar. Nem a História das Religiões nem a História Religiosa não deixaram de mudar. As fronteiras entre ambas também ficou diferente. Se em obras mais antigas era mais nítido percebê-las, como em Febvre e Bloch, por exemplo, ficaram indistintas em Le Goff.

A dimensão destes dois estudos sobre uma história de Deus, Karen Armstrong e Jacques Le Goff, denotam uma enorme distância entre o historiador e o não historiador. Apesar de toda a sorte de manobras literárias e uma enorme erudição, a autora inglesa não consegue se desdobrar em historiadora e o sinal disto é não fazer reflexões metodológicas, não duvidar do arsenal de suas informações. Não há crítica documental nem diálogo com a bibliografia. Todo o questionamento da leitura documental empreendida pelos historiadores positivistas, as conquistas da História Nova ou os desafios pós-modernos sequer são mencionados. Finalmente, apesar de ser um livro ambicioso em sua busca por enquadrar uma história de quatro mil anos, é lido, no

entanto. Agora ganhou uma nova edição mostrando que o público aprecia tais abordagens e que os estudos sobre a abordagem histórica das religiões podem ultrapassar com facilidade as fronteiras entre os especialistas e os não especialistas.

Refletirmos em termos históricos sobre as religiões pode aumentar a nossa compreensão sobre a religião e oferece uma pitada de humildade aos vários modelos que construímos para entendê-las. Ficam patentes as dificuldades de entendê-las como totalidade porque se apresentam como variedades e multiplicidades no tempo e no espaço e construções dos seres humanos.

Referências bibliográficas.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CASSIRER, Ernest. *Las ciências de La cultura*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1965.

DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário: material para a história do Eterno no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DUSSAUD, René. Avant-propos général. In VANDIER, Jacques. *La Religion Egyptienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1978.

ELIADE, Mircea. *De Zalmoxis a Gengis- Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1985.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

JULIA, Dominique. História religiosa. In GOFF, Jacques (comp.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

LAGRÉE, Michel. História religiosa e história cultural. In Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1985.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Meda: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LING, Trevor. *História das Religiões*. Lisboa: Editorial Presença, 2005.

MESLIN, Michel. La Historia de las Religiones. In PUECH, H-C. *Historia de las religiones*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1982, vol. 12.

MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UNB, 1992.