

Gramatização e Missão

*Gramatizar, manipular,
domesticar os corpos
e as almas dóceis
através dos processos
de significação são
dificilmente irradicáveis
dos grupos humanos
e do desejo de dominação.
A luta contra
os antigos costumes,
os "horrores
da gentildade"
é uma luta que
não tem tréguas.*

José Augusto Mourão
(UNL-DCC)

As religiões pertencem historicamente ao mundo dos impérios e à sua economia psicológica interna, à sua empresa global e ao seu panopticismo. A Igreja começou missionária: "Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos" (Mt 28, 19). A evangelização assinala a actividade de conversão numa igreja em expansão. Esta característica marcou-a ao longo dos vinte séculos da sua existência. De doméstico, o cristianismo rapidamente adquire dimensões públicas. A idade religiosa das missões abre-se com as viagens de S. Paulo que de si próprio diz: "Ai de mim se não evangelizar" (1 Cor 9, 16). As missões brotam com naturalidade no solo da Igreja em geral e das Ordens em particular e alimentam-se deste mandato expresso do Evangelho. A missão católica foi um dos factores essenciais da expansão. Como é sabido, só no século XVI o termo missão é empregue no sentido moderno que tem hoje: envio de emissários encarregados de propagar a fé. Em 1599 ainda, quando o papa Clemente VIII organiza o departamento da Santa Sé encarregado das missões, chama-lhe *Congregatio de propaganda fide*, e não missão. A missão como instituição inventa-se de facto na viragem do século XVII, em Roma, em torno da casa mãe dos jesuítas e da congregação *de Propaganda fide* (1622). Entre nós, impondo e estruturando novos valores, a Igreja foi um dos agentes responsáveis pela criação do Império Colonial Português. Da adaptação ao confronto construíram-se realidades políticas, sociais e culturais que ainda hoje predominam. Com o desenvolvimento da

Cristandade inicia-se um projecto ecuménico fundamental na estabilização de uma ordem teológica e política e, inevitavelmente, nos porões das caravelas transportam-se as expressões da fé e dos costumes daquilo que na Europa é a *christiana religio*. Como já escrevi em outro lugar, “Falar da conquista da terra, no século XVI, é falar não só da demarcação de territórios politicamente identificados, mas também, e sobretudo, do esforço de cristianização e de aculturação das massas então desenvolvido.”¹ A nossa religião” é também a civilização europeia que viaja com os marinheiros e os missionários. “Quando a ‘Christianitas’ se confunde com um corpo colectivo territorial, uma configuração geográfica e discursiva, cristianizar, alargadas as fronteiras, equivalerá a territorializar este corpo através de um complexo processo de aculturação, que vai da catequese ao teatro, da festa á vida quotidiana”².

Missão, cura de almas, evangelização são conceitos que cobrem uma mesma área de família: o anúncio da Boa Nova faz corpo com as várias formas de fazer crer que a história conheceu, que começou com as viagens de Paulo e que sempre exigiu novas estratégias, novas reconfigurações. Das ONG aos projectos de nova evangelização, dos planos paroquiais as organizações de caridade, é pela imagem, pela palavra e pelo corpo que se expõem as crenças e que se tatuam os espíritos. A noção comum de “missão” subentende dois elementos: a origem a partir dum princípio que envia e uma nova presença do enviado junto daquele a quem é enviado³. A “missão visível” designa na *Suma* e no *Escrito sobre as Sentenças* de Tomás de Aquino a manifestação histórica do Filho na carne assumida para nossa salvação, bem como a efusão do Espírito nos sinais sensíveis de que testemunha o Novo Testamento, para fundar a Igreja. A “missão visível” manifesta a visão invisível das pessoas divinas⁴. Não há missão, encarnação, sem alguma morte ou perda. Os cristãos do império romano, para quem a Igreja era uma espécie de morada romana, quando se abrem aos bárbaros vão sentir como que uma perda de identidade. Estender a mão aos pagãos é consentir numa espécie de morte da comunidade judaica original. Para S. Tomás os pagãos são infiéis “neutros” – a infidelidade é um pecado (*perversa fides*), mas neste caso é apenas uma “pena” consecutiva do pecado original⁵. De resto, a evangelização não é apenas uma transmissão de conteúdos, mas algo que se afirma como a mediação de atitudes e de actos: *factis docendo*, segundo a fórmula de Tertuliano⁶. A transposição da teologia e da moral significa necessariamente uma nova gramatização das almas e dos corpos com quem se entra em contacto. E é aqui que se introduz o conceito de gramatização.

A gramatização

A cidade grega (entre os séculos VII e VI a.c.) transfere o *polemos* das armas para a linguagem: as relações conflituais entre os indivíduos transformam-se em relações

¹ José Augusto Mourão, “Teatro e Pedagogia da Fé em Anchieta”, in *Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, p. 275, 1981.

² *Ibidem*, p. 276.

³ G. Emery, “Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit”, in *Revue Thomiste*, CXIII Année – T. CVI – n. 1-2, Janvier-Juin 2006, p. 52.

⁴ *Sum. Theol.*, I^a-II^a, q. 106, a, ad 3.

⁵ Cf. *Sum. Theo.*, II^a-II^a, q. 10, a1.

⁶ Tertuliano, *Apologia* 50, 14.

de linguagem. Para o sofista o que importa não é a verdade da linguagem mas a sua utilização como um meio de dominação para controlar os espíritos da cidade e tomar o poder sobre ela. “A poeticidade da linguagem, no caso como retórica, torna-se uma tecnicidade do *pithanon*, isto é da força de persuasão, do controlo da *doxa*, da manipulação da opinião pública”⁷. B. Stiegler descreve a gramatização em *De la misère symbolique 1*, retomando-a em *Mécréance et discrédit 1* como a condição de aparição da individuação psíquica e colectiva ocidental. A gramatização ocupa a cena da história da individuação ocidental, a começar pela invenção do alfabeto, passando pela invenção da imprensa e hoje pelas tecnologias do saber. “La grammatisation est l’arme d’une guerre ... pour la définition et le controle des dispositifs rétentionnels, dont les oeuvres, sous toutes les formes, sont les supports” escreve este autor⁸. Este conceito, proposto por Sylvain Auroux, é um fenómeno essencialmente técnico, típico da individuação ocidental e da guerra pelo controlo dos símbolos em que consiste. Gramatizar significa, em Auroux, discretizar para isolar gramas, isto é elementos constitutivos e em número finito que formam um sistema. Descrever os idiomas é alterá-los para os controlar. Bem antes da sua fase maquínica, a gramatização indicia já a perda de participação e da perda de individuação, estando na base do poder político entendido como controlo do processo de individuação psíquica e colectiva, em estreita conexão com aquilo a que Foucault chamou o *bio-poder* como controlo da consciência, dos corpos e do inconsciente. Stiegler diz que a República de Platão já é uma clonagem pela gramatização, uma domesticação da vida e do espírito. No *De la misère symbolique 1. L’époque hyperindustrielle* este autor escreve que “Le processus de grammatisation est une transformation mnémotechnique du rapport aux langages tel qu’il permettra, d’une part, la domination des idiomes vernaculaires et la constitution de royaumes reposant sur une homogénéité linguistique, d’autre part, un processus de colonisation reposant sur une aliénation des esprits des colonisés par l’imposition de la technologie intellectuelle occidentale, les esprits colonisés étant ainsi des esprits ‘grammatisés’.”⁹ A gramatização é uma transformação performativa: Individuar um outro pode resultar em controlá-lo, manipulá-lo, aliená-lo: é o que aconteceu naquilo que Sylvain Auroux descreve como gramatização ocidental conduzida no quadro da colonização¹⁰. Anchieta tudo fez para gravar naqueles que considerava crianças grandes a palavra eterna. Vieira procede simultaneamente à defesa e à gramatização do índio. Na sua famosa “Leçon d’écriture” Claude Lévy-Strauss liga a escrita à exploração do homem pelo homem. J. Derrida retoma este ensaio sobre a escrita na sua *De la Grammatologie*: “só uma tal comunidade (inocente, de dimensões reduzidas) pode sofrer, como a surpresa duma agressão que vem de fora, a insinuação da escrita, a infiltração da sua “manha” e da sua “perfidia”. Só uma tal comunidade pode importar do estrangeiro ‘a exploração do homem pelo homem’”¹¹. Nesta obra, Derrida o conceito de *différance* faculta uma compreensão da gramatização como o que realiza o controlo, a clonagem dos espíritos, mas também produz *différance* ou seja uma singularidade anticlonagem. A palavra *pharmakon* di-lo exem-

⁷ Bernard Stiegler, *Philosopher par accident*, Paris, Galilée, 2004, p. 29.

⁸ Bernard Stiegler, *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée, 2005, p. 191.

⁹ Bernard Stiegler, *Ibidem*, Paris, Galilée, 2004, p. 118.

¹⁰ Bernard Stiegler, *op. cit.*, p. 148.

¹¹ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 174..

plaramente: o remédio é ao mesmo tempo o veneno¹². Não há comunicação (duplo clique), penas há transformação.

Os figuristas

O Ocidente expandiu-se ao longo do último milénio de três maneiras: as cruzadas, sob comando papal, a colonização, de comando estatal, com a sua guarda avançada que foram os missionários e a actual vaga de pacificação *manu militari* da responsabilidade da “comunidade internacional” e querida pelo Direito. De todos os estratégias se serviram os agentes da missão: diálogo, disfarce, submissão. Vamos abordar apenas um desses processos: a “figuração”.

A referência que Horácio Araújo faz aos “figuristas” integra-se no contexto da querela dos ritos chineses. No decurso dessa polémica em torno dos “termos” chineses utilizados pelos missionários para designarem o Deus cristão, veio-se a constatar que alguns desses termos inicialmente usados por Matteo Ricci já se encontravam nos textos de Confúcio. Assim, vários jesuítas que defendiam as posições de Ricci desenvolveram a teoria de que esses termos ou designações de Deus tinham sido utilizados por Confúcio como “figuras” ou antecipações da revelação cristã. No seu livro “Os Jesuítas no Império da China”, este investigador aborda o assunto “em passant”: «Vários seguidores da linha de Ricci defenderão, mais tarde, que, nos textos canónicos de Confúcio, era efectivamente possível entrever “figuras” ou imagens simbólicas da revelação cristã. Nessa perspectiva, os termos em questão (Tien, Tien Chu, Xam Tí) designariam realmente, ainda que de modo “figurativo”, o verdadeiro Deus, mesmo se os seus autores e primeiros utilizadores não tiveram disso plena consciência. Daí que os defensores desta posição tenham recebido a designação de “figuristas”.¹³ A este propósito, observa J. Brucker: “Ces notions sur la divinité, éparées dans les monuments de l’antique sagesse chinoise, étaient, aux yeux des missionnaires, avant tout des débris de la révélation primitive. On a certainement exagéré, parfois, ces vestiges de la révélation; quelques missionnaires, surtout du XVIIIe. siècle, ont même cru entrevoir dans les “King” [os livros de Confúcio], sous le voile de caractères symboliques et de mystérieuses allégories, la plupart des dogmes chrétiens; toutefois ces “figuristes” n’ont jamais été qu’en très petit nombre [...]»¹⁴. Logo nos primeiros de presença na China, os jesuítas tinham substituído as lobas da Companhia pelo traje dos monges budistas. Não faltam exemplos de disfarce utilizado para fins que hoje diríamos de “infiltração” no meio oriente, nem falta esta estratégia estava a coberto de ambiguidades. Passaram de seguida a trajar à maneira dos letrados chineses, com muito mais conveniência e proveito, como relata Gouveia na sua *Ásia Extrema*¹⁵. À semelhança de Bento de Góis que partira em busca do reino do Cataio disfarçado de “mercador arménio” e, “para mais dissimulação” levava uma barba que lhe dava pelo peito e o cabelo comprido “conforme ao costume da terra”¹⁶,

¹² Bernard Stiegler, “A gramatização do vivo”, *Nada* n. 4, 2005.

¹³ Horácio Araújo, *Os Jesuítas no Império da China – o primeiro século (1582-1680)*, Macau: Instituto Português do Oriente, 2000, p. 209.

¹⁴ J. Brucker, “Chinois (Rites)”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome II, Coll. 2365.

¹⁵ BA, Códice 49-V-1: *Ásia Extrema*, I, pp. 192-193.

¹⁶ Fernão Guerreiro, *Relaçam Annual das Cousas que fezeram os Padres da Companhia de Jesus nas Partes da Índia Oriental (...) nos annos de seiscentos e dous e seiscentos e três* (II Parte), p. 63.

também António de Andrade e Manuel Marques, observa Horácio Araújo, à partida para o Tibete, tomaram todas as precauções para não atraírem sobre si a atenção dos peregrinos: “Com todo o segredo possível nos partimos da cidade de Deli, hua ma-drugada, indo vestidos como mogores por baixo das lobsas, e logo em saindo das portas pêra fora, como era escuro, as despimos e aparecemos com toucas e cabayas”¹⁷.

Horácio Araújo estuda três casos de “travesti” utilizados como meios de adaptação evangélica. Quando os jesuítas entraram na China, raparam o cabelo e vestiram trajos muito semelhantes aos dos monges budistas. Mais tarde, para se distinguirem dos Bonzos e aparecerem com mais autoridade junto das populações, deixaram as vestes de Bonzos e começaram a trajar à maneira dos Letrados chineses. Quando Bento de Góis (jesuíta de S. Miguel - Açores) inicia a sua viagem de quase 4 anos através da Ásia Central, em busca do reino do Cataio e do Preste João, deixa crescer as barbas, muda o nome para Abdulá, e veste-se à maneira dos mercadores arménios, para mais facilmente passar como um desses mercadores. Quando António de Andrade decide pôr-se a caminho do Tibete misturado numa multidão de peregrinos budistas que se dirigiam para um dos seus famosos templos já perto dos Himalaias, guarda a sotaina de jesuíta e veste-se à maneira dos peregrinos para mais facilmente passar despercebido entre eles. E quando na passagem de uma fronteira os guardas lhe descobrem a sotaina preta na bagagem, ele desculpa-se dizendo que a leva para poder fazer o luto a um seu irmão que vive no Tibete, caso à sua chegada venha a saber que ele morreu. Uma outra realidade, bem diferente, com muito interesse para o tema que nos ocupa, foi o teatro que os jesuítas desenvolveram nas comunidades cristãs da Índia e do Japão, como forma de explicar a mensagem cristã. Aliás, houve também um conjunto de peças que foram escritas por missionários durante as viagens para a Índia, com a finalidade de serem representadas nas naus, como forma de “pregação” e meio didático de ocupação do tempo livre dos passageiros¹⁸. Anchieta utiliza o teatro como uma forma privilegiada de catequização do índio, fazendo parte dos “subsídios” “em vista à “sujeição dos gentios, em que a moralidade procede por alegorias, a controvérsia dialoga, o humanismo se prega didascalicamente”¹⁹.

Os dominicanos na Índia

Summaria Relaçam do que obrarão os Religiozos da Ordem dos Pregadores na conurção das almas e pregação do Sancto Evangelho em todo o Estado da India e mais terras descubertas pellos Portugueses na Azia Ethiopia Oriental e das Missoens, em que atualmente se exercitão com todos os Conuentos, Xcazas e numero dos Relligiozos que de presente tem esta sua congeraçãõ da Índia Oriental.

[Biblioteca Nacional de Lisboa, (BLL), Secção de Reservados, *Códices*, COD. 177, fls. 35'-351 v. (MF. 3085), s.l., s.d. (transcrição de Ana Cristina da Costa Gomes)]

¹⁷ *O Descobrimento do Tibet* pelo P. António de Andrade da Companhia de Jesus, em 1624 (...), p. 47. Cf. Araújo, H. Peixoto de, “Dos Sucessos da Primeira Viagem de António de Andrade ao Tibet” in *Homo Viator – estudos de homenagem a Fernando Cristóvão*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, pp. 79-96.

¹⁸ Sobre isto, há dois livros do jesuíta Mário Martins: *O Teatro nas Cristandades Quinhentistas da India e do Japão* e *Teatro Quinhentista nas Naus da India*.

¹⁹ José Augusto Mourão, *art. cit.*, p. 285.

Este é um texto muito próximo da crónica – de Relaçã se fala. Dessa consta que nos arrabaldes de Bacaïm há uma igreja que administram os religiosos de S. Domingos. Fala-se explicitamente do Padre Frei Lopo Cardoso. Mais se fala de uma milagrosa imagem que há no santuário de N^a Sr^a dos Remédios, tanto frequentada por cristãos da mesma cidade e de cidades circunvizinhas, como também por Mouros e gentios “que de terras muitas distantes lhe vêm tributar adorações e pedir remédio em suas doenças e necessidades”. As paredes do Convento estão cobertas das memórias dos milagres que esta Senhora obrou não só nos cristãos, mas também nos gentios e até nos animais. Os religiosos começaram a lançá-los em livro, mas por serem muitos e muito contínuos deixaram de o fazer. Distingue-se aqui os Mouros e os Arábios: uns e outros pouparam esta igreja, ou porque a mesma Senhora os cegou, ou pela veneração em que a têm. A frequência da gente a este santuário é tanta que assistem a esta Igreja além do Vigário e o Pároco, outro que é o Prelado dos Religiosos que se sustentam das esmolas que tem esta casa, nada recebendo de Sua Alteza.

O cronista fala a seguir da fundação do convento que evoca S. Gonçalo em Baçaim. 1579 seria provavelmente o ano da sua fundação, como consta da Provisão desta data atribuída ao Conde de Atouguia D. Luís de Atayde. O Governador Manuel de Sousa Coutinho é outro nome que consta como fazendo outra esmola para o sustento dos Religiosos aquando da sua passagem por Baçaim a 10 de Março de 1590. Num outro passo, o cronista fala do venerável Padre Mestre Frei Jerónimo da Paixão que tomou o hábito no Convento de Santo Thomas de Goa com fama de Grande Letrado, primeiro Prior do Convento Recoleta desta Congregação e do Convento de D. Domingos, Deputado do Santo Ofício e Vigário Geral da Congregação. Sabemos por esta Relação que Frei Jerónimo da Paixão tem poderes para extinguir alguns Pagodes que se conservavam ainda em algumas aldeias; que cortou com suas próprias mãos uma Árvore que por diabólica Arte dava ao mesmo tempo flor e fruto; que foi morto com outro S. Padre Mártir em ódio de nossa santa fé numa aldeia vizinha de Baçaim. Os Religiosos enterraram-no em sepultura rasa na Capela Maior. O povo da cidade levantou-lhe um majestoso sepulcro junto ao altar na parede da parte do Evangelho...“ficando na primeira sepultura aberto um buraco por onde os devotos tirarão terra para suas necessidades e experimentarão nela grandes maravilhas, particularmente nos partos difíceis”.

O que mais interessa neste documento é, evidentemente, o que tange a Frei Jerónimo da Paixão e à sua acção como Deputado do Santo Ofício. Aqui nos deparamos com a difícil questão do encontro com as culturas. O *topos* das “sementes do Verbo” (*Logos asarkos*) que encontra um bom terreno de acolhimento hoje na abordagem das religiões não cristãs, de pouca valia servia então a Frei Jerónimo da Paixão²⁰. Os jesuítas, adeptos do “Caminho de veludo” infiltraram-se na China com bem maior doçura que os dominicanos; em vez de derrubar os ídolos, inclinavam-se diante dos altares de mestre K’ong (Confúcio) e davam lições de matemática e de mecânica celeste ao imperador Kang-hi que lhe concede um édito de tolerância que oficializa em 1692 as suas missões no Império.

Como convencer sem vencer, sem subjugar? Como inculturar sem passar pela interculturalidade? *Fazer fazer*, tudo se resume nisto. *Fazer crer* é a função maior do missionário que para tal tem de recorrer do escrito – da tradução, impressão, da difu-

²⁰ Justino, *Apologia*, II, 8, 1-2; 10, 1-3, 3-6.”.

são – da imagem, da palavra, do corpo. O conflito com os *Maoris*, relatado por Donald Mc Kenzie ilustra bem as consequências dramáticas da incompreensão²¹. Inculcar a aprendizagem do livro e da leitura; instaurar a boa distância entre o mesmo e o outro exigem um saber-fazer e um fazer-fazer nunca ao abrigo do risco da manipulação. Os povos colonizados não ignoram os sinais, mas não tinham escrita. A tatuagem dos corpos passa por esta tecnologia. Como passar o abismo que separa o missionário do “selvagem” sem recurso à violência e à magia da palavra? Ou haverá outro modo de levar os povos à religião? “O Único Modo de atrair todos os povos à verdadeira religião” do bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas comporta uma ética daquilo que vai ser formulado como o direito à “liberdade de consciência”. Em todo o ser humano Las Casas reconhece a capacidade e o direito de buscar a abraçar livremente a verdade. A *Apologetica História Sumária* é uma contribuição valiosa para a etnologia cultural e encerra uma defesa do direito dos povos americanos a guardarem e serem respeitadas as suas culturas. Frei Carlos Josafá, que publica este livro, resume o essencial que o compõe: o primeiro erro teórico e prático é pretender sujeitar primeiro os Índios ao domínio do povo cristão, para depois lhes pregar a mensagem do Evangelho; a guerra contra os infiéis é injusta e criminosa²². Numa parte deste livro de Las Casas, e a propósito das cinco partes que constituem a essência da pregação, escreve o nosso Bispo: “A primeira, conforme Crisóstomo, é que os ouvintes, principalmente os infiéis, vejam que os pregadores da fé não têm nenhuma intenção de adquirir domínio sobre eles com a pregação”²³. Os índios, antes de estar convencidos da verdade do Evangelho devem não ser apenas tolerados mas respeitados e aceites na prática da sua religião tradicional. Não há aqui qualquer indício de recurso ao braço armado ou à fogueira que obrigasse a entrar no redil da verdadeira religião. A “destruição das Índias” era de facto uma ameaça que não vinha dos índios mas dos colonizadores e da sua estratégia de dominação dos povos colonizados.

Coda

Os textos são provas, evidências dessas coisas escondidas desde a fundação do mundo. Como ecrãs, revelam o motor das relações humanas. Que funda a interlocução? Que preside ao encontro com o Outro? A possibilidade da emergência da cultura pressupõe a descoberta do mecanismo de controlo da violência que resulta da mimese de apropriação. A imitação leva ao conflito, mas é também a base de qualquer transmissão cultural. O outro será sempre modelo e rival. É o mecanismo do bode expiatório, produzido pela canalização da violência colectiva que permite, pedra sobre pedra, vítima sobre vítima, construir o edifício precário das nossas instituições e das normas éticas que favorecem os aspectos positivos do mimetismo (educação, conhecimento, arte). Seremos sempre miméticos, mas não teremos de o ser de maneira sa-

²¹ Mc Kenzie, “Oral culture, Literacy and Print in Early New Zealand: the Treaty of Waintangi”, in *Histoires du livre. Nouvelles orientations*, dir. De Hans Erich Bödeker, Paris, IMEC/MSH. Cf. Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, 1979.

²² Frei Bartolomeu de Las Casas, *Único modo de atrair os povos à verdadeira religião*, Obras completas, I, Coordenação geral, introdução e notas Feri Carlos Josaphat, Paulus 2005.

²³ *Op. cit.*, p. 159.

tânica. É verdade: vive-se sempre entre o desejo (como cobiça, concupiscência) e a renúncia, o armamento e o desarmamento, a posse e a desposseção. Como conviver com as extremas do humano? Como fazer a descontaminação mimética da violência? Como sair da mimese de apropriação? Como evitar pôr à prova o Outro em relação com as nossas noções de direitos humanos, dignidade e igualdade de sexos sem o fazer passar no exame, sem o filtrar? Não é verdade que o Outro só é permitido na medida em que se encaixa no nosso modelo de vida? Podemos pregar a tolerância e o anti-racismo e continuar a ser racistas em segundo grau. A tatuagem dos espíritos, as sementes do Verbo, missão e colonização, cooperação, são realidades muito próximas e com efeitos tanto desastrosos como felizes. O medo foi sempre a ligação política por excelência. Não se utiliza o despotismo pedagógico da liberdade para obrigar os adversários a obedecer aquilo que é justo? Tempo houve em que o temor de Deus fazia arrear caminho, isto converter-se; o medo do castigo não será a melhor maneira de se converter, mas durante séculos, o que o amor não conseguia, fazia-o o temor: era o medo do inferno, do juízo final, do fim do mundo. O povo é, desde sempre, um animal que podemos enganar, domesticar. Hobbes parece ter razão: os homens não passam de grãos de areia, animados uns contra os outros por vontades hostis que só pode conter uma Vontade superior que encarnará na história a monarquia absoluta ou um poder hegemónico. Para tal, é preciso que todos sejam reduzidos a carne para canhão ou a carne de contrato. O mito colonialista sobrevive hoje no mito da globalização e do multiculturalismo. “Só podemos avaliar outra cultura à luz da nossa mesmo conscientes de que os nossos critérios não são absolutos”, escreve R. Panikkar²⁴. O ódio ao multiculturalismo arrasta consigo a sombra do fascismo. A multiculturalidade obriga a um esforço de tradução permanente, a não parar nas definições do outro. Ora, a tradução é uma actividade sem garantias de sentido último. A última palavra traduzida torna-se logo a penúltima traduzida. Nenhum texto traduzido pode ser dito para sempre. O critério não é a verdade mas a fidelidade provisória e a eficácia pragmática. Não há só comunicação mas transformação. A filosofia implícita em cada teoria e em cada discurso é aquela do “intercessor” (Deleuze) entre os discursos diferentes e as diversas culturas.

Não há instituição que não desenvolva uma gramatização, uma moral. “Esta é nossa tradição, a dos destruidores e dos restauradores de fetiche, estes são nossos *ancestrais*, a serem respeitados sem excessivo respeito, como se faz em toda linhagem”, escreve Bruno Latour²⁵. A moral é uma gramatização dos comportamentos: “dente por dente”. A Internet representa uma fase da gramatização pela hibridação, mas também pela uniformização em que não há lugar para o cosmopolitismo vernáculo ou minoritário. B. Latour escreve que “É a definição mesma do monstro, da barbárie, dos ídolos, do martelo e da ruptura, que é preciso ser novamente retomada”²⁶. Os monstros que três séculos de clericalismo e de racismo produziram acerca dos primitivos e dos pagãos ainda não foram completamente varridos da memória cultural com que representamos o “Outro”. Nós recusamos os crentes fundamentalistas considerando-os bárbaros, anticulturais. Porquê? “Porque se atrevem a tomar a sério as suas crenças”, escreve Zizek, chamando à colação o escândalo que provocaram os

²⁴ R. Panikkar, *Paz y Interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, 2006, p. 44.

²⁵ Bruno Latour, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Edusc, São Paulo, 2002, p. 63.

²⁶ *Ibidem*, p. 63.

talibãs do Afeganistão quando destruíram as antigas estátuas budistas de Bamián²⁷. Os talibãs acreditavam realmente na sua cultura e por isso não nutriam uma grande sensibilidade pelo valor cultural dos monumentos de outras religiões: as estátuas de Buda eram simplesmente falsos ídolos e não “tesouros culturais”. Gramatizar, manipular, domesticar os corpos e as almas dóceis através dos processos de significação são dificilmente irradicáveis dos grupos humanos e do desejo de dominação. A luta contra os antigos costumes, os “horrores da gentilidade” é uma luta que não tem tréguas. Anchieta diz mesmo numa carta: “Se por acaso algum deles se entrega a qualquer acto, que saiba aos costumes gentios, ainda que em proporções mínimas, quer nos trajes, quer na conversação, ou qualquer outra cousa, imediatamente o censuram e o escarnecem”²⁸. Les religieux come leurs ennemis ont rivalisé à qui renversera le plus d’idoles, brûlera le plus grand nombre de fetiches, dénoncera plus intensément les faux dieux...ce qui n’a pas changé à travers cette cascade de quiproquos, c’est le bras de l’iconoclaste arme du marteau – ou de la torche qu’il approche du bûcher”²⁹. Slavoj Žižek tem dito em vários textos que a forma contemporânea do multiculturalismo compreende uma cultura que tende a considerar que todas as culturas, *excepto* ela própria, são diferenças particulares e que tolera tudo *excepto* a crítica. A morte de Frei Jerónimo da Paixão não “vale” mais do que a morte daqueles que o santo Ofício sacrificou às chamas. Disputaremos sempre os “nossos” mártires aos bárbaros. Em nome de quê? Em nome de Deus, evidentemente, o que quer dizer, em nome da cultura dominante que se julgou viver na luz absoluta da gramática.

²⁷ *El títere y el enano*, Paidós, 2005, p. 16.

²⁸ VII- Carta de Piratininga, 1556, p. 89. Ver José Augusto Mourão, “Anchieta e Las Casas: quem são eles (os Índios)?” in *Revista Portuguesa de Humanidades*, vol. III – ½, 1999, pp. 421-436.

²⁹ Bruno Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Les empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 175.

