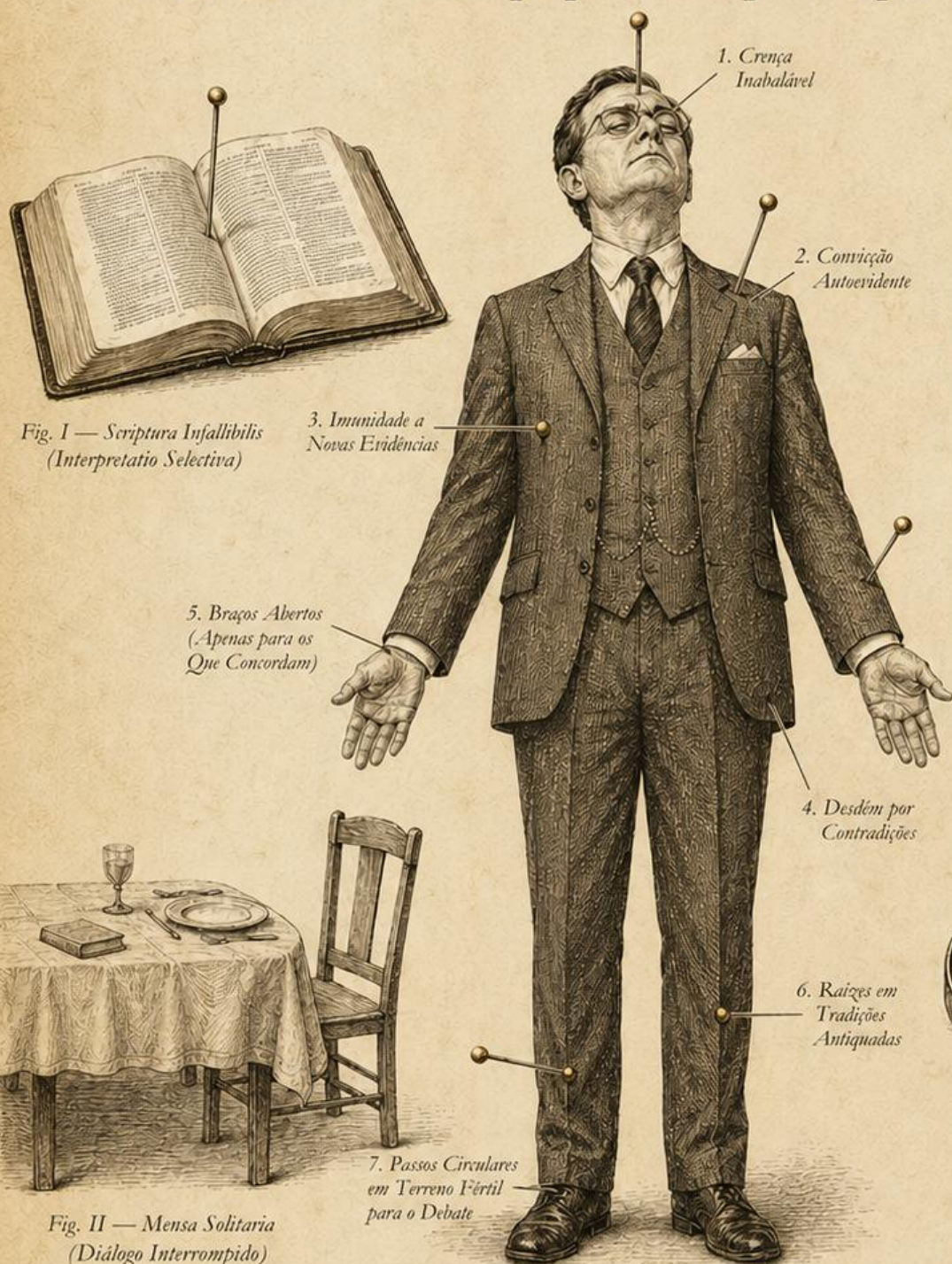


HOMO DOGMATICUS

Um Guia de Campo para o Espécime que Sabe Tudo



Ordem: *Certissima*
Família: *Inflexibilidae*
Gênero: *Homo*
Espécie: *Dogmaticus*

Habitat: *Púlpitos, mesas de jantar, redes sociais e qualquer lugar onde não seja necessário ouvir.*

Dieta: *Versículos fora de contexto, generalizações apressadas e anedotas pessoais.*

Nota: *Resiste a factos. Reproduz-se por repetição.*

Homo Dogmaticus

Tab. I
Pl. 1

Aristides Mendes



Homo Dogmaticus

Copyright © 2026 Aristides Mendes

Esta obra é distribuída sob a licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.



HOMO DOGMATICUS

Um Guia de Campo para o Espécime que Sabe Tudo

Aristides Mendes

Introdução

O almoço que terminou mais cedo

O almoço durou uma hora e quarenta minutos. Sabe-se o tempo exacto porque o Espécime olhou para o relógio antes de se levantar — um gesto que na altura pareceu banal e que só depois se revelou como o que era: a última tentativa de manter a compostura antes de a perder definitivamente.

Até esse momento, a conversa tinha percorrido, por esta ordem: uma posição política sobre migração, uma opinião sobre o papel da mulher na família e a questão de saber se a teoria da evolução era ciência ou ideologia. Em cada um destes pontos, o argumento de autoridade era o mesmo: a Bíblia diz. Não esta passagem específica, não este livro desta tradição, não esta interpretação desta escola teológica — a Bíblia, no singular, como se fosse uma só voz a dizer uma só coisa com uma só intenção desde sempre.

A primeira vez que o interlocutor pediu uma referência exacta, o Espécime deu-a de memória, com a segurança de quem não consulta porque já sabe. A segunda vez, o Espécime mudou ligeiramente o argumento sem o reconhecer. A terceira vez, quando a referência dada contradiz abertamente uma passagem citada trinta minutos antes, o Espécime olhou para o relógio.

O argumento final, antes da saída, foi que continuar sentado à mesa com quem questionava as Escrituras era pecado. Foi dito com calma. Não havia raiva visível — havia algo mais difícil de desmontar do que a raiva: havia a certeza absoluta de quem acabou de cumprir uma obrigação moral.

Este livro nasceu desse momento. Não por rancor — o Espécime é uma pessoa com a sua história, as suas razões e a sua dignidade, como qualquer outra —, mas por fascínio perante um mecanismo que se revelou, naquele almoço, com uma clareza quase didáctica. O mecanismo é este: existe um texto. O texto é a verdade. Quem questiona o texto está errado. A prova de que está errado está no texto. O círculo fecha-se. Não há ponto de entrada.

O Espécime do almoço não era uma anomalia. Era um tipo. Um tipo suficientemente frequente — às mesas de família, nas assembleias públicas, nas redes sociais, nos locais de trabalho — para merecer estudo sistemático. Não com hostilidade, que seria improdutivo e injusta. Com o interesse clínico de quem observa um comportamento recorrente e quer

compreendê-lo bem o suficiente para saber como responder-lhe.

O que este livro não é

Convém dizê-lo antes de começar, porque a confusão é fácil e as consequências são sérias.

Este livro não é um ataque à fé religiosa. A fé — a posição de quem acredita em Deus, ou numa ordem transcendente, ou num sentido que ultrapassa o que pode ser verificado — é uma posição filosófica com uma história intelectual rica e com argumentos que merecem ser levados a sério. Há crentes que debatem, que duvidam, que relêem o texto e se surpreendem com ele. O livro não é sobre eles.

Este livro não é uma refutação de Deus. A questão da existência de Deus é uma questão filosófica legítima que este livro não trata, não por cobardia, mas porque não é esse o seu objecto. Outros a trataram com mais competência do que aqui seria possível.

Este livro não é um manifesto ateu. O ateísmo tem os seus próprios textos, os seus próprios argumentos e os seus próprios dogmatismos — e o *Homo Dogmaticus* secular existe, como se verá no epílogo, com os mesmos mecanismos de circularidade e a mesma recusa do almoço.

Este livro é sobre um fenómeno específico: o uso de um texto sagrado como substituto do pensamento, como escudo contra o argumento e como instrumento de poder sobre quem não partilha a mesma crença. O espécime que pratica este uso tem um nome de trabalho — *Homo Dogmaticus* — e é dele que trata o guia que se segue.

O que este livro é

É um guia de campo. A metáfora não é inocente: um guia de campo serve para identificar espécimes no seu habitat natural, descrever os seus comportamentos característicos e fornecer ao observador as ferramentas para interagir com eles sem os confundir com outros espécimes superficialmente semelhantes.

A Parte I descreve o texto antes de chegar às mãos do *Homo Dogmaticus* — a sua formação histórica, os seus autores múltiplos, os seus problemas de tradução, o contexto que o Espécime habitualmente ignora. O leitor que chega ao fim desta parte sabe mais sobre o texto do que a maioria de quem o cita.

A Parte II confronta o texto com ele próprio — as contradições internas que o Espécime resolve por silêncio, por alegorização selectiva ou por ignorância genuína. Em

cada capítulo, o texto faz o trabalho. O comentário é mínimo.

A Parte III é o guia de campo propriamente dito: a taxonomia do espécime, com as suas subespécies, os seus habitats preferenciais e os seus comportamentos em situação de stress. O Espécime do almoço inaugural pertence a uma delas. Provavelmente o leitor reconhecerá outras.

A Parte IV é mais curta e tem uma intenção diferente das anteriores: não descreve nem analisa — sintetiza. O que fazer com tudo o que as partes anteriores demonstraram, quando o Espécime está à mesa e o almoço já começou.

O Apêndice é um instrumento de referência rápida: contradições organizadas por tema, com passagens e contra-passagens, para consulta em situação de campo quando não há tempo para investigação.

Uma nota sobre o tom

O livro é clínico e irónico em simultâneo. A ironia não é gratuita — é o instrumento adequado para descrever um fenómeno que é simultaneamente sério nas suas consequências e cómico nas suas manifestações. Quem nunca assistiu a um Espécime citar com autoridade uma passagem que contradiz directamente a passagem que citou há dez minutos, sem reconhecer a contradição, não percebe a escala do problema. Quem já assistiu percebe também o elemento cómico — e a boa disposição que é necessária para não perder a cabeça.

O clínico garante o rigor. Cada afirmação sobre o texto bíblico tem referência exacta e fundamento histórico verificável. O livro não inventa contradições — escolhe as documentadas, as mais difíceis de ignorar, as que qualquer leitura séria do texto levanta inevitavelmente.

A ironia garante que o livro permanece legível para quem não tem apetite por tratados académicos. O leitor-alvo não é o teólogo nem o ateu militante. É o curioso inteligente que partilhou uma mesa com o Homo Dogmaticus e quer compreender o que estava a acontecer — e o que fazer da próxima vez que acontecer.

A pergunta que o livro procura responder

O Espécime saiu do almoço. A pergunta que ficou à mesa — e que é, no fundo, a pergunta que organiza este livro inteiro — não é a pergunta óbvia: como provar que o Espécime está errado?

O Espécime não está necessariamente errado em crer. Está a usar o texto de uma forma que o próprio texto não suporta. E a diferença entre estas duas afirmações é a diferença entre um debate sobre Deus — que este livro não quer ter — e um debate sobre leitura, contexto, coerência e honestidade intelectual — que é o único debate que o livro propõe.

A pergunta é esta: o que fazer quando o interlocutor usa a Bíblia como argumento e a blasfêmia como saída de emergência?

A resposta, como se verá, começa por conhecer o texto melhor do que o Espécime. Não para o humilhar —, mas porque é a única posição a partir da qual a conversa é possível. E porque a conversa, mesmo quando termina mais cedo do que devia, vale a pena ser tentada.

Parte I

O texto antes de ser argumento

Capítulo 1

Quem escreveu o que o Espécime cita

O Espécime tem um livro. O livro chama-se Bíblia. É, no singular, o argumento. Quando o Espécime afirma a Bíblia diz, está a invocar uma autoridade única, coerente, que fala a uma só voz sobre todos os assuntos relevantes desde sempre. Há um problema com esta formulação e o problema não é teológico, é bibliográfico.

A Bíblia não é um livro. É uma biblioteca.

O cânone protestante contém 66 textos. O cânone católico contém 73. O cânone da Igreja Ortodoxa etíope contém 81. São três colecções diferentes, compiladas em momentos históricos diferentes, por autoridades eclesiásticas diferentes, com critérios de inclusão diferentes. Quando o Espécime cita a Bíblia sem especificar qual, está a citar um objecto que não existe no singular — está a citar a sua versão de uma colecção que nunca foi, em toda a sua história, unanimemente definida.

Este capítulo trata de um facto simples que o Espécime raramente conhece com precisão: quem escreveu o texto que ele cita, quando o escreveu, em que língua o escreveu e porque razão esse texto e não outro entrou na colecção que hoje tem o nome de Bíblia. Nenhuma destas perguntas é hostil ao texto. São as perguntas que qualquer leitor sério faz antes de usar um documento como argumento de autoridade.

O problema da autoria

Os primeiros cinco livros da Bíblia: Génesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuterónimo são conhecidos como o Pentateuco, ou Torá no cânone judaico. A tradição atribui a sua autoria a Moisés. Esta atribuição tem um problema prático: o Deuterónimo descreve a morte e o sepultamento de Moisés. Admitindo que Moisés escreveu o Pentateuco, é necessário aceitar que ele escreveu o relato da sua própria morte, o que levanta questões logísticas que a teologia tem respondido de formas variadas ao longo dos séculos.

A dificuldade vai além do relato da morte. Ao longo do século XIX, estudiosos de várias tradições — incluindo estudiosos cristãos e judeus profundamente comprometidos com o texto — identificaram no Pentateuco algo que qualquer leitor atento pode verificar directamente: há dois estilos distintos, dois vocabulários distintos e em vários casos dois

relatos distintos do mesmo acontecimento. O mais evidente está logo no início: o Génesis contém dois relatos da criação que não coincidem na ordem dos eventos, no estilo narrativo nem no nome usado para referir Deus.

O trabalho académico que sistematizou esta observação ficou conhecido como teoria documentária. Na sua formulação clássica — desenvolvida por Julius Wellhausen no século XIX e refinada extensamente desde então — o Pentateuco resulta da compilação de pelo menos quatro fontes distintas, designadas convencionalmente J, E, D e P, escritas em períodos históricos diferentes por autores diferentes com preocupações teológicas e políticas diferentes. Richard Elliott Friedman, em *Who Wrote the Bible?*, apresenta esta tese com detalhe e rigor acessível a qualquer leitor não especialista.

A teoria documentária não é consensual em todos os seus detalhes — é ciência, portanto está sujeita a revisão e debate. O que não está em debate é o facto básico: o Pentateuco não tem um autor. Tem autores, fontes, compiladores e editores cujo trabalho se estendeu por vários séculos. O Espécime que cita Moisés como autoridade está a citar uma atribuição que os próprios estudiosos do texto — incluindo os que acreditam profundamente na sua inspiração divina — reconhecem como problemática.

As línguas que o Espécime não lê

O Antigo Testamento foi escrito principalmente em hebraico, com secções em aramaico — particularmente em Daniel e Esdras. O Novo Testamento foi escrito em grego koiné, o grego comum do Mediterrâneo oriental do século I, que é diferente do grego clássico de Platão e diferente do grego moderno. Nenhuma destas línguas é o português, o inglês, o latim ou qualquer outra língua em que o Espécime leu o texto.

Isto importa por uma razão directa: as línguas originais têm características que não sobrevivem intactas em tradução. O hebraico bíblico tem um sistema verbal que não distingue tempo passado de tempo futuro da mesma forma que as línguas europeias — distingue aspecto, isto é, se a acção está completa ou em curso. Traduzir um texto hebraico para português implica tomar decisões sobre tempo verbal que o original deliberadamente deixa em aberto. Cada uma dessas decisões é uma interpretação.

O aramaico apresenta dificuldades semelhantes. O grego do Novo Testamento, sendo mais próximo das línguas que a maioria dos leitores ocidentais conhece, tem os seus próprios problemas: palavras que não têm equivalente directo, conceitos filosóficos específicos do mundo helenístico que se perdem quando traduzidos por termos com ressonâncias diferentes e uma estrutura sintáctica que em português produz necessariamente

ambiguidades que o grego resolve.

O Espécime cita uma tradução. Quando cita uma tradução como se fosse o texto original — como se o que está escrito em português fosse o que está escrito em hebraico —, está a citar a interpretação de um tradutor, ou de uma equipa de tradutores, ou de uma tradição de tradução com as suas próprias pressuposições teológicas. O capítulo seguinte trata deste problema em detalhe. Por agora basta notar: não há uma Bíblia. Há versões de uma Bíblia e cada versão contém as escolhas de quem a traduziu.

Os textos que não entraram

O cânone que o Espécime conhece como Bíblia foi o resultado de um processo histórico de selecção que durou vários séculos e que envolveu disputas, concílios, exclusões e revisões. Não havia, nos primeiros séculos do Cristianismo, uma lista unanimemente aceite dos textos que constituíam as Escrituras. Havia uma multiplicidade de textos em circulação — evangelhos, epístolas, apocalipses, actas — de autoria e autoridade disputadas.

Alguns destes textos excluídos são conhecidos hoje como Apócrifos ou Deuterocanónicos — e aqui a própria terminologia é reveladora: o que os católicos chamam Deuterocanónico, os protestantes chamam Apócrifo e o que os protestantes chamam Apócrifo é para os ortodoxos etíopes texto canónico. A fronteira da Bíblia não é um facto — é uma decisão histórica, replicada de forma diferente por diferentes tradições.

O Evangelho de Tomé, descoberto em Nag Hammadi em 1945, contém ditos atribuídos a Jesus que não aparecem nos quatro evangelhos canónicos. O Evangelho de Maria Madalena apresenta uma versão dos acontecimentos pós-ressurreição consideravelmente diferente das versões canónicas. O Pastor de Hermas foi considerado Escritura por alguns dos mais influentes teólogos dos primeiros séculos. O Apocalipse de João, que entrou no cânone, foi considerado problemático por muitos dos mesmos teólogos.

O Espécime que cita a Bíblia como autoridade absoluta está a citar uma selecção. A selecção foi feita por seres humanos, em contextos históricos específicos, com critérios que evoluíram ao longo do tempo. Isto não invalida a selecção — invalida apenas a pretensão de que a selecção é óbvia, evidente e inquestionável.

Quando foi escrito o que o Espécime cita

A datação dos textos bíblicos é um campo académico com um consenso

razoavelmente estabelecido em muitos pontos, ainda que com disputas em outros. O que se pode dizer com confiança, a partir da análise linguística, arqueológica e histórica, é que os textos que compõem o Antigo Testamento foram escritos ao longo de aproximadamente mil anos — entre os séculos X e II a.C., com algumas secções possivelmente mais antigas e outras mais tardias.

Isto significa que o Levítico e o Evangelho de João — dois textos que o Espécime pode citar na mesma frase — estão separados por pelo menos seis séculos de história, de língua, de contexto cultural e de preocupações teológicas. Citá-los como se fizessem parte de um argumento coerente e unificado requer uma teoria da coerência que o Espécime raramente articula — porque raramente precisa de articular. A autoridade do texto substitui a necessidade da argumentação.

Os textos do Novo Testamento foram escritos entre aproximadamente 50 d.C. e o início do século II — com as epístolas de Paulo sendo, segundo o consenso académico, os textos cristãos mais antigos que chegaram até nós, anteriores aos evangelhos sinópticos. Isto é relevante porque Paulo escreve sobre Jesus sem ter convivido com ele, baseando-se numa experiência de visão que relata de forma diferente em textos diferentes e sem ter acesso aos evangelhos que ainda não existiam quando escreveu. A imagem de Jesus que aparece nas epístolas paulinas é, em vários pontos, diferente da imagem que aparece nos evangelhos — e os evangelhos diferem entre si.

O Espécime cita a Bíblia como se fosse um argumento. É, em primeiro lugar, um arquivo — extenso, heterogéneo, produzido ao longo de milénios por autores com intenções, contextos e teologias distintas, traduzido repetidamente com perdas e acréscimos inevitáveis e compilado por um processo histórico que produziu colecções diferentes consoante a tradição. Conhecer o arquivo não é uma condição para crer. É uma condição para citar.

Capítulo 2

O problema da tradução

Há uma pergunta que o Espécime raramente se faz: que Bíblia está a citar? Não no sentido denominacional do capítulo anterior — qual o cânone, quantos livros —, mas no sentido mais imediato e mais prático: que edição, que tradução, feita por quem, em que século, a partir de que manuscritos, com que pressupostos teológicos?

A pergunta não é académica. É a diferença entre citar um texto e citar uma interpretação do texto. E o Espécime, na maioria dos casos, cita uma interpretação sem o saber.

Traduzir é sempre interpretar. Qualquer pessoa que tenha lido um livro nas duas línguas sabe que a tradução não é uma operação neutra — é uma série de decisões sobre sentido, tom, equivalência e ênfase, algumas das quais mudam o que o texto diz de formas que o leitor monolíngue não tem como detectar. Num texto literário, as consequências são estéticas. Num texto que o Espécime usa como argumento de autoridade absoluta, as consequências são teológicas, morais e políticas.

A virgem que não estava no original

O caso mais citado pelos estudiosos do texto — e o mais instrutivo para perceber a escala do problema — é o da palavra hebraica *almah*.

No livro de Isaías, capítulo 7, versículo 14, lê-se: *eis que a almah conceberá e dará à luz um filho*. Em hebraico, *almah* significa jovem mulher, mulher em idade de casar. Não implica necessariamente virgindade — a palavra hebraica para virgem é *betulah*, que é diferente e que Isaías não usou. O texto hebraico original descreve uma jovem mulher que vai conceber e dar à luz um filho.

Quando este texto foi traduzido para grego — na tradução conhecida como Septuaginta, feita entre os séculos III e I a.C. para as comunidades judaicas do Mediterrâneo que já não liam hebraico —, o tradutor escolheu a palavra grega *parthenos*, que significa virgem. É uma escolha de tradução. Pode ter sido deliberada, pode ter reflectido uma tradição interpretativa já existente, pode ter resultado de uma leitura diferente do texto hebraico. O que não foi, foi uma transcrição neutral do original.

Quando o Evangelho de Mateus, no século I d.C., cita Isaías como profecia cumprida pelo nascimento de Jesus, cita a versão grega — *parthenos*, virgem. A doutrina da virgindade de Maria assenta, em parte significativa, numa escolha de tradução feita séculos antes por tradutores anónimos que traduziram uma palavra por outra palavra com um significado diferente.

O Espécime que invoca a profecia de Isaías como prova do nascimento virginal está a invocar uma cadeia de traduções, não o texto hebraico original. Isto não prova que a doutrina está errada — a teologia tem os seus próprios recursos para responder a esta observação. Prova que o argumento de autoridade textual é mais frágil do que o Espécime supõe.

O manuscrito que ninguém tem

O texto bíblico original — o que os teólogos chamam o autógrafo, o manuscrito saído da mão do autor — não existe. Nenhum manuscrito original de qualquer texto bíblico chegou até nós. O que existe são cópias de cópias de cópias, feitas ao longo de séculos por escribas que trabalhavam à mão, em condições variáveis, com graus variáveis de fidelidade ao texto que copiavam.

Para o Novo Testamento, existem hoje mais de cinco mil manuscritos gregos parciais ou completos. É um número impressionante — nenhum outro texto da Antiguidade está tão bem documentado. Bart D. Ehrman, em *Misquoting Jesus*, estima que estes manuscritos contêm entre 200.000 e 400.000 variantes — lugares onde os manuscritos diferem entre si. A maioria dessas variantes é trivial: erros ortográficos, inversões de palavras, omissões de letras. Algumas não são triviais.

A passagem conhecida como Comma Johanneum — na Primeira Epístola de João, capítulo 5, versículo 7-8, que contém a única referência explícita à Trindade no Novo Testamento na forma «o Pai, o Verbo e o Espírito Santo e estes três são um» — não aparece nos manuscritos gregos mais antigos e mais fiáveis. Aparece em manuscritos latinos tardios e em alguns manuscritos gregos posteriores que parecem ter sido produzidos especificamente para incluir a passagem. Os estudiosos do texto, incluindo os de tradição católica e protestante, são hoje largamente unânimes: a passagem foi acrescentada, provavelmente no século IV ou V, por razões teológicas.

A história do texto é a história das suas alterações. Algumas foram erros. Algumas foram correcções de erros anteriores que criaram novos erros. Algumas foram deliberadas

— acréscimos, modificações, harmonizações entre evangelhos que contradizem entre si. O texto que o Espécime cita como imutável e eterno chegou até ele através de um processo de transmissão que os próprios estudiosos do texto descrevem como fascinante e, em alguns pontos, perturbador.

A tradução do rei que nunca foi ao Sinai

No mundo anglófono, a Bíblia do Rei Jaime — publicada em 1611 por encomenda do rei Jaime I de Inglaterra, com o objectivo de produzir uma versão autorizada que servisse toda a Igreja Anglicana — tem um estatuto quase mítico. Para muitos Espécimes de tradição protestante anglo-saxónica, é simplesmente a Bíblia, como se tivesse descido do céu naquele ano com aquele vocabulário e aquela sintaxe.

A Bíblia do Rei Jaime foi traduzida por uma equipa de 47 eruditos, a partir de manuscritos disponíveis no início do século XVII — não os melhores manuscritos hoje conhecidos, porque muitos dos manuscritos mais antigos e mais fiáveis foram descobertos depois. A linguagem é a do inglês jacobino, que é bela e influente, mas que em vários pontos reflecte o inglês de 1611 e não o grego do século I. E há erros — erros de tradução documentados, reconhecidos pelos próprios estudiosos de tradição conservadora, que produziram versões corrigidas ao longo dos séculos seguintes.

Em contexto português, a Bíblia de João Ferreira de Almeida — publicada pela primeira vez no século XVII e revista múltiplas vezes desde então, com versões diferentes em circulação simultânea — tem um estatuto semelhante para muitos Espécimes de tradição protestante. A Bíblia da Conferência Episcopal Portuguesa, usada no contexto católico, é uma tradução diferente, a partir de manuscritos diferentes, com escolhas de tradução diferentes, que produz em vários pontos textos diferentes.

Quando dois Espécimes de tradições diferentes citam a mesma passagem e chegam a conclusões diferentes, uma das explicações possíveis não é que um deles está a interpretar mal — é que estão a citar traduções diferentes de um texto que os manuscritos disponíveis já apresentam de formas diferentes. O argumento de autoridade textual assenta na premissa de que há um texto. Há vários.

O que muda e o que não muda

É importante não exagerar. A maioria das variantes textuais não afecta o sentido geral dos textos. O núcleo narrativo dos evangelhos, as posições centrais das epístolas paulinas, a estrutura do Antigo Testamento — nada disto muda de forma radical por causa das

variantes conhecidas. Um estudioso honesto não pode usar o problema das variantes para dizer que não sabemos nada do que o texto original dizia.

Mas um estudioso honesto também não pode usar a relativa estabilidade do texto geral para ignorar os casos específicos em que as variantes importam — e em que o que importa é exactamente aquilo que o Espécime cita. A passagem sobre a Trindade que não estava nos manuscritos originais. A mulher apanhada em adultério — a história de João 8, com a frase «quem de vós não tiver pecado que atire a primeira pedra» — que não aparece nos manuscritos gregos mais antigos do Evangelho de João e foi claramente acrescentada mais tarde. O final longo do Evangelho de Marcos, com as referências a serpentes e línguas, que os manuscritos mais antigos não contêm.

Estas não são passagens marginais. São passagens que o Espécime cita. E em cada um destes casos, o que o Espécime está a citar é uma decisão de transmissão, de tradução, ou de compilação — não o texto original, que não existe.

O Espécime que abandona o almoço por blasfémia quando o interlocutor questiona a Bíblia está a defender um texto que nunca existiu na forma em que o defende: unificado, imutável, descido directamente de uma autoridade que não passou por mãos humanas. O texto que existe é mais complicado, mais interessante e, para quem estiver disposto a sentar-se à mesa e olhar para ele com atenção, mais digno de respeito do que a versão simplificada que o Espécime cita.

Capítulo 3

O contexto que o Espécime ignora

O Código de Hammurabi é um texto jurídico babilónico do século XVIII a.C. Regula preços, salários, heranças, contratos, crimes e penas. É um documento fascinante e historicamente valioso. Não é, tanto quanto se sabe, usado por ninguém como guia jurídico contemporâneo — ninguém invoca a lei 196 do Código de Hammurabi para resolver um litígio sobre danos corporais, porque toda a gente compreende que um texto produzido há quatro mil anos numa cultura específica para responder a problemas específicos dessa cultura não é directamente aplicável a Lisboa ou São Paulo no século XXI.

O Espécime não aplica este princípio à Bíblia. Aplica-o, na verdade, a partes da Bíblia —, mas não a outras — sem explicar o critério que usa para decidir quais as partes que pertencem ao passado histórico e quais as que continuam a ser prescrições universais e atemporais. Esta assimetria é o tema deste capítulo.

Ler um texto sem o seu contexto não é lê-lo — é projectar no texto as pressuposições do leitor. O Espécime que cita a Bíblia sem contexto não está a ouvir o texto; está a ouvir-se a si próprio com sotaque bíblico.

O Levítico e o problema da selecção

O Levítico é talvez o livro mais citado selectivamente de toda a Bíblia. Contém legislação sobre sacrifícios, pureza ritual, doenças de pele, tecidos misturados, animais puros e impuros, relações sexuais, calendário litúrgico e penas para uma variedade de ofensas. O Espécime conhece uma ou duas passagens do Levítico — tipicamente as que dizem respeito à homossexualidade ou a práticas que considera aberrantes — e ignora as restantes com uma desenvoltura que merece estudo.

O Levítico 11 declara impuros o porco, o coelho, o camelo e os frutos do mar. O Levítico 19 proíbe o uso de tecidos feitos de dois materiais diferentes e o corte das extremidades da barba. O Levítico 20 prescreve a pena de morte para quem amaldiçoa os pais. O Levítico 25 regula a escravatura — não a proíbe; regula-a, com disposições distintas para escravos israelitas e para escravos de outros povos.

O Espécime que cita o Levítico 18 como argumento sobre sexualidade raramente come peixe com a mesma consciência com que evita o camarão. Raramente verifica a

composição das suas camisas antes de as vestir. Raramente propõe a pena de morte para quem insulta os pais — uma ofensa que, aplicada com rigor, reduziria significativamente a população adolescente de qualquer país ocidental.

A questão não é trocar do Espécime. A questão é esta: que critério usa o Espécime para decidir que o Levítico 18 é lei eterna e o Levítico 11 é contexto histórico ultrapassado? Raramente articula o critério porque raramente lhe é pedido que o faça. Quando lhe é pedido, as respostas são variadas — o Novo Testamento revogou as leis alimentares, mas não as leis sexuais; Jesus cumpriu a lei cerimonial, mas não a lei moral; a tradição da Igreja distingue lei civil, cerimonial e moral —, mas são respostas que requerem uma hermenêutica elaborada que o Espécime não aplica de forma consistente e que não está no texto que cita como argumento de autoridade.

O mundo de Paulo

Paulo de Tarso é o autor de pelo menos sete das epístolas do Novo Testamento — as chamadas epístolas proto-paulinas, cuja autoria é amplamente aceite pelos estudiosos — e possivelmente de outras seis cuja autoria é disputada. É, em termos de extensão textual, o autor mais presente no Novo Testamento. E é o autor que o Espécime cita com mais frequência para justificar posições sobre mulheres, sobre hierarquia na família e na Igreja e sobre comportamento sexual.

Paulo escreveu no século I d.C., em grego, para comunidades específicas em cidades específicas do Mediterrâneo oriental — Corinto, Éfeso, Roma, Filipos, Tessalónica. Cada epístola responde a problemas concretos dessas comunidades concretas: conflitos internos, questões sobre o comportamento nos cultos, dúvidas sobre a ressurreição, disputas sobre a relação entre judeus e gentios dentro das novas comunidades cristãs. Paulo não estava a escrever um manual de ética universal para o século XXI. Estava a gerir comunidades reais com problemas reais no seu contexto histórico específico.

O que Paulo entendia por mulher não é o que o Espécime contemporâneo entende por mulher. No mundo greco-romano do século I, a mulher não tinha estatuto jurídico independente, não acedia à educação formal, não participava na vida pública da mesma forma que o homem. Quando Paulo escreve sobre o papel das mulheres nas assembleias, está a escrever para um contexto em que as perguntas e os problemas que estão em jogo são completamente diferentes das perguntas e dos problemas do século XXI. Aplicar a resposta de Paulo ao problema do século I como resposta ao problema do século XXI requer assumir que os dois problemas são o mesmo problema — o que requer uma argumentação que o Espécime raramente fornece.

O mesmo se aplica à escravidão. Paulo, na Epístola a Filemon, devolve um escravo fugido ao seu dono — com um apelo à clemência, mas devolve-o. Paulo nunca condena a escravidão como instituição. As epístolas domésticas — seja paulinas ou deuteropaulinas, a autoria é disputada — exortam os escravos à obediência. Durante séculos, o Espécime de várias épocas usou estas passagens para defender a escravidão como instituição divinamente sancionada. O Espécime contemporâneo já não o faz — compreendeu, neste caso, que o contexto histórico importa e que a posição de Paulo sobre a escravidão não é uma prescrição eterna. O critério que usa para chegar a esta conclusão é, porém, o mesmo critério que recusa aplicar a outras passagens.

O cosmos que o texto habita

Os autores bíblicos habitavam um cosmos específico — uma concepção do universo físico que era a da sua época e da sua cultura e que é diferente da concepção contemporânea em aspectos relevantes.

O cosmos bíblico tem uma Terra plana — ou pelo menos não esférica — sobre a qual existe um firmamento sólido que separa as águas de cima das águas de baixo. O Génesis 1 descreve Deus a criar este firmamento no segundo dia. O livro de Job descreve os pilares que sustentam a Terra. O livro de Josué descreve o sol a parar no céu a pedido de Josué para que os israelitas possam continuar a combater com luz — o que pressupõe um sistema heliocêntrico ao contrário: é o sol que se move sobre a Terra estacionária, não a Terra que gira.

Nenhum destes detalhes cosmológicos é compatível com o que a física, a astronomia e a geologia estabeleceram nos últimos cinco séculos. O Espécime que aceita a cosmologia moderna — que usa GPS, que voa em aviões, que consulta médicos que usam imagiologia — aceitou, de facto, uma descrição do universo físico incompatível com a descrição bíblica. Fê-lo sem drama, na maioria dos casos, porque aprendeu a ler as passagens cosmológicas como metáfora ou como linguagem da época.

O problema não é que o Espécime tenha feito esta leitura. O problema é que não reconhece que a fez — e que o critério que usou para distinguir a cosmologia bíblica como linguagem da época e as passagens sobre sexualidade ou família como prescrições atemporais não está no texto. Está no Espécime.

A distância que o Espécime não mede

Entre o Levítico e Lisboa há aproximadamente três mil anos, duas ou três línguas,

pelo menos quatro tradições textuais, dezenas de traduções e uma história política e cultural de transformação radical. Entre Paulo e o Porto há dois mil anos, uma língua, múltiplas traduções e um mundo que em quase todos os aspectos práticos — medicina, comunicação, estatuto da mulher, organização política, concepção do cosmos — é irreconhecível para um habitante da Corinto do século I.

Nenhum historiador, nenhum jurista, nenhum filólogo leria um texto com esta distância temporal e cultural sem tomar em consideração o contexto da sua produção. Ler o Código Napoleónico sem saber que foi escrito em 1804, num contexto pós-revolucionário específico, para resolver problemas jurídicos específicos da França do início do século XIX, é uma forma de não o ler. Ler a Constituição americana sem saber que foi redigida por proprietários de escravos no século XVIII, num contexto colonial específico, com uma concepção de cidadania que excluía mulheres, negros e pobres, é uma forma de não a ler.

O Espécime lê a Bíblia sem a distância. Ou melhor: lê-a como se a distância não existisse — como se o texto fosse contemporâneo, dirigido directamente a ele, na sua língua, para os seus problemas, com as suas categorias. Esta leitura é possível. É uma posição teológica com uma longa história — a doutrina da inspiração divina do texto resolve o problema da distância histórica postulando que o autor real é eterno e portanto a mensagem é eterna. Mas é uma posição teológica, não uma leitura neutra do texto. E como posição teológica, requer argumentação — não pode ser ela própria usada como argumento sem circularidade.

O interlocutor que fica à mesa depois de o Espécime partir não precisa de refutar a teologia da inspiração. Precisa apenas de fazer a pergunta que o Espécime raramente consegue responder sem tropeçar: que critério usa para decidir o que é eterno e o que é histórico? Se a resposta for «a Bíblia diz», o círculo está de volta. Se a resposta for outra coisa — tradição, razão, experiência, consenso eclesial —, já não estamos a falar do texto como argumento de autoridade. Estamos a falar de outra coisa, o que é uma conversa diferente e potencialmente mais interessante.

Parte II

As contradições que fazem levantar da mesa

Capítulo 4

A criação (que versão?)

Nota de método: Os capítulos da Parte II confrontam o texto bíblico com ele próprio. Os argumentos não vêm de fora — vêm do mesmo livro que o Espécime usa como autoridade. As referências são exactas e verificáveis em qualquer edição da Bíblia. O comentário é mínimo: o texto faz o trabalho.

O Espécime que cita o Génesis como relato da criação está, sem o saber, a escolher entre dois relatos. O Génesis contém dois. Não são o mesmo relato contado duas vezes com variações estilísticas — são dois textos com estruturas narrativas diferentes, ordens de eventos diferentes, teologias diferentes e, como o capítulo anterior explicou, provavelmente autores diferentes separados por séculos. Estão colocados um a seguir ao outro, do Génesis 1:1 ao 2:3 o primeiro, do Génesis 2:4 em diante o segundo, sem qualquer nota editorial a explicar a diferença.

A diferença existe. É substancial. E é o ponto de partida mais útil do livro inteiro — porque demonstra, logo na primeira página da Bíblia, o método que a Parte II vai aplicar capítulo a capítulo: deixar que o texto fale contra si próprio, sem acrescentar nada de fora.

O primeiro relato — Génesis 1:1 a 2:3

O primeiro relato da criação é solene, rítmico e estruturado. Deus cria em seis dias, descansa no sétimo. A ordem é precisa: primeiro a luz, depois o firmamento, depois a terra seca e as plantas, depois os astros, depois os animais aquáticos e as aves, depois os animais terrestres e por fim — no sexto dia, como culminação de todo o processo — os seres humanos. Homem e mulher são criados em simultâneo, ambos à imagem de Deus, no mesmo momento do mesmo dia.

O nome usado para Deus neste relato, em hebraico, é Elohim — uma forma plural que a teologia judaica e cristã interpreta como plural de majestade. O tom é o de um arquitecto a trabalhar a partir de um plano: cada elemento tem o seu lugar, cada dia tem a sua função, o resultado é contemplado e declarado bom.

Este é o relato que a maioria das pessoas tem em mente quando pensa na criação bíblica. É o relato das escolas dominicais, dos museus de criacionismo, do debate com a evolução. É também apenas metade da história.

O segundo relato — Génesis 2:4 em diante

O segundo relato começa com uma formulação diferente — «no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus» — e usa um nome composto para Deus: YHWH Elohim, traduzido habitualmente como «o Senhor Deus». A diferença de nomenclatura foi um dos elementos que levou os estudiosos do século XIX a identificar fontes distintas no texto.

Neste relato, a ordem da criação é diferente. Deus forma primeiro o homem — Adão, do hebraico *adamah*, terra — a partir do pó do chão. Planta depois um jardim no Éden. Cria depois os animais para fazer companhia ao homem. E cria a mulher por último, a partir de uma costela do homem, depois de nenhum dos animais se ter revelado uma companhia adequada.

A diferença em relação ao primeiro relato não é de detalhe. No primeiro relato, os animais são criados antes dos humanos e homem e mulher são criados em simultâneo. No segundo relato, o homem é criado antes dos animais e a mulher é criada depois dos animais e depois do homem. São duas ordens de criação incompatíveis, colocadas em sequência directa no mesmo livro.

O Espécime que cita o Génesis cita qual deles? Na maioria dos casos, cita elementos dos dois sem distingui-los — a criação em seis dias do primeiro, a costela e o jardim do Éden do segundo — construindo um relato composto que não existe em nenhum dos dois textos originais.

O que a tradição fez com a contradição

A contradição entre os dois relatos não é uma descoberta moderna. Os rabinos conheciam-na. Os Padres da Igreja conheciam-na. A tradição exegética produziu ao longo dos séculos um conjunto elaborado de respostas — interpretações alegóricas, harmonizações, distinções entre o relato da criação do cosmos e o relato da criação do ser humano — que tentam resolver a tensão sem a eliminar.

Algumas destas respostas são intelectualmente sofisticadas e merecem ser levadas a sério como posições teológicas. A leitura alegórica, em particular — que remonta pelo menos a Orígenes e a Filão de Alexandria e que foi desenvolvida extensamente por Agostinho —, não pretende que o Génesis seja um relato literal de eventos históricos, mas uma narrativa sobre a relação entre Deus, a humanidade e a criação que comunica verdades de outra ordem.

O Espécime raramente conhece esta tradição com profundidade. O Espécime literalista — que cita o Génesis como ciência — está, paradoxalmente, a fazer uma leitura

que os próprios teólogos mais influentes da história cristã rejeitariam. Agostinho, que escreveu extensamente sobre o Génesis, advertia explicitamente contra a leitura literal do texto cosmológico, argumentando que tornava os cristãos ridículos perante os pagãos instruídos. O Espécime que defende o criacionismo com o Génesis está em contradição não só com a ciência, mas com boa parte da tradição teológica que pretende defender.

A pergunta que o primeiro capítulo levanta

A contradição entre os dois relatos da criação não é o argumento mais devastador que o texto bíblico oferece contra a leitura monolítica do Espécime. É o mais acessível — está nas primeiras páginas, é verificável por qualquer leitor sem formação especializada e é suficientemente clara para não precisar de comentário extenso.

O que torna este exemplo particularmente útil como introdução ao método da Parte II é a reacção típica do Espécime quando confrontado com ele. Há várias possibilidades: a negação («não há contradição, é o mesmo relato»), a harmonização («o segundo relato é um detalhe do primeiro»), a alegorização («o Génesis não é para ser lido literalmente»), ou o ataque ao interlocutor («está a tirar o texto fora do contexto»).

Cada uma destas respostas é reveladora. A negação é factualmente insustentável — a diferença na ordem de criação está no texto e é verificável. A harmonização requer uma argumentação que o texto não fornece. A alegorização é uma posição legítima, mas incompatível com o uso do mesmo texto como argumento científico ou histórico — não se pode citar o Génesis como ciência e escapar às contradições científicas por via alegórica. E o ataque ao contexto é, neste caso específico, o mais cómico: a acusação de descontextualização é feita por quem ignora que há dois contextos textuais diferentes a dois parágrafos de distância um do outro.

Os capítulos seguintes aplicam o mesmo método a temas mais carregados — o carácter de Deus, a moral, a mulher, a ciência. O Génesis serve como calibração: se o Espécime não consegue responder à contradição da criação sem tropeçar, os capítulos seguintes serão mais difíceis. Se consegue responder com desenvoltura — o que acontece —, a pergunta que o interlocutor deve ter pronta é simples: por que razão a mesma desenvoltura não se aplica às passagens que o Espécime usa como argumento nas conversas que realmente importam?

Capítulo 5

Deus (que carácter?)

O Espécime tem uma descrição de Deus. É onisciente, onipotente, onipresente, eterno, perfeito, imutável e amor. Esta descrição é teologicamente sofisticada — é o resultado de séculos de filosofia e teologia cristã, da patrística à escolástica, que trabalharam o conceito de Deus com uma precisão conceptual considerável. É também uma descrição que o texto bíblico suporta apenas parcialmente — e que contradiz de formas que merecem atenção.

O Deus da Bíblia, lido sem a lente da teologia sistemática que veio depois, é um personagem com uma psicologia complexa e, em vários momentos, surpreendente. Arrepende-se. Muda de ideias. Não sabe onde estão as pessoas. Ordena massacres. Pune quem não escolheu ser punido. Faz apostas com o adversário sobre o sofrimento de um homem justo. O Espécime que descreve este Deus como perfeito e imutável está a descrever uma construção teológica posterior — não está a descrever o personagem que aparece no texto.

Este capítulo não é um argumento contra a existência de Deus. É uma leitura do texto. O que o texto diz sobre Deus é mais complicado, mais contraditório e, para um leitor sem pressupostos, mais perturbador do que a versão que o Espécime invoca à mesa.

O Deus que não sabia

O Génesis 3 descreve Deus a passear no jardim do Éden «durante a brisa da tarde» e a chamar por Adão: «Onde estás?» Adão esconde-se porque está nu e com medo. Deus pergunta quem lhe disse que estava nu e se tinha comido do fruto proibido.

A cena é narrada como um diálogo em que Deus faz perguntas genuínas — perguntas a que não conhece a resposta. Para a teologia da omnisciência, isto é um problema que requer explicação: se Deus sabe tudo, a pergunta «onde estás?» não é uma pergunta informativa, mas retórica, ou pedagógica, ou uma condescendência divina ao nível humano. Estas são respostas possíveis, com uma história na tradição exegética.

Mas o texto, lido directamente, descreve um Deus que pergunta porque não sabe. A omnisciência não está no texto — foi acrescentada ao texto por uma tradição teológica que o texto não convocou. E esta não é a única passagem em que a omnisciência parece ausente:

no Gênesis 18, Deus desce a Sodoma para ver com os seus próprios olhos se o que ouviu sobre a cidade corresponde à realidade — «se procederam de acordo com o clamor que chegou até mim, verei; se não, sabê-lo-ei». Um Deus que precisa de descer para verificar pessoalmente o que está a acontecer é um Deus com informação incompleta.

O Deus que se arrependeu

O Gênesis 6 é o prólogo do dilúvio. O texto diz, explicitamente, que Deus se arrependeu de ter criado a humanidade: «O Senhor arrependeu-se de ter feito o homem na terra e isso causou-lhe uma dor no coração.» A palavra hebraica usada — *nacham* — significa arrependimento, pesar, mudança de intenção. Não é ambígua. Deus lamenta uma decisão anterior.

A imutabilidade divina — a doutrina de que Deus não muda, não pode mudar, porque a mudança implicaria imperfeição — é um dos pilares da teologia clássica desde pelo menos Agostinho. É também incompatível com um Deus que se arrepende de ter feito o homem. A tradição resolveu isto de várias formas: o arrependimento é uma antropomorfização da linguagem divina, uma concessão à compreensão humana limitada, uma expressão da relação e não do estado interior de Deus. São respostas com mérito.

Mas o Espécime que invoca a perfeição e imutabilidade de Deus como argumento de autoridade deve saber que o texto que cita como fonte dessa autoridade contém um Deus que muda de ideias com suficiente frequência para tornar a doutrina da imutabilidade uma construção que o texto não suporta sem mediação interpretativa considerável. O arrependimento do Gênesis 6 não é o único caso: no livro de Jonas, Deus anuncia a destruição de Nínive e depois muda de ideias quando os habitantes se arrependem. No Êxodo 32, Deus anuncia a destruição dos israelitas após o episódio do bezerro de ouro e é persuadido por Moisés a não o fazer — «e o Senhor arrependeu-se do mal que dissera que faria ao seu povo».

O Deus que pune os inocentes

O Êxodo 20 contém o Decálogo — os Dez Mandamentos, o texto que o Espécime conhece melhor e cita com mais frequência. No segundo mandamento, a propósito da proibição das imagens, Deus descreve-se a si próprio: «Eu, o Senhor teu Deus, sou um Deus ciumento, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos, na terceira e na quarta geração dos que me odeiam.»

A punição dos filhos pelos pecados dos pais é uma posição moral que a maioria dos

sistemas jurídicos contemporâneos — e a maioria das intuições morais contemporâneas — rejeita como profundamente injusta. Não se pune um filho pelo crime do pai. A responsabilidade é individual.

O texto bíblico partilha esta intuição —, mas noutro lugar. O livro de Ezequiel, capítulo 18, contradiz directamente o segundo mandamento: «A alma que pecar, essa morrerá. O filho não carregará com a iniquidade do pai, nem o pai carregará com a iniquidade do filho. A justiça do justo será sobre ele e a maldade do ímpio será sobre ele.» Ezequiel 18 é uma afirmação explícita de responsabilidade individual que contradiz directamente a punição colectiva do Êxodo 20.

O Espécime que cita os Dez Mandamentos como fundamento moral está a citar um texto que afirma, no seu segundo mandamento, a punição dos filhos pelos pecados dos pais até à quarta geração — e que é contraditado por outro texto do mesmo conjunto de livros que afirma o princípio oposto. A Bíblia tem posições morais. Tem mais do que uma, sobre o mesmo assunto e não são sempre compatíveis.

O Deus que ordena o genocídio

O livro de Josué narra a conquista de Canaã pelos israelitas. É um livro de guerra, com batalhas, alianças e traições. É também um livro em que Deus ordena, repetidamente e com especificidade, o extermínio completo de populações inteiras.

O Deuterónimo 20 estabelece a política: quando os israelitas conquistarem cidades dos povos que Deus lhes entregou — hititas, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e jebuseus —, «não deixarás com vida nada que respire». Josué aplica esta política. Em Jericó, depois da queda das muralhas: «destruíram com o fio da espada tudo o que estava na cidade, homem e mulher, jovem e velho, boi, ovelha e jumento». Em Ai, a mesma destruição total. Em Hazor, o mesmo.

O extermínio ordenado e executado com aprovação divina — o que o texto hebraico chama herem, consagração total pela destruição — é um dos elementos mais difíceis da Bíblia para a teologia contemporânea. As respostas da tradição incluem: eram tempos diferentes com morais diferentes; Deus usou a guerra como instrumento histórico de um plano que transcende o evento particular; os povos exterminados eram excepcionalmente perversos e o julgamento era justo; o relato é teologicamente estilizado e não descreve eventos históricos literais.

Algumas destas respostas são mais defensáveis do que outras. Todas requerem mediação interpretativa — nenhuma está no texto. O texto é claro: Deus ordena, os

israelitas executam, o narrador aprova. O Espécime que invoca «Deus é amor» como argumento deve saber que o mesmo livro contém um Deus que ordena que não se deixe com vida nada que respire. A harmonização destes dois retratos é um dos problemas centrais da teologia bíblica e não tem solução simples.

O Deus que aposta sobre o sofrimento de um justo

O livro de Job abre com uma cena no céu que não tem paralelo directo no resto da Bíblia: Deus e o Adversário — o Satã, que neste contexto não é o diabo do Novo Testamento, mas uma espécie de procurador celestial — fazem uma aposta sobre Job. O Adversário sugere que Job é fiel apenas porque Deus o protege e prospera. Deus aceita o desafio e autoriza o Adversário a destruir a vida de Job — a família, os bens, a saúde — para provar o ponto.

Job não fez nada de errado. O texto é explícito: «era um homem íntegro e recto, que temia a Deus e se desviava do mal». O seu sofrimento não é punição — é o resultado de uma aposta que Deus faz com o Adversário sobre a natureza da fé humana. Job sofre para resolver uma questão teológica que interessa a Deus, não a Job.

A teologia do sofrimento do justo é um dos temas mais ricos da literatura bíblica e gerou uma tradição interpretativa extraordinária — de Agostinho a Simone Weil, o problema do mal e do sofrimento inocente é um dos mais sérios da filosofia da religião. O livro de Job não resolve o problema: termina com Deus a responder a Job num discurso sobre a incompreensibilidade do cosmos que é literariamente magnífico e filosoficamente insatisfatório. Job aceita sem perceber. Os bens são restituídos. A família morta é substituída por uma nova família.

O Espécime que invoca Deus como garante da justiça e da moral deve saber que o livro de Job apresenta um Deus que usa o sofrimento de um inocente como instrumento de uma aposta, que não explica as suas razões e que no final restitui bens materiais como se a perda dos filhos originais fosse compensável com filhos novos. É um retrato que a teologia sistemática trabalhou durante séculos para tornar coerente com a onisciência, a onipotência e o amor divinos. O trabalho é visível. A tensão não desapareceu.

O que o texto diz e o que o Espécime cita

O Espécime cita um Deus. O texto contém vários — ou, mais precisamente, contém um Deus cujas características variam de texto para texto, de época para época, de autor para autor, de uma forma que a teologia sistemática posterior tentou harmonizar com

resultados parciais.

Isto não significa que o Deus do Espécime não exista. Significa que o argumento «a Bíblia diz que Deus é assim» é mais complicado do que o Espécime supõe — porque a Bíblia diz várias coisas sobre Deus, algumas das quais são difíceis de conciliar sem uma hermenêutica que o próprio texto não fornece.

O interlocutor que fica à mesa depois do Espécime partir não precisa de resolver o problema teológico. Precisa apenas de o reconhecer — e de fazer a pergunta que o texto levanta inevitavelmente: de que Deus estamos a falar, exactamente e em que página?

Capítulo 6

A moral (cujas regras?)

O Espécime usa a Bíblia como argumento moral. É a fonte da lei, o fundamento da ética, o código que permite distinguir o certo do errado com uma autoridade que não depende de opinião humana. A Bíblia diz — e, portanto, o assunto está encerrado.

O problema não é que a Bíblia não contenha moral. Contém — e em vários momentos contém moral de qualidade considerável: o mandamento de amar o próximo, a preocupação com o estrangeiro e o pobre, a exigência de justiça que percorre os profetas. O problema é que a Bíblia contém também moral que o Espécime não pratica, não defende e, na maioria dos casos, nem conhece — e que o critério que usa para separar a moral que aplica da moral que ignora não está no texto que invoca como autoridade.

Este capítulo percorre algumas das prescrições morais bíblicas que o Espécime deixou para trás sem cerimónia — e faz a pergunta que o texto obriga a fazer: por que razão estas e não aquelas?

A escravatura que Deus regulou

A Bíblia não proíbe a escravatura. Regula-a. Esta distinção é importante: um texto que proibisse a escravatura seria radicalmente diferente de um texto que estabelece as condições em que a escravatura é legítima, os direitos e deveres do senhor e as circunstâncias em que um escravo pode ou não ser libertado. A Bíblia é o segundo tipo de texto.

O Êxodo 21 dedica os seus primeiros versículos à legislação sobre escravos hebreus: um escravo hebraico serve seis anos e é libertado no sétimo, a não ser que tenha recebido uma mulher do seu senhor durante o período de serviço — nesse caso, a mulher e os filhos ficam com o senhor e o escravo pode escolher ficar também, em escravidão permanente, por amor à família. A mulher e os filhos não têm escolha sobre o assunto.

O mesmo capítulo regula a escravidão de escravos não hebreus de forma diferente: não há prazo de seis anos, não há libertação obrigatória no sétimo ano. São propriedade permanente, transmissível aos herdeiros. O Levítico 25 confirma e desenvolve: «Quanto aos vossos escravos, homens e mulheres, que tiverdes, serão dos povos que vos rodeiam; deles podereis comprar escravos e escravas. (...) Estes serão a vossa propriedade. Podeis deixá-los em herança aos vossos filhos depois de vós, como propriedade permanente.»

A distinção entre escravos hebreus, com proteções limitadas e escravos de outros povos, que são propriedade permanente transmissível, é uma distinção moral que o texto faz explicitamente. Não é ambígua, não requer interpretação sofisticada, não está em manuscritos obscuros — está no texto principal, em linguagem directa.

Durante séculos, o Espécime de várias épocas usou exactamente estas passagens para defender a escravatura como instituição divinamente sancionada. O Espécime contemporâneo não o faz — aprendeu, neste caso, que o contexto histórico importa e que as prescrições do Levítico sobre escravatura pertencem a outro tempo. O critério que usou para chegar a esta conclusão moral é, contudo, o mesmo que recusa aplicar a outras passagens do mesmo livro.

A venda de filhas

O Êxodo 21 contém também legislação sobre a venda de filhas: «Se alguém vender a sua filha como escrava, ela não sairá como saem os escravos.» Segue-se uma série de condições sobre o que acontece se o comprador a destinar a si próprio como concubina, se a destinar ao seu filho, se se casar com outra. Em cada caso, a filha tem obrigações e o comprador tem direitos. A filha não tem escolha sobre ser vendida — essa decisão pertence ao pai.

A venda de filhas não é uma prática marginal ou excepcional no texto bíblico — é regulada, o que significa que era suficientemente comum para requerer legislação. O texto não condena a prática; estabelece as condições em que é legítima e os direitos da mulher vendida dentro do sistema que a venda cria. É uma forma de protecção dentro de um quadro que o texto não questiona.

O Espécime que usa a Bíblia para argumentar sobre a estrutura da família — o papel do pai, a autoridade parental, a organização doméstica — está a invocar a autoridade de um texto que inclui a venda de filhas como prática regulada. Não é obrigado a aplicar esta prática. É obrigado, porém, a explicar por que razão aplica a autoridade do mesmo texto noutros domínios da vida familiar e não neste.

A lapidação que o Espécime esqueceu

O Deuterónimo prescreve a lapidação — a execução por apedrejamento, pela comunidade reunida — para um conjunto de ofensas que o Espécime contemporâneo pratica, assiste ou tolera sem consequências visíveis.

O Deuterónimo 17 prescreve a lapidação para quem adorar outros deuses ou o sol

ou a lua. O Deuteronomio 13 prescreve a lapidação para quem incitar outros a adorar outros deuses — incluindo um filho, uma filha, uma mulher amada ou um amigo íntimo. O Deuteronomio 21 prescreve a lapidação para o filho «desobediente e rebelde» que não ouve os pais e é «glutão e bebedor». O Deuteronomio 22 prescreve a lapidação para a noiva que não for encontrada virgem na noite de núpcias.

Nenhuma destas prescrições é alegórica ou metafórica — são instruções processuais detalhadas, com requisitos de testemunho e procedimentos de execução. O texto descreve com precisão quem deve ser apedrejado, por quê e por quem.

O Espécime vive num país onde nenhuma destas prescrições é aplicada, não protesta contra a sua não aplicação e em muitos casos participaria activamente nas práticas que as prescrições punem com a morte. Fê-lo sem sentir que está em contradição com a autoridade que invoca — porque aprendeu, neste domínio também, que estas prescrições pertencem a outro contexto. O critério que usou para as contextualizar é, uma vez mais, o mesmo que recusa aplicar às passagens que ainda cita.

As regras que o Espécime ignorou sem perceber

Além das prescrições com consequências graves, o texto bíblico contém um número considerável de regras de comportamento quotidiano que o Espécime viola regularmente sem drama e sem sentido de transgressão — porque a maioria delas não chegou ao seu conhecimento.

O Levítico 19 proíbe cortar o cabelo nas têmporas e aparar as extremidades da barba — uma regra que explica os caracóis laterais da tradição judaica ortodoxa, mas que o Espécime de maioria cristã ignorou inteiramente. O mesmo capítulo proíbe as tatuagens: «Não fareis incisões na vossa carne por causa de um morto, nem fareis marcas tatuadas em vós. Eu sou o Senhor.» O Espécime com tatuagens — e são muitos — está em desobediência directa ao Levítico sem que isso afecte a sua invocação do mesmo livro como autoridade moral.

O Levítico 11 proíbe o consumo de porco, marisco, coelho e uma lista de outros animais classificados como impuros. A maioria dos Espécimes de tradição cristã come presunto, gambas e coelho sem qualquer sentido de culpa bíblica — e com razão, porque aprenderam que o Novo Testamento, nomeadamente os Actos dos Apóstolos e as epístolas paulinas, revogou as leis alimentares do Levítico. É uma posição hermenêutica defensável. Não explica, porém, por que razão a mesma revogação não se aplica a outras passagens do Levítico que o Espécime continua a citar como lei vigente.

O Deuteronómio 22 proíbe o uso de roupa feita de lã e linho misturados. O Levítico 19 proíbe semear dois tipos diferentes de sementes no mesmo campo. Estas proibições fazem parte do mesmo corpus legislativo que o Espécime invoca quando cita outras passagens do Levítico e do Deuteronómio como lei moral permanente. O critério de selecção não está no texto.

A questão que o capítulo não pode evitar

O Espécime tem uma resposta para a maioria destes casos e convém conhecê-la: a teologia cristã distingue, dentro da legislação bíblica, entre lei cerimonial, lei civil e lei moral. A lei cerimonial — sacrifícios, regras de pureza, calendário litúrgico — foi cumprida e portanto revogada por Cristo. A lei civil — a legislação que governava o estado israelita antigo — pertence a um contexto histórico específico e não é directamente aplicável. A lei moral — os mandamentos que regulam o comportamento ético fundamental — permanece vigente.

É uma distinção útil e com uma história na teologia. Tem dois problemas práticos. O primeiro é que a distinção não está no texto — é uma categorização imposta ao texto por uma tradição interpretativa posterior que o texto não convocou. O segundo é que a aplicação da distinção é consistentemente feita de forma a validar as posições que o Espécime já tem — a lei sobre homossexualidade é lei moral vigente, a lei sobre tecidos misturados é lei cerimonial revogada, a lei sobre escravatura é lei civil contextual. A distribuição é conveniente demais para ser apenas exegética.

A questão que este capítulo deixa à mesa não é «a Bíblia tem moral?» — tem e em vários momentos tem moral notável. A questão é: «de que moral estamos a falar e quem decide?» Quando a resposta for «a Bíblia decide», o interlocutor pode pedir, com toda a paciência do mundo, que o Espécime abra o livro e mostre onde a Bíblia faz as distinções que ele faz. O silêncio que se segue tem qualidade.

Capítulo 7

A mulher (que estatuto?)

O Espécime que usa a Bíblia para limitar o papel da mulher — na família, na Igreja, na vida pública — tem passagens à disposição. Paulo é generoso neste domínio: as mulheres devem calar-se nas assembleias, perguntar ao marido em casa se quiserem saber alguma coisa, não ensinar nem exercer autoridade sobre o homem. A hierarquia é clara: Deus, Cristo, homem, mulher. O Espécime cita estas passagens com a confiança de quem tem o texto do seu lado.

Tem — metade dele. A outra metade do mesmo texto contém mulheres que profetizam, lideram, ensinam, financiam missões, dirigem igrejas domésticas e são descritas pelo próprio Paulo como suas colaboradoras no mesmo trabalho apostólico que ele desempenha. O Espécime que usa a Bíblia para limitar os direitos e o papel das mulheres ignora sistematicamente esta metade. Não porque não exista — existe, nas mesmas epístolas, por vezes a poucos versículos de distância das passagens que cita. Ignora-a porque o critério de leitura não é o texto; é a conclusão a que quer chegar.

Este capítulo percorre as duas metades. O objectivo não é provar que a Bíblia é feminista — não é, pelo menos não nos termos contemporâneos do conceito. O objectivo é mostrar que o texto é suficientemente contraditório para que o uso selectivo de uma metade como argumento de autoridade seja uma operação intelectualmente desonesta — independentemente da posição que se defende.

Paulo que cala

As passagens mais citadas pelo Espécime neste domínio estão em duas epístolas. A Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo 14: «As mulheres estejam caladas nas assembleias, porque não lhes é permitido falar, mas estejam sujeitas, como também a lei diz. E se querem aprender alguma coisa, perguntem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso para a mulher falar na assembleia.» A Primeira Epístola a Timóteo, capítulo 2: «A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.»

São passagens directas, em linguagem clara, sem ambiguidade lexical significativa. O Espécime que as cita não está a inventar — estão no texto e a tradição de as usar para limitar o papel das mulheres na vida religiosa e doméstica é antiga e extensa.

Há, porém, dois problemas que o Espécime raramente menciona. O primeiro é de autoria: a Primeira Epístola a Timóteo é uma das chamadas epístolas pastorais — Timóteo I e II, Tito — cuja autoria paulina é amplamente disputada pelos estudiosos do Novo Testamento. O consenso académico maioritário, incluindo de estudiosos de tradição cristã conservadora, é que estas epístolas foram escritas por um discípulo de Paulo depois da sua morte, usando a sua autoridade. Se assim for, o Espécime está a citar um pseudónimo pós-paulino como argumento contra Paulo.

O segundo problema é interno ao próprio Paulo indubitável: a passagem do silêncio na Primeira Epístola aos Coríntios contradiz o que Paulo escreveu no capítulo 11 da mesma epístola, onde dá instruções sobre como as mulheres devem cobrir a cabeça quando profetizam na assembleia. Mulheres que profetizam em público são mulheres que falam em público — o que contradiz directamente a instrução de calar-se que aparece três capítulos depois. Alguns estudiosos propõem que a passagem do silêncio em Coríntios 14 é uma interpolação tardia introduzida por um copista; outros propõem que Paulo está a responder a um problema específico daquela comunidade. Nenhuma destas respostas está no texto. O que está no texto é a contradição.

Paulo que nomeia

A Epístola aos Romanos termina com um capítulo de saudações que o Espécime raramente cita. No décimo sexto capítulo, Paulo saúda por nome um conjunto de colaboradores — e a lista é reveladora. Febe é descrita como *diakonos* da igreja de Cencreia — a mesma palavra grega que Paulo usa para descrever o seu próprio ministério e o de outros líderes masculinos e que as traduções frequentemente dão como «serva» quando aplicada a Febe e «diácono» ou «ministro» quando aplicada a homens. Paulo pede à comunidade de Roma que a receba «como é digno dos santos» e que a ajude no que precisar — «porque ela tem sido protectora de muitos e de mim mesmo».

Priscila — ou Prisca, como Paulo a chama — aparece nominalmente antes do seu marido Áquila em quatro das seis referências no Novo Testamento, o que na convenção do século I sugere precedência ou maior proeminência. Paulo descreve-a, juntamente com Áquila, como seus «colaboradores em Cristo Jesus» que «arriscaram a cabeça» por ele. Os Actos dos Apóstolos descrevem o par a ensinar Apolos, um pregador eloquente, «com maior exactidão» — Priscila a ensinar um pregador masculino adulto, exactamente o que a Primeira Epístola a Timóteo diz que a mulher não deve fazer.

Junia aparece na mesma lista de saudações de Romanos 16 com uma descrição que

gerou séculos de debate: Paulo diz que ela e Andronico são «destacados entre os apóstolos». A palavra *apóstolos* — no sentido de enviada, testemunha da ressurreição com missão específica — é aplicada a uma mulher chamada Junia. A tradição de tradução tentou resolver o problema transformando Junia num nome masculino — Junias — que não tem paralelo documentado no mundo greco-romano. Os manuscritos têm Junia, feminino. O Espécime que nega a liderança feminina com base em Paulo está a negar o que o próprio Paulo descreve e elogia.

As mulheres que o texto não esperava

O Antigo Testamento contém mulheres em posições de autoridade que contradizem a imagem de submissão total que o Espécime constrói a partir das epístolas paulinas.

Débora é juíza — a única juíza do livro dos Juízes, o cargo mais elevado da estrutura política e militar israelita antes da monarquia. É ela que convoca Baraque para a batalha contra Sísara, é ela que profetiza o resultado, é ela que governa Israel. O texto não apresenta isto como anomalia ou como concessão de emergência — é apresentado como facto, sem comentário apologético.

Hulda é profetisa no tempo do rei Josias — e é a ela, não a Jeremias ou a Sofonias, que o rei envia os seus conselheiros quando o livro da Lei é descoberto no Templo e é necessário saber se o texto é autêntico e o que significa. Hulda interpreta, o rei obedece. É um acto de autoridade interpretativa sobre o texto sagrado exercido por uma mulher, com aprovação régia e sem contestação narrativa.

Miriam, irmã de Moisés, é descrita no Êxodo como profetisa e lidera as mulheres em cântico depois da travessia do Mar Vermelho. O livro de Miquéias, capítulo 6, inclui Miriam entre os líderes do Êxodo: «Enviei perante vós Moisés, Aarão e Miriam.» Três líderes, um dos quais mulher, enumerados em paralelo.

O Espécime que usa a Bíblia para excluir as mulheres da liderança religiosa e pública deve ter uma explicação para Débora, para Hulda e para Miriam. A explicação habitual — eram excepções, eram tempos diferentes, o Novo Testamento clarificou — é uma explicação possível. É também, mais uma vez, uma hermenêutica que o Espécime aplica selectivamente: os tempos diferentes valem para as mulheres líderes do Antigo Testamento, mas não valem para as regras do Levítico que o Espécime ainda invoca.

O que o texto não resolve

A Bíblia não tem uma posição única sobre as mulheres. Tem várias — e elas coexistem no mesmo texto, por vezes no mesmo autor, por vezes no mesmo livro. O Espécime que usa a Bíblia como argumento para limitar o papel das mulheres está a fazer uma escolha editorial: escolhe Paulo que cala e ignora Paulo que nomeia; escolhe as epístolas pastorais e ignora os Actos; escolhe o Génesis 2 com a costela e ignora o Génesis 1 com a criação simultânea em igualdade de imagem divina.

A escolha é legítima como posição teológica — muitas tradições cristãs fizeram-na com seriedade e coerência interna considerável. Não é legítima como argumento de autoridade textual. «A Bíblia diz» pressupõe que a Bíblia diz uma coisa. Neste domínio, como nos outros percorridos nesta parte do livro, a Bíblia diz pelo menos duas — e o critério para escolher entre elas pertence ao leitor, não ao texto.

O Espécime que abandona o almoço quando o tema é a condição feminina raramente chegou a esta conclusão. Seria necessário ter lido Romanos 16 com a mesma atenção com que leu Coríntios 14 — e isso implicaria ter lido.

Capítulo 8

A ciência (que cosmos?)

O Espécime tem uma relação selectiva com a ciência. Aceita a medicina — consulta médicos, toma antibióticos, faz análises ao sangue, confia nos resultados de aparelhos que funcionam com base em física quântica. Aceita a meteorologia, pelo menos o suficiente para levar um guarda-chuva quando há previsão de chuva. Aceita a engenharia, o que se verifica pelo facto de não recusar entrar em pontes nem em aviões. Mas recusa a biologia evolutiva — ou, numa versão mais moderada, aceita a microevolução, mas não a macroevolução, que é uma distinção que a biologia não faz.

A selectividade não é o problema. Toda a gente é selectiva em relação à ciência — ninguém verifica pessoalmente os cálculos da física de partículas antes de ligar o computador. O problema é o critério. A medicina, a meteorologia e a engenharia são aceites pelo Espécime sem que o texto bíblico seja consultado como árbitro. A biologia evolutiva é rejeitada com base no texto bíblico. O critério de selecção não é epistemológico — é teológico. E é aplicado de forma que protege as conclusões que o Espécime já tem, não de forma que avalia a evidência com consistência.

Este capítulo não é um tratado de biologia. É uma leitura do texto bíblico sobre o cosmos que descreve — e uma pergunta sobre o critério que o Espécime usa para aceitar algumas descrições bíblicas da realidade física como metáfora e outras como ciência.

O cosmos que o texto habita

O cosmos bíblico tem uma arquitectura específica, descrita com suficiente consistência ao longo de vários livros para constituir uma cosmologia coerente — coerente com o conhecimento do Médio Oriente antigo, não com o da astronomia contemporânea.

No centro está a Terra, que é plana ou pelo menos não esférica. O livro de Daniel descreve uma árvore no centro da terra «visível até aos confins de toda a terra» — o que pressupõe uma terra plana de onde qualquer ponto é visível a partir do centro. O Apocalipse descreve os quatro anjos «nos quatro cantos da terra» — a terra tem cantos, o que não é uma propriedade de uma esfera. O Evangelho de Mateus descreve o diabo a levar Jesus a um monte muito alto de onde se vêem «todos os reinos do mundo» — o que é possível a partir de uma terra plana e impossível a partir de uma esfera de doze mil quilómetros de diâmetro.

Acima da Terra está o firmamento — o *raqia* do hebraico, uma abóbada sólida que separa as águas de cima das águas de baixo. O Gênesis 1 descreve Deus a criar este firmamento no segundo dia e a colocar os astros nele, «na abóbada do céu». O Saltério descreve o firmamento como algo que pode ser batido como metal: «Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos.» O conceito de firmamento como estrutura física sólida é consistente com a cosmologia egípcia e mesopotâmica contemporânea dos autores bíblicos — é a cosmologia da época, inteligente e coerente para o seu contexto e incompatível com o que a astronomia estabeleceu nos últimos cinco séculos.

Acima do firmamento estão as águas superiores, que descem quando Deus abre as «janelas do céu» — expressão usada no Gênesis 7 para descrever o dilúvio. A chuva é, neste sistema cosmológico, a abertura de comportas numa estrutura física que retém água acima do céu visível. Não é metáfora poética — é cosmologia funcional, a descrição de como o mundo físico funciona segundo os autores do texto.

O sol que parou

O livro de Josué, capítulo 10, contém um dos episódios mais citados quando o tema é a Bíblia e a ciência. Os israelitas estão em batalha contra os amorreus e Josué pede a Deus que o sol pare. O texto descreve o resultado: «O sol parou no meio do céu e não se apressou a pôr-se por quase um dia inteiro.» O narrador acrescenta: «Não houve dia semelhante a este, nem antes nem depois, em que o Senhor obedecesse à voz de um homem.»

O sistema pressuposto por esta narrativa é geocêntrico: o sol move-se sobre uma Terra estacionária e parar o sol significa interromper o movimento do astro, não o da Terra. Este é o sistema cosmológico do Médio Oriente antigo — e também o sistema que a Igreja defendeu durante séculos, com base precisamente nesta e noutras passagens bíblicas, quando Galileu propôs o heliocentrismo.

O Espécime contemporâneo aceita o heliocentrismo — sabe que é a Terra que se move em torno do sol, não o contrário. Aceita-o sem sentir que está em contradição com o texto que cita como autoridade, porque aprendeu a ler a passagem de Josué como linguagem poética ou como descrição do ponto de vista do observador humano. É uma leitura possível. É também exactamente o tipo de leitura contextual e não literal que o Espécime recusa quando o tema é a biologia evolutiva.

A evolução que o texto não menciona

A teoria da evolução por selecção natural não está na Bíblia. Não é mencionada, não é refutada, não é confirmada — não existia como teoria científica quando os textos bíblicos foram escritos e os autores bíblicos não tinham como antecipar as questões que Darwin colocaria dezoito séculos depois do último texto canónico.

O conflito entre a evolução e o texto bíblico é um conflito entre uma teoria científica desenvolvida no século XIX e uma cosmologia do Médio Oriente antigo. Não é um conflito que o texto antecipou ou tratou — é um conflito criado pela leitura literal do texto num contexto em que essa leitura colide com o que a biologia, a paleontologia, a genética e a geologia estabeleceram com convergência de evidência notável.

O Espécime que rejeita a evolução com base no Génesis usa um critério que não aplica a outras áreas do conhecimento. Não rejeita a medicina com base no facto de o texto bíblico atribuir doenças a causas que a medicina moderna não reconhece — possessão demoníaca, impureza ritual, castigo divino. Não rejeita a geologia com base no facto de o dilúvio bíblico, se lido literalmente, implicar uma cronologia incompatível com o registo estratigráfico. Não rejeita a astronomia com base no firmamento sólido do Génesis 1.

O critério de selecção não é a consistência com o texto. Se fosse, o Espécime teria de rejeitar a medicina, a geologia e a astronomia com a mesma determinação com que rejeita a biologia evolutiva — porque o texto bíblico, lido literalmente, é incompatível com todas elas. O critério é outro: a evolução colide com uma conclusão que o Espécime quer manter por razões que não são estritamente textuais. O texto é invocado para defender a conclusão, não para a determinar.

Agostinho contra o Espécime

A ironia mais completa deste capítulo é que o argumento do Espécime literalista — a Bíblia descreve a criação, portanto a evolução é falsa — foi explicitamente rejeitado por um dos teólogos mais influentes da história cristã, escrevendo quinze séculos antes de Darwin.

Agostinho de Hipona, no século V, escreveu extensamente sobre o Génesis e advertiu com clareza contra a leitura literal do texto cosmológico. Em *A Gênese ao Pé da Letra*, argumenta que quando os cristãos insistem em posições sobre o mundo natural que contradizem o que qualquer pessoa instruída pode verificar, tornam-se ridículos aos olhos dos não-cristãos e causam dano à credibilidade da fé. A preocupação de Agostinho era

precisamente o Espécime literalista do seu tempo — e a solução que propõe é a leitura não literal do texto cosmológico, não porque o texto não seja verdadeiro, mas porque a sua verdade não é do tipo que colide com a observação do mundo natural.

O Espécime que defende o criacionismo com o Génesis está, paradoxalmente, em desacordo com Agostinho — o teólogo que mais profundamente moldou a teologia ocidental, em cuja autoridade o Espécime se apoia noutros domínios sem hesitação. É uma posição possível: pode-se discordar de Agostinho. Requer, porém, que se diga que se está a discordar de Agostinho, não a seguir a tradição cristã.

O critério que o texto não fornece

A Parte II termina aqui e vale a pena fazer o balanço do método que percorreu os cinco capítulos anteriores: em cada caso — a criação, o carácter de Deus, a moral, a mulher, a ciência —, o problema não foi que o Espécime usa a Bíblia. O problema foi que usa metade da Bíblia, escolhida com um critério que não está na Bíblia.

O firmamento sólido é metáfora; a criação em seis dias é literal. O Deus que ordena genocídios é contexto histórico; o Deus que proíbe a homossexualidade é lei eterna. Paulo que nomeia Junia apóstola é caso particular; Paulo que manda as mulheres calarem-se é prescrição universal. A escravatura é produto do seu tempo; a lapidação por adultério é... também produto do seu tempo, mas as passagens sobre sexualidade não são. O sol que parou no céu é linguagem poética; a evolução que o texto não menciona é incompatível com o texto.

Em cada caso, o critério está no Espécime, não no texto. O texto é invocado para confirmar o que já se sabia antes de o abrir. É esta a definição operacional com que o livro começou — o Espécime que já sabe tudo antes de abrir o livro — e é o que os cinco capítulos desta parte demonstraram, um tema de cada vez, com o texto como única testemunha.

A Parte III trata do Espécime. Agora que o texto está sobre a mesa, é hora de olhar para quem o segura.

Parte III

Taxonomia do espécime

Capítulo 9

O Literalista

FICHA DE CAMPO

Nome científico: *Homo Dogmaticus literalis*

Habitat preferencial: Debates sobre evolução e criação; comentários em publicações científicas online; sessões de catequese avançada.

Citações características: «Deus criou o mundo em seis dias — está escrito»; «A evolução é apenas uma teoria»; «Se descendermos dos macacos, porque é que ainda há macacos?»

Comportamento em situação de stress: Acusação de ateísmo militante; invocação da perseguição aos cristãos; pedido de respeito pelas «crenças pessoais».

Vulnerabilidade específica: Levítico 11 (marisco); Levítico 19 (tecidos misturados); qualquer referência ao firmamento sólido do Génesis 1.

A Parte III muda de método. As partes anteriores trataram o texto — a sua formação, as suas contradições, o cosmos que descreve. Esta parte trata o Espécime: as suas variedades, os seus comportamentos, os seus argumentos característicos e os seus pontos de pressão. O guia de campo propriamente dito.

O *Homo Dogmaticus* não é monolítico. Há subespécies — com perfis distintos, habitats distintos e estratégias de resposta distintas. Conhecer a subespécie antes de iniciar o contacto é a diferença entre uma conversa que dura até ao café e um almoço que termina antes do prato principal. Os cinco capítulos que se seguem descrevem as subespécies mais frequentes, com suficiente detalhe para reconhecimento em campo.

Começamos pelo mais visível e pelo mais fácil de identificar: o Literalista.

Morfologia

O Literalista é a subespécie que afirma ler o texto à letra — e acredita nisso. A afirmação é sincera; o problema é que não é verdadeira. O Literalista lê o texto à letra quando a leitura literal suporta as suas posições e alegoricamente quando não suporta —

sem nunca explicar o critério que usa para decidir quando aplica qual das leituras. A inconsistência não é percebida como inconsistência porque o critério de leitura opera abaixo do nível da consciência: é a conclusão que determina o método, não o contrário.

O exemplo mais claro é o que os capítulos anteriores já documentaram: o Literalista cita o Gênesis 1 como relato científico da criação — seis dias, ordem específica, criação especial de cada espécie —, mas não pratica o Levítico como lei vigente. O Gênesis é literal; o Levítico é contextual. A diferença não está nos textos — ambos estão no mesmo livro, escritos na mesma língua, com o mesmo tipo de autoridade narrativa. A diferença está nas consequências: a leitura literal do Gênesis protege uma posição que o Literalista quer manter; a leitura literal do Levítico criaria obrigações que o Literalista prefere não ter.

Esta assimetria é o coração do Literalista. Não é necessariamente má fé — pode ser, e frequentemente é, uma inconsistência genuinamente não percebida, o resultado de uma tradição de leitura que foi transmitida com os seus critérios implícitos intactos. O Literalista aprendeu a ler a Bíblia de uma determinada forma antes de ter capacidade crítica para avaliar essa forma de leitura. A inconsistência foi transmitida com o texto e questionar uma é questionar o outro — o que não é uma operação fácil nem agradável para quem foi criado dentro do sistema.

Habitat e comportamento

O Literalista é mais frequente em contextos de confronto entre texto bíblico e ciência — debates sobre evolução, sobre a idade da Terra, sobre o dilúvio universal como evento histórico. É nestes debates que a leitura literal do Gênesis é mais necessária e mais visível e é nestes contextos que o Literalista está mais bem preparado, com um repertório de argumentos que conhece de cor e que funcionam dentro do sistema que defende.

O argumento mais característico do Literalista fora do seu habitat natural é a negação da distinção entre lei e teoria científica: «A evolução é apenas uma teoria» é uma frase que o Literalista usa com a confiança de quem acabou de dizer algo decisivo. Em linguagem científica, «teoria» não significa «suposição» ou «hipótese não testada» — significa um sistema explicativo sustentado por evidência extensa e sujeito a falsificação. A teoria da gravidade é uma teoria. A teoria germinativa das doenças infecciosas é uma teoria. O Literalista aceita ambas sem reservas. O problema não é a palavra «teoria» — é a conclusão a que a teoria da evolução chega.

O segundo argumento característico — «se descendemos dos macacos, porque é que ainda há macacos?» — é igualmente revelador. Revela que o Literalista não leu Darwin, não leu nenhum texto de biologia evolutiva e está a refutar uma teoria que não existe: a

teoria da evolução não afirma que os humanos descendem dos macacos actuais, mas que humanos e macacos actuais partilham um ancestral comum. A diferença é básica e está em qualquer introdução ao tema. O Literalista refuta a versão mais simples da teoria porque é a única versão que conhece — e conhece-a através de quem já a refutou, não através de quem a formulou.

O criacionismo como posição teológica e como posição científica

É importante distinguir duas coisas que o Literalista frequentemente confunde: o criacionismo como posição teológica e o criacionismo como posição científica.

Como posição teológica — a afirmação de que Deus criou o universo, que a existência do cosmos não é accidental, que há uma intenção por detrás da ordem natural —, o criacionismo é uma posição filosófica e religiosa legítima, com uma longa história intelectual e argumentos que merecem ser levados a sério. Esta posição não colide necessariamente com a biologia evolutiva: há biólogos que são crentes, há teólogos que aceitam a evolução sem sentir que isso afecta a sua fé e a posição oficial de muitas confissões cristãs, incluindo a Igreja Católica desde o século XX, é compatível com a teoria da evolução.

Como posição científica — a afirmação de que o Génesis descreve eventos históricos verificáveis, que a Terra tem entre seis mil e dez mil anos, que as espécies foram criadas separadamente e não evoluíram de ancestrais comuns —, o criacionismo não é uma teoria científica no sentido técnico do termo: não gera previsões testáveis, não foi falsificado e depois refinado, não tem uma comunidade de investigação que produza resultados replicáveis. É uma interpretação de texto aplicada ao mundo natural, não uma teoria do mundo natural.

O Literalista confunde as duas posições — usa a legitimidade da primeira para defender a segunda. «Tenho o direito de crer que Deus criou o mundo» é uma afirmação diferente de «a Terra tem seis mil anos e a geologia está errada». A primeira é incontestável; a segunda é uma afirmação sobre o mundo físico que colide com a evidência geológica, paleontológica, genética e astronómica de forma que não pode ser resolvida por referência ao texto bíblico.

O ponto de pressão

O ponto de pressão do Literalista não é a evolução — é o critério. A pergunta que o Literalista não consegue responder de forma consistente é simples: por que razão o Génesis

é literal e o Levítico é contextual?

A resposta mais comum é que o Novo Testamento revogou as leis do Levítico. É uma resposta que transfere o problema sem o resolver: por que razão o relato da criação do Génesis, que é Antigo Testamento, permanece literal quando as leis do Levítico, que são igualmente Antigo Testamento, foram revogadas? Se o critério é «o Novo Testamento revogou», é necessário mostrar onde o Novo Testamento revoga a cosmologia do Génesis — o que é difícil, porque o Novo Testamento não trata do assunto com a especificidade que o Literalista precisaria.

A segunda resposta mais comum é que a ciência e a Bíblia tratam de domínios diferentes: a ciência trata do como, a Bíblia trata do porquê. É uma resposta teologicamente sofisticada — e incompatível com a posição do Literalista, porque o Literalista não aceita que a Bíblia e a ciência tratem de domínios diferentes quando o tema é a evolução. Se tratassem, a afirmação «a evolução contradiz a Bíblia» seria sem sentido — um texto sobre o porquê não pode ser contraditado por um texto sobre o como.

O Literalista raramente percebe que as suas duas respostas são incompatíveis entre si. Mantém ambas disponíveis para uso alternado conforme a situação — o que é, em si mesmo, uma ilustração perfeita do mecanismo que este livro descreve desde a primeira página.

Como interagir

O Literalista responde melhor a perguntas do que a afirmações. Uma afirmação sobre a evolução é um ataque ao seu sistema; uma pergunta sobre o critério de leitura é um problema interno ao seu sistema, que ele tem de resolver sem poder acusar o interlocutor de ateísmo militante.

A pergunta mais eficaz não é «acreditas na evolução?» — é «quando lês o Levítico, lês à letra ou alegoricamente?» Se a resposta for «alegoricamente», a pergunta seguinte é «e o Génesis?». Se a resposta for «literalmente», a pergunta seguinte é «práticas então o Levítico 11 e não comes marisco?». Não há resposta que não crie um problema dentro do sistema do Literalista — o que não significa que o Literalista vá reconhecê-lo. Significa que a conversa passou a ser sobre o texto, não sobre o interlocutor.

E quando a conversa é sobre o texto, o Literalista está em terreno menos seguro do que pensa.

Capítulo 10

O Selectivo

FICHA DE CAMPO

Nome científico: *Homo Dogmaticus selectivus*

Habitat preferencial: Debates políticos e sociais; redes sociais; audiências parlamentares; grupos de mensagens familiares.

Citações características: «A Bíblia é muito clara sobre isto»; «Não estou a julgar, estou apenas a citar o que está escrito»; «Tiraste isso completamente fora do contexto».

Comportamento em situação de stress: Acusação de descontextualização; mudança súbita de passagem quando a passagem original é confrontada; apelo à tradição da Igreja como árbitro do sentido do texto.

Vulnerabilidade específica: A pergunta «e este versículo, como o contextualizas?» aplicada a qualquer passagem adjacente à que acabou de citar.

O Literalista é difícil de ignorar — é barulhento, está frequentemente em debates públicos e os seus argumentos são suficientemente simples para serem refutados com clareza. O Selectivo é mais difícil de confrontar, por razões que têm a ver com a sua própria sofisticação: conhece o texto melhor do que o Literalista, usa-o com mais habilidade e a sua defesa principal — a acusação de descontextualização — funciona bem o suficiente para paralisar muitos interlocutores despreparados.

O Seletivo leu a Bíblia. Não toda, provavelmente —, mas o suficiente para saber onde estão as passagens que lhe interessam, como enquadrá-las e como responder às objeções mais óbvias. Esta familiaridade com o texto torna-o mais perigoso do que o Literalista num debate e mais difícil de confrontar sem preparação equivalente. É também o que torna a sua selectividade mais impressionante: para ignorar sistematicamente metade do texto com esta desenvoltura, é necessário conhecê-lo bem o suficiente para saber o que se está a ignorar.

Morfologia

O mecanismo central do Selectivo não é diferente do do Literalista — é o mesmo critério implícito que determina o que é aplicável e o que é contextual. O que difere é a execução: o Selectivo aplica o critério com muito mais habilidade, antecipa as objeções óbvias e tem respostas preparadas para as passagens que contradizem as suas posições.

A marca distintiva do Selectivo é a frase «tiraste isso fora do contexto» — que o Selectivo usa com frequência e precisão selectiva. Quando o interlocutor cita uma passagem que contradiz a sua posição, o Selectivo responde que o contexto histórico, cultural ou literário altera o sentido. Quando o Selectivo cita uma passagem que suporta a sua posição, o contexto histórico, cultural ou literário é irrelevante — a passagem é clara, directa e universalmente aplicável.

A acusação de descontextualização é, portanto, uma arma de uso unilateral. O Selectivo conhece o contexto quando o contexto o ajuda e ignora-o quando não o ajuda —, mas a acusação funciona porque coloca o interlocutor na defensiva: tem de explicar por que razão o contexto que usou é legítimo, enquanto o Selectivo não tem de explicar por que razão o contexto que ignora é irrelevante. A assimetria é táctica, não exegética.

O mecanismo da selecção

Como funciona a selecção, exactamente? O Selectivo não acorda de manhã a pensar «hoje vou ignorar Ezequiel 18 e citar Levítico 18». A selecção opera de forma mais subtil: é o resultado de uma tradição de leitura que foi transmitida com as suas escolhas já feitas, os seus ênfases já estabelecidos e as suas passagens incómodas já marginalizadas ou explicadas de forma a tornarem-se inofensivas.

O Selectivo herdou um repertório. O repertório contém as passagens que a sua comunidade, a sua tradição, a sua família religiosa usou ao longo de gerações para defender posições específicas. Não contém — ou contém já neutralizadas — as passagens que contradizem essas posições. O Selectivo não escolheu o repertório: foi escolhido por ele. A selectividade não é deliberada; é cultural. O que a torna difícil de confrontar é exactamente isso: o Selectivo está genuinamente convencido de que está a ler o texto, quando está a ler um subconjunto do texto que foi pré-seleccionado por uma tradição com os seus próprios interesses.

Isto não significa que o Selectivo seja inocente — a selectividade tem consequências reais para as pessoas sobre quem o Selectivo exerce influência e a convicção genuína não elimina a responsabilidade de examinar os seus fundamentos. Significa que o confronto

mais eficaz não é a acusação de má fé, que o Selectivo pode rejeitar com razão, mas a pergunta sobre o critério, que o Selectivo não pode responder sem revelar que o critério não está no texto.

Habitat: o debate político e social

O Selectivo é especialmente visível em debates políticos e sociais — sobre direitos das minorias, sobre políticas de família, sobre legislação que afecta comportamentos que o Selectivo considera moralmente regulados pelo texto bíblico. É neste habitat que a sua habilidade com o texto se torna mais consequente, porque o debate já não é entre dois leitores da Bíblia, mas entre o texto bíblico e a lei civil, os direitos individuais, ou a experiência vivida de pessoas concretas.

O argumento típico do Selectivo neste habitat tem uma estrutura reconhecível: a Bíblia diz X; X é claro e não requer interpretação; portanto a lei, a política ou o comportamento social devem conformar-se a X. O que o argumento omite é que a Bíblia também diz Y, que contradiz ou complica X e que a escolha de citar X e não Y não é determinada pelo texto, mas pela posição que o Selectivo já tem.

O exemplo mais frequente no contexto contemporâneo é a homossexualidade. O Selectivo cita as passagens do Levítico e das epístolas paulinas que condenam relações entre pessoas do mesmo sexo — e ignora ou neutraliza as passagens sobre escravatura do mesmo Levítico, as passagens sobre o papel das mulheres das mesmas epístolas e as passagens sobre divórcio e recasamento que o mesmo Paulo trata com uma especificidade que a maioria dos Selectivos prefere não aplicar à letra. O critério não é a leitura literal; é a posição.

A acusação de descontextualização — como responder

Quando o Selectivo acusa o interlocutor de descontextualização, há uma resposta que funciona melhor do que entrar na defesa do contexto específico que foi usado: pedir ao Selectivo que explique o seu próprio critério de contextualização.

A sequência é simples. O Selectivo cita uma passagem. O interlocutor cita uma passagem adjacente ou relacionada que complica ou contradiz a primeira. O Selectivo acusa de descontextualização. O interlocutor não defende a sua passagem — pergunta: «Podes explicar-me o critério que usas para distinguir o que requer contextualização do que não requer? Porque quando citas a tua passagem não mencionas o contexto, mas quando cito eu a minha o contexto torna-se relevante.»

O Selectivo tem três respostas possíveis a esta pergunta. Pode articular um critério — caso em que o interlocutor pode avaliar se o critério é aplicado consistentemente, o que normalmente não é. Pode invocar a tradição da Igreja como árbitro — caso em que a conversa passa a ser sobre autoridade interpretativa e não sobre o texto, o que é uma conversa diferente e frequentemente mais honesta. Ou pode mudar de assunto — o que é, em si mesmo, uma resposta.

Nenhuma das três respostas encerra o problema. Mas a pergunta sobre o critério transforma o debate: passa de «o texto diz X» para «quem decide o que o texto diz e com base em quê» — que é a pergunta que este livro fez desde a primeira página e que o Selectivo, com toda a sua familiaridade com o texto, raramente consegue responder sem revelar que a resposta não está no texto.

A distinção que importa

O Selectivo é mais difícil de confrontar do que o Literalista, mas é também o espécime com quem a conversa tem mais hipótese de ser genuinamente interessante. Conhece o texto. Tem posições articuladas. Está, em princípio, a fazer um esforço hermenêutico — mesmo que o esforço seja parcial e os seus resultados sejam determinados pela conclusão.

A distinção que o interlocutor deve ter clara é esta: não se está a argumentar que o Selectivo está errado em crer o que crê. Está-se a argumentar que o fundamento que invoca para o que crê — «a Bíblia diz» — não suporta o que lhe pede que suporte, porque a Bíblia também diz outras coisas que o Selectivo não cita. A distinção entre a posição e o fundamento da posição é o espaço onde a conversa pode acontecer — se o Selectivo estiver disposto a sentar-se à mesa tempo suficiente para a ter.

Frequentemente não está. Mas isso, como o capítulo seguinte mostrará, é um problema de outra subespécie.

Capítulo 11

O Omnisciente

FICHA DE CAMPO

Nome científico: Homo Dogmaticus omniscius

Habitat preferencial: Qualquer conversa. Sem preferência de tema — o Omnisciente está igualmente à vontade em cosmologia, política, história, medicina e relações interpessoais.

Citações características: «Isso está tudo na Bíblia»; «A ciência não sabe tudo»; «Quem criou o universo, então?»; «Não precisas de livros — tens a Palavra de Deus».

Comportamento em situação de stress: Abandono do almoço. Em casos mais graves: declaração de que continuar a conversa é pecado.

Vulnerabilidade específica: Perguntas específicas sobre o texto que acabou de invocar. O Omnisciente raramente o leu com a profundidade que a invocação sugere.

O Espécime do almoço inaugural era um Omnisciente. Reconhece-se pela certeza — não pela agressividade, que pode ou não estar presente, mas pela qualidade da certeza: total, prévia, impermeável ao argumento. O Omnisciente não chega à conversa com perguntas. Chega com respostas. As perguntas do interlocutor não são percebidas como contribuições ao debate, mas como obstáculos à verdade que o Omnisciente já possui.

Esta é a subespécie que deu o nome ao livro. O Homo Dogmaticus na sua forma mais pura é o Omnisciente — aquele que já sabe tudo antes de abrir o livro, que usa o livro não para aprender, mas para confirmar e que trata o questionamento do livro não como desafio intelectual, mas como ofensa moral. O Literalista e o Selectivo têm versões mais limitadas deste mecanismo; o Omnisciente tem-no na sua forma completa e sem mediação.

Morfologia

O traço mais característico do Omnisciente não é o que sabe — é a relação que tem com o não saber. Para o Omnisciente, não saber não é uma condição temporária que o

estudo pode resolver; é uma condição que não se aplica a quem tem acesso à Palavra de Deus. O texto sagrado não é uma fonte de conhecimento entre outras — é a fonte, completa e suficiente, que torna o conhecimento exterior supérfluo quando não suspeito.

Isto produz um perfil cognitivo específico: o Omnisciente pode ter pouco conhecimento empírico sobre muitos assuntos — história, ciência, filosofia, até o próprio texto bíblico na sua extensão e complexidade — e ainda assim comportar-se como especialista em todos eles, porque o acesso à Palavra de Deus funciona como credencial universal. A pergunta «como sabes isso?» não faz sentido no sistema do Omnisciente — sabe-se porque está escrito e o que está escrito é verdade porque está escrito.

O círculo é mais fechado do que nas outras subespécies. O Literalista tem pelo menos um ponto de entrada — a inconsistência entre o que lê literalmente e o que pratica. O Selectivo tem outro — o critério da selecção. O Omnisciente não tem pontos de entrada óbvios, porque o sistema que defende não reconhece a legitimidade de nenhuma ferramenta externa: a razão é suspeita, a ciência é limitada, a filosofia é arrogância humana e a experiência pessoal é irrelevante quando contradiz o texto. Tudo o que poderia constituir um argumento contra o sistema é, por definição, exterior ao sistema e portanto inválido.

A epistemologia do Omnisciente

Para perceber o Omnisciente, é útil perceber a sua epistemologia — a teoria do conhecimento que opera, implicitamente, por baixo das suas posições.

O conhecimento humano, para o Omnisciente, é fundamentalmente limitado e corrompido — pelo pecado original, pela arrogância, pela tentação de se substituir a Deus como árbitro da verdade. A ciência é conhecimento humano, portanto é limitada e potencialmente corrupta. A filosofia é conhecimento humano, portanto é suspeita. A história secular é conhecimento humano, escrito por quem não tem acesso à revelação, portanto é incompleta. O único conhecimento não corrompido é o que foi revelado por Deus — o texto bíblico, interpretado pela tradição que o Omnisciente herdou.

Esta epistemologia tem uma lógica interna: se se aceitar que existe uma fonte de revelação divina e que essa revelação é completa e inerrante, o conhecimento humano é de facto secundário. O problema não está na premissa — está no que acontece quando a premissa é usada para fechar o sistema completamente, tornando-o imune a qualquer verificação externa. Um sistema que não pode ser falsificado por nenhuma evidência não é um sistema de conhecimento — é um sistema de crença que se protege da verificação chamando blasfémia ao acto de verificar.

O Omnisciente não percebe isto como problema. A impermeabilidade do sistema é, do seu ponto de vista, uma virtude — é fé, é firmeza, é recusa de se dobrar à pressão do mundo. O interlocutor que aponta a circularidade do sistema está, na percepção do Omnisciente, a confirmar exactamente o que o sistema prevê: o mundo exterior tenta questionar a fé e a resposta correcta é resistir.

O almoço e o relógio

O Omnisciente do almoço inaugural olhou para o relógio antes de se levantar. Este detalhe, mencionado na introdução, merece atenção aqui: o olhar para o relógio não foi um gesto de impaciência. Foi um gesto de compostura — a última tentativa de manter a dignidade antes de a situação se tornar insuportável.

Porque a situação era, para o Omnisciente, genuinamente insuportável — não por arrogância, mas por algo mais complicado. O questionamento do texto não era percebido como desafio intelectual a responder; era percebido como ameaça existencial a evitar. O sistema do Omnisciente não é apenas uma posição sobre a Bíblia: é o quadro dentro do qual toda a realidade faz sentido, dentro do qual a sua história pessoal tem significado, dentro do qual a morte é suportável e a vida tem direcção. Questionar o sistema não é questionar uma ideia — é questionar o chão.

Perceber isto não obriga o interlocutor a desistir da conversa. Obriga-o a perceber o que está em jogo para o Omnisciente quando a conversa acontece — e a calibrar a sua abordagem em conformidade. A pessoa que saiu do almoço não era um adversário a vencer; era alguém cujo sistema de sentido estava a ser ameaçado, com as ferramentas que tinha disponíveis para responder a ameaças deste tipo. O abandono do almoço foi a única saída que o sistema lhe oferecia.

Conhecimento exterior como ameaça

A hostilidade do Omnisciente ao conhecimento exterior — à ciência, à filosofia, à história crítica — não é, na maioria dos casos, ignorância deliberada. É uma posição coerente dentro do seu sistema: se o conhecimento humano é corrompido e o texto sagrado é suficiente, investir em conhecimento exterior é, no melhor caso, tempo desperdiçado e, no pior caso, abertura a uma tentação.

Esta posição tem consequências práticas que o Omnisciente raramente antecipa. A medicina moderna assenta em biologia e química — conhecimento humano, sem referência ao texto bíblico. O Omnisciente que rejeita a biologia evolutiva, mas aceita

antibióticos está a aplicar uma selectividade que o seu próprio sistema não autoriza. O Omnisciente que recusa vacinas — uma subespécie específica, com o seu próprio habitat nas redes sociais — está a ser pelo menos mais consistente, ainda que a consistência tenha consequências que o texto bíblico não previu.

A hostilidade ao conhecimento exterior tem também consequências sobre a qualidade do próprio conhecimento bíblico do Omnisciente. Sem história, sem linguística, sem arqueologia, sem o aparato crítico que a Parte I deste livro descreveu, o Omnisciente não tem como avaliar o que o texto diz, em que contexto o diz e o que se perde em cada tradução. Conhece o texto através da sua tradição — que é uma interpretação do texto, não o texto. A ironia é considerável: o Omnisciente, que sabe tudo porque tem a Palavra de Deus, conhece a Palavra de Deus de forma mais superficial do que um estudioso não crente que dedicou a vida ao estudo crítico do mesmo corpus.

Como interagir — e quando não interagir

O Omnisciente é a subespécie com quem a conversa é mais difícil e, em muitos casos, menos produtiva. O Literalista tem inconsistências que pode ser levado a reconhecer; o Selectivo tem um critério que pode ser pedido para articular; o Omnisciente tem um sistema fechado que não reconhece a legitimidade das ferramentas que qualquer conversa produtiva requereria.

Isto não significa que a conversa seja impossível — significa que o seu objectivo tem de ser redefinido. Não se vai convencer o Omnisciente numa conversa de almoço. Não se vai abrir uma fissura no sistema com um argumento, por mais preciso que seja. O sistema foi construído precisamente para resistir a argumentos — e resistir a argumentos está, dentro do sistema, associado à virtude, não ao erro.

O que é possível, em alguns casos, é criar um momento de hesitação — não de convicção, apenas de hesitação. Uma pergunta sobre o texto que o Omnisciente não consegue responder com a fluência habitual. Uma contradição interna que ele não tinha encontrado antes. Um facto histórico sobre o texto que contradiz algo que ele assumia como certo. Estes momentos raramente produzem mudança imediata —, mas podem criar a condição para que a mudança aconteça noutro contexto, noutro momento, sem a pressão da mesa do almoço.

O que não funciona é a confrontação directa do sistema — declarar que o texto está errado, que a tradição do Omnisciente é falsa, que a sua fé é ilusão. Além de ser uma posição que este livro não defende, é uma abordagem que o sistema do Omnisciente está preparado para absorver como confirmação de si próprio: o mundo exterior ataca a fé, o

que é exactamente o que o texto prevê. O ataque confirma o sistema em vez de o questionar.

A última frase que o Omnisciente disse antes de se levantar do almoço foi que continuar sentado à mesa com quem questionava as Escrituras era pecado. Era a única saída que o sistema lhe oferecia. O interlocutor que fica à mesa depois de o Omnisciente partir não falhou — abriu uma pergunta que o Omnisciente vai carregar consigo, quer o reconheça ou não. Às vezes é tudo o que é possível fazer.

E é suficiente para continuar sentado.

Capítulo 12

O Político

FICHA DE CAMPO

Nome científico: *Homo Dogmaticus politicus*

Habitat preferencial: Assembleias legislativas, campanhas eleitorais, petições públicas, tribunais constitucionais, debates sobre legislação familiar e bioética.

Citações características: «Os valores cristãos fundaram esta nação»; «Não estamos a impor nada — estamos a defender a lei natural»; «A liberdade religiosa está a ser atacada».

Comportamento em situação de stress: Acusação de perseguição religiosa; apelo à maioria como legitimação da imposição; retirada para o argumento da lei natural quando o argumento bíblico directo falha.

Vulnerabilidade específica: A pergunta «que Bíblia, exactamente, deve legislar para os que não a seguem?» — especialmente eficaz em países com populações de múltiplas confissões ou sem confissão.

As subespécies anteriores operam principalmente na esfera privada — à mesa de almoço, no grupo de mensagens familiar, no debate online. O Político é a subespécie que saiu da esfera privada e entrou na pública: usa o texto sagrado não para gerir as suas próprias convicções, mas para legislar sobre os outros, incluindo e especialmente sobre os que não partilham a sua crença. É a subespécie com consequências mais directas e mais amplas e a que levanta a questão mais fundamental de todas: a diferença entre ter fé e impor fé.

O Político não é necessariamente um político profissional. É o cidadão que assina petições contra legislação que contraria as suas convicções religiosas, o militante que pressiona o seu partido para incluir posições baseadas na sua leitura da Bíblia, o deputado que invoca «os valores cristãos desta nação» como argumento jurídico, o activista que organiza campanhas contra direitos de quem o seu texto sagrado condena. O habitat é público; a escala varia; o mecanismo é o mesmo.

A distinção que o Político não faz

Há uma distinção que qualquer democracia liberal pressupõe e que o Político sistematicamente recusa fazer: a distinção entre a liberdade de ter convicções religiosas e o direito de as impor através da lei a quem não as partilha.

A liberdade religiosa — o direito de crer, de praticar, de organizar a própria vida de acordo com convicções religiosas — é um valor que as democracias liberais protegem com vigor. O Político invoca frequentemente esta liberdade. O problema é que a invoca de forma invertida: não para proteger o seu direito de viver segundo as suas convicções, mas para reivindicar o direito de impor essas convicções através da lei a quem não as tem. A liberdade religiosa, no uso que o Político faz do conceito, transforma-se na liberdade de usar o aparelho do estado para fazer cumprir a sua leitura de um texto sagrado sobre pessoas que não reconhecem a autoridade desse texto.

A distinção não é complicada. Um católico que acredita que o aborto é moralmente errado tem o direito pleno de não fazer abortos, de não participar em procedimentos de aborto, de argumentar publicamente contra o aborto, de votar em candidatos que partilham a sua posição e de educar os seus filhos nos seus valores. Não tem, neste quadro, o direito de impor através da lei a proibição do aborto a uma mulher não católica que não reconhece a autoridade do magistério católico sobre o seu corpo. A diferença entre as duas posições é a diferença entre liberdade religiosa e teocracia.

O Político raramente aceita esta distinção com a nitidez com que é apresentada. A resposta habitual é que a moral tem de ter um fundamento e que o fundamento é necessariamente religioso — a lei natural, a tradição, os valores que fundaram a civilização ocidental. É uma resposta que muda de terreno: abandona o argumento bíblico directo e passa para um argumento filosófico sobre os fundamentos da moral. É também, no contexto desta conversa específica, uma capitulação tácita: ao admitir que o argumento não pode ser apenas «a Bíblia diz», o Político reconhece implicitamente que a Bíblia não é argumento suficiente numa sociedade plural.

A lei natural como recuo estratégico

Quando o argumento bíblico directo falha — quando o interlocutor aponta que a Bíblia também diz coisas que o Político não propõe legislar, ou que os não-crentes não reconhecem a autoridade do texto —, o Político recua frequentemente para o argumento da lei natural: as suas posições não derivam apenas da Bíblia, derivam de princípios racionais acessíveis a qualquer ser humano, independentemente da crença religiosa.

O argumento da lei natural tem uma história filosófica longa e complexa — de Aristóteles a Tomás de Aquino a Grotius — e merece ser tratado com seriedade como posição filosófica. Neste contexto específico, porém, tem um problema prático: as conclusões a que o Político chega por via da «lei natural» coincidem invariavelmente com as conclusões a que chegaria por via bíblica directa. A lei natural é invocada quando o argumento bíblico é bloqueado — não como posição filosófica autónoma, mas como rota alternativa para o mesmo destino.

Se a lei natural fosse realmente o fundamento — e não o texto bíblico — seria de esperar que o Político aplicasse os seus princípios de forma consistente, chegando por vezes a conclusões diferentes das bíblicas. Isso raramente acontece. A lei natural do Político é, na prática, a Bíblia com outra etiqueta — mais apresentável em democracias plurais, menos vulnerável à acusação de teocracia, mas com o mesmo conteúdo prescritivo e o mesmo destinatário: os outros, que devem conformar-se.

A perseguição que o Político vê

O comportamento em situação de stress do Político é característico e merece atenção: quando a sua tentativa de legislar sobre os outros encontra resistência, o Político inverte a narrativa e apresenta-se como perseguido. A resistência à imposição é descrita como ataque à liberdade religiosa. A recusa em aceitar a sua leitura bíblica como fundamento da lei é descrita como hostilidade à fé. O limite imposto ao seu poder de legislar sobre os outros é descrito como discriminação contra si.

A inversão é notável pela sua consistência: o Político que usou o texto bíblico para limitar os direitos de outros — o direito de se casar, o direito de aceder a cuidados de saúde, o direito de adoptar, o direito de trabalhar sem discriminação — apresenta-se como vítima quando esses outros conquistam os direitos que lhe foram negados. A perseguição dos cristãos é invocada em países onde a esmagadora maioria da população é cristã, onde os cristãos têm representação política desproporcionada e onde as instituições religiosas beneficiam de isenções fiscais e privilégios legais que nenhum outro grupo recebe.

O mecanismo é compreensível: para o Político, a sociedade em que os seus valores são dominantes é a sociedade normal e qualquer desvio dessa dominância é uma perda, que experiencia como perseguição. Não é necessariamente má fé — é uma percepção distorcida pelo privilégio histórico, que torna a perda de privilégio indistinguível de opressão. Compreender o mecanismo não obriga o interlocutor a validar a conclusão.

A pergunta sobre a Bíblia de quem

A pergunta mais eficaz com o Político não é sobre a Bíblia — é sobre a pluralidade. Em qualquer sociedade democraticamente organizada com uma população religiosamente diversa, a questão não é se o texto sagrado do Político é verdadeiro; é que texto sagrado deve servir de fundamento à lei comum.

Portugal é maioritariamente católico, mas tem muçulmanos, judeus, evangélicos, budistas, agnósticos e ateus em número suficiente para tornar a questão pertinente. Se o argumento do Político for aceite — que a lei deve reflectir os valores do texto sagrado —, a pergunta imediata é: qual texto sagrado? O católico? O evangélico, que em vários pontos diverge do católico? O muçulmano? A Torá? O Político tem uma resposta implícita — o seu texto sagrado, a sua leitura, os seus valores —, mas raramente a articula explicitamente, porque articulá-la tornaria evidente que está a propor não a lei de Deus, mas a sua versão particular da lei de Deus, o que é uma posição política como qualquer outra, sem privilégio especial de autoridade.

Esta pergunta — a Bíblia de quem, interpretada por quem, aplicada a quem — é a que o Político menos quer responder. Porque a resposta honesta é: a minha Bíblia, interpretada pela minha tradição, aplicada a toda a gente incluindo quem não reconhece nem a Bíblia nem a tradição. E essa resposta, dita com clareza, não é um argumento democrático. É um programa teocrático com uma roupagem mais apresentável.

A distinção que o livro defende

Este livro não argumenta que as pessoas religiosas não devem participar na vida política. Devem — com a mesma legitimidade que qualquer outro cidadão, com os mesmos direitos e as mesmas responsabilidades. As convicções religiosas podem e devem informar as posições políticas dos crentes, como quaisquer outras convicções morais informam as posições de quem as tem.

O que este livro argumenta é mais limitado e mais específico: que o texto sagrado não é argumento político suficiente numa sociedade plural, porque a sua autoridade não é reconhecida por todos os que a lei governa. «A Bíblia diz» é um argumento dentro de uma comunidade que reconhece a autoridade da Bíblia. Na assembleia legislativa de uma democracia plural, é o início de uma conversa — não o seu encerramento.

O Político que aceita isto não precisa de abandonar as suas convicções. Precisa de as traduzir — de encontrar argumentos que a lei de uma sociedade plural pode reconhecer sem pressupor a fé que os originou. É um exercício mais difícil do que citar o texto. É

também o exercício que a democracia exige de todos os seus cidadãos, independentemente da sua crença.

Capítulo 13

O Familiar

FICHA DE CAMPO

Nome científico: *Homo Dogmaticus domesticus*

Habitat preferencial: Jantares de Natal, almoços de domingo, casamentos, baptizados, grupos de mensagens familiares, conversas de sofá ao fim do dia.

Citações características: «É como Deus quer»; «Criámos-te com valores»; «A Bíblia é muito clara sobre o papel do homem e da mulher»; «Vais perceber quando tiveres filhos».

Comportamento em situação de stress: Silêncio prolongado; mudança súbita de assunto; invocação da saúde ou da velhice como escudo; choro; o clássico «fiz o meu melhor».

Vulnerabilidade específica: Não tem. O confronto direto raramente funciona e o custo pode ser alto. Ver secção sobre coexistência.

Todos os capítulos anteriores descreveram espécimes que, em última análise, é possível evitar. O Literalista pode ser ignorado. O Selectivo pode ser confrontado e deixado à sua própria contradição. O Omnisciente saiu do almoço e o problema resolveu-se por si. O Político pode ser combatido nas urnas, nas petições, nos tribunais. O Familiar não pode ser evitado — está à mesa amiudamente, sabe o teu nome desde que nasceste e a relação que tens com ele tem um peso e uma história que nenhum argumento sobre o cânone bíblico vai resolver.

Este é o capítulo mais difícil de escrever e, para a maioria dos leitores, o mais directamente útil. Não porque o Familiar seja intelectualmente o mais sofisticado — não é, tipicamente —, mas porque o contexto em que opera torna o confronto mais caro, as concessões mais dolorosas e a coexistência mais necessária do que em qualquer outro caso.

Uma nota antes de começar: este capítulo não diz ao leitor o que fazer com o seu pai, a sua mãe, o seu cônjuge ou os seus filhos. Cada relação tem a sua história, os seus acordos tácitos, as suas linhas que não se cruzam e as suas batalhas que valem a pena travar. O que o capítulo oferece é um mapa do terreno — não um itinerário.

Morfologia

O Familiar usa o texto bíblico de forma diferente das outras subespécies. Não o usa principalmente como argumento num debate — usa-o como estrutura de sentido para a vida doméstica. A Bíblia organiza a família: define o papel do pai e da mãe, estabelece a autoridade e a obediência, determina como os filhos devem ser educados, regula os comportamentos que são aceites e os que são condenados. Não é um livro de regras que o Familiar consulta — é o ar que respira dentro de casa.

Isto faz do Familiar um espécime diferente dos outros: a sua relação com o texto não é principalmente intelectual. É existencial. A Bíblia não é para o Familiar um argumento de autoridade que usa contra os outros — é o quadro dentro do qual a sua vida faz sentido, o seu casamento foi construído, os seus filhos foram criados, os seus mortos foram enterrados. Questionar o texto não é, para o Familiar, questionar uma ideia. É questionar a sua vida inteira.

Esta diferença tem consequências directas para o tipo de conversa que é possível. Com o Literalista ou o Selectivo, o terreno é intelectual e as ferramentas do capítulo anterior — a pergunta sobre o critério, a passagem adjacente que contradiz — funcionam com alguma regularidade. Com o Familiar, o terreno é afetivo e as mesmas ferramentas podem produzir danos que nenhum argumento justifica.

O texto como gestão familiar

O Familiar usa o texto bíblico para gerir a família de três formas principais, que é útil distinguir porque requerem respostas diferentes.

A primeira é a educação — a transmissão de valores, comportamentos e proibições aos filhos, com o texto como fundamento e autoridade. «É pecado» encerra o debate com uma eficiência que «não me parece uma boa ideia» nunca consegue igualar. O texto oferece ao Familiar uma autoridade que transcende a sua própria pessoa — não é o pai que proíbe, é Deus que proíbe; não é a mãe que exige, é a Escritura que exige. A delegação da autoridade parental num texto sagrado é uma das funções mais antigas da religião nas famílias humanas e tem uma lógica interna que qualquer pai ou mãe sem acesso a essa delegação inveja ocasionalmente.

A segunda é a gestão das relações conjugais — a definição do papel do homem e da mulher dentro do casamento, com base nas passagens paulinas que o capítulo sobre a mulher já tratou. O Familiar que organiza o seu casamento em torno da hierarquia bíblica — o homem como cabeça, a mulher como sujeita — pode ter um casamento funcional e

até feliz dentro desse quadro: as relações humanas têm uma plasticidade considerável e adaptam-se a estruturas muito diferentes. O problema surge quando o quadro é imposto a filhos adultos que construíram os seus próprios casamentos com outros princípios, ou quando é usado para justificar desequilíbrios que vão além da hierarquia e entram noutro território.

A terceira é a gestão dos membros da família que saíram do sistema — os filhos que abandonaram a fé, os netos que se casaram com alguém de outra confissão ou de nenhuma, os sobrinhos cuja vida o Familiar não consegue reconciliar com o texto que lhe serve de mapa. O Familiar neste modo não debate — lamenta, reza e por vezes pressiona, com a persistência silenciosa de quem está convicto de que o amor exige não desistir de salvar quem está a perder-se.

O custo do confronto

O confronto directo com o Familiar tem um custo que os outros capítulos não precisaram de calcular. Com o Literalista, o custo de um debate perdido é zero — não há relação em jogo. Com o Familiar, o custo de um debate ganho pode ser considerável: uma refeição de Natal em silêncio, uma mãe que chora, um pai que durante semanas trata o filho com a educação formal de quem ainda não perdoou, uma irmã que deixou de ligar.

Isto não significa que o confronto esteja errado. Há situações em que o confronto é necessário — quando o texto está a ser usado para causar dano real a alguém dentro da família, quando a pressão exercida sobre um membro ameaça o seu bem-estar, quando o silêncio cúmplice tem um custo maior do que a conversa difícil. Há uma diferença entre evitar o confronto por comodidade e evitá-lo por estratégia — e reconhecer essa diferença é parte do trabalho que o leitor tem de fazer por si próprio, porque ninguém de fora conhece a sua família.

O que este capítulo pode oferecer é uma observação: o confronto que vence o argumento e perde a relação raramente vale o preço que cobra. O Familiar não vai mudar de posição por causa de uma citação do Levítico ao jantar de Natal. Pode, ao longo de anos de coexistência respeitosa, de conversas que não terminam em ruptura, de presença consistente que demonstra que a vida fora do sistema não é a catástrofe que o sistema prevê — pode, nessas condições mais lentas e menos dramáticas, começar a fazer perguntas que o sistema não responde. Mas isso requer tempo, relação e uma paciência que o argumento certo não consegue substituir.

Estratégias de coexistência

A coexistência com o Familiar não é rendição — é reconhecimento de que a conversa que importa não é a que acontece à mesa de Natal, mas a que acontece ao longo de anos de uma relação que sobreviveu a desacordos suficientes para poder sobreviver a mais um.

A primeira estratégia é a distinção entre o que se contesta e o que se deixa passar. Nem toda a citação bíblica do Familiar merece resposta. Algumas são hábito — a bênção antes das refeições, a referência ao que Deus quer, o «se Deus quiser» no final de cada plano. Contestar estes hábitos não é uma conversa sobre o texto; é uma declaração de hostilidade ao quadro de sentido do Familiar, que ele vai receber como ataque à sua pessoa. Há uma diferença entre silêncio cúmplice e presença respeitosa — e encontrar essa linha é um exercício que cada leitor tem de fazer com o Familiar específico que tem.

A segunda estratégia é a pergunta em vez da afirmação. «Porque achas isso?» produz uma conversa diferente de «isto está errado porque o texto também diz outra coisa». A pergunta convida o Familiar a articular o que normalmente não articula — e a articulação, por si só, pode produzir momentos de hesitação que a afirmação contrária nunca produziria. Não é manipulação; é curiosidade genuína sobre como o Familiar chegou onde chegou, o que é um ponto de partida mais honesto e mais produtivo do que a refutação.

A terceira estratégia é a separação entre a pessoa e o sistema. O Familiar não é o sistema que defende — é uma pessoa com uma história, com medos específicos, com amor que se exprime de formas que o sistema disponibiliza e que podem não ser as formas que o leitor preferiria. Reconhecer a pessoa por baixo do sistema não obriga a validar o sistema. Obriga a tratar a pessoa com a dignidade que merece independentemente do sistema — o que é, curiosamente, o que o próprio texto bíblico prescreve com mais consistência do que qualquer outra coisa, nos seus melhores momentos.

O que a Parte III deixa à mesa

A Parte III descreveu cinco subespécies. São tipos — não pessoas. Nenhum Familiar real é apenas Familiar; nenhum Omnisciente real é apenas Omnisciente. A maioria dos Espécimes combina características de mais do que uma subespécie, com variações consoante o contexto, o interlocutor e o dia. A taxonomia serve para reconhecer padrões, não para catalogar pessoas.

O que os cinco capítulos têm em comum é o mecanismo central que o livro descreveu desde a introdução: o texto como argumento de autoridade imune à contradição interna, ao contexto histórico e à evidência externa. O Literalista, o Selectivo, o Omnisciente, o

Político e o Familiar usam versões diferentes do mesmo mecanismo, em contextos diferentes, com consequências diferentes. Reconhecer o mecanismo não resolve o problema —, mas é a condição para poder responder-lhe de forma útil.

A Parte IV trata do que fazer com tudo isto. Não para vencer — quem abandona o almoço já decidiu que não há debate. Para manter a clareza, a boa disposição e, quando possível, a mesa aberta.

Parte IV

Notas para Quem Fica à Mesa

Capítulo 14

A única arma que o Espécime não pode confiscar

A Parte IV é mais curta do que as anteriores e os seus capítulos são mais curtos também. Isso é intencional: esta parte não acrescenta análise — sintetiza. O livro demonstrou, ao longo de treze capítulos, que o texto bíblico é mais complexo, mais contraditório e mais historicamente situado do que o Espécime assume. Este capítulo extrai a consequência prática central dessa demonstração.

A consequência é simples: o interlocutor que conhece o texto melhor do que o Espécime tem acesso a uma posição a partir da qual a conversa é possível mesmo quando o Espécime preferia que não fosse. Não porque o conhecimento do texto seja uma arma — a metáfora do título é irônica e a ironia é deliberada. Mas porque o Espécime que usa a Bíblia como argumento de autoridade não pode acusar de blasfêmia quem lhe responde com o mesmo livro. E isso, neste contexto específico, é uma vantagem considerável.

O princípio

O princípio é este: não refutar o texto bíblico com argumentos externos, mas confrontar o texto bíblico com o próprio texto bíblico.

A razão não é tática — ou não é apenas tática. É que este é o confronto mais honesto disponível. O Espécime que cita a Bíblia como autoridade não está a ser derrotado por ciência, por filosofia ou por arrogância secular; está a ser confrontado com o que o seu próprio texto diz noutro lugar. Não pode rejeitar o argumento por vir de fora — vem de dentro. Não pode acusar de blasfêmia — o interlocutor está a citar o mesmo livro. Não pode dizer que o interlocutor não respeita as Escrituras — o interlocutor conhece-as melhor do que ele.

Esta postura não é uma técnica de debate. É uma postura intelectual que requer preparação — as três partes anteriores deste livro são essa preparação — e que, uma vez adoptada, muda a natureza da conversa de forma que o Espécime raramente antecipa. O interlocutor deixa de ser o adversário secular que ataca a fé e passa a ser alguém que leu o mesmo livro e chegou a perguntas diferentes. É uma posição muito mais difícil de dispensar.

Como funciona na prática

O Espécime cita uma passagem. O interlocutor não nega a passagem — reconhece-a. E depois cita outra, do mesmo livro, que a complica ou contradiz directamente. Não como golpe retórico, mas como pergunta genuína: como se reconciliam as duas?

A pergunta genuína é a chave. O interlocutor que cita a passagem contrária com o ar de quem acabou de ganhar o debate está a repetir o mecanismo do Espécime — a usar o texto como arma em vez de como objecto de leitura. A diferença de atitude é detectável e importa: o Espécime que percebe que está a ser atacado fecha-se; o Espécime que percebe que está a ser convidado a uma leitura mais completa do seu próprio texto pode, em alguns casos, hesitar.

Não é necessário ter todas as passagens de memória. É necessário conhecer o suficiente para saber que existem — e para poder, quando a passagem específica não está disponível de imediato, dizer com honestidade: «Há passagens no mesmo livro que complicam isso. Não me lembro da referência exata agora, mas posso verificar.» Esta honestidade é em si mesma uma postura diferente da do Espécime, que raramente admite não saber de memória o que não sabe de memória.

O que esta postura não é

Conhecer o texto melhor do que o Espécime não é uma garantia de que a conversa vai correr bem. O Omnisciente sai do almoço independentemente da qualidade do argumento; o Familiar tem outros recursos além do debate. O conhecimento do texto é uma condição necessária para a conversa ser possível — não é uma condição suficiente para que seja produtiva.

Esta postura também não é condescendência disfarçada de curiosidade. O interlocutor que conhece o texto e usa esse conhecimento para humilhar o Espécime está a fazer algo que o livro não recomenda e que o tom clínico-irónico que percorre estas páginas não autoriza. A ironia deste livro é estrutural — decorre da situação, não de uma postura de superioridade. O interlocutor que fica à mesa depois de o Espécime partir não é melhor do que o Espécime; é alguém que teve acesso a informação que o Espécime não teve, ou que teve a disposição para a procurar, o que são acidentes de percurso tanto quanto conquistas pessoais.

E não é, por fim, um projecto de desconstrução da fé do Espécime. O interlocutor que usa o texto contra o texto não está a provar que Deus não existe, que a Bíblia é falsa,

ou que crer é uma fraqueza. Está a demonstrar que o texto não suporta a leitura monolítica que o Espécime lhe atribui — o que é uma afirmação sobre leitura, não sobre Deus.

A preparação que o texto exige

A Parte I deste livro é o fundamento desta postura: quem escreveu o texto, em que língua, com que problemas textuais, em que contexto. Sem este fundamento, o confronto textual é superficial — passagem contra passagem, sem perceber por que razão as passagens coexistem num texto com autores múltiplos separados por séculos.

A Parte II é o arsenal: as contradições específicas, organizadas por tema, com referências exactas. Não é necessário memorizá-las todas — é necessário saber que existem e onde procurá-las. O Apêndice deste livro foi concebido exactamente para esta função: referência rápida em situação de campo, quando o almoço já começou e não há tempo para investigação.

A Parte III é o mapa do espécime: saber com quem se está a falar determina o que é possível dizer e como. Usar o mesmo texto contra o Literalista e contra o Familiar requer abordagens diferentes, com objectivos diferentes e expectativas diferentes de resultado.

O livro foi escrito nesta sequência porque a postura prática deste capítulo só faz sentido com as três partes anteriores por baixo. Sem elas, «usa o texto contra o texto» é um truque. Com elas, é uma leitura.

O único resultado que importa

O resultado que esta postura procura não é a vitória no debate. É manter a conversa aberta — ou, quando a conversa não é possível, manter a clareza intelectual e a boa disposição de quem sabe porque ficou à mesa.

Há conversas que terminam sem resolução e que ainda assim valeram a pena. Há perguntas que ficam no ar depois de o Espécime se levantar e que trabalham nele por conta própria, sem que o interlocutor saiba. Há momentos em que o único resultado possível é não ter dito nada de que se arrependa — e isso, em certas mesas, é um resultado considerável.

O Espécime não pode confiscar o texto. Pode sair do almoço com ele debaixo do braço —, mas o interlocutor que ficou à mesa leu-o também. E isso, por pequeno que pareça, é o suficiente para continuar a conversa da próxima vez que a mesa estiver posta.

Capítulo 15

Reconhecer o almoço que vai terminar mais cedo

Há almoços que vão terminar mais cedo. Não por falha do interlocutor, não por excesso de argumento, não por má sorte de calendário —, mas porque o Espécime que está do outro lado chegou à mesa com o sistema fechado e vai sair com ele fechado, independentemente do que aconteça entre a entrada e a sobremesa. Reconhecer este almoço antes de ele terminar não é resignação. É clareza.

A clareza tem valor prático: permite calibrar o que se diz, o que se guarda e o que se espera do tempo que falta. O interlocutor que não reconhece os sinais investe mais do que o almoço suporta — argumentos que o Espécime não vai processar, citações que ele vai rejeitar por reflexo, energia que podia ter ficado reservada para a próxima vez que a mesa estiver posta com melhores condições. A clareza não fecha a conversa; protege as condições para que ela possa continuar.

Os sinais que o Espécime dá

O Espécime que vai abandonar o almoço dá sinais antes de se levantar. Não sempre os mesmos — cada subespécie tem os seus —, mas reconhecíveis quando se sabe o que procurar.

O primeiro sinal é a mudança de tema sem transição. O interlocutor faz uma pergunta sobre o texto; o Espécime responde sobre o interlocutor — as suas intenções, a sua fé, a sua arrogância, a sua influência de terceiros. A conversa sobre o texto transformou-se numa conversa sobre quem está a fazer perguntas sobre o texto. Quando o tema da conversa passa do texto para o interlocutor, o texto já não está disponível como terreno comum. O almoço pode continuar, mas a conversa que importava já terminou.

O segundo sinal é a aceleração retórica — a multiplicação de afirmações sem pausa para resposta, o aumento de volume ou de ritmo, a citação encadeada de passagens sem abertura para que o interlocutor as examine. O Espécime em aceleração retórica não está a argumentar; está a preencher o espaço para que o argumento não caiba. É um comportamento de clausura, não de debate — e é um sinal de que o sistema sentiu pressão e está a responder com a única ferramenta disponível para pressão deste tipo.

O terceiro sinal é o apelo à autoridade externa — não ao texto, mas a uma autoridade

que interpreta o texto e que o interlocutor não pode contestar sem contestar toda a estrutura. «O pastor disse»; «o Papa ensina»; «a Igreja sempre ensinou». Quando o Espécime recorre a esta autoridade depois de a conversa ter estado no texto, está a dizer que o texto, sozinho, já não é suficiente para defender a posição — e que precisa de uma autoridade que o interlocutor não pode alcançar porque não faz parte do sistema que a reconhece. É uma saída do debate, não um argumento dentro dele.

O quarto sinal — o mais claro e o que apareceu no almoço inaugural — é a moralização do desacordo. Quando o Espécime deixa de responder ao argumento e passa a qualificar moralmente quem o faz — «estás a questionar as Escrituras», «isso é orgulho», «precisas de rezar sobre isso» —, o debate terminou. O que se segue não é uma conversa; é uma avaliação moral do interlocutor feita por alguém que já decidiu o resultado.

O que fazer quando os sinais aparecem

Reconhecer os sinais não obriga a parar a conversa. Obriga a ajustar o objectivo.

Se o objectivo era mudar a posição do Espécime, esse objectivo tornou-se inacessível — e provavelmente já era inacessível antes dos sinais aparecerem. Se o objectivo era manter a clareza intelectual e não dizer nada de que se arrependa, esse objectivo permanece disponível e é, neste contexto, o mais realista.

A resposta mais útil aos sinais não é escalar — mais argumentos, mais passagens, mais insistência. É desacelerar: uma pergunta simples, formulada com genuína curiosidade, que devolve a conversa ao texto sem pressão. «Não estou a tentar convencer-te de nada — estou com curiosidade sobre como reconcilias estas duas passagens.» Ou, mais simplesmente, o silêncio. O silêncio depois de uma afirmação do Espécime que não precisa de resposta é uma forma de presença que raramente é reconhecida como tal — e que, por vezes, cria mais espaço do que qualquer resposta.

Há também situações em que a decisão certa é deixar o almoço terminar. Nem todas as conversas precisam de ser salvas. Nem todos os Espécimes estão a dois argumentos de uma hesitação. Há almoços em que o melhor resultado possível é que o Espécime saia com uma pergunta que não conseguiu responder — mesmo que não o reconheça, mesmo que o interlocutor nunca saiba se a pergunta ficou. Não é vitória. É o que é possível.

A distinção que este capítulo trabalha

A distinção central deste capítulo não é entre ganhar e perder — é entre a conversa que terminou e a relação que não terminou necessariamente com ela.

O Espécime que sai do almoço saiu da conversa. Não saiu necessariamente da relação — a menos que a relação fosse apenas a conversa, o que raramente é o caso. Na maioria das situações em que este livro tem aplicação, há uma relação por baixo da conversa: de família, de trabalho, de vizinhança, de longa data. Essa relação não termina com o almoço. Pode ficar ferida, pode ficar em silêncio por algum tempo, pode requerer o que os manuais de coexistência chamam de gestão —, mas continua.

O interlocutor que percebe esta distinção não desperdiça a conversa a tentar salvar o debate quando o debate já terminou. Guarda energia para a relação, que vai continuar para além do almoço e que é, na maioria dos casos, o que realmente importa.

Reconhecer o almoço que vai terminar mais cedo não é desistir. É perceber que o almoço não é a última oportunidade — é um almoço numa sequência longa de almoços e o interlocutor que sai com a relação intacta e a clareza preservada está em melhor posição para o próximo do que o que gastou tudo neste.

Uma nota sobre a boa disposição

A boa disposição não é uma estratégia — é uma condição. O interlocutor que fica à mesa com rancor acumulado não está a fazer um favor ao debate nem à relação; está a adicionar ao problema que o Espécime já representa o problema que ele próprio se tornou.

A boa disposição de que este livro fala desde a introdução não é ingenuidade — não é fingir que o Espécime não disse o que disse, ou que as consequências do que diz não são reais. É a capacidade de reconhecer o mecanismo sem ser consumido por ele; de ver o Espécime como produto de um sistema que o antecede, sem o absolver das suas responsabilidades dentro desse sistema; de manter a conversa possível para o próximo almoço sem transformar este numa trincheira.

É mais fácil de descrever do que de praticar. Mas é, no final, o que distingue o interlocutor que ficou à mesa do Espécime que saiu: não a superioridade intelectual, não o conhecimento do texto, não a consistência hermenêutica — a boa disposição de continuar sentado quando sair seria mais simples.

Capítulo 16

O que fica depois do almoço

O Espécime saiu. A mesa ficou. Ficaram também os copos, os pratos com comida por acabar, o silêncio que se instalou depois da cadeira raspar no chão e da porta fechar com aquela contenção específica de quem está furioso, mas ainda tem compostura suficiente para não bater.

O que fica depois do almoço não é vitória. O interlocutor não ganhou o debate — o debate não chegou a acontecer na forma em que os debates acontecem quando ambos os lados estão disponíveis para ser mudados. O que fica é outra coisa, mais difícil de nomear e mais duradoura do que uma vitória: a clareza de quem leu o texto, reconheceu o mecanismo, fez as perguntas certas e ficou sentado quando sair teria sido mais simples.

Este capítulo não acrescenta argumentos. O livro já os fez todos. Este capítulo apenas observa o que sobra.

O que o Espécime deixou na mesa

O Espécime que saiu deixou na mesa, sem saber, uma pergunta. Não a pergunta que o interlocutor fez — essa foi rejeitada, moralizada, convertida em acusação de blasfêmia e usada como justificação para a saída. Deixou a pergunta que a conversa criou e que o sistema do Espécime não conseguiu absorver sem rasgo.

O sistema do Homo Dogmaticus é fechado, mas não é impermeável. É construído para resistir a argumentos externos — e resiste bem, na maioria dos casos. Mas há uma categoria de perturbação para a qual o sistema não tem defesa preparada: a perturbação que vem de dentro, do mesmo texto que o sistema usa como fundamento. O interlocutor que confronta o texto com o texto não está a atacar o castelo por fora — está a apontar para uma fissura na parede interior. O Espécime pode sair pela porta antes de a examinar. Mas a fissura fica.

Não se sabe o que o Espécime faz com a fissura. Pode tapá-la com mais certeza, mais oração, mais comunidade que confirme o sistema. Pode ignorá-la até que outra conversa, noutro almoço, a alargue. Pode, em casos raros e não garantidos, começar a fazer-lhe perguntas por conta própria. O interlocutor que ficou à mesa não controla nenhum destes resultados. Mas foi ele que criou a condição para que o segundo e o terceiro fossem

possíveis.

O que o interlocutor aprendeu

Há uma simetria que este livro não tratou explicitamente, mas que vale a pena nomear no fim: o interlocutor que convive com o *Homo Dogmaticus* e se prepara para a conversa aprende, nessa preparação, algo sobre o texto que de outra forma não teria aprendido.

A Bíblia é um texto extraordinário. É extraordinário pela sua extensão e pela sua heterogeneidade — pela quantidade de vozes, épocas, línguas e preocupações que coexistem num corpus que a tradição tratou como unidade. É extraordinário pela sua influência — não há texto que tenha moldado mais o pensamento, a lei, a arte, a linguagem e os conflitos do mundo ocidental. E é extraordinário, paradoxalmente, pela forma como resiste à simplificação — pela teimosia com que as contradições internas sobrevivem a séculos de harmonização, pela persistência das perguntas que levanta sobre Deus, sobre a moral, sobre a condição humana.

O interlocutor que leu este livro sabe mais sobre o texto do que sabia antes. Não porque o livro seja um tratado bíblico — não é —, mas porque a necessidade de responder ao Espécime obrigou a um contacto com o texto que a maioria das pessoas, crentes ou não, nunca teve. Esse contacto tem valor em si mesmo, independentemente do Espécime que o motivou.

O Espécime, ironicamente, fez um favor ao interlocutor: deu-lhe razão para ler o livro com atenção. É o tipo de favor que o Espécime não reconheceria como tal —, mas que ficou na mesa depois de ele sair.

O que este livro não resolveu

Há honestidade devida no último capítulo de um livro. Este livro não resolveu o problema do *Homo Dogmaticus*. O *Homo Dogmaticus* continua a existir, a citar o texto de forma selectiva, a abandonar almoços, a legislar sobre os outros, a gerir as famílias com a autoridade de um texto que não leu com atenção suficiente para notar as suas contradições. Nenhum livro resolve este problema — e seria desonesto sugerir que este o faz.

O que o livro fez, se correu bem, foi mais limitado e mais útil: deu ao leitor que fica à mesa as ferramentas para compreender o que está a acontecer quando o Espécime fala, para responder com o texto em vez de contra o texto, para reconhecer quando a conversa terminou antes de investir nela mais do que suporta e para preservar a boa disposição que

é a condição de todas as conversas seguintes.

Não é pouco. É o que é possível fazer à mesa, com o texto disponível e o Espécime em frente.

Por que razão vale a pena

Há uma pergunta que este livro adiou desde a introdução e que o último capítulo não pode evitar: por que razão vale a pena ficar à mesa?

A resposta mais honesta não é estratégica — não é «porque podes mudar a posição do Espécime» nem «porque a vitória no debate tem valor». A resposta mais honesta é que a conversa, mesmo quando termina mais cedo do que devia, é a única alternativa à divisão em comunidades fechadas que se ignoram mutuamente até que a ignorância se torne indiferença e a indiferença se torne algo pior.

O Homo Dogmaticus não é uma anomalia — é uma tendência. A tendência de usar um sistema de crença como substituto do pensamento, como escudo contra o argumento, como instrumento de poder sobre quem não partilha a crença. Esta tendência existe em todas as tradições religiosas e em todas as ideologias seculares que funcionam como religiões — com os seus textos sagrados, os seus Espécimes, os seus almoços que terminam quando alguém faz a pergunta errada.

O interlocutor que fica à mesa não está a defender a razão contra a fé, nem a ciência contra a religião, nem a modernidade contra a tradição. Está a defender algo mais simples e mais difícil: a possibilidade de que pessoas com sistemas de crença diferentes possam continuar a sentar-se à mesma mesa, a partilhar o mesmo pão e a fazer perguntas que nenhum dos dois sabe responder completamente.

É uma posição vulnerável. A mesa aberta é sempre mais vulnerável do que a porta fechada. O Espécime que sai protege-se de forma que o interlocutor que fica não pode. Mas a protecção tem um custo que o sistema do Espécime não contabiliza: a conversa que não acontece, a fissura que não é examinada, a pergunta que não é feita porque o sistema já respondeu antes de ela ser formulada.

O almoço do Espécime terminou mais cedo. O livro que nasceu desse almoço chegou ao fim. A mesa continua posta para o próximo.

Conclusão

Epílogo

O vírus não precisa de um deus

Este livro tratou o Homo Dogmaticus religioso — o espécime que usa a Bíblia como argumento de autoridade imune à contradição, ao contexto e à evidência. Deve-se, em honestidade, uma nota sobre o que o título não diz, mas o fenómeno implica: o dogmatismo não precisa de um deus para sobreviver. Precisa apenas de um texto inquestionável e da disposição para abandonar o almoço quando alguém o questiona.

O mecanismo é o mesmo. Muda o texto sagrado.

O militante político que cita o manifesto como resposta a qualquer objecção — que trata a doutrina como facto, o desvio como traição e a dúvida como fraqueza moral — é um Homo Dogmaticus. O adepto da ideologia identitária que usa o vocabulário da sua tradição como sistema fechado, impermeável à evidência que não confirme as conclusões já estabelecidas, é um Homo Dogmaticus. O guru do desenvolvimento pessoal cujos aforismos funcionam como Escritura — citados sem exame, aplicados sem contexto, defendidos com a ferocidade de quem confundiu a metodologia com a verdade — é um Homo Dogmaticus. O economista que trata o modelo como realidade e os dados que o contradizem como ruído é, em versão académica e com melhor salário, um Homo Dogmaticus.

O que estas versões seculares têm em comum com a versão religiosa não é o conteúdo — é a estrutura. Um sistema de crença que se protege da verificação acusando de heresia quem verifica. Um texto que é verdade porque é verdade. Uma comunidade que confirma o sistema e trata o questionamento como ameaça à coesão. Um interlocutor que abandona o almoço quando as perguntas ficam difíceis de mais.

A diferença é que o Homo Dogmaticus secular raramente se reconhece como tal. O Homo Dogmaticus religioso pelo menos tem consciência de que tem fé — pode chamá-la virtude, pode celebrá-la como compromisso, mas reconhece que a sua posição tem um fundamento que não é puramente racional. O Homo Dogmaticus secular, tipicamente, acredita que a sua posição é racional, baseada em evidência e que os que discordam é que são dogmáticos. É uma camada adicional de circularidade que torna o sistema ainda mais difícil de abrir por dentro.

Este epílogo não é uma equivalência moral entre todas as formas de dogmatismo. Há

sistemas de crença cujas consequências são muito mais graves do que outras e reconhecer o mecanismo partilhado não obriga a tratar todos os conteúdos como igualmente aceitáveis ou igualmente perigosos. É uma observação sobre o mecanismo — e uma advertência ao leitor que chegou ao fim deste livro sentindo-se satisfatoriamente do lado de quem fica à mesa.

A advertência é esta: o leitor que usou este livro para identificar o dogmatismo nos outros fez metade do trabalho. A outra metade é mais desconfortável — é examinar os próprios textos sagrados, os próprios sistemas de crença, os próprios almoços que terminou mais cedo do que devia quando alguém fez a pergunta errada. Não necessariamente sobre a Bíblia. Sobre qualquer coisa que o leitor trata como argumento de autoridade imune à contradição.

O vírus do dogmatismo não precisa de um deus para sobreviver. Basta-lhe um texto inquestionável e a recusa do almoço. E o leitor que chegou até aqui sabe, agora, reconhecê-lo — o que é o primeiro passo para não acabar, também ele, a levantar-se da mesa.

.

Apêndice

Contradições de referência rápida

Este apêndice é um instrumento de consulta para uso em situação de campo — para quando o almoço já começou e não há tempo para investigação. As entradas estão organizadas em quatro categorias: contradições internas ao texto, conflitos éticos, anacronismos históricos e problemas de transmissão manuscrita. Para cada entrada: o gatilho (o que o Espécime costuma afirmar), o contra-argumento, uma nota de contexto, a resposta típica do Espécime e uma réplica possível do Observador. As referências são exactas e verificáveis em qualquer edição da Bíblia.

Nota sobre as fontes J e P

A teoria documentária identifica no Pentateuco pelo menos quatro tradições de autoria distintas, designadas convencionalmente J (Javista) e (Eloísta), D (Deuteronomista) e P (Sacerdotal), escritas em épocas diferentes e compiladas num único texto. Quando as entradas referem «fonte P» ou «fonte J», estão a identificar a tradição de origem de cada passagem. O Capítulo 1 trata este tema em detalhe.

Abreviaturas utilizadas neste apêndice

Antigo Testamento

Gn — Génesis

Êx — Êxodo

Lv — Levítico

Nm — Números

Dt — Deuterónimo

Js — Josué

Jz — Juízes

1 Sm — Primeiro Livro de Samuel

2 Rs — Segundo Livro dos Reis

Jó — Job

Sl — Salmos

Dn — Daniel

Ez — Ezequiel

Mq — Miquéias

Novo Testamento

Mt — Evangelho de Mateus

Mc — Evangelho de Marcos

Rm — Epístola aos Romanos

1 Cor — Primeira Epístola aos Coríntios

1 Tm — Primeira Epístola a Timóteo

1 Jo — Primeira Epístola de João

Ap — Apocalipse

I. Contradições Internas

Passagens do mesmo texto que se contradizem directamente — sem necessidade de argumentos externos.

1. «Deus criou o homem e a mulher ao mesmo tempo» (Gn 1:27)

Contra-argumento textual: No segundo relato, o homem é criado primeiro (Gn 2:7), depois os animais (Gn 2:19) e a mulher por último, a partir de uma costela (Gn 2:22). São duas ordens de criação incompatíveis, colocadas em sequência directa no mesmo livro.

Nota: Gn 1 pertence à fonte P; Gn 2 à fonte J. Autores diferentes, séculos diferentes, teologias diferentes.

Resposta típica do Espécime: «O segundo relato é um detalhe do primeiro, não uma contradição.»

Réplica do Observador: Se é um detalhe, por que razão inverte a ordem de criação dos animais e da mulher? Um detalhe não muda a sequência — muda o foco. Sequências diferentes são sequências diferentes.

2. «Deus é imutável — não muda, não se arrepende»

Contra-argumento textual: «O Senhor arrependeu-se de ter feito o homem na terra» (Gn 6:6). Em Êx 32:14, Moisés persuade Deus a não destruir os israelitas

e «o Senhor arrependeu-se». Em Jonas 3:10, Deus muda de ideias sobre Nínive depois de os habitantes se arrependerem.

Nota: Nacham (heb.) = arrependimento, mudança de intenção. A imutabilidade divina é construção filosófica patrística — não afirmação directa do texto hebraico.

Resposta típica do Espécime: «É uma forma de falar adaptada à compreensão humana — não significa que Deus realmente mude.»

Réplica do Observador: Essa leitura é possível. Mas se esta passagem é linguagem adaptada, com que critério outras passagens são tomadas à letra? Quem decide quando o texto fala metaforicamente e quando fala literalmente?

3. «Cada um responde pelos seus pecados — não pelos dos outros» (Ez 18:20)

Contra-argumento textual: O segundo mandamento afirma o oposto: «castigo a iniquidade dos pais nos filhos, na terceira e na quarta geração» (Êx 20:5). Ezequiel 18 foi provavelmente escrito precisamente para contrariar uma tradição anterior — o que demonstra que havia tensão interna sobre este ponto dentro do próprio corpus.

Nota: Contradição reconhecida pela tradição exegética ao longo de séculos. As respostas variam; nenhuma está no texto.

Resposta típica do Espécime: «O Antigo Testamento foi superado pelo Novo — o que conta é o princípio cristão da responsabilidade individual.»

Réplica do Observador: Então o segundo mandamento — que faz parte dos Dez Mandamentos — foi também superado? Em que outros mandamentos se aplica este critério de superação?

4. «As mulheres devem calar-se nas assembleias» (1 Cor 14:34)

Contra-argumento textual: Três capítulos antes, o mesmo Paulo dá instruções sobre como as mulheres devem cobrir a cabeça quando profetizam na assembleia (1 Cor 11:5) — o que pressupõe que falam em público. A contradição é interna à mesma epístola.

Nota: Muitos estudiosos, incluindo de tradição conservadora, propõem que 1 Cor 14:34-35 é interpolação tardia — não aparece neste lugar em vários manuscritos

antigos, surgindo noutros após o versículo 40.

Resposta típica do Espécime: «Paulo está a falar de situações diferentes em contextos diferentes.»

Réplica do Observador: Qual a diferença de contexto entre os capítulos 11 e 14 da mesma carta? E se o critério é o contexto, por que razão o versículo 14:34 se aplica universalmente e o 11:5 não?

5. «A lei do talião: olho por olho, dente por dente» (Êx 21:24)

Contra-argumento textual: Jesus revoga explicitamente este princípio no Sermão da Montanha: «Ouvistes que foi dito: olho por olho e dente por dente. Eu, porém, digo-vos que não resistais ao mau; pelo contrário, se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra» (Mt 5:38-39).

Nota: O Espécime que invoca o Antigo Testamento como fundamento moral tem de decidir qual dos dois princípios prevalece — e com que critério faz essa escolha para cada passagem.

Resposta típica do Espécime: «Jesus veio cumprir a lei, não abolir — o Antigo Testamento continua válido.»

Réplica do Observador: Se continua válido, a lei do talião deve ser seguida ou a instrução de oferecer a outra face? Ambas não podem ser simultaneamente a posição bíblica sobre como responder à violência.

6. «A Bíblia defende a pena de morte para crimes graves»

Contra-argumento textual: O Deuterónimo prescreve a pena de morte por lapidação para: adorar outros deuses (Dt 17:12), trabalhar no sábado (Êx 31:14-15), ser filho «rebelde e glutão» (Dt 21:18-21) e a noiva que não seja encontrada virgem (Dt 22:20-21). O Espécime contemporâneo não defende a pena de morte para nenhuma destas ofensas.

Nota: A selectividade na aplicação das penas capitais bíblicas segue o mesmo padrão da selectividade em outros domínios: o critério não está no texto.

Resposta típica do Espécime: «Essas leis eram para Israel antigo — não se aplicam hoje.»

Réplica do Observador: Com esse critério, quais as leis bíblicas que se aplicam hoje?

E quem decide? O mesmo livro que prescreve a lapidação pelo sábado prescreve as leis sobre sexualidade que o Espécime aplica como universais.

II. Conflitos Éticos

Passagens em que o texto bíblico defende posições morais que o Espécime contemporâneo não pratica — ou que contradizem os valores que o mesmo Espécime afirma defender.

7. «A Bíblia defende a família e protege as crianças»

Contra-argumento textual: Êx 21:7 regula a venda de filhas como escravas, incluindo as condições em que o comprador as pode tomar como concubinas. Dt 21:18-21 prescreve que os pais levem o filho «desobediente e glutão» aos anciãos para ser lapidado pela comunidade. Dt 22:28-29 obriga a vítima de violação a casar com o agressor mediante pagamento de cinquenta siclos ao pai.

Nota: Estas são disposições legislativas, não narrativas — instruções processuais directas com procedimentos detalhados.

Resposta típica do Espécime: «Era outra época, com outras normas culturais — não podemos julgar o passado com os valores de hoje.»

Réplica do Observador: Exactamente. O mesmo princípio aplica-se a outras passagens do mesmo corpus — incluindo as que o Espécime cita como lei eterna e universal.

8. «A Bíblia condena a homossexualidade» (Lv 18:22)

Contra-argumento textual: O mesmo livro declara igualmente *toevah* (abominação — mesma palavra hebraica) comer marisco (Lv 11:10-12), usar roupas de fibras mistas (Lv 19:19) e semear dois tipos de sementes no mesmo campo (Lv 19:19). O critério para aplicar uma proibição e ignorar as outras não está no texto.

Nota: *Toevah* refere impureza ritual no contexto do código de santidade levítico. A universalização do termo para proibição moral atemporal é interpretação posterior, não afirmação do texto hebraico.

Resposta típica do Espécime: «As leis alimentares e de vestuário foram revogadas pelo Novo Testamento — as leis morais não.»

Réplica do Observador: Onde está esta distinção no texto? A mesma palavra descreve as duas categorias de proibição. A distinção entre lei cerimonial e lei moral é uma categorização hermenêutica posterior — não está no Levítico.

9. «A Bíblia é o fundamento da lei moral» / «A escravidão foi abolida pelos valores cristãos»

Contra-argumento textual: A Bíblia regula — não proíbe — a escravidão. Lv 25:44-46 autoriza a posse permanente de escravos de outros povos, transmissível aos herdeiros. Êx 21:20-21 permite bater num escravo, desde que não morra no próprio dia. Paulo, na Epístola a Filemon, devolve um escravo fugido ao seu dono sem condenar a instituição.

Nota: Durante séculos, o Espécime de épocas anteriores usou exactamente estas passagens para defender a escravidão como divinamente sancionada. O Espécime contemporâneo aprendeu a contextualizá-las. O mesmo critério pode ser aplicado a outras passagens.

Resposta típica do Espécime: «A escravidão bíblica era diferente da escravidão moderna — era mais próxima de servidão contratual.»

Réplica do Observador: Lv 25:46 diz «podeis deixá-los em herança aos vossos filhos como propriedade permanente». Propriedade permanente transmissível não é servidão contratual. A distinção não está no texto.

10. «Deus é amor» (1 Jo 4:8) / «Deus é misericordioso e justo»

Contra-argumento textual: Dt 20:16-17 ordena o extermínio total dos povos de Canaã — «não deixarás com vida nada que respire». Josué aplica a política em Jericó (Js 6:21), Ai (Js 8:26) e Hazor (Js 11:11). Em 1 Sm 15:3, Deus ordena a Saul matar «homens e mulheres, crianças e lactentes, bois e ovelhas, camelos e jumentos». Em 2 Rs 2:23-24, Eliseu amaldiçoa rapazes que o insultaram e dois ursos matam quarenta e dois deles.

Nota: O conceito de herem (consagração pela destruição total) está documentado noutras culturas do Médio Oriente antigo. A harmonização com o Deus do amor é um dos problemas centrais da teologia bíblica — reconhecido como tal pela tradição, sem resolução textual.

Resposta típica do Espécime: «Deus tem o direito de julgar quem cria — nós não

temos condições de avaliar a Sua justiça.»

Réplica do Observador: Esta posição é teologicamente coerente. Mas torna impossível usar «Deus é amor» como argumento moral — se a Sua justiça é inacessível à avaliação humana, não pode ser invocada para regular o comportamento humano.

III. Anacronismos

Referências no texto a elementos — animais, cidades, práticas — que a arqueologia e a história demonstram não existirem no período em que a narrativa se situa. Não são contradições internas ao texto; são contradições entre o texto e o registo histórico e arqueológico.

11. «*Os patriarcas usavam camelos como animais de carga*» (Gn 12, 24, 37...)

Contra-argumento histórico: A arqueologia demonstra que a domesticação do camelo no Levante ocorreu por volta do século X a.C. — séculos depois dos eventos narrados no Génesis, situados pela tradição no II milénio a.C. As referências a camelos em Abraão, Rebeca e José são anacrónicas relativamente ao período que descrevem.

Nota: Esta foi uma das descobertas arqueológicas que mais perturbou a leitura historicista do Génesis. Investigadores de Universidade de Tel Aviv publicaram estudos detalhados sobre esta questão em 2014.

Resposta típica do Espécime: «A arqueologia pode estar errada — os registos são incompletos.»

Réplica do Observador: É possível. Mas o argumento funciona nos dois sentidos: se a arqueologia pode estar errada quando contradiz o texto, também pode estar errada quando o confirma. Um critério de avaliação da evidência tem de ser consistente.

12. «*Os filisteus eram contemporâneos de Abraão e Isaque*» (Gn 21:32, 26:1)

Contra-argumento histórico: Os filisteus chegaram à costa de Canaã por volta do século XII a.C., como parte das migrações dos chamados Povos do Mar. A narrativa do Génesis que os coloca em contacto com Abraão e Isaque situa-se

pelo menos oitocentos anos antes da sua chegada à região.

Nota: Este é um dos exemplos mais documentados de anacronismo no Génesis — reconhecido como tal mesmo por arqueólogos de orientação religiosa conservadora.

Resposta típica do Espécime: «Pode ter havido um grupo anterior com o mesmo nome.»

Réplica do Observador: É uma hipótese possível, mas sem suporte arqueológico. A hipótese ad hoc criada para proteger o texto de uma contradição não é evidência — é a ausência de evidência apresentada como argumento.

13. «A saída do Egito envolveu 600.000 homens em armas, mais mulheres e crianças» (Êx 12:37)

Contra-argumento histórico: Uma população de dois a três milhões de pessoas no deserto do Sinai durante quarenta anos deixaria um registo arqueológico considerável. As escavações extensas na península do Sinai não encontraram qualquer evidência deste nível de presença humana prolongada. Os registos egípcios, meticolosos em outros aspectos, não mencionam o Êxodo.

Nota: Arqueólogos israelitas, incluindo Israel Finkelstein do Instituto de Arqueologia de Tel Aviv, documentaram extensamente a ausência de evidência arqueológica compatível com um Êxodo da escala descrita no texto.

Resposta típica do Espécime: «A ausência de evidência não é evidência de ausência.»

Réplica do Observador: Correcto em princípio. Mas o Êxodo da escala descrita — dois a três milhões de pessoas durante quarenta anos — deveria deixar evidência. A ausência de evidência esperada, neste caso específico, tem peso argumentativo.

IV. Contradições de Transmissão

Passagens que não fazem parte dos manuscritos mais antigos e mais fiáveis do Novo Testamento, tendo sido acrescentadas posteriormente por copistas ou por tradições de transmissão específicas. O Cap. 2 trata este problema em detalhe.

14. *A Trindade — «o Pai, o Verbo e o Espírito Santo e estes três são um» (1 Jo 5:7-8)*

O problema textual: Esta passagem — conhecida como Comma Johanneum — não aparece nos manuscritos gregos mais antigos e mais fiáveis do Novo Testamento. Surge em manuscritos latinos tardios e em alguns manuscritos gregos posteriores que parecem ter sido produzidos especificamente para incluí-la. Os estudiosos, incluindo os de tradição católica e protestante, são largamente unânimes: foi acrescentada, provavelmente no século IV ou V, por razões teológicas.

Nota: É a única passagem do Novo Testamento que afirma explicitamente a doutrina trinitária nesta formulação. A sua ausência nos manuscritos originais é reconhecida pelas edições críticas modernas da Bíblia — incluindo a Bíblia Hebraica Stuttgartensia e o Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland).

Resposta típica do Espécime: «Mesmo que esta passagem específica seja tardia, a doutrina da Trindade está em todo o Novo Testamento.»

Réplica do Observador: Pode estar —, mas isso é um argumento teológico, não textual. Se o argumento é «a doutrina está implícita em outros textos», abandonou-se o argumento de autoridade textual directa e entrou-se no território da interpretação. O que é exactamente o que o Espécime recusa ao interlocutor.

15. «Quem de vós não tiver pecado que atire a primeira pedra» (Jo 7:53-8:11)

O problema textual: A história da mulher apanhada em adultério — uma das passagens mais citadas do Novo Testamento — não aparece nos manuscritos gregos mais antigos e mais fiáveis do Evangelho de João. Está ausente do Papiro 66 e do Papiro 75, que datam do século II e III. Quando aparece em manuscritos posteriores, surge em locais diferentes — por vezes após João 7:36, por vezes no Evangelho de Lucas. O consenso académico é que foi acrescentada posteriormente.

Nota: A história tem qualidade literária e teológica notável — o que explica a sua incorporação. Mas a sua ausência dos manuscritos mais antigos é um facto textual, não uma opinião.

Resposta típica do Espécime: «Mesmo que seja uma adição, reflecte o espírito de Jesus — é autêntica na sua essência.»

Réplica do Observador: Talvez. Mas esta é uma avaliação subjectiva do «espírito» de Jesus com base em outros textos — não uma leitura directa desta passagem. É exactamente o tipo de mediação interpretativa que o Espécime habitualmente rejeita quando o interlocutor a propõe.

16. «O final de Marcos» — serpentes, línguas e ressurreição (Mc 16:9-20)

O problema textual: O Evangelho de Marcos termina no versículo 16:8 nos manuscritos mais antigos — as mulheres encontram o túmulo vazio e fogem com medo. Os versículos 9 a 20, que descrevem aparições de Jesus ressuscitado, referências a falar em línguas e a pegar em serpentes sem perigo, estão ausentes dos manuscritos Sinaítico e Vaticano, dois dos manuscritos gregos mais importantes. O «final longo» foi acrescentado posteriormente, provavelmente para harmonizar Marcos com os outros evangelhos.

Nota: As referências a serpentes em Mc 16:18 são o fundamento bíblico de algumas práticas de manipulação de serpentes em contextos religiosos específicos — baseadas numa passagem que os manuscritos mais antigos não contêm.

Resposta típica do Espécime: «Pode ter havido manuscritos originais com este final que se perderam.»

Réplica do Observador: É possível. Mas a metodologia de avaliação de manuscritos não funciona por hipótese de textos perdidos — trabalha com o que existe. Os manuscritos mais antigos disponíveis não têm este final. Hipoteticar manuscritos perdidos que confirmariam a posição preferida não é crítica textual — é argumento circular.

Nota final: Este apêndice não é exaustivo — é selectivo. Escolheu as entradas mais documentadas, mais difíceis de ignorar e mais frequentemente relevantes nas conversas em que o Homo Dogmaticus usa o texto como argumento. Para investigação mais aprofundada, as obras de Bart D. Ehrman (Misquoting Jesus; Jesus Interrupted), Richard Elliott Friedman (Who Wrote the Bible?) e Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman (The Bible Unearthed) oferecem o desenvolvimento completo de cada uma destas entradas e de muitas outras.