

Arquivo recebido em
20 de abril de 2012
e aprovado em
13 de junho de 2012

V. 2 - N. 3 - 2012

* Doutor em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris - Centre Sèvres -, França. Diretor do Departamento de Teologia da FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia -, Belo Horizonte, MG, no qual também coordena o PPG de Teologia. Vice-Presidente da SOTER. Professor de Teologia Sistemática no Dep. de Teologia da FAJE.

A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia

The theory of the text and
narration of Paul Ricoeur and
its fruitfulness for theology

Geraldo De Mori*

Resumo

O texto apresenta alguns aspectos das teorias do texto, da metáfora e da narração de Paul Ricoeur, mostrando como são explorados em dois estudos de *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, um mais exaustivo, publicado em 2006, em francês: *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*, e outro mais breve, publicado em 2011: *O Deus que vem à narração* em *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, que constitui um dos capítulos da obra coletiva: *Aragem do Sagrado. Deus na literatura brasileira contemporânea*. Em ambos os estudos, a análise do texto literário é seguida pela leitura teológica, mostrando a fecundidade do pensamento ricoeuriano na relação teologia-literatura.

Palavras-Chave: Paul Ricoeur; teorias do texto, da metáfora e da narração; João Ubaldo Ribeiro; *Viva o Povo Brasileiro*; teologia.

Abstract

The paper presents some aspects of Paul

Ricoeur's theory of text, metaphor and storytelling, exploited in two studies, *Viva o Povo Brasileiro* by João Ubaldo Ribeiro published as *Le temps- Enigme des hommes, mystère de Dieu*, and another called *The God who comes to narration in Viva o Povo Brasileiro*, one of the chapters of the collective work: *Plowing the Sacred - God in contemporary Brazilian literature (Aragem do Sagrado - Deus na literatura brasileira contemporânea)*. In both studies, the analysis of literary texts is followed by theological reading, showing the fecundity of Ricoeur's thought in relation theology and literature.

Keywords: Paul Ricoeur, theory of text, Theology and Literatura, João Ubaldo Ribeiro.

Introdução

O pensamento de Paul Ricoeur tem se revelado nas últimas décadas fecundo para pensar campos do saber tão distintos como a vontade, a liberdade, a ética, a política, a história, a religião, o si, o outro, a hermenêutica, os símbolos, a metáfora, o texto, a ação etc. O objetivo deste texto é apresentar um desses campos, o da teoria do texto e da narração, e seu aporte à interlocução entre teologia e literatura. Para isso retomarei uma pesquisa feita a partir da obra *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro¹, parcialmente publicada recentemente em português² e com uma edição mais completa editada em francês há alguns anos³. Mais que uma análise exaustiva das teorias do texto e da narração do filósofo francês, trata-se aqui de estudar o caráter heurístico de algumas categorias propostas por estas teorias na interpretação teológica de textos literários, em ocorrência aqui, *Viva o Povo Brasileiro*.

1. RIBEIRO, J. U. *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

2. Cf. DE MORI, G. O Deus que vem à narração em *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. In DE MORI, G.; SANTOS, L.; CALDAS, C. *Aragem do Sagrado. Deus na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 269-292.

3. Cf. DE MORI. *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006.

1. A teoria do texto, da metáfora e da narração de Paul Ricoeur

Antes de apresentar os principais aspectos da teoria do texto e da narração de Ricoeur é importante observar que a mesma se inscreve num projeto mais amplo, o de sua hermenêutica do si, que no fundo é uma hermenêutica do agir ou uma hermenêutica da ação. De fato, sua obra inaugural, *Philosophie de la volonté* - prevista para desdobrar-se numa espécie de tríptico, tendo como primeiro quadro, a eidética da vontade, constituída por *Le volontaire et l'involontaire*; como segundo quadro, a empírica da vontade, formada pelos dois volumes de *Finitude et culpabilité: L'homme faillible* e *La symbolique du mal*; e o terceiro quadro, a poética da vontade, que nunca chegou a se formular numa obra particular - tem como preocupação de fundo a questão do sujeito (ou do si) capaz de um agir que ultrapasse a fratura da falha que dele faz entrar o mal no mundo⁴. De uma perspectiva fenomenológica, dedicada ao estudo das dimensões do voluntário e do involuntário, presentes na decisão que conduz à ação, o autor passa a uma perspectiva hermenêutica, que se consagra ao estudo das mediações pelas quais o agir falho – o mal – vem à linguagem. Essa perspectiva se elabora primeiramente como hermenêutica dos símbolos e dos mitos, que, no encontro do filósofo francês com o estruturalismo, a psicanálise e o *linguistic turn* anglo-saxônico, verá seu eixo deslocar-se na direção de uma hermenêutica dos textos poéticos e narrativos, os quais serão relacionados a uma

4. Cf. Cf. RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949; *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960; *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960. Sobre os deslocamentos do percurso de Ricoeur, cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995 (no texto: RF), p. 61.

hermenêutica mais ampla da ação⁵.

A passagem de Ricoeur da fenomenologia à hermenêutica o fez re-ler a hermenêutica de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer e a oposição, herdada de Dilthey, mas ainda presente em Gadamer e no estruturalismo, entre explicar e compreender. Sua posição neste debate é inspirada pela convicção de que “as ciências do texto impõem uma fase explicativa no coração mesmo da compreensão” (RF,50). Ele propõe então a fórmula que se tornou a divisa de sua hermenêutica: « explicar mais para compreender melhor » (RF,51). Esta dialética será a chave de leitura de sua teoria do texto e da ação, elaborada nesse período, em que também sistematizou a obra que explora o fenômeno da inovação semântica (MV), a que articula narratividade e temporalidade (TR1,2,3), a que pensa o si/outro (SMA)⁶.

a. Teoria do texto

Ricoeur desenvolve sua *teoria do texto* ao redor de quatro categorias: 1) a efetuação da linguagem como discurso; 2) a explicitação do discurso como obra; 3) a projeção pela obra de um mundo, o “mundo do texto”; 4) a mediação deste mundo na compreensão do si.

A linguagem se efetua primeiro como discurso. De fato, a estrutura da língua se distingue do evento da palavra, no qual alguém se põe a dizer algo sobre alguma coisa a outra pessoa. O discurso aparece aí como um evento porque se refere a um mundo e se dirige a um inter-

5. Esse percurso é perceptível nas três grandes obras elaboradas entre fins dos anos 1970 e início dos anos 1990: *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. Trad. *A metáfora viva*. São Paulo : Loyola, 2000 (no texto MV); *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983. Trad. *Tempo e narrativa 1*. Campinas: Papyrus 1994 (no texto TR1); *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984. Trad. *Tempo e narrativa 2*. Campinas : Papyrus, 1995 (no texto TR2); *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985. Trad. *Tempo e narrativa 3*. Campinas: Papyrus, 1997 (no texto TR3); *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. Trad. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991 (no texto SMA). Citações do original.

6. Cf. RICOEUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986. Trad. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rê, 1989. Utilizaremos aqui as referências do texto original (TA).

locutor. Enquanto sentido, porém, ele se ultrapassa a si mesmo como evento, por causa da perspectiva significante da linguagem. A significação nada mais é do que a exteriorização do dizer no dito. A teoria dos atos de linguagem descreve esta exteriorização em diferentes níveis: locucionário (= proposicional), ilocucionário (= o que fazemos ao dizer algo, que se expressa nos modos verbais e nas observações sintáticas), perlocucionário (= o estímulo causado pelo discurso que o leva a produzir um efeito). O texto também emana de uma palavra pela qual o locutor transcende o fechamento dos signos na intenção de dizer algo sobre algo a alguém. Ele se diz e se faz, e não é só relato-recitado (linguagem objeto), mas relato recitante (linguagem em ato). A significação cobre assim todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional presentes no discurso, possibilitando por isso mesmo os diferentes graus de exteriorização da obra e do escrito.

Enquanto exteriorizado, o discurso pode se objetivar numa obra ou num escrito, que é mais que a sequência de uma só frase. De fato, a obra é “mais que a justaposição de elementos isolados, pois é o resultado de todo um trabalho de organização” (TA, 107) e de composição, que faz dela um conjunto organizado e irreduzível em suas partes. Por outro lado, esse trabalho de composição deve submeter-se a um conjunto de regras e normas, que constituem os “gêneros literários”, os quais obedecem a certos constrangimentos paradigmáticos estruturadores da obra. Trata-se de “modos de produção” a partir dos quais é possível engendrar um número infinito de novas obras. Este conceito produz um novo tipo de distanciamento, que permite o envio e a recepção de uma obra numa forma dada. O processo de construção de um texto mostra, enfim, uma configuração singular e individual, o “estilo”, que faz com que o vestígio daquele que o produziu o distinga de outros textos e obras. A noção de autor aparece então como o correlato da individualidade da obra mesma.

É a escritura, sobretudo, que faz do discurso um texto. Ela não introduz somente o fator exterior e material da fixação, que põe o evento de discurso ao abrigo da destruição, mas provoca também o distancia-

mento entre a obra e o autor, entre a obra, suas origens, sua situação de produção, e seus destinatários imediatos (oral) ou originais (escrito). De fato, todo texto suscita um público que se estende virtualmente a quem sabe ler. Por causa da autonomia provocada pela efetuação do discurso na escritura, a situação dialogal não pode ser o modelo ideal da interpretação. Nesse sentido, não há relação imediata entre o autor e o leitor, já que o primeiro é como que posto à distância por seu próprio texto, que se forja uma autonomia e se abre uma infinidade de releituras. Esta passagem da palavra ao texto torna possível o distanciamento (descontextualização) do texto com relação à intenção do autor.

Para Ricoeur, todo texto projeta um “mundo”, o mundo do texto. O filósofo francês constrói esta noção num diálogo com o estruturalismo e a filosofia da linguagem. O mundo do texto, diz ele, não corresponde ao mundo da linguagem ordinária, que visa ao mundo como ser-dado, mas ao da linguagem poética, que capta o mundo como poder-ser, re-criação. O ato de leitura torna possível a apreensão da proposição de mundo que o texto abre diante do leitor para que ele possa nele se projetar. O mundo do texto é um horizonte global, uma totalidade de significações, que Gadamer denomina “a coisa do texto”. A referência imediata ao mundo desaparece quando um discurso se torna texto, mas “libera uma referência de segundo nível” (TA, 114). A hermenêutica não consiste mais em buscar as intenções dissimuladas pelo autor por detrás do texto, mas em captar o tipo de ser-ao-mundo que o texto propõe e que pode ser recebido pelo leitor, o qual reconhece assim as novas possibilidades abertas pelo texto para compreender-se e situar-se em sua realidade cotidiana. A apropriação se torna então o ato de recontextualização pelo qual as ofertas de sentido presentes no “mundo do texto” são acolhidas na “interpretação que um sujeito faz de si. Doravante ele “se compreende melhor, se compreende de outra maneira, ou mesmo começa a se compreender” (TA, 152). Compreender é “compreender-se diante do texto”, expor-se ao texto e receber dele um si expandido pela resposta à proposição de ser-ao-mundo do texto.

b. A teoria da metáfora

A teoria da metáfora de Ricoeur também se desenvolve em diálogo crítico com o estruturalismo e a filosofia da linguagem. Duas teses são propostas por ele em seus estudos sobre a metáfora: ela é o paradigma da criatividade na linguagem e um poema em miniatura.

Partindo da polissemia, que faz com que os significados de uma palavra possam ir da ambiguidade à equivocidade, Ricoeur estuda as estratégias que as linguagens *ordinária*, *científica* e *poética* utilizam para combater a não compreensão. A linguagem *ordinária*, diz ele, possui uma polissemia irreduzível, que lhe confere sua capacidade expressiva. Ela busca, porém, limitá-la, reduzindo a equivocidade para permitir a comunicação cotidiana, sem, no entanto, excluí-la radicalmente. A linguagem *científica* quer eliminar toda ambiguidade, vista como perniciosa, e busca uma univocidade completa através de definições e classificações, produzindo uma linguagem artificial, embora útil nos casos da argumentação. A linguagem *poética* usa a estratégia da polivalência semântica, comum aos textos literários e à metáfora, que não só deixam existir a ambiguidade e a equivocidade, mas as cultivam.

A metáfora explora a capacidade de as palavras adquirirem novos sentidos em contextos diferentes, através do choque de significações literais, que leva ao surgimento de um novo significado. O texto literário também recorre à ambiguidade, já que se apresenta como um conjunto organizado e cumulativo, que deixa livre o campo a interpretações variadas. A diferença entre o texto literário e a metáfora é que a ambiguidade do primeiro se dá no nível da obra, enquanto a da segunda se dá no nível da palavra. De fato, o processo metafórico tende a se concentrar na extensão mínima da palavra, enquanto o do texto tende a realizar-se na extensão máxima da obra. A metáfora é por isso como uma obra em miniatura.

Como captar o sentido metafórico, já que no nível literal, ela é vista como um “absurdo lógico” ou uma “impertinência semântica”, um não

sentido? Como fazer emergir a significação metafórica, já que ela não se encontra à disposição nas codificações do léxico? O processo metafórico promove uma “torção” na linguagem que a faz ultrapassar-se e gerar uma “inovação semântica” ou um “aumento icônico” do sentido, abrindo novas formas de ser-ao-mundo e “novos possíveis” suscetíveis de “lançar a compreensão de si” (RF, 47).

Ricoeur relê a história das teorias da metáfora, começando com a da retórica aristotélica, para a qual a metáfora é um artifício de substituição de uma palavra literal ou corrente por outra figurada, não aportando nenhuma inovação semântica. Reduzida ao estado de denominação desviante ou de procedimento estilístico decorativo, ela é vista como figura de estilo ou tropo, que troca as palavras somente estendendo seu sentido. Na mesma linha se inscreve a teoria da nova retórica estruturalista de Greimas, para a qual a metáfora permanece um fenômeno de pura ornamentação, ligado à palavra e a seus semas constitutivos. Para o filósofo francês, é necessário abandonar as teorias de substituição e a semiótica da palavra e inserir a metáfora na semântica do discurso. Trata-se de pensá-la não a partir de palavras isoladas, mas da frase inteira. A inovação semântica se produz aí entre os termos da afirmação metafórica, que sempre se situam numa frase, na qual entram em colisão, provocando um “absurdo lógico”, uma “contradição”, uma “impertinência semântica”. Ao interpretar esses termos, o que é não sentido ganha sentido, o absurdo lógico se torna absurdo significante e a contradição passa a ser autocontradição significante. Essa colisão da linguagem rompe a visão ordinária da realidade e as estruturas do real, pois inventa e recria o mundo pelo viés de uma ficção imaginativa. Nesse sentido, as “metáforas vivas” produzem um “aumento icônico” da realidade ou do mundo. Para que isso ocorra, a referência literal à realidade é substituída por uma referência metafórica de segunda ordem.

Diante da impossibilidade de dizer imediatamente certos aspectos do real, a estratégia da metáfora é então a de recorrer ao “ser como” (RF, 47). Paradoxalmente, quando a referência literal se colapsa por inade-

quação, sob a pressão da ficção poética, atinge-se o coração mesmo do real. Não é mais o sujeito que domina a linguagem, mas é ela que o interpela e o reclama, recriando seu ser no horizonte de suas interrogações fundamentais. Tal é o “mundo do texto” metafórico. A tensão que ele revela (“ser/não ser”) aponta, porém, para uma tensão mais fundamental ainda, de tipo ontológico. Mais que a busca de solução desta tensão, diz Ricoeur, é necessário mostrar que ela nos revela um mundo anterior à oposição sujeito/objeto, mundo ao qual pertencemos radicalmente e no qual podemos “projetar nossos possíveis mais próprios” (MV, 387). A questão epistemológica levantada por essa tensão nos conduz assim ao eclipse da referência primeira ao mundo objetivo dos objetos manipuláveis e nos situa diante de uma nova dimensão do real e da verdade. Esta não se reduz à adequação entre o que é visado pela linguagem e a linguagem ela mesma, mas brota da capacidade de se reconhecer na linguagem (metáfora) uma manifestação do ser.

c. A teoria narrativa

A teoria narrativa de Ricoeur é sistematizada em *Tempo e narrativa*. Nesta obra, ele elabora sua teoria num diálogo triangular entre temporalidade, narratividade (historiografia e ficção) e historicidade. Duas teses resumem o projeto global do filósofo francês: 1) pela narração, como pela metáfora, “algo de novo – inédito – surge na linguagem” (TR1, 11); 2) “O tempo se torna tempo humano na medida em que se articula de modo narrativo; a narração tem sentido na medida em que desenha os traços da experiência temporal” (Id., 17).

Ricoeur abre a primeira parte de *Tempo e narrativa* expondo o círculo que existe entre narração e temporalidade. Ele o faz através de duas incursões, independentes, mas complementares na história da filosofia: 1) a das aporias da experiência do tempo, postas em evidência por Agostinho no livro XI das *Confissões*, onde a discordância parece ganhar da concordância, numa abordagem do tempo pensado a partir da alma

(*distantio animi*); 2) a da teoria da intriga dramática, presente na *Poética*, de Aristóteles, onde a concordância parece ganhar da discordância pelo poder de síntese próprio ao “tecer da intriga” (*muthos-mimêsis*).

Após essa primeira aproximação entre temporalidade e narrativa, Ricoeur desenvolve sua compreensão do “tecer da intriga” (*muthos*), recorrendo à teoria da tríplice *mimêsis*, também aristotélica. *Mimêsis* é a imitação criadora da experiência temporal e ela se articula em três momentos: *mimêsis* 1 ou prefiguração, que tem sua raiz na vida de todos os dias, que é temporal e se compreende enquanto tal, já que é feita de recordação, de projeção e de atenção; *mimêsis* 2 ou configuração, que é o ato de estruturação da narração a partir de códigos narrativos internos ao discurso, com começo, meio e fim; *mimêsis* 3 ou refiguração, que é o ato pelo qual o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” se encontram no ato de leitura. O arco hermenêutico torna-se assim completo: o conjunto das operações pelas quais uma obra se extrai do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer (*mimêsis* 1), para ser dada por um autor (*mimêsis* 2) a um leitor que a recebe e muda seu agir e seu mundo (*mimêsis* 3).

Ricoeur atribui a *mimêsis* 2, que no fundo é o desdobrar-se da narrativa enquanto relato histórico ou de ficção, o papel central de sua análise. Sua reflexão se estabelece num diálogo crítico com as teorias anti-narrativas, presentes nos domínios das ciências históricas e literárias, marcadas respectivamente por modelos positivistas e estruturalistas. Sua tese é que a inteligência narrativa precede todo ato configurante, tanto na história quanto na ficção. Segundo ele, na historiografia mais positivista recorre-se a noções como “quase intriga”, “quase personagem” e “quase evento”, que mostram o caráter altamente analógico dessas noções narrativas para a história científica. O mesmo acontece com a literatura, que apesar da metamorfose que sofreu ao longo da história, lida por muitos teóricos como fim da arte de narrar ou como ausência de narração em sua estrutura de fundo, não deixa de se recriar e guarda sempre um resíduo de diacronia no seio da acronia. Para Ricoeur, a inteligência narrativa e nossa familiaridade com a tradição narrativa são

sempre requisitadas. A própria tradição narrativa sedimentou, segundo ele, alguns modelos ou paradigmas, que são explorados diversamente nos distintos gêneros literários, sendo constantemente inovados pela imaginação criadora. O recurso à imaginação se dá de modo distinto na historiografia e na ficção. Esta comporta uma maior liberdade, oferecendo um número infinito de possibilidades. De fato, o relato de ficção funciona como um laboratório onde a imaginação testa diversas soluções para resolver os enigmas do tempo ou outros enigmas da existência.

A temática de *mimêsis* 3, a da refiguração, retoma as aporias do tempo para se concentrar na questão do leitor, através do ato de leitura. Ricoeur sustenta que o tempo humano é captado na “referência cruzada” entre a “representância” da historiografia (dada por documentos, arquivos, sucessão de gerações, vestígios) e a “significância” da ficção literária (dada pelas variações imaginativas, metáforas etc.). Ambas se referem ao real, mas diferentemente, através da imaginação produtora. Por um lado, as intrigas fictícias que criamos contribuem a dar forma a nossa experiência, pois funcionam como laboratórios onde podemos experimentar a validade de novos esquemas de inteligibilidade da ação. Esta produtividade implica, num primeiro tempo, a suspensão da referência imediata ao real. Nesse momento de suspensão, o texto projeta um mundo que simula a experiência vivida, e comporta suas próprias figuras da existência. É o “mundo do texto”, que se oferece à acolhida crítica do leitor e entra em confronto com o mundo real, já que pode desestruturá-lo e reorganizá-lo, ameaçá-lo ou confirmá-lo, numa palavra refigurá-lo. Por outro lado, a história se assemelha à ficção, pois “produz” sua referência, já que só atinge o real passado indiretamente, reconstruindo-o através da imaginação criadora do historiador, que põe em intriga os dados dos quais dispõe e lhes dá uma configuração nova. Nos dois tipos de narrativas existe uma referência à verdade, já que o historiador busca a verdade do que “realmente” aconteceu, enquanto o romancista busca narrar o que “poderia” ter acontecido. Em ambos se pode perceber uma “dívida” com a realidade. De fato, as reconstruções

da história e da ficção são uma tentativa de restituir aos homens do passado o que lhes é devido.

O “mundo do texto” dado pela “representância” e pela “significância” da história e da ficção possui assim um caráter “revelante”, pois põe em evidência traços dissimulados da experiência do leitor, e “transformante”, pois sua vida assim examinada é uma vida mudada. O ato de leitura constitui então o lugar indispensável de interseção entre o mundo imaginário do texto e o mundo efetivo do leitor. A leitura é ao mesmo tempo uma parada no curso da ação e um reenvio à ação, um lugar onde o leitor interrompe seu percurso e um meio que o faz seguir adiante em sua travessia. É através dela que se opera a transferência da estrutura da configuração narrativa à sua refiguração, que transforma a ação humana passada e futura.

O encontro e o entrecruzamento entre história e ficção dão origem à noção de identidade narrativa, importante na reflexão de Ricoeur, pois é ela que o levará às análises de *O si mesmo como um outro*. Segundo o filósofo francês, a identidade considerada como uma noção da prática, só se diz narrativamente. Só a narração fornece ao nome próprio de um indivíduo um suporte permanente para o conjunto de sua vida. Para responder à questão: quem?, é preciso narrar uma história. A identidade narrativa não deve ser tomada no sentido de um “mesmo” (*idem* = identidade substancial), mas no sentido de um si mesmo (*ipse* = *ipseidade*). A *ipseidade* assim entendida está em contínua evolução, ela nunca deixa de ser refigurada por todas as histórias que o sujeito conta sobre si mesmo, ou as que ele escuta ou lê sobre outros. Trata-se de uma identidade instável, pois não cessa de se fazer e de se desfazer. O conceito de identidade narrativa pode se aplicar à comunidade também. Assim, o Israel bíblico, mais que outro povo, sempre esteve apegado a seus relatos. De fato, por um lado o povo de Israel se constituiu enquanto povo contando os relatos que tinha como “testemunhas dos eventos fundadores de sua história”, e dos quais fazia memória ao longo dos séculos. Por outro, os relatos bíblicos, considerados em seguida como canônicos, traduzem o

caráter deste povo: “a relação é circular: a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade da recepção desses textos que ela produziu” (TR 3, 357).

Apesar de a narração ser uma das principais mediações na formação da identidade narrativa, ela não esgota nem a identidade do sujeito/si, nem o real enquanto tal. Outros gêneros literários e outros recursos da linguagem também intervêm nesse processo. Por isso, Ricoeur retoma, na última parte de *Tempo e narrativa*, as duas outras aporias do tempo, a da dispersão e unificação entre passado, presente e futuro, e a da relação entre tempo e eternidade. A primeira está na origem das filosofias da história e dá ocasião para que o filósofo francês elabore sua própria hermenêutica da consciência ou do agir histórico, pensada como relação entre horizonte de espera (que pode ser fecundado pela linguagem da utopia), espaço de experiência (que recebe seu limite e sua fecundidade da linguagem da ideologia), e iniciativa (que faz advir o novo no coração da história pelo agir). A segunda aporia indica o caráter inescrutável da referência a um fundamento do tempo e obriga a linguagem a buscar não só na narração, mas em outros dizeres o enigma do outro do tempo.

2. Literatura e teologia à luz da teoria do texto e da narração de Ricoeur

Os elementos da teoria do texto e da narração de Ricoeur, brevemente apresentados acima, fazem parte, como foi dito, do projeto mais amplo de sua hermenêutica filosófica. Eles deram ao filósofo francês mediações para seu diálogo com a exegese bíblica, que se viu assim enriquecida, abrindo novas possibilidades de interpretação dos textos do Antigo e do Novo Testamento. Com efeito, tornou-se célebre sua análise do nome de Deus na bíblia hebraica, bem como a leitura que ele fez com André LaCocque sobre vários textos bíblicos, ou a análise do mito adâmico. De grande importância também foi seu estudo da linguagem metafórica do Novo Testamento, aplicada aos ditos apocalípticos, sa-

pienciais e parabólicos⁷.

A hermenêutica filosófica e bíblica de Ricoeur mostram ao mesmo tempo o poder de significação dos símbolos, metáforas e textos, e sua capacidade heurística para pensar a existência humana e os distintos aspectos que a caracterizam, como o mal, a liberdade, a temporalidade, a ação, a política etc. Se sua teoria do texto, que instaura uma distância fecunda entre “mundo do texto” e “mundo do leitor” abre novas possibilidades à interpretação, sua teoria da metáfora resgata o poder polisêmico da poesia, e sua teoria da narração indica que essa polissemia estabelece um arco entre o mundo prefigurado do agir e do sofrer, o mundo recriado pela capacidade inventiva da imaginação, e o mundo refigurado pelo ato de leitura e apropriação, que torna o existir outro, pois em constante refazer-se. Esses elementos encontram-se nos distintos ensaios de hermenêutica bíblica propostos pelo filósofo francês. Não retomarei aqui, porém, esses elementos, mas apresentarei brevemente como algumas das categorias ricoeurianas iluminaram a leitura de uma obra da literatura brasileira, indicando também como esta leitura provoca o pensar teológico em nosso país.

O “mundo do texto” de uma obra literária é em geral portador das grandes questões existenciais da humanidade: Deus, o mundo, a vida, o mal, a felicidade, a liberdade, o tempo etc. A primeira problemática a partir da qual se estudou *Viva o povo brasileiro* foi a do tempo⁸. A hipótese que guiou esse estudo era a de que a obra de João Ubaldo Ribeiro nos oferecia uma “fábula do tempo” brasileiro, pois um de seus eixos princi-

7. Cf. respectivamente: RICOEUR, P. *Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu*. In RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, p. 281-305. Trad. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996 (no texto, referências do original); RICOEUR, P.; LACOCQUE, A. *Penser la bible*. Paris: Seuil, 1998. Trad. *Pensando biblicamente*. Bauru: EDUSC, 2001; RICOEUR, P. Le « péché originel ». *Étude de signification*. In RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 265-282. Trad. *O conflito de interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978; Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) e (II). In *Idem*, p. 283-329; RICOEUR, P. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2011. Trad. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

8. DE MORI, G. *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu, op. cit.*

país era a questão da temporalidade, sobretudo pelo viés da problematização da identidade. Já a segunda abordagem se concentrou na temática de Deus⁹. Nos dois estudos, o trabalho analítico consistiu primeiro em apresentar a configuração narrativa da obra, passando em seguida à interpretação de algumas figuras típicas que encarnavam a identidade brasileira, indicando, enfim, que temporalidade tais figuras veiculavam ou que ideia propunham de Deus. Essas análises levantavam vários questionamentos ao pensar teológico enquanto tal, pois desmascaravam certas posturas do existir cristão em nosso país e faziam vir à tona demandas de sentido e de ação para as quais a teologia não podia ficar surda ou paralisada. O momento teológico da análise fazia-se ao mesmo tempo como crítica, pois se tratava de um processo de purificação da memória, e como discernimento, pois supunha um trabalho de escuta do que o mundo do texto literário havia revelado do que é o Brasil e de um confronto com os apelos de resignificação provenientes do texto-fonte da teologia cristã.

Retomo a seguir alguns aspectos desses distintos momentos, com uma breve apresentação da intriga de *Viva o povo brasileiro* (VPB), de alguns aspectos veiculados pelo “mundo do texto” dessa intriga e dos questionamentos teológicos suscitados por esta obra.

a. A trama narrativa de VPB

A trama narrativa de VPB nos faz revisitar os principais momentos da história brasileira, como a invasão holandesa, a Independência, Farrapos, a Guerra do Paraguai, a Abolição, a República, Canudos, o Estado Novo, a Ditadura dos anos 60, numa cronologia que vai de 1647 a 1977. Esses momentos são, porém, desigualmente evocados: há apenas um episódio para os anos 1809, 1821, 1826, 1836, 1839, 1841, 1842, 1853, 1865, 1869, 1870, 1896, 1889, 1898, 1939, 1972 e 1977; dois para

9. Cf. DE MORI, G. O Deus que vem à narração em *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. In *op. cit.*

1647, 1822 e 1897; três para 1846 e 1866; quatro para 1863 e 1871; doze para 1827. É em 1827, portanto, que ocorre a maioria dos episódios e, com eles, o início da história da Irmandade do Povo Brasileiro, personagem central do romance, que tem como um de seus eixos principais a identidade do país. A ilha de Itaparica, BA, é o lugar de grande parte do romance, figurando de certa forma o Brasil.

A trama narrativa de *VPB* não segue uma cronologia linear, movendo-se no espaço e no tempo de forma descontínua. É como se fosse um mosaico cuja compreensão só se dá após a travessia do conjunto da narração. As rupturas operadas pelos diversos episódios num mesmo capítulo estão ao serviço do resgate de aspectos importantes dos fragmentos da memória coletiva que compõem as identidades que estão na origem do povo brasileiro. Trata-se de um convite a deixá-los nos revelar o que a história oficial e linear ocultou: o aporte dos atores esquecidos ou marginalizados que teceram a história e a cultura do país¹⁰.

A narrativa opõe duas visões de mundo: a da elite, europeia no início e “brasileira” ao longo da narração, que se sente estrangeira à terra, à cultura e aos valores nacionais; e a do “povo brasileiro”, de origem africana ou mestiça, verdadeiro representante do país. A relação entre os atores que encarnam essas visões é de oposição, mas também de encontro, que não escondem nada da violência e dos dramas vividos, mas tampouco rejeita as distintas formas de passagem, diálogo e influências entre esses atores e seus mundos¹¹.

A trama narrativa que põe em ação a formação da identidade desses dois “macro-atores” pode ser resumida da seguinte forma. No séc. XVII, o caboclo Capiroba, filho de um escravo foragido e de uma índia que vivia numa aldeia, em Itaparica, foge da missão quando começa a ouvir

10. Cf. CUNHA, E. L. Viva o povo brasileiro: história e imaginário. In *Portuguese Cultural Studies* 1, 2007, p. 1-13; LÚCIA HELENA. A narrativa da fundação: *Iracema, Macunaíma e Viva o povo brasileiro*. *Letras* 6, 1993, p. 80-94.

11. Cf. BERND, Z. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2002; BERND & UTEZA, F. *O caminho do meio: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.

zumbidos estranhos no ouvido, levando consigo duas mulheres. Dias depois de sua fuga, com fome, ele mata o padre que o buscava e cozinha seu corpo para comer, tomando desde então gosto pela carne humana. Vários brancos serão mortos e comidos por ele, suas mulheres e filhas. O último foi um holandês, Aquimã, capturado com outro, Sinike, do qual uma de suas filhas, Vu, engravida. Capturados, Capiroba foi enforcado, suas mulheres e filhas reduzidas à escravidão e Sinike fuzilado. Nesse capítulo, o segundo de *VPB*, o narrador retoma boa parte da história do Brasil dos séculos XVI e XVII, recordando a colonização e a evangelização dos indígenas pelos jesuítas, a invasão holandesa e a escravidão. A função desse capítulo é a de resgatar a história de um dos atores que compõe a “alma brasileira”, um caboclo canibal, síntese do processo que viu nascer nossa identidade¹².

O século XVIII não é objeto direto da narração, sendo apenas evocado num dos episódios do capítulo terceiro, pela neta de Vu, Dadinha, no dia de seu centenário, em 1821, que é também o dia de sua morte. Nesse episódio, ela conta a história do século transcorrido, recordando aspectos do período colonial, nomes dos reis que governaram Portugal, elementos da evangelização e da inquisição, a formação de um quilombo, por Darissa, o bissíni. Ela faz ainda o elo com Capiroba, aludindo às suas “descidas e reencarnações” no seio de seu povo, os negros da armação do Bom Jesus, em Itaparica, onde ela foi escrava, as “descidas” de Sinique que, como Capiroba, retorna também para proteger e guiar esse povo.

A maior parte da narrativa ocorre no séc. XIX, fundamental na formação da identidade social, cultural e política do Brasil. O primeiro capítulo

12. Segundo Eneida Leal Cunha, a história de Capiroba “reencena, com ímpeto desconstrutor, textos que ressaltaram o traço antropofágico como sinal da barbárie” para justificar a violência Colonizadora, presente nas primeiras crônicas sobre o país, e evoca ao mesmo tempo o programa de interpretação do país dos modernistas, da qual é solidária, embora sem seu conteúdo programático e político. A estratégia de *VPB* “é deixar falar o dominado da cultura e da história”. CUNHA, E. L. *Op. cit.*, p. 9.

recorda o evento fundador do país, a Independência, através de episódios que fazem o contraponto crítico com esse evento: 1) a morte do Alferes José Francisco Brandão Galvão, herói por acaso na batalha pela independência de Itaparica, em 1822; 2) o assassinato de Inocêncio, escravo de Perilo Ambrósio Góes Farinha, que se serve de seu sangue para se passar por ferido numa das batalhas pela independência da Bahia, também em 1822; 3) a visita do Imperador Pedro I a Cachoeira, BA, em 1826, aonde se dirige Perilo Ambrósio, proprietário da Armação do Bom Jesus. Os dois polos da narrativa aí se encontram, o da elite e o do povo, e questionam a figura do herói que “faz o Brasil, Brasil”¹³. Pela teoria do “poleiro das almas”, que esperam reencarnar-se, sabe-se que o Alferes morto é Capiroba, aprendendo a ser “alma brasileira”. Os demais capítulos que narram episódios ocorridos no séc. XIX oferecem os principais momentos do romance. Por um lado, a constituição da elite nacional, primeiro a oriunda do período colonial, representada por Perilo Ambrósio, e depois a autóctone, figurada por Amleto e seus descendentes: Bonifácio Odulfo, Isabel Regina e Eulálio Henrique. Por outro lado, o desdobrar-se do ator popular, com personagens como Vevé, os fundadores da Fraternidade do Povo Brasileiro, Nego Leléu, Maria da Fé, Patrício Macário, Zé Popó etc.

O conjunto da trama principal tem o seguinte desdobramento. Perilo Ambrósio, ao tornar-se herói da independência da Bahia, fez extraditar seus familiares, herdou seus bens e casou-se, por conveniência, com Antônia Vitória, viúva da aristocracia de Salvador, tendo recebido o título de Barão de Pirapuama. Juntamente com Amleto, seu guarda-livros, ele acompanha o Cônego Visitador D. Francisco Manoel de Araújo Marques à Armação do Bom Jesus, onde aconteceria uma festa a Santo Antônio, devoção de sua esposa. Na véspera da festa, ele viola Vevé, neta de Dadinha, e, no dia seguinte, a alforria e a confia aos cuidados de nego Leléu. Este, ao participar da festa dos escravos, fica sabendo por Sinike,

13. Título de uma das obras de DA MATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?* 8ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

incorporado em Inácia, a herdeira dos poderes de Dadinha, que Vevé estava grávida de um filho do Barão, o qual seria a nova reencarnação de Capiroba. Na mesma festa, Nego Budião entra em transe e vai colher as ervas com as quais Merinha, uma das escravas do Barão o envenenaria, levando-o à morte. Júlio Dandão, pai de Inocência, o escravo assassinado por Perilo Ambrósio, e Feliciano, o escravo que o acompanhava e que teve a língua cortada por seu senhor, planejaram a morte do Barão e fundam então a Fraternidade do Povo Brasileiro.

Amleto, que havia começado a falsificar a contabilidade do Barão e a desviar alguns de seus bens, torna-se, após a morte de seu patrão, um rico homem de negócios, encarnando a primeira burguesia nacional do país. Casado com Teolina, descendente de portugueses, ele tinha quatro filhos, aos quais deu uma educação esmerada: Carlota Joaquina, a quem fez casar-se com o filho da Baronesa, Vasco Miguel; Clemente André, o filho mais velho, que se tornou sacerdote; Bonifácio Odulfo, o segundo filho, que foi influenciado pelos poetas românticos e que, depois da morte do pai, assumiu os negócios familiares, tornando-se um rico banqueiro; Patrício Macário, o caçula, que foi enviado à escola do exército no Rio. A obsessão de Amleto era a de apagar os traços de sua mestiçagem. Para isso, além de evitar o sol e usar vários tipos de cremes, ele conseguiu pagar uma falsa certidão de batismo, que o fez descendente de um nobre inglês e de uma aristocrata portuguesa. Com Jesuína, sua mãe, mulata e professora, ele aprendeu a língua culta, que praticava em busca de um lugar social, chegando a não mais reconhecer a língua do povo. O envio de Patrício Macário para o exército precipitou, porém, a morte de Teolina e deixou Amleto desamparado. O suicídio de sua filha o levou, enfim, à morte por inanição.

Do lado do povo temos primeiro nego Leléu que conduz Vevé, recém-alforriada, para sua nova vida. Após ter tentado um fracassado plano de transformá-la em amante do tabelião local, ele lhe confia um barco de pesca assim que ela deu à luz Maria da Fé, principal heroína de VPB. Esta, após concluir os estudos, é agredida junto com a mãe por brancos

que querem violentá-las. Vevé reage, mas é cruelmente apunhalada e morre. Esse acontecimento deixa Maria da Fé completamente perdida. Desde então ela perde o gosto de viver e se torna estranha. Crendo-a louca, Leléu faz de tudo para consolá-la, sem, todavia, obter nenhum resultado. Sua neta queria fazer justiça. Buscou então conhecer as diferentes profissões e artes. Contatou os antigos membros da Fraternidade do Povo Brasileiro e um dia desapareceu, tornando-se líder legendaria de uma milícia de justiceiros e descontentes, que libertavam escravos, fundavam escolas e lutavam pela justiça, igualdade e fraternidade.

No enterro de Leléu, em 1863, Maria da Fé encontra-se pela primeira vez com Patrício Macário, então subtenente do exército encarregado de prendê-la em Itaparica. Ele é aprisionado pelo bando de Maria da Fé e, ao ser libertado, regressa ao Rio, onde se preparava a guerra do Paraguai. Zé Popó, filho de João Popó, patriota conhecido de Itaparica, é um dos milicianos da Fraternidade do Povo Brasileiro que vai à guerra, ficando sob o comando de Patrício Macário. A seu retorno, ele se encontra um dia com seu antigo comandante na capoeira onde se realizava o ritual dos negros e no qual Rufina, mãe de Zé Popó e herdeira das tradições africanas, oficiava o culto. Patrício Macário, de férias na Ilha, achava-se no local, onde também encontra Maria da Fé com a qual vive uma relação amorosa. Eles se separam, todavia, pois para Maria da Fé, sua missão é o mais importante.

Quanto a Bonifácio Odolfo, o sucessor de Amleto, ele assume os negócios familiares, casa-se com Henriqueta e vai viver no Rio de Janeiro, onde seus negócios não cessam de prosperar. Entrementes, sua esposa apaixonou-se por Patrício Macário. A ser rejeitada por ele, acusa-o de querer seduzi-la, o que provoca a ruptura entre os irmãos. Essa ruptura será atenuada pela amizade que se cria mais tarde entre Patrício Macário, então general do exército, e Isabel Regina, filha de Bonifácio e Henriqueta. O general se liga aos ideais republicanos e Clemente André, o filho de Amleto que se tornara padre, parte para Roma, onde quer terminar seus dias. A proclamação da república decepciona Patrício Macário,

que se põe a escrever suas memórias. Quando se aposenta, decide voltar para a Bahia, então dividida pela guerra de Canudos. Ele busca aí compreender sua história, sobretudo a que vivera com Maria da Fé. Conhece Rita Popó, a nova herdeira das tradições dos escravos, e é iniciado nos rituais das religiões afro-brasileiras. Conhece então Lourenço, seu filho com Maria da Fé, novo líder dos ideais da Fraternidade do Povo Brasileiro. Este lhe conta os últimos dias de sua mãe e confia a Patrício Macário a canastra dos segredos da Fraternidade, outrora pertencente a Júlio Dandão, e objetos pertencentes à mãe. Patrício Macário instala-se na Ilha. Aí conclui suas memórias e morre em 1939, dia de seu centenário.

Os episódios do séc. XX são narrados nos últimos capítulos. No décimo nono temos a história de dois descendentes do João Popó, Ioiô Lavínio e Stalin José. O episódio é de 7 de janeiro de 1977, dia da festa da independência de Itaparica. Ioiô Lavínio, membro de uma classe média de funcionários que compactuou com as ditaduras de Getúlio Vargas (1936-1945) e dos militares (1964-1985), se pergunta se Stalin José, representante de militantes comunistas, irá pronunciar seu costumeiro discurso durante a festa maior da Ilha. Ambos dão sua visão do Brasil. No primeiro se atualizam os preconceitos diante do nacional e da colonização portuguesa, enquanto o segundo encarna a história dos que sonharam e lutaram por um país onde o povo fosse livre e respeitado, tendo sido perseguido e torturado. O capítulo termina com Stalin Joseph emocionado diante do desfile dos estudantes sendo acometido por uma hemorragia estomacal que o leva à morte. O vigésimo capítulo retoma a intriga principal, fazendo intervir Eulálio Henrique, rico homem de negócios e neto de Isabel Regina, que dividia o tempo entre São Paulo, Nova York e Tóquio. O episódio, de 1972, conta sua emoção ao olhar a árvore genealógica da família, que faz remontar sua estirpe a uma nobreza inglesa e portuguesa. Em seguida, narra seu encontro com um de seus tios, Luiz-Phelippe, que o busca para pedir recursos e a quem ele sugere de recorrer aos programas da SUDENE. Finalmente, o relato termina

com o discurso que ele faria na Federação das Indústrias, apresentando a nova mentalidade do empresário nacional e da nova consciência do papel social da empresa. Num outro episódio, de 1939, temos a morte de Patrício Macário e o roubo da canastra na qual ele guardara suas memórias. Os ladrões vão às ruínas da casa de farinha, onde fora fundada a Fraternidade e tentam abrir a canastra, mas não conseguem. Eles têm, porém, um retrato do país: corrupção, roubos, violências e esperança. O local começa então a tremer e das paredes da casa escorre sangue. Essa visão trágica do “destino nacional” combina-se com a do “poleiro das almas”, que desejam “descer” e “reencarnar-se” no seio de seu povo para continuar aprendendo, e a do “Espírito do Homem” que plana sobre as águas da Bahia de Todos os Santos “cheio de esperança”.

b. O “mundo do texto” de VPB

O “mundo do texto” de VPB tem como fio condutor a questão da identidade brasileira, presente nas personagens que encarnam o povo e nas que representam a elite. Essa questão está presente na história e na literatura nacionais desde a independência do país. Sua primeira expressão literária foi a do romantismo, que erigiu o indígena, tal como José de Alencar o descreveu em *O Guarani* e *Iracema*, em ícone da brasilidade. Essa figura era, porém, a transcrição sobre o autóctone de modelos europeus, não assumindo os demais atores que forjaram nossa identidade. A Semana de Arte Moderna rompeu, em 1922, com os modelos importados, propondo figuras que melhor correspondessem ao processo de construção sociocultural do país¹⁴. A metáfora da antropofagia, usada então por Oswald de Andrade para falar da identidade nacional, foi retomada literariamente por Mário de Andrade em *Macunaíma*, o “herói de nossa terra, sem nenhum caráter”, e antropológica e historicamente respectivamente por Gilberto Freyre, em *Casa*

14. Segundo Bernd, a “invenção do indígena” no romantismo era “ocultação do negro”, enquanto, no modernismo, buscou-se “incluir os excluídos”. Cf. BERND, Z. *Literatura e identidade nacional*, op. cit., p. 47s.

grande e senzala, e Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, transformando o hibridismo mestiço naquilo que realmente “faz o Brasil, Brasil”¹⁵. João Ubaldo Ribeiro revisita essa metáfora no final do séc. XX ao erigir Capiroba em ancestral da “alma brasileira”. Ele o fez de forma irônica, ampliando o alcance de sentido que tinha quando foi usada pelo fundador do *Manifesto antropofágico*. Proponho a seguir uma leitura do significado dessa metáfora em VPB através de figuras-tipo da obra: o caboclo Capiroba, Bonifácio Odulfo, Maria da Fé e Nego Leléu.

No ritual antropofágico dos tupinambás, só era canibalizado o inimigo mais valente, pois se acreditava que sua valentia seria passada para aquele que dele se alimentava. Oswald de Andrade metaforizou esse ritual para pensar a relação do brasileiro com a alteridade: não tanto por oposição, mas por apropriação, como se pode ver nas relações inter-étnicas, nas composições híbridas presentes na cultura e na religiosidade nacional. Em VPB, Capiroba se torna antropófago quando, após ter ouvido falar de um episódio no qual os indígenas teriam comido uma tripulação de naufragos, fugiu da aldeia e, faminto, matou, cozinhou e comeu o padre que o buscava para levar de volta à aldeia, tomando então gosto pela carne humana. A descrição de suas práticas não tem nada a ver com o ritual indígena, recebendo na narrativa uma caracterização inusitada, mas sua presença em VPB mostra que seu sentido metafórico é ainda importante para se pensar a questão da identidade no Brasil¹⁶.

Segundo alguns filósofos, a relação com a alteridade pode passar pela visão (olhar o outro e sentir-se ou não atraído por ele); pelo ouvido (escutar o outro e deixar-se ou não afetar por ele, criando relações

15. Cf. ANDRADE, O. *Manifesto antropofágico*, 1928; ANDRADE, M. *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter. 1928; FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946; HOLLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

16. O narrador apresenta de forma exaustiva os nomes das vítimas e os diversos tipos de comida feita delas por Capiroba e suas mulheres, num autêntico processo de carnavalização do significado da antropofagia, ou seja, invertendo os códigos vigentes em sua compreensão dos rituais tupinambás e expandindo seu sentido.

de amizade ou inimizade); pelo tato (tocar o outro, o que supõe uma proximidade, que pode chegar à intimidade); pelo olfato e pelo paladar (que implicam uma relação de apropriação ou incorporação do outro)¹⁷. A antropofagia remete-nos mais a esses últimos aspectos, pois nela a relação com o diferente não se dá externamente, como na visão e na audição, mas internamente, já que o outro se torna parte daquele que o incorpora. Isso já tinha sido dito nas grandes obras que tentaram pensar o Brasil e os brasileiros após a Semana de Arte Moderna, de 1922. VPB revisita essa dinâmica antropofágica a partir das temáticas da *aprendizagem*, da *reencarnação* e das *anamneses*.

De fato, para VPB, apropriar-se do outro é *aprender* dele. Isso passa pelo tato, olfato e paladar, como bem o mostra Capiroba, o ancestral da “alma brasileira”. O aprendizado toma tempo e se dá no tempo, como o mostram suas “descidas” ou *reencarnações*. Esse tempo antropofágico é também aberto ao futuro, embora necessite recolher o que foi aprendido no passado, como aparece na grande *anamnese* feita por Dadinha no dia de seu centenário, e nas memórias que Patrício Macário havia escrito e guardado na canastra, que é objeto da *anamnese* que ele faz no dia de seu centenário. O ato de fazer memória é, porém, uma tarefa inacabada no Brasil, como se deduz do roubo da canastra onde se encontravam as memórias de Patrício Macário, que são as do povo, ou da leitura da história que faz o cego Faustino ao reler a grande história e, nela, Canudos e VPB¹⁸.

17. Levinas e Heschel, opuseram o “filosofar” grego, baseado no olhar, a partir da contemplação do cosmos, ao pensar hebraico, marcado pela escuta da Palavra, com todo o acento ético que isso implica. J.-L. Chrétien retoma recentemente essa oposição em vários de seus escritos. Cf. CHRÉTIEN, J.-L. *L’arche de la parole*. Paris: PUF, 1998; *La voix nue: phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit, 1990; *L’appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992; *Répondre: figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris: PUF, 2007. Pensar a partir dos outros sentidos não tem sido ainda sistematizado em filosofia, a não ser com a fenomenologia da carne.

18. O cego Faustino aparece no cap. 16, datado de 1896, nas imediações de Canudos. Segundo ele, “toda a história é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela...” (cf. VPB, p. 515). Ele também retoma aí a trama de VPB, associando-a à da história da humanidade e à da história do Brasil.

Capiroba aparece então como o principal protagonista da tríplice dinâmica da antropofagia: *aprendizado*, *reencarnação* e *anamnese*. Vejamos como essa dinâmica é vivida pelos seguintes atores-tipos do romance: Bonifácio Odulfo, Dafé, Leléu e Patrício Macário.

Bonifácio Odulfo encarna a elite, tendo sido precedido por Amleto e Perilo Ambrósio no séc. XIX, e sendo sucedido por Eulálio Henrique no final do séc. XX. Após ter passado pela influência de poetas românticos, ele assume os negócios familiares e reproduz o mesmo olhar e sentimento dos que o precederam para com o país onde vivia. Sentia-se estrangeiro no país que explorava sem, contudo, fazê-lo realmente seu. O mesmo se pode dizer de Perilo Ambrósio, que é apresentado como possuidor de uma gula insaciável, sem, no entanto, saborear e digerir o que comia¹⁹. Amleto, por sua vez, que rouba seu patrão e assume seus negócios e lugar, tampouco se identifica com a terra e o povo do qual é parte, privilegiando pratos estrangeiros e apagando os traços que o identificam com os mestiços. Não é por acaso que morre por inanição, temendo ingerir os alimentos feitos em sua casa. A elite se submete, portanto, aos ritmos e à lógica ocidentais e não aos da terra e cultura que domina. Ela vive de empréstimos e não aprende do lugar onde habita e das pessoas com as quais convive e às quais domina. Sua identidade está muito distante da antropofágica, já que não aceita aprender com o outro e do outro, e busca apagar os traços da memória do passado.

Maria da Fé, principal heroína de VPB, assume os ideais da Fraternidade, encarnando a esperança inconformista e messiânica, presente nos movimentos libertários e revolucionários que surgiram no decorrer da história do Brasil que a precedeu. Nesse sentido, ela retoma a “revolta que salva” dos negros que fundaram a Fraternidade do Povo Brasileiro para lutar contra o sistema colonial e escravagista, e valori-

19. Na dimensão sexual também ele é “desordenado”, pois se aproveita de sua situação de filho do Senhor de Engenho para se relacionar com adolescentes escravos; sem contar a violação de Vevé. Algo parecido ocorre com outros representantes da elite na trama narrativa, marcados também por uma sexualidade desordenada.

zar o saber popular. Além de aprender com todos os sabores, cheiros e saberes da terra e do povo, ela se torna chefe de uma milícia de rebeldes empenhada na afirmação da identidade do povo e na recuperação da memória dos sem voz e sem vez. Ela traz em si os elementos que constituem a identidade nacional, pois descende de indígenas, negros e brancos, e não hesita em apropriar-se de tudo o que pertence ao lugar no qual vive, de tudo o que é próprio do saber, dos valores e das crenças de seus habitantes, num verdadeiro processo de antropofagia. Ela encarna, porém, um modo de ser e de agir voltados, sobretudo, para o futuro, o que faz dela, sob certo ponto de vista, o ícone de uma identidade messiânica, própria aos santos e aos renunciantes, como o mostrou Roberto da Matta em sua célebre obra sobre nossa cultura²⁰.

Outro personagem importante de VPB é nego Leléu, oriundo do povo, mas sem a relação antitética com a elite, própria aos personagens messiânicos que encarnam os ideais da Fraternidade. Ele joga um papel de mediação entre a elite e os grupos que a criticam. É o personagem que encarna o “jeitinho brasileiro” ou o “malandro”, a esperteza e a sabedoria das massas deserdadas²¹. Segundo a narrativa, Leléu foi escravo, estatuto da maioria dos brasileiros no séc. XIX, antes da abolição. Depois de sua alforria, aprendeu a fazer de tudo e a se virar em qualquer tipo de situação para assim conseguir sobreviver. Para ele, tudo era trabalho. Ora, para sair-se bem em seus negócios ele tinha que ser esperto, o que faz que sua moral esteja a meio caminho entre o honesto e o desonesto. Em VPB, ele protagoniza a mediação entre as distintas instâncias da sociedade, incorporando antropofagicamente os elementos constitutivos da existência do povo, mesmo que isso pareça não aportar nada de significativo para a mudança real de injustiça na qual se encontra esse mesmo povo no Brasil.

20. MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. RJ: Rocco, 1994.

21. Da Matta, na obra assinalada, apresenta esta figura ideal-tipo a partir do malandro e do carnaval.

Patrício Macário é outra figura de mediação entre o povo e a elite, mesmo pertencendo a esta última. Ele mostra a necessidade de conversão da elite, que não valoriza o saber popular. Assume por isso os valores do povo e se torna o guardião de sua sabedoria, pois herda a canastra com os segredos acumulados do aprendizado da Fraternidade. Suas memórias, que ele deposita na canastra, não são, porém, disponíveis aos que roubam a canastra na qual estão os segredos da Fraternidade. Isso indica que a reconciliação que ele protagoniza ainda é indisponível para a elite, que não se dispõe a acolhê-la e a valorizá-la.

Essas figuras da identidade brasileira veiculam ao longo da narração valores, crenças, maneiras de olhar o mundo e o outro. As figuras que encarnam a elite são em geral marcadas pela não apropriação do local e do nacional, pelo fechamento ao outro e ao próprio ambiente onde a vida acontece. Uma espécie de “alhurismo”, ou seja, de olhar alhures, sobretudo para a Europa, os Estados Unidos e o Japão, marca aqueles que encarnam a elite. No fundo trata-se de olhar para os protagonistas da cultura dominante, que é vista como predadora mais que incorporadora e antropofágica. Leitura diversa é feita das personagens que encarnam o povo, herdeiras da dinâmica de Capiroba, o antropófago, pois sabem se apropriar de tudo o que constitui o aqui da terra, das culturas, dos valores que compõem o Brasil e o povo brasileiro.

c. Elementos para uma leitura teológica

Como se pode ver, a questão da identidade é uma das questões fundamentais que emerge do mundo do texto de VPB. Ela teve grandes teóricos ao longo do séc. XX, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Darcy Ribeiro e Roberto da Matta. Ao retomá-la no final da ditadura militar no Brasil, João Ubaldo Ribeiro nos diz que ela ainda não foi aprofundada suficientemente, sobretudo na assunção dos atores que mais tiveram sua alteridade negada no processo de formação de nossa identidade nacional: os negros. Isso não pode deixar de provocar e inter-

rogar o fazer teológico. Em *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*, é, sobretudo, ao redor dessa problemática que exercito o discernimento teológico. Num primeiro momento, relendo os textos que estão na origem do que seria a “identidade narrativa de Jesus Cristo”, principal referência teológica para a fé cristã pensar seu anúncio e o que esse anúncio é chamado a produzir em termos de “identidade narrativa cristã”. Num segundo momento, deixando-me interrogar pelas figuras ideal-típicas que encarnam o “jeito brasileiro” de ser, perguntando-me o que demandam como conversão, mas também buscando ver o que aportam como enriquecimento do próprio “jeito cristão” de ser.

O conjunto dessa reflexão foi retomado num diálogo rico e fecundo com uma teologia bíblica da eucaristia, vista como assunção e apropriação, nas espécies do pão e do vinho, dos elementos constitutivos do dia a dia (pão) e das ocasiões de festa (vinho). Após mostrar como Jesus acolhe o pão e o vinho – como bênção e ação de graças –, relacionando-os à história de seu povo (páscoa, aliança) e à sua entrega (nova páscoa e nova aliança), tentar discernir o que é bênção e ação de graças na identidade nacional, e o que necessita da desmesura da resignificação do dom total de Jesus. No fundo, trata-se de acolher o que nossa cultura já produziu de bom, como ação de graças e bênção, mas também de apontar tudo o que nela ainda é demanda e clamor de resignificação, que do ponto de vista teológico, tem na entrega total de Jesus na páscoa a máxima expressão do que é ser humano.

No estudo sobre Deus e os deuses em VPB, o interesse da reflexão foi direcionado à imagem ou às imagens de Deus que emergem do “mundo do texto” da obra de João Ubaldo Ribeiro. A primeira constatação é a da ausência do Deus de Jesus Cristo, já que a imagem que Dele emerge é a veiculada por uma religião que compactua com o processo colonial e a exclusão dos valores e crenças do povo. A esta constatação acrescenta-se a da presença das divindades africanas, seja através dos rituais, seja através de sua ação no seio do povo. O exercício do discernimento teológico diante do silêncio ao qual foi reduzido o Deus

cristão na narração deu-se primeiro como questionamento. Que Deus o cristianismo anunciou no Brasil? Até que ponto o Deus que os cristãos anunciam ainda hoje fala realmente ao povo? Além desse questionamento, viu-se a importância não tanto de desmágicizar a experiência do povo – caminho empreendido pelo judaísmo no Antigo Testamento e levado ao extremo no Novo, em benefício de uma “religião ética”, “inscrita no coração” –, mas de redescobrir a pedagogia de Jesus frente aos que o buscam. Ele manifestava compaixão, curando, praticando exorcismos, acolhendo os pecadores. Sua ação não se reduzia à religiosidade mágica, já que reenviava os que o procuravam a passarem dessa crença à fé. Outro convite do silêncio ao qual é reduzido o Deus de Jesus é o da purificação da memória. No processo de evangelização do país, as divindades que emergem na narração foram silenciadas, sendo obrigadas a esconder-se por detrás das práticas do catolicismo popular para sobreviverem. A purificação da memória supõe o reconhecimento de que os atores que compõem a identidade mestiça do Brasil trouxeram consigo valores inalienáveis, também do ponto de vista de suas crenças. Nesse sentido, o silêncio do Deus cristão e o “falar” dos deuses das culturas oprimidas têm um efeito terapêutico importante, que necessita ser assumido pela teologia.

Outra questão trabalhada nos dois textos é a do messianismo e a da utopia. A identidade messiânica, encarnada, sobretudo, pela Fraternidade do Povo Brasileiro e sua maior heroína, Maria da Fé, também recupera as distintas contribuições dos que estão em sua origem sem pôr em relevo a raiz judaico-cristã. No fundo, trata-se de uma identidade utópica, que inscreve o messiânico no humano sem que o mesmo dependa da transcendência para afirmar-se. Nesse sentido também, há que se exercitar o discernimento teológico. VPB pode questionar a fé cristã e a teologia, pois seculariza o messianismo, identificando-o apenas com a busca incansável de humanização. É verdade que essa inscrição do messiânico no humano pode frustrar a esperança, pois propõe ao agir humano algo ao qual nunca poderá alcançar somente na sua imanência, fazendo

da utopia uma a-topia. O que é valorizado, no entanto, é a dimensão ética do messianismo, ou seja, sua contribuição na edificação do humano, através do inconformismo com tudo aquilo que o diminui e o ameaça. Essa dimensão ética do messianismo confere a esse tipo de figura um teor profético importante, característico, sem dúvida, do judaísmo e do cristianismo, mas partilhável com outras formas de dar sentido radical à existência e partilhado por muitas delas. A ausência explícita da referência ao Cristo, na figura que encarna o messiânico em VPB, convida a fé cristã e a teologia não tanto a se perguntarem sobre o porquê disso, mas a redescobrirem a especificidade do messianismo de Jesus. Trata-se de um messias aparentemente fracassado, motivo de escândalo para os judeus, que esperavam um messias forte e poderoso, e de loucura para os gentios, que só veem no crucificado irrisão e sem sentido. O anúncio cristão precisa redescobrir na condescendência divina, na capacidade de quenos de Deus, o que a cruz do messias Jesus não cessa de nos lembrar: a sabedoria mais sábia que toda sabedoria.

Outra figura do divino em VPB é a da sabedoria, encarnada no jeito-nho de Leléu. Nela Deus nem é tematizado. O que importa para Leléu é sobreviver, e para isso ele usa de muita astúcia, passando entre os distintos estratos sociais, aproveitando as ocasiões. A ausência de Deus aí levanta algumas questões teológicas que podem ser assim tematizadas. Primeiro através da teologia negativa, que na Bíblia é uma recusa em nomear a Deus, mas que oferece uma crítica irônica a toda tentativa idólatra presente no desejo e no ato humano de nomeação do divino. No fundo, ela indica que o que o discurso diz ser Deus ou o que ele diz de Deus é na verdade usurpação de seu nome. Com isso, ela reenvia o agir e o dar sentido do ser humano à sua própria responsabilidade, conduzindo-o então à ética. Esse reenvio à profanidade da existência através da renúncia à nomeação de Deus e da assunção da responsabilidade humana na construção do mundo e no dar sentido à existência abre uma possibilidade nova para que Deus venha à linguagem. Não mais um Deus ao qual se recorre para fundamentar certas opções, ações e

ideologias, mas um Deus que pode de novo ser Deus, que advém gratuitamente na existência humana, dando-lhe outro sentido, conduzindo-a à desmesura que faz brotar a sabedoria. Em VPB, Leléu encarna uma sabedoria sem nome, presente em todas as culturas, sobretudo, nas que foram obrigadas a descobrirem-na em ação no ato de sobreviver. A fé cristã, colocando-se à escuta desta sabedoria, deve mostrar que o Deus revelado no Crucificado tornou caduca a sabedoria do mundo, fazendo, como foi dito acima, da cruz o lugar a partir do qual se acolhe a superabundância da sabedoria divina²².

Conclusão

Os questionamentos e tarefas que emergiram da leitura de VPB podem certamente dar origem a outras interpretações. O interesse desta “escuta” da obra de João Ubaldo Ribeiro para a teologia é que ela se apresenta como uma grande saga do país, saga na qual os atores que constituíram a “identidade nacional” não são esquecidos ou vistos a partir do olhar dos que sempre dominaram. Apesar da crise das “grandes narrativas”, o autor de VPB reafirma a necessidade da narração para resgatar a memória perdida ou escondida dos que formaram a brasilidade. A quase ausência do Deus cristão se torna provocação para sua redescoberta. Vários são os elementos a partir dos quais Ele pode de novo se fazer ouvir: como aquele que se faz próximo dos que dele necessitam para com eles estabelecer uma história salvífica; como futuro absoluto, que potencia e não desespera a esperança; como sabedoria crucificada, que se entrega por amor e para ensinar a amar. Essas distintas faces ou nomes de Deus demandam nova narração e também o pensamento. Por isso, mais que impedir a narração, VPB é uma provocação literária para não só narrar Deus de outra forma, mas para descobri-lo se revelando e se dando em outras formas de linguagem que a narrativa, onde outros aspectos distintos da existência possam também ser iluminados por sua

22. Ver a esse propósito: JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde*, Cerf, Paris, 1983.

desmesura de amor e de sentido. Mais que condenado ao silêncio, Ele pode de novo falar, sair do esquecimento ou das distorções às quais o relegaram a forma como foi anunciado e o jeito como foi acolhido e vivido. Novas chances se apresentam para à teologia.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, O. *Manifesto antropofágico*, 1928.
- ANDRADE, M. *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter. 1928.
- BERND, Z. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2002.
- BERND & UTEZA, F. *O caminho do meio: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.
- CHRÉTIEN, J.-L. *L'arche de la parole*. Paris: PUF, 1998.
- CHRÉTIEN, J.-L. *La voix nue: phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit, 1990.
- CHRÉTIEN, J.-L. *L'appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992.
- CHRÉTIEN, J.-L. *Répondre: figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris : PUF, 2007.
- CUNHA, E. L. Viva o povo brasileiro: história e imaginário. In *Portuguese Cultural Studies* 1, 2007, p. 1-13.
- DE MORI. *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006.
- DE MORI, G. O Deus que vem à narração em *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. In DE MORI, G.; SANTOS, L.; CALDAS, C. *Aragem do Sagrado. Deus na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 269-292.
- DA MATTA, R. *O que faz o brasil, Brasil?* 8ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946
- HOLLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde*. Cerf: Paris, 1983.
- LÚCIA HELENA. A narrativa da fundação: *Iracema, Macunaíma e Viva o povo*

- brasileiro*. In *Letras* 6, 1993, p. 80-94.
- RIBEIRO, J. U. *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- RICOEUR, P.; *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- RICOEUR, P. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICOEUR, P. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- RICOEUR, P. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984.
- RICOEUR, P. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- RICOEUR, P. Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu. In RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, p. 281-305.
- RICOEUR, P.; LACOCQUE, A. *Penser la bible*. Paris: Seuil, 1998.
- RICOEUR, P. Le « péché originel ». Étude de signification. In RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 265-282.
- RICOEUR, P. Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) e (II). In RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 283-329.
- RICOEUR, P. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2011.