

O invisível e o indizível: interfaces entre



fenomenologia, religião, política e narrativas

Teo Lite rária



CAPA: arte - Francisco Emílio Surian

V. 10 - N. 21 - 2020



PUC-SP



PUCPR



UNICAMP



BRAGANÇA - LITORAL - SÃO PAULO



Associação Latino-americana
de Literatura e Teologia

Revista de Literaturas e Teologias

teoliteraria.rev@gmail.com

ISSN - 2236-9937

Prefixo DOI 10.23925/2236-9937

Teoliterária: (Revista de Literaturas e Teologias) é uma publicação inicialmente semestral, e passando a quadrimestral à partir de 2019, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP) e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), em parceria com a Associação Latino Americana de Literatura e Teologia (ALALITE), o Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (CELTA) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e o Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). A Teoliterária é classificada como A2 no Qualis CAPES. ISSN 2236-9937.

Missão: A Teoliterária tem por missão veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa na área do diálogo entre literaturas e teologias, bem como demais interfaces de linguagem como arte, teatro, cinema e outros. A Teoliterária assume tanto a pluralidade de literaturas quanto a pluralidade teológica em seu escopo epistemológico, objetivando um diálogo crítico e integrador, aberta assim ao diálogo, a interdisciplinariedade e a pluralidade de ideias.

Teoliteraria - Journal of Literatures and Theologies was a semesterly publication that became quadrimestral since 2019, forming part of the Graduate Program in Theology at Pontifical Catholic University of

São Paulo (PUCSP) and of the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), in partnership with the Latin American Association of Literature and Theology (ALALITE), the Centre for Studies in Literature, Theories of Religious Phenomena and Arts (CELTA) at the State University of Campinas (UNICAMP), and Research Centre for Theology and Religious Studies (CITER) at the Catholic Portuguese University (UCP). This Journal is classified as A2 by Qualis CAPES. ISSN 2236-9937.

Mission: Teoliteraria aims to convey scientific works contributing to advance research in the dialogue area between Literature and Theology. It assumes, therefore, the plurality of both literatures and theologies as an extension of the epistemological scope, aiming a critical and integral academic work, open to dialogue, interdisciplinary approach and plurality of ideas.

Corpo Editorial

Editores Executivos

[Antonio Manzatto](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil
[Jefferson Zeferino](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Brasil

Editores Associados

[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Francisco Emílio Surian](#), Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Brasil
[Glauco Alberto Faria de Souza](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
[Marcos Lopes](#), Universidade Estadual de Campinas, Brasil
[Sebastião Lindoberg da Silva Campos](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP) | Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal
[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Christian Wehr](#), Universität Würzburg, Alemanha
[Cristina Bustamante](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Elias Wolff](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Geneviève Fabry](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Peter Casarella](#), University of Notre Dame, Estados Unidos da América do Norte

Conselho Científico

[Agnor Brighenti](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Alexander Nava](#), University of Arizona
[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP) | Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal
[Alfredo Bosi](#), Universidade de São Paulo (USP), Brasil
[Camille Focant](#), Université Catholique du Louvain, Bélgica
[Cecília Inês Avenatti de Palumbo](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA)
[Clemens August Franken Kurzen](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile (PUC-Chile)
[Georg Langenhorst](#), Universität Augsburg (Alemanha)
[José Carlos Seabra Pereira](#), Universidade de Coimbra (UC)
[Karl Josef Kuschel](#), Universität Tübingen (Alemanha)
[Luiz Rivera Pagán](#), Princeton Theological Seminary - Universidad de Princeton y Facultad de Estudios Generales - Universidad de Puerto Rico
[Maria Aparecida Rodrigues Fontes](#), Università di Bologna, Itália

[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Maria Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca
[Ramiro Podetti](#), Universidad del Montivideo
[Roberto Onell](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Silvia Julia Campana](#), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina
[Wendel Farrell O'Gorman](#), De Paul University

Conselho Editorial

[Adna Candido de Paula](#), Universidade Federal de Grandes Dourados (UFGD)
[Afonso Ligório Soares](#), Pontifícia Universidade Católica de S.Paulo (PUC-SP) - *In Memoriam*
[Agustina Serrano](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile- *In Memoriam*
[Alejandro Bertolini](#), Pontifícia Universidad Católica de Argentina (UCA), Argentina
[Antonio Carlos de Melo Magalhães](#), UEPB, Brasil
[Auriclêa das Neves](#), Universidade Estadual do Amazonas (UEA)
[Carlos Caldas](#), Universidade Presbiteriana Mackenzie (Mackenzie)
[Douglas Rodrigues da Conceição](#), Universidade do Estado do Pará (UEPA)
[Eduardo Gross](#), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
[Eliana Yunes](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Eli Brandão da Silva](#), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
[Etienne Higuete](#), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
[Eva Eva Reyes Gacitua](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Geraldo De Mori](#), Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE)
[Geraldo Dondici](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Gilbraz Aragão](#), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
[Gilda Maria de Carvalho](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Jean Luís Lauand](#), Universidade de São Paulo (USP)
[Salma Ferraz](#), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
[Suzie Frankl Sperber](#), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Direitos autorais

A [Teoliterária – Revista de Literaturas e Teologias](#) é detentora dos direitos autorais de todos os artigos publicados por ela. A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor deste periódico. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras de texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

Endereços Eletônicos

Site: <http://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria>
e-mail: teoliteraria.rev@gmail.com

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.10, n.21
 (2º quadrim. 2020). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR, 2020.
 v.

Quadrimestral

ISSN 2236-9937 - Revista eletrônica

1. Teologia – Periódicos. 2. Literatura – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná: Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. ALALITE – Associação Latino Americana de Literaturas e Teologias. IV. CELTA - Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (UNICAMP).

CDU: 2-184

CDU: 82.091

Teo
Lite
rária



V. 10 - N. 21 - 2020

Editorial

O invisível e o indizível: interfaces
entre fenomenologia, religião,
política e narrativas

Ericson Sávio Falabretti

Marcos Carneiro Silva

Alex Villas Boas

Jefferson Zeferino

Religião, política e narrativas, literárias ou não, são construções culturais que objetivam dizer o humano e a realidade. São narrativas de sentido que organizam e expressam relações. Na literatura bíblica hebraica há distintos modos de se pensar o espaço público, entre eles destacamos aquelas teologias denominadas de proféticas e sapienciais. O profético é caracterizado por uma análise crítica da realidade que, não raro, aponta o pecado daqueles que defraudam os mais pobres: “Assim diz o Senhor Javé: Chega, príncipes de Israel! Afastem-se do roubo e da exploração. Pratiquem a justiça e o direito. Parem com as violências praticadas contra meu povo – oráculo do Senhor Javé” (Ezequiel 45,9); “Eu quero,

isto sim, é ver brotar o direito como água e correr a justiça como torrente que não seca” (Amós 5,24). A tradição de sabedoria, por sua vez, está ligada à uma tentativa de compreensão do humano em sua finitude e de critérios para uma boa vida: “Ilusão das ilusões, diz Coélet, ilusão das ilusões, tudo é ilusão!” (Eclesiastes 1,2); “Portanto, louvo a alegria, porque a única felicidade para o homem debaixo do sol é comer, beber e se alegrar. É isso que vai sobrar de seus trabalhos cansativos, durante os dias da vida que Deus lhe concede viver debaixo do sol” (Eclesiastes 8,15). Estas formas complementares de narração da vida pensam uma variedade de dimensões da existência, tanto que a tradição sapiencial não deixa de pensar a questão política, assim como a profética não se furta de refletir acerca do sentido da vida. O profético e o sapiencial, não por último, assumem a tarefa de dizer o indizível e de visibilizar os invisibilizados. Como tentativas de tradução do humano em linguagem, oferecem uma experiência com o texto que pode provocar o leitor e a leitora em seus afetos, pensamento e ação. Essas dimensões teológicas também podem ser vistas nos textos neotestamentários, bastando indicar a atuação de Jesus, simultaneamente profética e sapiencial, e se estendem de modo multiforme no decorrer da história da teologia cristã, desde os primeiros autores cristãos até a atualidade. No presente dossiê ajudam a pensar a tarefa profética da teologia as abordagens de filosofia política. O caráter sapiencial, por sua vez, está representado pelas variadas interfaces entre teologia e literatura.

A abordagem fenomenológica possibilita uma aproximação da intensidade de alguns fenômenos. Ademais, o momento de complexidade cultural e política em que vivemos pede que essa relação entre o profético e o sapiencial enfrente o desafio da interdisciplinaridade para perceber a realidade contemporânea multifatorial. Essa perspectiva interdisciplinar é um dos traços mais característicos da Teoliterária, e nesse horizonte se buscou a interação entre teologia, ciências da religião, literatura e filosofia política para se analisar o cenário político atual. Um momento forte deste diálogo foi o VI Colóquio Internacional de Filosofia Política –

CONFRONTOS –, realizado nos dias 8, 9 e 10 de outubro de 2019, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, e que contou com o financiamento de duas importantes agências de fomento, a saber, CAPES e FAPERJ. O evento proporcionou analisar, no plano de diferentes narrativas literárias, políticas e filosóficas, como se dá o acirramento das hostilidades no campo político aberto pelas manifestações que ocorrem nas mais diversas sociedades contemporâneas, nos últimos decênios. Teremos ultrapassado a era da política estatal e partidária, cujo efeito se fazia sentir sobretudo em um fazer amparado na vida institucional e jurídica, e entramos numa nova era de confrontação política, feitas a partir de ações sociais massivas, pontuais e vindas da pulverização dos objetivos de diferentes grupos sociais? Finalmente, as motivações sociais e políticas se revelam mais próximas da violência social no nosso cotidiano? Ou, pelo contrário, os confrontos são parte da vida democrática? Esse dossiê tenta, através dos artigos apresentados por pesquisadores do Brasil e de vários países, responder às novas inquietações vindas da cena política da atualidade. Os artigos a seguir vão tentar responder a esses e outros tantos questionamentos:

O artigo de Ericson Falabretti intitulado *Violência e história: o Lebenswelt da política* analisa o debate que confronta a crítica de Merleau-Ponty ao romance de Arthur Koestler e a retomada da interpretação trágica da história a partir do marxismo.

Com o título *Política, verdade, tekne*, o artigo de Samir Haddad discute, a partir das dinâmicas políticas contemporâneas e do papel das mídias sociais no uso político, as relações entre política e verdade e as distinções entre verdade factual e opinião, com o auxílio do pensamento de Hannah Arendt.

O artigo *Crítica à estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial*, de Wallace de Moraes, apresenta a importância da perspectiva de análise decolonial ao apontar o racismo como eixo estruturante da Modernidade, resgatando alguns dos princi-

país conceitos da filosofia anarquista.

O artigo de Diogo Reis, intitulado *Filosofia em zona de confronto: máscaras securitárias, desejos coloniais*, busca traçar algumas considerações críticas sobre a necropolítica racial de segurança pública em voga nos modos de operar do “governo da emergência”.

Com o título *Aspectos sociais, políticos e governamentais da administração da vida e da morte*, Simeão Sass e Dante Gallian elaboram um “diagnóstico do presente” acerca da pandemia de SARS-CoV-2 e de suas consequências acerca do ato de governar.

O artigo de Marcos Silva identifica, com o auxílio de Hannah Arendt e Michel Foucault, as origens do movimento denominado Escola sem Partido e o ambiente político profícuo em que se instalou e suas consequências para o sistema educacional e político no Brasil.

Intitulado *La lucha por la vida: biopoder y biopolítica: una reflexión sobre experiencias comunitarias en México*, o artigo de Pilar Calveiro desenvolve as características do biopoder na governamentalidade neoliberal no México, como forma de controle e, sobretudo, de seleção da vida.

Guilherme Castelo Branco, no artigo *Pequenos partidos e novas estruturas políticas nas democracias*, analisa a possibilidade e força dos pequenos partidos na vida política na atualidade e questiona se de fato o mundo contemporâneo realiza, de modo crescente e permanente, uma vida democrática feita através de ampla participação popular, em todos os aspectos.

O artigo de Emmanuel Chamorro, intitulado *Neoliberalismo progresista y empresarialidad de sí*, propõe uma análise das formas atuais de neoliberalismo a partir de Michel Foucault e numa perspectiva de organização de poder que não opera unicamente através do controle da economia, mas da constituição de determinadas formas de subjetividades.

Em *O testemunho como linguagem do indizível: um objeto inobjetével e sua jurisdição de possibilidades a partir da fenomenologia de Jean-Luc Marion*, Donizete José Xavier explora a relação entre fenomenologia e teologia no referido filósofo francês, demonstrando que ao se pensar o testemunho como linguagem ele ultrapassa a argumentação racional, sendo portador de um excedente de sentido.

Rogério Gonçalves de Carvalho, em *Representar o irrepresentável e formular o informulável: o mito em trânsito nos labirintos da literatura e da teologia*, reconhece o déficit do discurso em relação à experiência, mas percebe no mito uma estratégia de comunicação do indizível.

O artigo *Escrita de si em Ety Hillesum: da condição feminina à experiência mística*, de autoria de Tânia Zimmermann e Cristiano Anderson Bahia, haure da experiência tornada diário e cartas que expressam a mística e a espiritualidade da autora judia, além de posicionamentos de crítica à sociedade de seu tempo.

Em *A mulher com corpo de rio e nome de canoa: a simbologia da água em O outro pé da sereia, de Mia Couto*, Geovanna Dayse Bezerra Silva e Vanessa Rimbau Pinheiro analisam uma das personagens do romance e sua relação com o elemento água e com a forma simbólica do rio como modo de contar sua história e a história de seu povo.

Fernando de Mendonça, em *O Desejo de Ver: Hilda Hilst e a rendição pelo grotesco*, apresentam o divino em relação ao grotesco nas obras *O Rato no Muro* e *Com os Meus Olhos de Cão*. O autor se vale do arcabouço teórico de Rudolph Otto, sobretudo a partir da categoria do *Mysterium Tremendum*.

A luta calada das horas: revelação e silêncio no "Sétimo Livro" (Седьмая книга) de Anna Akhmátova é o texto apresentado por Alexandre Sugamoto e Uriel Iragaray Araujo. Os autores se ocupam especialmente da noção de silêncio e sua relação com o sagrado, identificando uma linguagem religiosa em Akhmátova.

Ana Catarina Coimbra de Matos, em *A evidência do divino indizível em Vergílio Ferreira*, tematiza os romances do autor português identificando em seu pensamento a discussão do eu em processo de autognose e que solicita do leitor o desfecho criativo do romance.

Em *Vozes poéticas na escuta da fragilidade dos pobres: contribuições para uma reflexão teológica sobre a mística em diálogo com a poesia de Violeta Parra*, Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Claudio de Oliveira Ribeiro e Breno Martins Campos se ocupam da assim chamada espiritualidade da libertação como mística de olhos abertos. Em sua discussão teórica, os autores relacionam perspectivas teológicas de importantes pensadores latino-americanos como Maria Clara Bingemer, Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez com a poesia de Violeta Parra.

O texto de Diogo Berns, *Os Signos Audiovisuais na representação do Invisível e do Indizível na animação The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, executa uma análise audiovisual com base no referencial teórico de Pierce, identificando modos de representação do religioso em formas e figuras.

Encerra o dossiê o artigo *Love's crossing through self-emptying language: Augustine of Hippo's confessio and Adélia Prado's mystical poetry*, de Davi C. Ribeiro Lin. O autor destaca a noção de travessia, como metáfora geográfica para a jornada interior em Adélia Prado e Agostinho de Hipona.

Além do dossiê, o presente número apresenta também sete textos na seção de temática livre.

Em *O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal*, Jefferson Zeferino e Marcio Luiz Fernandes destacam a noção tracyana de clássico como contribuição aos estudos em teologia e literatura, valorizando a antropologia literária presente em narrativas marginais como provocação ao pensamento teológico.

Danilo Mendes, com o artigo intitulado *Teofania e niilismo: leituras zi-*

zekianas de um haikai de Adélia Prado, relaciona literatura e filosofia da religião. A partir da poetisa mineira, o autor elabora um entrelaçamento entre niilismo e teofania em que se tematiza o nada proveniente de Deus.

O artigo *A ausente presença*, de Cleide Maria de Oliveira, oferece uma contribuição aos estudos em teologia e literatura por meio de um exercício de interpretação de poemas de Hilda Hilst que tematiza o desejo da presença de um Deus que está ausente.

Neffertite Marques Costa, em *Os diferentes olhares sobre Monte Santo, o coração místico do sertão baiano*, apresenta as narrativas que circundam a Guerra de Canudos, mais especificamente, aquelas ligadas ao município de Monte Santo. Entre outros, a autora destaca as contribuições da literatura de cordel e de Euclides da Cunha.

O texto *O Imaginário no Sermão pelo Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda, de Padre Antônio Vieira*, de autoria de Alair Matilde Naves, busca contextualizar o sermão, considerando o imaginário religioso do período colonial e a discussão acerca de um mito fundador brasileiro.

Rita de Cassia Scocca Luckner, no texto *A profanação do ser da guerra e da guerra do ser: uma releitura da obra O prisioneiro, de Erico Verissimo, por um viés teológico-literário*, com base em autores como Mikhail Bakhtin, Walter Benjamin e Giorgio Agamben, destaca a linguagem como desveladora de realidades.

Por fim, o texto *A presença do cântico dos cânticos na obra de Juan de la Cruz*, de autoria de Cicero Cunha Bezerra e Josilene Simões Carvalho Bezerra, propõe a obra de Juan de la Cruz como meio para a hermenêutica da tradição bíblica.

Gostaríamos de concluir este editorial agradecendo o empenho de toda equipe editorial, organizadores, avaliadores e autores. Não somente a pesquisa se fortalece quando feita em redes, mas também a publicização destas investigações se beneficia da atuação

de uma comunidade acadêmica engajada. Reflete essa teia de relações que possibilita a publicação desse número a pluralidade de instituições aqui representadas: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade de São Paulo, Universidade Federal de São Paulo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Universidad Complutense de Madrid, Faculdade de Teologia Metodista Livre, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Sergipe, Universidade de Brasília, Universidad Autónoma de Madrid, Universidade Federal de Juiz de Fora, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Universidade Federal de Santa Catarina, Faculdade Jesuíta, Katholieke Universiteit Leuven, Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Universidade Metodista de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
09.07.2020
aprovado em
03.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em Filosofia e
Professor do curso de
Filosofia e do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
da PUCPR. Contato:
efalabretti@gmail.com

Violência e história: o *Lebenswelt* da política

Violence and history: the
Lebenswelt of politics

Ericson Sávio Falabretti*

A história tira ainda mais daqueles que tudo perderam, e dá ainda mais àqueles que tudo tomaram. Pois a prescrição, que tudo envolve, inocenta o injusto e indefere as vítimas. A história nunca confessa. (Merleau-Ponty)

Resumo

Esse texto retoma a crítica de Merleau-Ponty ao livro **Zero e o Infinito**, no qual o escritor Arthur Koestler denuncia a violência perpetrada pelo regime estalinista através da narrativa do julgamento do líder comunista Rubashov. Desse modo, analisando o debate que confronta a crítica de Merleau-Ponty à obra de Koestler e a retomada da interpretação trágica da história a partir do marxismo, sustentamos a presença ambígua do humanismo e do terror, da fatalidade e da universalidade como elementos estruturantes do *lebenswelt* da política.

Palavras-chave: Comunismo.

Terror. Violência. Tragédia.
Humanismo.

Abstract

This text addresses Merleau-Ponty's criticism of *Darkness at Noon*, romance in which the writer Arthur Koestler denounces the violence perpetrated by the Stalinist regime through the narrative of the communist leader Rubashov's trial. Thus, analyzing the debate that confronts Merleau-Ponty's critique of Koestler's work and the resumption of the tragic history's interpretation from Marxism, we assume that the ambiguous presence of humanism and terror, fatality and universality as structuring elements of *lebenswelt* of politics.

Keywords: Communism. Terror. Violence. Tragedy. Humanism.

Introdução

Em sua primeira obra, **A Estrutura do Comportamento**, Merleau-Ponty já havia pensado o mundo humano como sendo, estruturalmente, inter-humano, anunciando, portanto, a sua vocação política tácita. A **Fenomenologia da Percepção**, obra publicada em 1945, aprofunda a ideia de que a nossa existência é, antes de tudo, co-existência ao conceber o mundo da vida como uma multiplicidade de experiências abertas e indefinidas e tecido por relações e implicações recíprocas, diferente da visão positivista construída pela ciência sobre o homem e o universo, concebidos como totalidades acabadas. Assim, nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, vemos emergir um pensamento sobre a dimensão pré-reflexiva da política, anterior a todas as lutas, pactos e convenções mediados pelo mundo da cultura. Todavia, o que significa isso? Estaria a política, a exemplo da linguagem, da própria percepção e do corpo, também assentada em um mundo invisível de relações sedimentadas? Poderíamos, nesse caso, como ocorreu com a percepção, o corpo e a linguagem, falar em um *lebenswelt* da política? Se for assim, como podemos descrever esse mundo tácito da vida política? No profundo prefácio da **Fenomenologia da Percepção**, reencontramos a afirmação do método e da certeza de que podemos aceder a esse pretense *lebenswelt* da política. Para tanto precisamos seguir a mesma incursão in-

tencional ao sensível que marcou o trabalho de descrição da percepção:

Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da economia? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. (MERLEAU-PONTY, 1999, p.21).

Desse modo, para um labor político autenticamente fenomenológico seria imperioso, como no exame do comportamento, da percepção e da linguagem, considerar todas as visões e falar a partir de todas as perspectivas; buscar, conforme a expressão merleau-pontiana sobre o corpo: “o entrecruzamento de todas as avenidas”. Seria também necessário reencontrar a política a partir das nossas vivências, das experiências dadas no campo das relações humanas situadas em diferentes contextos e abordagens teóricas.

Merleau-Ponty se dedicou intensamente ao universo da política, desde a primeira edição da revista *Tempos Modernos*¹ em outubro de 1945 até sua morte em 1961. Além do mais, grande parte das coleções e ensaios que o autor publicou durante a sua vida, como podemos ler em **Sens et nons-sens** e **Signos**, são reflexões e escritos dedicados à política, sobretudo aos temas do seu tempo, tais como o plano Marshal; a guerra fria; a guerra da Coreia; as lutas revolucionárias na Indochina, de Madagascar, da Argélia e da Tunísia; o escândalo dos campos de concentração soviético, o processo de desestalinização e outros te-

1. Depois de deixar a revista *Tempos Modernos* em 1953, Merleau-Ponty continuou a escrever sobre política, em revistas como *L'Express*, um semanário dedicado à esquerda não comunista.

mas emergentes do pós-guerra. Ao lado dessas análises de ocasião, Merleau-Ponty também nunca deixou de pensar a política a partir de grandes teóricos como Maquiavel, Hegel, Weber, Sartre e, sobretudo, Marx. Além do mais, entre esses escritos dispersos, ou a partir deles, o autor também publicou dois volumes dedicados inteiramente à filosofia política: **Humanismo e Terror** e as **Aventuras da Dialética**. Sempre escrevendo a partir da esquerda, a produção política de Merleau-Ponty desloca-se, muda continuamente, muito em função das revelações da história, das novas filosofias e, ainda, dos acontecimentos sociais e revolucionários do seu tempo. Gradualmente, ele se movimenta da adesão e apologia de um marxismo muito próprio, mantendo uma distância crítica do liberalismo e do comunismo soviético, à rejeição da política revolucionária a favor de uma política assentada na defesa dos direitos humanos.

Todavia, assumir a política no domínio da vida, em sua raiz fenomenológica, não garante jamais a experiência e a tranquilidade de um labor filosófico livre de tensões e reviravoltas. Pois ao nos voltarmos à reflexão política sempre corremos o risco de elaborar um pensamento de ocasião sujeito aos efeitos da proximidade, ao fetiche do encantamento teórico e/ou da rejeição prévia; portanto, um pensamento marcado por uma visão circunstancial e sectária. Além do mais, a política jamais poderá ser explicada por uma tese dogmática, por uma única teoria fechada. Como Merleau-Ponty já concluía sobre o comportamento na sua primeira obra, é preciso saber reencontrar e descrever a política como um fenômeno aberto e indeterminado. “Como uma onda”, nas palavras de Lefort (1978, p. 45), “a política nos prende e nos joga fora,” a cada passo em direção à margem segura somos relançados ao mar aberto pela força do movimento incontrolável do refluxo de uma nova onda que já estava previamente preparada. Por isso mesmo, a pretensão de alcançar o sentido primordial (selvagem), “o núcleo único de significação” da política é um trabalho interminável que nos coloca na condição de Sísifo, pois quando acreditamos estar diante do *noumenon* da política somos, ine-

vitavelmente, arrastados por acontecimentos inevitáveis e inesperados, como se estivéssemos vivendo uma autêntica tragédia. Desse modo, como não poderia deixar de ser, pensar a política mesma, fazer um “tour” fenomenológico pela experiência das relações inter-humanas, é remontar e descrever uma situação ambígua, contaminada, do começo ao fim, por contingências e necessidades, pelo visível e pelo invisível.

Entretanto, nesse itinerário, nessa analítica inesgotável do mundo da política, podemos dizer que Merleau-Ponty considerou todas as “visões como verdadeiras”, e foi capaz de encontrar um “núcleo de significação existencial presente em cada perspectiva”, como ele havia estabelecido no prefácio da **Fenomenologia da Percepção?** Nos diferentes textos políticos² de Merleau-Ponty, a história parece formar esse núcleo ambíguo e significativo da política. Exemplo maior dessa relação aberta está na análise do escandaloso **Humanismo e Terror**, quando consideramos que a obra parece à primeira vista conceder aos processos de Moscou e à brutal violência revolucionária soviética a desculpa de um drama de responsabilidade histórica. Quando nos voltamos à política, podemos reencontrar, entre tantos outros caracteres, pelo menos três grandes núcleos tácitos, pré-contratuais, que operam em conjunto nesse

2. A bibliografia crítica sobre a presença das reflexões políticas no interior da obra de Merleau-Ponty é extensa e não caberia aqui querer fixar todos esses textos. Além dos incontornáveis **Sur une Colonne Absente** de Claude Lefort e **Experiência do Pensamento** de Marilena Chaui, destaco alguns livros e artigos que discutem as questões aqui tratadas e que, em algum momento, foram importantes para a minha reflexão. Em português, como uma leitura introdutória e consistente dessa relação entre Marx e Merleau-Ponty, violência e história, vale a pena consultar os textos de Cristina Diniz Mendonça (**Marxismo e filosofia: algumas considerações sobre os textos políticos merleau-pontyanos do pós-guerra**) e de Iraquitán de Oliveira Caminha (**Humanismo e terror segundo Merleau-Ponty: em que medida é possível tolerar a violência?**). Não poderia deixar de citar as precursoras reflexões e produções de Creuza Capalbo, tais como: **Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política**. Para a escrita desse trabalho foram, também, consultados os textos de John Borg (**Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty**) que toca em questões importantes tratadas apenas introdutoriamente em minha análise, como a teoria da história em **As aventuras da Dialética**, e o belo trabalho Myriam Revault d'Allones: **Merleau-Ponty: La Chair du politique**, análise que explora uma teoria da história em Merleau-Ponty a partir do exame dos deslocamentos teóricos suscitados pelos debates com uma certa tradição crítica do marxismo e com Sartre.

mundo de relações e implicações recíprocas e abertas: a violência e a história. Podemos dizer que a história explica a violência e que a violência determina o futuro da política e da história. Entretanto, para além dessa hermenêutica tautológica, a verdadeira questão que nos interessa, nesse momento, é saber: em que sentido a história explica e justifica a violência política? Mais especificamente, em que medida a obra de Merleau-Ponty, a sua leitura do marxismo e dos expurgos estalinistas concede à história a reponsabilidade pela violência? Eis as questões que queremos explorar nesta breve análise.

A análise do tema da violência tem um depositário evidente na galeria de produções merleau-pontianas: o controverso **Humanismo e Terror: ensaio sobre a questão Comunista**. Dividido em duas partes, uma secção que reflete não apenas a dualidade do seu título, mas remonta a ambiguidade das revoluções, da violência e da história, essa obra – com os seus deslocamentos internos do terror ao humanismo – comporta uma crítica literária-filosófica³, uma analítica historiográfica da violência e a denúncia da ilusão do mito revolucionário e do ardil da liberdade constitucionalista presentes no ideário das democracias ocidentais. Motivado pelo amplo sucesso do excelente livro **Zero e o infinito**, publicado em 1945, no qual o escritor Arthur Koestler põe ao lado da violência visível a sua dimensão profundamente invisível durante o regime estalinista de 1937 e 1938, Merleau-Ponty repensa o lugar comum da crítica estabelecida ao comunismo, como, também, a dimensão histórica da violência inerente aos diferentes regimes políticos. O livro, escrito por Koestler entre 1938 e 1940, coloca em cena para o grande público não apenas a violência desmedida dos processos de Moscou, mas narra o conflito interno entre a adesão e a desilusão com os destinos da revo-

3. Em 1947 Merleau-Ponty publicou **Humanismo e Terror**; procurou com esse texto responder ao crescente sentimento anticomunista na França, alimentado, em parte, pelo relato dos julgamentos de Moscou realizado pelo romance de Arthur Koestler, **Zero e o Infinito**. Inspirado no julgamento de Nikolai Bukhárin, importante líder soviético que Koestler conheceu em Moscou, **Zero e o Infinito** apresenta a narrativa literária do drama interno de Nikolai Salmanovitch Rubashov, um velho bolchevique que se tornou vítima dos expurgos do regime soviético.

lução comunista, vivido por um militante revolucionário assaltado pelas incertezas sobre os destinos da revolução e as suas próprias escolhas. É preciso, escreve Merleau-Ponty (1968, p. 38), “compreender este livro célebre e mal conhecido”, pois ele colocou um problema do nosso tempo: a relação entre violência e história, a difícil relação entre o nosso interior e o exterior. O personagem Rubashov, revolucionário histórico de primeira hora, líder do Partido, vive o tormento da dúvida⁴ de ter sucumbido ao próprio eu em detrimento do poder avassalador da grande consciência unificadora do partido. Preso e acusado de trair a revolução, ele permanece absorto entre o sentimento de ter sido absolutamente fiel à revolução e a força da acusação oficial de ser um conspirador. Desse modo, o verdadeiro drama de Rubashov não é medo da morte, ou mesmo a experiência da solidão e da violência na prisão, mas a dúvida íntima e corrosiva, a angústia de ser obrigado a declarar-se inocente ou culpado. Não há saída para o dilema de Rubashov, capitulado pela infalibilidade do partido; ele será sempre culpado, pois na lógica da consciência revolucionária, negar as acusações pronunciadas pelo partido seria uma nova traição; admiti-las, por outro lado, mesmo que esteja convencido de que nunca tenha agido contra a revolução e o partido, é tão somente confessar contra a própria consciência e a história de vida, um crime sem perdão. Assim, Rubashov escreve no seu diário: “Pensei e agi como devia (...); se estava certo, não tenho do que me arrepender; se errei, vou pagar.” (KOESTLER, 2013, p. 270). Antes de tudo, para entender a crítica de Merleau-Ponty ao romance de Koestler é preciso levar em consideração a visão do marxismo que sustenta a narrativa de **O Zero e o Infinito**. Koestler imputa a Rubashov e, por extensão, ao marxismo, os limites do maniqueísmo, não oferece alternativas entre interior e exterior em uma análise do regime comunista, opõe à moral cristã do livre arbítrio

4. A situação de Bukharin, o líder revolucionário soviético que inspirou Koestler a construir Rubashov, foi descrita por Merleau-Ponty em um ensaio publicado em **Signos**: “Bukharin, reconsiderando a sua atitude dos anos passados na perspectiva da situação mundial, declarava-se criminoso por ter feito oposição, mas recusa-se a confessar-se espião ou sabotador.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 296).

uma teoria do comportamento marxista fundada na tese do reflexo condicionado, reduz a história marxista a uma concepção monológica que, operando a partir de um fluxo linear, sacrificaria todos os meios, todas as subjetividades, vidas e valores para o cumprir um fim maior. Na leitura de Koestler, a consciência revolucionária seria tão somente a expressão de uma síntese de todas as consciências individuais, *zeitgeist* de todos os “Eus”. É justamente a recusa a fazer parte desse movimento radical de absolutização de todas as subjetividades, a ruptura com exigência radical à alma de abandonar a si mesma e a própria consciência em direção a um eu exterior que parece não mais fazer sentido a Rubashov: “... pouco a pouco, trava conhecimento com a subjetividade que se desprende dos acontecimento e os julga.” (KOESTLER, 2013, p. 39).

Que a crise de Rubashov seja legítima, que o confronto entre o subjetivo e o objetivo presente na vida de todos os revolucionários e homens seja um crime aos olhos do partido, que o estalinismo tenha suprimido a vida interior em favor de um grande Eu não há dúvida alguma, e esses fatos estão bem dispostos na narrativa do livro de Koestler (2013, p. 98):

– Olha Rubashov... Há uma coisa que eu gostaria de deixar bem claro. Você vem repetidamente dizendo “vocês”, querendo se referir ao Estado e ao Partido em oposição ao “Eu”, isto é Nicolas Salmanovich Rubashov. Para efeitos externos, são necessários, evidentemente, um julgamento e a justificativa legal. Para nós o que eu acabo de dizer deve bastar.

Uma obra que apresenta a severidade e o perspectivismo sectário presentes nos julgamentos políticos dirigidos contra a palavra, contra o pensamento e a liberdade. Koestler apresenta o caso geral, o *modus operandi* de uma justiça manipulada e serva de um autoritarismo que reencontramos em todos os regimes, mesmo nas democracias constitucionais como a do Brasil. Essa pretensa justiça seletiva escolhe os inimigos pela diferença, opera como violência desmedida e amplificada a todas as regiões do ser, atinge o corpo e a alma, coloca em suspei-

ção a memória, suspende até mesmo a certeza mais profunda, aquela primeira verdade do cartesianismo, a indubitabilidade da experiência do próprio pensamento.

Todavia, o que o romance ganha na crítica aos fatos do regime soviético através da profunda descrição do drama existencial de Rubashov, ele perde, ou se perde, na crítica ao marxismo arrolado como cúmplice dos crimes do estalinismo. Para Merleau-Ponty o drama de Rubashov, sobretudo o modo como ele é apresentado ao leitor, não faz dele um marxista, pelo menos na perspectiva do marxismo merleau-pontiano, ou mesmo serve de retrato do drama existencial do homem em geral. Além disso, não se trata de negar os excessos do estalinismo, mas de mostrar que a obra de Koestler não confronta a violência comunista à liberal, não coloca em questão o entrecruzamento entre a necessidade e a contingência e, sobretudo, não problematiza o terror e a violência inerentes à história e ao mundo da vida. Assim, a interpretação do texto de Koestler, uma peça acusatória de uma violência inegável e visível advinda dos expurgos estalinistas, permanece na superfície sem dar conta da dura realidade da política: o caráter trágico, impuro e universalizado da violência nesse mundo de coexistências. A reflexão dialética nos indica que os processos de Moscou estão marcados por uma violência que, ao mesmo tempo, é particular e universal sendo, justamente, a cegueira desse entrecruzamento a razão do limite da crítica de Koestler. Ademais, os leitores de Koestler, comprometidos com a rejeição prévia do comunismo, ignoram duas evidências: que a violência está em toda parte e que ela nunca, em nenhuma ocasião, é bela ou justificável, conforme podemos ler em **Humanismo e Terror**:

Toda crítica do comunismo ou da U.R.S.S. que se serve de fatos isolados, sem os situar no seu contexto e em relação aos problemas da U.R.S.S.; toda apologia dos regimes democráticos que passa em silêncio sob a sua intervenção violenta no restante do mundo, ou a lança, por um jogo de escrita em uma conta especial, toda política, numa palavra, que não procura compreender as sociedades rivais na sua totalidade, não pode servir senão para mascarar o problema do capitalismo, e visa

na realidade a própria existência da U.R.S.S. devendo ser considerada com um ato de guerra.” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 176)

Como próprio título do livro sugere, humanismo e terror não são dois termos contraditórios e excludentes, que não se misturariam como a água e óleo. Ao contrário, são historicamente tautócronos, pois alguma violência como momento trágico da realização do mundo humano, de acordo com a interpretação histórica-humanista do marxismo defendida por Merleau-Ponty, é inevitável. Todavia, retomando a nossa questão inicial, a violência dos julgamentos de Moscou seria, unicamente, de responsabilidade histórica? Se os acusados e sentenciados em Moscou, a exemplo de Rubashov, não são traidores, os processos revelariam uma responsabilidade que transcende a dualidade do objetivo e do subjetivo, da vontade e do dever? O peso da responsabilidade pela violência desmedida deveria recair sobre as circunstâncias históricas, sobre a revolução ou sobre o partido comunista soviético? Ou, ainda, seria a violência dos expurgos mais um capítulo, um mero dano colateral inevitável do processo de consolidação da revolução proletária? Para Merleau-Ponty a teoria da história marxista pode nos ajudar a responder estas questões.

Todo tempo, toda época têm a sua filosofia e os seus teóricos de ocasião. Pensadores que nos provocam a pensar e discutir porque enxergam o que está além dos fatos e reencontram aquilo que sustenta a superfície do visível, pois como espécies de Tirésias são capazes de apontar, apoiados em uma filosofia da história ou em uma determinada ciência do comportamento humano, uma ordem que se apresenta como o verdadeiro *logos*, o sentido intrínseco das coisas: do mundo social, econômico e político. Num primeiro momento, Merleau-Ponty lê a obra de Marx nessa perspectiva. Tratado desde o início como um clássico, o marxismo não está apenas comprometido com os destinos da revolução proletária e com a crítica ao liberalismo. Aprofundando o marxismo da sua própria filosofia, Merleau-Ponty combate uma interpretação reducionista

e atomista do materialismo marxista, sustentando a ideia de que toda experiência humana, a partir de Marx, tem uma relação fundamental com a natureza e com os objetos culturais: “Marx, ao falar dos objetos humanos, quer dizer que essa significação é aderente ao objeto tal como ele se apresenta na nossa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.159). Desse modo, Merleau-Ponty se apropria dos textos de Marx não como um objeto, mas, sobretudo, como um *médium*, um corpus teórico, uma parte única, de uma nova filosofia que renovou a nossa compreensão da totalidade da existência. E diante dessa visão profunda do marxismo que a crítica do livro de Kostler, a exemplo de outras narrativas, parece não se sustentar. A obra de Marx permitirá a Merleau-Ponty endereçar para o campo da política e da existência humana argumentos semelhantes àqueles que levaram à rejeição da visão atomista sobre o comportamento e o corpo, presentes nas suas duas primeiras obras: “Cada um tem o direito de adotar a filosofia de seu gosto como, por exemplo, o cientificismo e o mecanicismo que há muito tempo têm tido lugar nos círculos radicais socialistas. Mas é preciso saber e dizer que esse gênero de ideologia nada tem em comum com o marxismo.” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.153). Combatendo o pseudo-marxismo presente na obra de Koestler, Merleau-Ponty sustenta, em uma interpretação muito próxima à tese da percepção, que o autêntico marxismo redescobre a relação mais primordial, isto é, reconhece o verdadeiro sistema de coexistência humana sem submeter o tecido social às leis da física clássica, como fez Augusto Comte. “Marx combate dois frentes. De um lado, ele é contra todas as formas do pensamento mecanicista. De outro lado, ele combate o idealismo.” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 156). Contra o idealismo, Marx introduziu a dimensão constitutiva da realidade do homem como ser social e histórico. Já contra o mecanicismo e o positivismo, defendeu a ideia de que o homem existe, e que esta existência (que é antes de tudo co-existência) é irredutível aos efeitos de uma causalidade mecânica e econômica. Para Marx, diz Merleau-Ponty, a dimensão intersubjetiva do homem constitui o veículo da história e o motor da dialética:

O homem engajado em um certo modo de apropriação da natureza onde se desenha o modo de suas relações com o outro, a intersubjetividade humana concreta, a comunidade sucessiva e simultânea de existências em via de se realizar em um tipo de propriedade que elas subsistem e que elas transformam, cada uma criada por outro e o criando. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 157).

Portanto, a filosofia marxista, a exemplo da própria fenomenologia, não sacrifica o subjetivo ao objetivo, não reduz a consciência à matéria e não julga a história pela acumulação de fatos isolados. O marxismo, nesse caso, não está limitado ao jogo de polaridades que anima o livro de Koestler: o puro subjetivismo cristão confrontado com um mecanicismo de matriz pavloviana. Desse modo, poderíamos colocar Marx na galeria dos fenomenólogos que descreveram o *logos* e o sentindo imamente da política. Pois Marx, conforme Merleau-Ponty em **Sens et non-sens** (1996, p.160) teria fundado uma fenomenologia do mundo cultural que Hegel havia apenas esboçado”. Para Merleau-Ponty, nesse marxismo autêntico, a matéria e a consciência estão estruturalmente inseridas num sistema de coexistência que torna possível uma compreensão aberta do homem, sem reduzi-lo, em absoluto, à natureza ou à consciência. A partir dessa primeira leitura de Marx, Merleau-Ponty aprofunda a ideia de que o mundo das relações econômicas e sociais – o *lebenswelt* da política – está situado no domínio da ambiguidade primordial, pois incorpora a um fundo natural e inumano uma existência social e histórica. Portanto, Merleau-Ponty reencontra em Marx⁵ a tese geral da **Estrutura do Comportamento** e da **Fenomenologia da Percepção** sobre o homem, um ser sensível em co-existência que se apropria do seu ser universal enquanto um ser total e inter-humano. Todavia, como seria a relação entre história e violência pensada a partir desse marxismo muito próprio de Merleau-Ponty? Como o marxismo poderia explicar esse

5. A bibliografia sobre a presença da obra de Marx em Merleau-Ponty é extensa. Em português, como uma leitura introdutória dessa relação vale a pena consultar o texto de MENDONÇA, Cristina Diniz. **Marxismo e filosofia: algumas considerações sobre os textos políticos merleau-pontyanos do pós-guerra**. In: Trans/Form/Ação, São Paulo, 9/10: 21-39, 1986/87.

pretendo caráter inerente da violência à história? Em que medida, como dissemos anteriormente, uma teoria da história marxista poderia alcançar a “justa medida” da responsabilidade quando pensamos nos expurgos estalinistas ou na violência que Koestler narra em sua obra? Merleau-Ponty, em diversos textos, entende o marxismo como uma ontologia que nos permite alcançar a sedimentação invisível que envolve o homem, o mundo e a história. Assim, desde os primeiros textos até **Humanismo e Terror**, contra uma concepção materialista e econômica da história, apoiado em uma perspectiva heurística da obra de Marx, Merleau-Ponty sustenta o caráter não unívoco e não determinista da história, mas ambíguo, pois nela operaria, ao mesmo tempo, a lógica da necessidade e da contingência, já que “nada é absolutamente fortuito, mas também nada é absolutamente necessário”, diz Merleau-Ponty. Influenciado pelas leituras de Lukács e Kojève, pelo reconhecimento da inscrição do logos das relações humanas na descoberta das leis da história e do funcionamento social, Merleau-Ponty agregou à versão oficial e científica do marxismo, fundada nos últimos escritos de Marx, uma racionalidade aberta e humanista. A divisão de classes, tema central do marxismo, está assentada na tecnologia e na posse dos meios que nos permite dominar e explorar a natureza e os homens para dar vazão à satisfação (produção) das necessidades materiais humanas. Entretanto, como podemos ler em **Marxisme et philosophie**, texto publicado em **Sens et non-sens**, a teoria marxista da história é uma teoria da existência social na medida em que ela estabelece um conjunto de forças e de ações (lutas) que direcionam o modo como os homens organizam as suas relações com a natureza e com os seus semelhantes. Além do mais, o marxismo nos permite entender que não há uma dialética única, não há um sentido hiperbólico e unívoco da história, como estabelecerá Hegel. Portanto, Merleau-Ponty opera na passagem da dialética hegeliana – de uma história universal, como recapitulação ou reconciliação global de um sentido último – para a concepção marxista que incorpora a lógica da adversidade no curso do tempo. A história, desse modo, é repensada em

situação, no contato concreto com o ser. Nós somos destinados ao mundo como somos à história e, lendo Marx, é preciso colocar em suspeição a ideia de uma história universal, de uma dialética única⁶. Porém, como podemos ler em **Marxisme et philosophie**, Merleau-Ponty reconhece a necessidade de uma lógica histórica como antídoto de uma ininteligibilidade radical, sem, contudo, anular a contingência, pois em um mundo de necessidade absoluta os fenômenos e os acontecimentos simplesmente desapareceriam e o presente se dissolveria no curso das leis e dos eventos históricos. Entretanto, será que essa ambiguidade que acolhe a necessidade e a contingência, a natureza e a cultura, o corpo e o espírito como partes indissociáveis de uma figura sobre um fundo pode ser dilatada para a leitura sobre a violência e o marxismo, presente no controverso texto **Humanismo e Terror**? Ademais, o valor heurístico da obra de Marx resiste aos terrores da revolução comunista e ao marxismo de ocasião que confronta Merleau-Ponty a partir da análise de Koestler? Ainda, seria a falta de compreensão dessa ambiguidade histórica a razão da condenação da revolução proletária a partir dos expurgos estalinistas? Conforme Merleau-Ponty, no âmbito do mundo da vida política nós não temos escolha entre pureza e violência, mas entre diferentes tipos de violência e lutas; assim, é fundamental distinguir as formas e os motivos da violência que se apresentam na história, porque nem todas as formas têm o mesmo significado e a mesma razão. Desse modo, estabelece Merleau-Ponty (1968, p.9) na apresentação de **Humanismo e Terror**: “A pureza dos princípios não somente tolera, como ainda necessita de violências.” Além do mais, é preciso desafiar o pensamento e a obviedade das teses e levar os argumentos e teorias aos seus limites

6. Essa interpretação de Merleau-Ponty está em consonância com o belo ensaio de Krader intitulado *Evolução, Revolução e Estado: Marx e o pensamento etnológico*. Ao confrontar a teoria da história marxista com as teses de Vico, Kant, Feuerbach, Hegel, Darwin e outros, Krader chama atenção para o fato de que a teoria da história marxista está assentada na relação entre o homem e a natureza mediante a categoria do trabalho, assim como no conjunto das relações sociais e políticas do gênero humano. Assim, o curso da história é uma sucessão ao mesmo tempo contínua e descontínua, no qual os fatores de estabilidade e de mudança entram em contradição recíproca. (KRADER, 1983, p.288).

extremos, confrontá-los com o desafio da ambiguidade: “Um regime liberal pode ser realmente opressivo. Um regime que assume a sua violência poderia conter um humanismo verdadeiro.” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 10). O texto merleau-pontiano, apoiado em um marxismo muito próprio, quer nos fazer ver além do óbvio e colocar em cena todas as manifestações da violência que atravessam a nossa vida, da violência normalizada, destinada a manter a ordem e paralisar o tempo, à violência como reação ou momento de mudança: “...a questão no momento não é saber se aceita-se ou se recusa-se a violência, mas se a violência com a qual se pactua é progressiva...” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 37). No âmbito do liberalismo temos a violência estabelecida como sistema de produção, nascida e legitimada pelo contrato social, dado ao monopólio do estado. Uma violência perene, oficializada e referendada nos tribunais, instrumento da desigualdade e da manutenção da ordem pública, da garantia de liberdade simbólica e da propriedade. Pois o estado liberal através do seus aparatos de poder e do seus símbolos “santifica os meios clássicos de repressão policial e militar” ... (MERLEAU-PONTY, 1968, p.16). A violência do regime liberal, portanto, é uma prática normalizada a despeito de todos os seus excessos e crimes. Por outro lado, temos a violência revolucionária, como a proletária, *médium* de um processo histórico, expressão e meio de um fim: “A tarefa essencial do marxismo será pois procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano”. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 13). Desse modo, é preciso reconhecer aqueles períodos aparentemente sem violência, quando a política se limita a administrar um regime de direitos e privilégios estabelecidos que encobrem conflitos e diferenças latentes, um regime no qual a violência e a morte, ainda que operadas sistematicamente pelas mãos do Estado e do capital, são atribuídas ao conjunto das relações inter-humanas. A partir de **Humanismo e Terror**, podemos falar de pelo menos de três momentos ou formas de violência: da proletária, que estaria no campo da reação, da luta pela não dominação, como escreveu Maquiavel no capítulo IX do **Príncipe**; da violência do partido comunista

denunciada por Koestler e, finalmente, daquela inaudita no texto de Koestler, a violência do Estado liberal, expressão máxima da má-fé. Portanto, Merleau-Ponty encaminha uma interpretação histórico-política da violência e dos processos de Moscou. Assim, escreve Merleau-Ponty (1968, p. 12), a questão não é se o comunismo respeita a moral liberal, mas se a violência que pratica é revolucionária e é “capaz de criar, entre os homens, relações humanas.” A violência revolucionária, podemos dizer, também produz morte e o terror, mas seria, por outro lado, uma luta pela liberdade e pela igualdade. Ademais, ela é apenas um *médium*, sempre provisória, o seu sentido está no compromisso com um mundo, com um futuro que dispensaria a própria violência como instrumento operatório de manutenção do *status quo*. Dessa forma, a violência proletária, semelhante ao que aconteceu no período jacobino da revolução francesa, seria uma resposta a um regime de produção, o liberalismo, que normalizou uma violência cotidiana, persistente e dirigida. Ainda que a violência proletária, espécie de contra-violência, pudesse ultrapassar a violência oficializada em direção a um futuro sem violência, é preciso colocar em questão o sentido e papel da violência comunista denunciada por Koestler. Assim, a violência revolucionária, pensada a partir do marxismo, pode ser confundida ou entendida como parte dos processos de Moscou? Parece que não. Os objetivos e causas da revolução proletária, e isso era inegável, mesmo para Merleau-Ponty, foram consumidos e esquecidos pela máquina repressiva do partido soviético. Em um texto de 1950, publicado em **Signos**, ao recordar os 10 milhões de presos em campos de concentração e a extrema desigualdade de renda e poder que separava os trabalhadores dos burocratas do Partido Comunista, Merleau-Ponty (1991, p. 299) coloca em dúvida as “razões que ainda temos para falar em socialismo na URSS”. A violência, nesse caso, é anti-revolucionária e anti-proletária. Está claro, portanto, que a violência stalinista denunciada por Koestler já na opera mais pelas mãos dos proletários, já não é um *médium* provisório. A violência dos expurgos não é instrumento ou, ainda, voz ou razão revolucionária. A violência como ter-

ror, o grande malefício da história, atinge liberais e stalinistas, está no domínio da política, do jogo de forças e disputas e, o mais importante, é um obstáculo, uma verdadeira intervenção contrarrevolucionária, uma reação contra os processos libertários e as lutas sociais. A leitura de Koestler não deixa claro o caráter ambíguo da violência, a sua universalidade e a sua fatalidade, não coloca em suspeição a ligação entre a revolução proletária de 1917 e os processos de Moscou. Assim, estabelece Merleau-Ponty, diferentemente de Koestler, devemos conduzir as nossas análises sobre a violência comunista em geral e, mais precisamente, sobre os processos de Moscou. Todavia, como explicar essa violência? Como entender que a revolução proletária tenha produzido o extermínio em massa, os campos de concentração e aquela violência alargada que atinge o corpo e alma, que abala a própria experiência do pensamento, de que falávamos anteriormente?

A violência política do partido comunista, assim como a forma vascularizada, persistente e oficializada da violência articulada pelos regimes liberais, são manifestações – enredos – de uma tragédia que impõe um mundo o qual não deveríamos sequer admitir, quanto mais vivê-lo. A questão central, o que permanece, não é a circunstancial violência presente nos processos de Moscou, mas a centralidade da violência no curso da história e das relações humanas, que podemos compreender a partir do marxismo, mas que falta ao livro de Koestler. O julgamento de Rubashov oferece um testemunho surpreendente dessa busca por um sentido não ambíguo e quase indecifrável presente no dilema da autocrítica contraditória que impõe culpa e inocência. Na história do julgamento, na crítica à obra de Koestler, o discurso oscila entre a responsabilização da vítima, que como homem público e revolucionário não pode se dispensar de ser julgado pelos seus atos, até o imperativo do aparelho revolucionário destinado a realizar, mesmo contra todas as convenções éticas e humanitárias, um fim maior, passando, finalmente, pela conversão dos revolucionários em stalinistas. Chegamos, portanto, ao ponto central da argumentação de Merleau-Ponty. Em **Humanismo**

e do Terror, o autor contra o aparente maniqueísmo de Koestler, contra os ataques unilaterais ao comunismo e à revolução, contra a cegueira da violência instituída no coração das democracias liberais, retoma o tema da ambiguidade histórica, nesse caso, como tragédia. Não há inocentes, sejam os juízes ou condenados. O modelo da tragédia é grego, daquilo que Merleau-Ponty chama dos acasos fundamentais: “É o pesadelo de uma responsabilidade involuntária em si que já sustentava o mito de Édipo: Édipo não quis esposar a sua mãe nem matar o seu pai, mas ele o fez, e o fato vale como crime.” (p.26, 1968). Se a história é uma tragédia, à maneira de Sófocles, é porque, ao mesmo tempo, dá origem a violência e à piedade, ao humanismo e ao terror, a necessidade e à fatalidade, isto é, às experiências que refletem a ambiguidade do seu próprio devir. Em **Humanismo e Terror**, a história e a política são inevitavelmente devotadas ao trágico e à experiência da angústia, essas manifestações da finitude humana que reencontramos na dúvida de Abrão, no desamparo e náusea de Roquentin e, ainda, no dilema de Rubashov: confessar-se inocente ou culpado. Uma ordem de prisão fundada em um pretense exercício de pensamento livre, o isolamento quase absoluto na cela, a certeza prévia da condenação diante da experiência de interrogatórios dirigidos tão somente para sustentar uma culpa já estabelecida, culminaram em um julgamento encenado para sacramentar a diferença de opinião como um crime de morte. Assim, em dezembro de 1949, em um breve texto intitulado **Marxismo e superstição**, em uma conclusão diferente daquela estabelecida em **Humanismo e Terror**, Merleau-Ponty (1991, p. 296) escreveu sobre o dilema da autocritica e da autoincriminação por pensar às avessas do *status quo*: “Em 1937, Bukharin, reconsiderando a sua atitude... declarava-se criminoso por ter feito oposição, mas recusava-se a confessar-se espião ou sabotador.”

A opção pelo marxismo, sobretudo em **Humanismo e Terror**, não foi apenas filosófica mas, sobretudo, política. Além do mais, toda filosofia é, em algum grau, eminentemente política, como Merleau-Ponty indica ao examinar o divórcio entre marxismo e filosofia no prefácio de

Signos. Merleau-Ponty, assim como Sartre, não aceita a isenção como uma posição política ontologicamente⁷ possível. Ao contrário, se praticamos ou defendemos a isenção, sempre o fazemos com má-fé. Como já estava no texto de 1945, o marxismo era uma posição de pós-guerra, uma concessão necessária diante da conjuntura, pois do outro lado estava o liberalismo capitalista avançando violentamente sobre o mundo. Em **Humanismo e Terror**, um texto que joga com essa tensão, que aposta tudo na polarização, comunismo ante liberalismo, a violência dissimulada ante à revolucionária, a liberdade como princípio (constitucionalista) ante a liberdade como ação, o marxismo autêntico diante do pseudo-marxismo, sustenta a partir desse jogo de polaridades a lógica e a tragédia como núcleo explicativo dos processos de Moscou. A história, assim como a política, na medida que impõe um problema determina uma resposta, uma solução própria que nem sempre está em acordo com as nossas crenças, com a nossa moral ou a nossa filosofia, como podemos ler em **Humanismo e Terror**:

A reponsabilidade histórica ultrapassa as categorias do pensamento liberal; intenção e ato, circunstâncias e vontade, objetivo e subjetivo, imputa à vontade às circunstâncias; ela substitui assim o indivíduo, tal qual ele se sentia ser; por um papel ou fantasma, dentro qual ele não se reconhece, mas, no qual ele se deve reconhecer, visto que é o que ele foi para as suas vítimas e que as suas vítimas hoje tem razão.” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 67-68)

A tragédia é a experiência hiperbólica da ambiguidade histórica, na medida em que agrega à consciência superior da autonomia da vontade e da responsabilidade, a certeza lancinante de que os motivos, as

7. Sartre e Merleau-Ponty sentiram na pele a impossibilidade política e ética de não tomar partido em um mundo polarizado. Como lembra a professora Creuza Capalbo, em 1948, os dois amigos “fundaram um novo partido socialista intitulado “Reunião Democrática Revolucionária”, que tinha a intenção de não se identificar com o comunismo e nem com o anticomunismo. Mas este partido teve pouco êxito, não frutificou e logo se acabou.” Conf: CAPALBO, Creuza. **Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política.** Revista Estudos Filosóficos no 13/2014 (<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>) DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG, Pág. 55 - 62

razões mais profundas das nossas escolhas, nascem fora de nós, estão no mundo. A história, como um acaso necessário, tem uma direção prévia, uma ordem, que interdita a liberdade absoluta sem, contudo, dispensar o homem das suas responsabilidades. Os processos de Moscou, portanto, seriam consequência de um “descarrilamento” trágico da história, são manifestações desses acasos necessários da dialética.

No entanto, é preciso lembrar que **Humanismo e Terror** inclui uma segunda parte, dedicada à perspectiva humanista, e vai além da tese da tragédia como *logos* da história. Na passagem transitória que fica entre as duas partes do livro, estamos no espaço aberto entre o humanismo e o terror. É preciso considerar que assumir a história como tragédia, admitir que nos encontramos quase que na mesma condição do fatalismo edipiano, sujeito aos acasos necessários, não significa assumir a história como junção de “fatos justapostos – em decisões e aventuras individuais, ideias, interesses, instituições – mas que ela é no instante e na sucessão uma totalidade, em movimento, em direção a um estado privilegiado que da sentido ao todo”. (MERLEAU-PONTY, 1968, p.154).

Conclusão

As revelações sobre os campos de concentração fizeram Merleau-Ponty rever sua posição sobre o marxismo e a política revolucionária, culminando nas **Aventuras da Dialética** de 1955. Nesse texto, Merleau-Ponty mobiliza contra o marxismo e sua filosofia da história as conclusões de Max Weber sobre o papel estruturante operado na história e nas relações inter-humanas pelas condições materiais, pelas estruturas políticas e pelas formas da religião. Assim, em 1955, o proletariado, ressignificado diante de todas as existências e entes históricos, perdia o protagonismo ainda presente em **Humanismo e Terror**, deixando de se apresentar como o universal em ato, como a classe destinada a realizar, no jogo concreto da história, o sentido último da dialética marxista. Merleau-Ponty, nessa perspectiva, aprofunda ainda mais o sentido ambí-

guo e trágico da história, ao conceber que todo o conhecimento do nosso mundo é um momento, uma síntese inacabada do nosso estar e viver na história. “A história é um objeto estranho: um objeto que somos nós mesmos; e, nossa vida insubstituível, nossa liberdade selvagem já está prefigurada, comprometida, arriscada em outras liberdades hoje passadas.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4). Como o tempo, a história não é uma soma de acontecimentos e instantes, mas um ambiente ao qual temos acesso ocupando uma situação, pois também vibra em direção a um passado e a um futuro. A história, desse modo, como a própria natureza, os objetos culturais e o corpo, também é sedimentação e espontaneidade. Para assumir a história e, por extensão, a política como tragédia é necessário reconhecer, como Rousseau já tinha feito dois séculos antes, que a história e a política impõem a violência na mesma proporção em que sangram e inviabilizam a nossa liberdade. “Que aprendemos em Fedra e no Édipo, senão que o homem não é livre e que o céu pune dos crimes que os faz cometer?” (ROUSSEAU, 1995, p.52). A tragédia também está em **Zero e o Infinito**, na crise existencial de Rubashov, na condição do homem que se sente traído pela história e pelos acontecimentos que ele mesmo ajudou a forjar, e que não reencontra no mundo, entre as pessoas, o homem que ele sente ser interiormente. Traído pelo exterior, sucumbido ao “inferno dos outros”, esse mesmo homem interior, contudo, não pode deixar de projetar-se no mundo. Assim, a questão central, o que permanece, não é a crítica de Koestler ou a problemática apologia circunstancial dos processos de Moscou realizada por Merleau-Ponty, mas a relação estrutural – como uma figura sobre um fundo – que articula terror e humanismo, fatalismo e universalismo, interioridade e exterioridade no curso das relações humanas, uma versão trágica da história e do ser que alcançamos no entrecruzamento da crítica literária e da análise filosófica:

A história é terror e humanismo porque, apesar do fatos, da violência, ela nos incita que devemos sempre seguir em frente, não em linha reta, sempre fácil de rastrear, mas nos levantando a cada momento em uma situação

geral que muda, como um viajante que progride em uma paisagem instável e modificado por seus próprios passos, onde o que era um obstáculo pode se tornar uma passagem e onde o caminho certo pode se tornar um desvio. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 100).

No entanto, seguir em frente também se trata de carregar a certeza de que não há estados, revoluções, sistemas penais ou pessoas fora da história e, por contrapartida, de que não há história sem violência, sem terror e humanismo, eis o que encontramos por inteiro na análise de Merleau-Ponty e que falta a Koestler. Não há justificativas e desculpas para a violência stalinista, como também não deveria haver indulgência para o silêncio complacente diante da violência perpetrada difusamente pelos aparatos de poder que sustentam as democracias liberais. Assim, todo humanismo, todo terror e violência se impõem, ambigualmente, como acaso necessário e como liberdade. Esta relação trágico-dialético dá forma ao *lebenswelt* da política e constitui a atualidade do “núcleo de significação” do livro **Humanismo e Terror**.

Finalmente, resta-nos perguntar, setenta anos depois do texto de Merleau-Ponty, pensando no Brasil de 2020, com qual estilo de violência estamos compactuando? Qual seria a nossa “boa forma” de violência? Como articulamos violência, acaso necessário e liberdade? Certamente, recorrendo à violência ordinária do estado liberal, denunciada por Marx e Merleau-Ponty. Uma violência oficializada e normalizada, que sustenta a desigualdade e, por isso mesmo, prefere a propriedade à vida, que concede tudo à fé cega diante dos direitos humanos e, cotidianamente, prende, tortura e mata pobres, negros, índios e minorias sob a tutela da nossa consciência liberal, eis a tragédia que vivemos e que até mesmo aos olhos de Tirésias seria abominável, ainda que fosse um castigo dos deuses.

Referências

- BORG, John. Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty. **Revue Philosophique de Louvain**, Quatrième série, tome 73, n°19, p. 481-510, 1975.
- D'ALLONES, Myriam Revault. **Merleau-Ponty: La Chair du politique**. Paris : Éditions Michalon, 2001.
- CAMINHA, Iraquitana de Oliveira. Humanismo e terror segundo Merleau-Ponty: em que medida é possível tolerar a violência? **Saeculum**, n. 19, p. 183-194, 2008.
- CAPALBO, Creuza. Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 13, p. 55-62, 2014.
- KRADER, Lawrence. Evolução, Revolução e Estado: Marx e o Pensamento Etnológico. in HOBBSAWN, Eric (Org.). **História do Marxismo**. O marxismo no tempo de Marx. v. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 263-300.
- KOESTLER, Arthur. **O zero e o infinito**. Barueri: Amarylis, 2013.
- LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Éditions Gallimard, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Les aventures de la dialectique**. Paris: Gallimard, 1967.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. Marxismo e filosofia: algumas considerações sobre os textos políticos merleau-pontyanos do pós-guerra. **Trans/Form/Ação**, v. 9/10, p. 21-39, 1986/87.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à D'Alembert**. Oeuvres Complètes (t. V). Paris: Éditions Gallimard, Pléiade, 1995.

Teo Lite rária



Texto enviado em
24.06.2020
aprovado em
26.08.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em filosofia pela
Universidade Federal do
Rio de Janeiro. Atualmente
é adjunto da Universidade
Federal do Estado do
Rio de Janeiro. Contato:
samir.haddad@unirio.br

Política, verdade, *tekné*

Politics, truth, *tekné*

Samir Haddad*

Resumo

A partir das dinâmicas políticas contemporâneas e do papel das mídias sociais no uso político, que deram origem a expressões como *pós-verdade*, *falência do senso comum*, *deconstrução do político*, discutiremos com auxílio de Hannah Arendt as relações entre política e verdade e as distinções que estabelece entre verdade factual e opinião. Temos como hipótese, que, historicamente, as íntimas relações entre política e mentira, assim como o uso de novos elementos técnicos-mediáticos no âmbito do político, não se configuram nenhuma novidade. Os meios técnicos depois de sua surpresa e sucesso inicial, tendem a se homogeneizar e perder sua significação espetacular. Esse processo se repetiu historicamente desde o advento da retórica no processo democrático na Grécia Antiga até o uso de mídias sociais como instrumento político na contemporaneidade, passando pelo uso de outros meios que em seu momento ocuparam o mesmo lugar e colocaram em questão o político e suas relações com os fatos.

Palavras-chave: Arendt, opinião, política, verdade, mídia

Abstract

Based on contemporary political dynamics

and from the role by social media in its political use, which gave rise to expressions such as post-truth, bankruptcy of common sense and deconstruction of the political, we will discuss with the help of Hanna Arendt the relations between politics and truth and the distinctions established between opinion and factual truth. Our hypothesis is that, historically, the close relations between politics and lies, as well as the use of new technical-mediatic elements in the political sphere, do not present themselves as novelty. The technical means, after their surprise and initial success, tend to homogenise themselves and lose their spectacular significance. This process has been repeated historically since the advent of rhetoric in the democratic process in Ancient Greece until the use of social media as political instrument in contemporaneity, through the use of other means that at the time occupied the same place and questioned the political and its relation to facts.

Keywords: Arendt, opinion, politics, truth, media

Introdução

Parece que vivemos, hoje, não só no Brasil, a época do governo do Twitter, na República do Whatsapp.

Acompanhamos no Brasil um conflito político violento e o desenvolvimento nesse processo de uma nova *tekné* como instrumento de política.

O eixo da questão política se modifica. Nos vemos envoltos em conflitos que combinam a questão principiológica com um discurso cultural que engloba preocupações com a educação, a arte e que colocam em dúvida o princípio republicano de separação entre Estado e religião. Tais discursos se encontram, muitas vezes, embaralhados ideologicamente, constituindo identidades momentâneas ou transitórias um tanto quanto confusas, que buscam justificativas pragmáticas bem como pressupostos ideológicos, por vezes constituindo discursos híbridos.

Porém, o que parece ter chamado mais a atenção e surpreendeu nesses conflitos contemporâneos foi o papel político das mídias sociais. Esse evento deu espaço para discursos que advogam a *falência do sen-*

so comum, ou a desconstrução da realidade, desconstrução do político ou algo chamado de pós-verdade.

Acredito que por uma questão de exposição devemos tratar essa questão de duas perspectivas diferentes, ainda que façam parte de um mesmo complexo. De um lado a questão da verdade, da opinião e da política, de outro a questão da técnica ou da nova *tekné*.

1. Opinião e política

Hobbes no capítulo XII do *Leviatã* nos diz que

Pois não duvido que, se acaso fosse contrária ao direito de domínio de alguém, ou aos interesses dos homens que possuem domínio, a doutrina segunda a qual os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado, esta doutrina teria sido, se não objeto de disputa, pelo menos suprimida, mediante a queima de todos os livros de geometria, na medida em que os interessados de tal fossem capazes. (HOBBS, 1988, p. 63)

A frase aparece no momento em que discute acerca das diferenças de costume, e de como a ignorância das causas e da constituição do direito, da equidade, da lei e da justiça predispõe os homens a tomarem os costumes como regra de suas ações quando isso lhes é conveniente e, ao contrário apelar à razão contra esses mesmos costumes quando isso convém e colocar-se contra a razão todas as vezes em que a razão é contrária a seus interesses.

Na perspectiva de Hobbes a verdade da geometria só não é suprimida porque o conhecimento das propriedades das figuras não se opõe ao domínio, ao lucro ou a cobiça de ninguém, o que no caso é circunstancial, diferente do que acontece na determinação do bem e do mal, do justo e do injusto, na qual uma permanente luta através de palavras e do uso da força está sempre em curso.

Concordando ou não com Hobbes quanto à possibilidade de uma verdade da razão ser realmente abolida pela destruição dos livros e da-

queles que a professam, temos que reconhecer que o poder pode se opor à razão, à verdade ou ao costume dependendo da ocasião e do interesse. Entretanto, podemos supor, como nos diz Hannah Arendt, que o homem “será sempre capaz de reproduzir proposições axiomáticas” (ARENDDT, 1992, p. 286), isto é, a destruição de todos os livros de geometria não seria eficaz para destruir os axiomas da geometria na medida em que, como construção racional, poderia sempre ser reelaborada, mesmo que não pudesse ser dita, o que efetivamente e politicamente não são a mesma coisa, a primeira é a possibilidade de pensar e chegar a verdade mesmo sobre o que o poder proíbe, enquanto a segunda é a impossibilidade de dizer porque o poder impede.

No caso das proposições científicas o risco seria maior. A ciência moderna de Galileu a Einstein poderia ter tomado outro curso, dependendo das vicissitudes históricas, e não ter *acontecido*. A mesma coisa podemos conceber acerca das doutrinas filosóficas, seja a teoria das ideias de Platão quanto a constituição da razão para Kant, que poderiam nunca ter sido elaboradas, se, no dizer de Hobbes fossem contra os ‘interesses dos homens de domínio’. Contudo, ainda podemos supor aqui o mesmo quanto às verdades axiomáticas, isto é, que em seu devido tempo ou em outro tempo, essas elaborações, invenções, interpretações ou descobertas poderiam vir à luz de uma forma ou de outra, ainda que as probabilidades não fossem muitas.

Porém, e aqui novamente Hannah Arendt:

as possibilidades de que a **verdade fatural** sobreviva ao assédio do poder são de fato por demais escassas, aquela está sempre sob o perigo de ser arditosamente eliminada do mundo, não por um período apenas, mas potencialmente, para sempre. Fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias... Uma vez perdidos, nenhum esforço racional os trará jamais de volta. (*Grifo nosso*) (ARENDDT, 1992, p. 287)

Arendt faz uma distinção entre verdade racional e verdade factu-

al. Mesmo ambas sendo opostas à opinião e possuindo a característica despótica que possui toda verdade, a verdade factual é fundamental para a atividade política, pois ela informa a opinião e o pensamento político, assim como a verdade racional é imprescindível à especulação filosófica (1992, p. 295).

Ainda que em uma perspectiva historicista possamos discutir se fatos são independentes de interpretação, Arendt está apontando para dados “brutalmente elementares e cuja indestrutibilidade tem sido admitida tacitamente até mesmo pelos seguidores mais extremados e rebuscados do historicismo” (ARENDR, 1992, p. 296).

A verdade factual daria certa estabilidade ao mundo político, pois os fatos estariam além de acordos e consensos, são a base, por assim dizer, de toda opinião. Como por exemplo, o fato do papel de Trotsky na Revolução Russa ter sido abolido dos livros de história russos, não elimina o papel de Trotsky no evento, podemos discutir e opinar que papel ele teria desempenhado, mas o fato que o coloca presente no contexto histórico não pode ser objeto de discussão e persuasão. Arendt em *Verdade e Política* narra o seguinte evento:

Clemenceau, pouco antes de sua morte, travava uma conversa amigável com um representante da República de Weimar sobre a questão da culpa pela eclosão da Primeira Guerra Mundial. - O que em sua opinião - perguntou este a Clemenceau - pensarão os historiadores futuros desse tema espinhoso e controverso? Ele replicou: Isso eu não sei. Mas tenho certeza de que eles não dirão que a Bélgica invadiu a Alemanha (ARENDR, 1992, p. 296).

Daqui a um tempo nem sequer disso teremos a certeza.

Estabelecemos um caminho que vai do conhecimento axiomático, passando pelo conhecimento científico e filosófico e chegando por fim aos fatos, às verdades fatuais e às tramas do político. E aqui podemos perceber o quão frágil é o mundo dos negócios humanos incluindo o espaço da ação e da política, que depois de destruídos não podem ser

trazidos de volta e são esquecidos.

Entretanto, Hannah Arendt nos chama a atenção para outra distinção: poderíamos dizer que o oposto de uma proposição científica verdadeira seriam o erro e a ignorância, assim como desde Platão o que se oporia à verdade filosófica seria a opinião (*doxa*). Porém, o que se oporia à veracidade dos fatos, não é nem o erro, nem a ilusão, mas a falsidade deliberada. E uma das formas que a mentira pode assumir é promover o desaparecimento da distinção entre verdade factual e opinião.

Não podemos pensar em verdade factual se já não levamos em conta a opinião, mas as duas coisas não se misturam. Fatos e opiniões, diz Hannah Arendt, não são antagônicos, pertencem ao mesmo domínio humano e público, fatos informam opiniões que podem partir de um mesmo fato e inspirar paixões distintas.

Mesmo que possamos perguntar se os fatos existem independentes de opinião e interpretação e possamos admitir que cada geração tem o direito de escrever sua própria história, isto significa rearranjar os fatos de acordo com uma nova perspectiva, mas não alterar os fatos. Porém, como já dissemos, não há nada mais frágil que os negócios humanos constituídos de fatos e eventos. Corremos risco quando a própria verdade factual se torna apenas opinião. Afinal, os fatos são contingentes, “**tudo** poderia efetivamente ter acontecido de outra forma [...]” (Arendt, 1992, p. 301). Assim, ainda que não devam, os fatos se esvaem e se transformam ao sabor da opinião, do interesse e da interpretação¹.

Além do que nos aponta Arendt, contemporaneamente, nosso risco com relação aos fatos não se encontra só nas mentiras deliberadamente produzidas que podem modificar os fatos segundo seus próprios interesses. Mesmo sendo a mentira deliberada o que se opõe à veracidade dos fatos, não é possível mentir para todos, durante todo o tempo. Alterar

1. Na concepção da autora a moderno conflito entre verdade factual e política é análoga à questão clássica que tem origem na Antiguidade grega e que opunha verdade filosófica e opinião.

todos os documentos, fazer desaparecer todos os testemunhos etc., não seria concebível nem mesmo para sociedades totalitárias como vistas no século XX. O risco que vivemos hoje e sempre é o esquecimento. Como nos diz Maquiavel em *O Príncipe*: “o tempo leva por diante todas as coisas, e pode mudar o bem em mal e transformar o mal em bem” (1979, p. 13).

Se o tempo é um fator a ser levado em conta na interpretação dos fatos e das ações humanas, isto é, a esfera do político, temos ainda a mudança sutil de sentido que pode tudo transformar e que somado à ação do tempo destrói a inteligibilidade dos fatos.

Há, diversas maneiras de esquecer, uma delas é alterando o sentido das coisas.

Se o tempo modifica inevitavelmente o sentido, o sutil deslocamento do sentido é capaz de apressar as modificações do tempo e de alterar completamente fatos e eventos.

A permanência da veracidade dos fatos que ainda nos resta ou restava parece não sobreviver à sociedade de massas e à concentração e uniformidade da informação e do sistema de informação. Contemporaneamente, nosso risco com relação aos fatos se encontra na confusão e indistinção imposta entre informação e entretenimento. Em sociedades democráticas e de mercado a própria informação ou o sistema de informação tornou-se ele mesmo entretenimento. Já não é mais possível, com segurança, separar completamente a informação portadora de conteúdos empíricos e fatos do que é mera ficção.

Estejamos atentos, então, não só quanto à mentira deliberada que acaba por fim em revelar sua falsidade, quanto à sutil mudança de sentido que aos poucos vai minando a já precária e frágil textura dos negócios humanos.

A memória é resistência, mas o tempo e a sutileza são traições da memória.

No texto de Arendt que citamos, *Verdade e política*, percebemos a preocupação com a estabilidade dos fatos e como consequência - a manutenção da esfera pública. Gostaria de lembrar que esse texto foi publicado em 1967 e após as críticas que surgiram com a publicação de outro trabalho da autora, *Eichmann em Jerusalém*, e que, nas suas palavras “nasceu da espantosa quantidade de mentiras utilizadas na «polêmica» - mentiras sobre aquilo que eu escrevera, por um lado, e sobre os factos que relatara, por outro” (1998, p. 282). No texto, Arendt aponta para a necessidade de preservar a verdade dos fatos, e a função política que assume a verdade e que não pode jamais ser substituída pela opinião.

Porém Arendt sabe, também, da impossibilidade de separar mentira e política. Quem fala em *pós-verdade*, *desconstrução do político* parece não lembrar que como disse a autora:

jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista (Arendt, 1992, p. 283).

Portanto devemos lembrar que:

Uma peça fundamental na constituição do discurso racial que aconteceu no século XX e precedeu os eventos totalitários na Alemanha foi uma *fake news* chamado *protocolos dos sábios do Sion*.

Uma outra farsa, política e *jurídica* aconteceu na França tendo como centro Dreyfus.

O escritor cubano Leonardo Padura pouco tinha ouvido falar e desconhecia o papel de Trotsky na Revolução Russa.

E para dar um exemplo caseiro, lembremos que o golpe de Getúlio e a instauração do Estado Novo se utilizou de uma *fake News*, o “Plano Cohen” elaborado em 1937, pelo general Olímpio Mourão Filho, do ser-

viço secreto do Exército, que dava conta de um plano criminoso para a tomada do poder pelos comunistas.

Há, também a “Carta Brandi”, lida na TV por Carlos Lacerda e publicada em todos os jornais no contexto das eleições de 3 de outubro de 1955, em que saiu vitorioso o presidente Juscelino. A carta de um deputado argentino informava com detalhes a existência de uma revolta para implantar a “república sindicalista do Brasil”. A carta como se soube depois era falsa.

Se não nos detivermos apenas nas palavras falsas, mas na construção de imagens, devemos lembrar de Leni Riefenstahl e seus belos filmes. Mesmo achando as imagens belíssimas e a realização primorosa consigo, aqui, entender a crítica aos poetas que faz Platão na República.

Todos esses são exemplos claros de *fake news*, que se espalharam com velocidade.

Admirável mundo velho

Arendt talvez não concordasse. Ao dizer que tudo parece velho, acabamos correndo o risco de não perceber e identificar o novo. E a história é sempre nova. Natalidade e imprevisibilidade da ação humana – corremos o perigo de esquecer que “os homens normais não sabem que tudo é possível.”² (Arendt, 1998, p. 337).

Entretanto, ao mesmo tempo, serve para lembrar que ofuscado pelo brilho do novo me deixo cegar para o que óbvio: que a relação entre política e mentira é tão antiga quanto a própria política e sempre perigosa quando nos faz perder o senso comum, a estabilidade dos fatos e a diferença entre verdade factual e opinião.

Não significa dizer que tudo se repete e que nenhuma diferença podemos apontar entre o agora e o ontem, mas apenas que há elementos em comum e permanentes. O fenômeno político sempre conviveu com

2. Essa citação de David Rousset aparece como epígrafe da parte III de *Origens do totalitarismo*.

a construção de mentiras conscientemente urdidas a despeito dos fatos.

A diferença ou diferenças está mais no meio do que na mensagem: a velocidade da informação e a possibilidade de qualquer um produzir conteúdo a qualquer tempo.

E agora que já temos novamente slogans como: *American First*, *Prima gli italiani* e *Brasil Uber Alles*, as palavras com que Arendt termina *Origens do totalitarismo* parecem mais uma ameaça do que uma profecia:

[...] permanece o fato de que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência (o evento totalitário) deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais - monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos. (ARENDR, 1989, p. 531)

2. A nova *tekné*

A relação verdade, mentira, opinião e política é transpassada historicamente pelo uso sucessivo de diversas técnicas acessórias à ação política. Podemos estabelecer conexões entre dispositivos técnicos-mediáticos e seu impacto no uso político.

Temos como hipótese que o uso de novos elementos técnicos-mediáticos no âmbito do político, depois de sua surpresa, sucesso e novidade inicial, tende a se homogeneizar e perder sua significação espetacular.

O desenvolvimento da técnica como uso político se parece com o desenvolvimento da técnica nas artes militares e que foram responsáveis pelo aparecimento e desaparecimento de impérios. Seja uma nova estratégia seja um novo equipamento.

O *hoplita* grego (o cidadão-soldado de infantaria pesada), que reduz a importância da cavalaria aristocrática na arte da guerra; a falange macedônia e romana que permitiu a ambos os povos hegemonia militar; o

estribo mongol que permitia atirar com o arco e cavalgar ao mesmo tempo; as fortalezas e uso de armas de fogo nos embates, todos são exemplos de tecnologias que alteraram o equilíbrio de forças, mas que com o tempo foram copiadas e seu uso se difundiu. É característico que os gregos se orgulhavam de que a política era uma forma de luta feita não com espadas, mas com palavras. As duas formas de disputa se mostram muito semelhantes no que diz respeito ao uso de inovações técnicas.

O argumento pode ser exemplificado com o nascimento e desenvolvimento da retórica na Grécia antiga e em Roma. Ali também se tratava de uma forma nova de dispor da linguagem. Quando os sofistas chegam à Atenas atraídos pela isonomia e pela *isegoria* que ali havia trazem consigo o que naquele momento é uma novidade, uma forma nova e revolucionária de dispor da linguagem, de fato é sua dessacralização. A atividade preocupou a aristocracia ateniense acostumada, mesmo no processo democrático, a manipular a linguagem tanto na assembleia quanto nos tribunais. A retórica, agora ensinada, foi fundamental para o desenvolvimento da democracia grega e abriu espaço na *ágora* para os não aristocratas. Nesse primeiro momento de sua chegada o sucesso da retórica foi evidente e desequilibrou a disputa de poder, mas com o tempo, o que era novidade tornou-se instrumento nas mãos de todos, e o recurso à retórica perdeu o que hoje chamaríamos, com ironia, de *vantagem competitiva*, tornou-se um jogo de especialistas. No mesmo momento a prática e atividade do *sicofanta*³ se intensifica em Atenas produzindo delações e ficções.

Em Roma o aprendizado da retórica tornou-se uma atividade infantil, as crianças mostravam aos adultos as proezas que tinham acabado de aprender. Segundo Paul Veyne “Em Roma decorava-se com retórica a

3. Aquele que delata; aquele que presta informações falsas; caluniador, mentiroso (Dicionário Houaiss).

Em Atenas era um delator que circulava pela cidade buscando informações sobre as pessoas a fim de difamá-las. Com a ajuda de testemunhas, apresentava uma denúncia perante o tribunal esperando receber algum suborno do acusado para retirar a queixa. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Sicofanta> - acessado em 24 de agosto de 2020)

alma dos meninos”, “as crianças aprendiam os planos-tipo de discursos judiciários ou políticos”, (1989, p. 36) modelos, e a retórica se transformou em uma espécie de jogo de sociedade. Por fim vamos encontrar a retórica ridicularizada servindo de introdução ao *Satíricom* de Petrônio (2008, p. 15).

A emergência das novas tecnologias seguirá o mesmo padrão, depois de um primeiro sucesso diferencial será imediatamente absorvida e uma certa homogeneidade se constituirá, seja por abrangência e aprendizado geral ou por limitações e estratégias de contenção. Aristóteles, por exemplo, ainda na Atenas democrática escreve os *Tópicos* e os *Dos argumentos sofistas*, procurando colocar limites no uso abusivo na nova técnica política enquanto Isócrates e Demóstenes procuram colocar a nova *tekné* da palavra a serviço da ética na política ateniense.

Em outras palavras, o que de início foi uma diferença importante no uso político e jurídico na Atenas democrática, se torna de uso comum e os embates se tornam cada vez mais especializados, podendo todas as partes em conflito usar as mesmas armas na assembleia e no tribunal.

Demorou para sairmos da forma da retórica oral para seu momento escrito, mas nos constituímos numa sociedade da escrita. Necessitamos primeiro de um incremento na alfabetização, processo de inclusão – acredito que Habermas em seu *Mudança Estrutural da Esfera Pública* já tenha dito o suficiente. Mas politicamente temos o mesmo espanto no uso do panfleto e do jornal no contexto das revoluções inglesa, francesa e americana.

Podemos citar a publicação dos artigos federalistas no *Independent Journal* de Nova York; a luta de propaganda entre Jaime II e Guilherme de Orange através da *The London Gazette*; o papel do *Le Moniteur Universel* na França revolucionária,

O jornal já nasce panfletário. Solidificou carreiras, destruiu outras, promoveu revoltas e revoluções

ao longo da História, jornais vieram-se impregnando de um vício de origem: relações de mal disfarçada dependência com pessoas ou instituições que detêm poder, seja este econômico, político ou sociocultural. Ou todos eles. (SANCHES, 2006)

Também não temos dúvidas de como funcionavam os jornais em fins do século XIX e início do século XX, que tipo de informação deviam circular, sejam os jornais de William Randolph Hearst nos EUA, quanto o *Pravda* publicado a partir de 1912 e os jornais dos Diários Associados de Assis Chateaubriand⁴.

Entretanto, o impacto inicial se homogeneizou. Todas as forças políticas em jogo rapidamente montaram seus próprios sistemas de produção e divulgação – ao menos quando isso era permitido, o que não aconteceu nem com o *Pravda* na URSS stalinista, nem com o *Völkischer Beobachter* na Alemanha nazista que se assenhoraram da informação, revelando que o poder de “distribuir” a informação e assim “conquistar” e “controlar” são atributos mais dos regimes totalitários do que dos meios utilizados. Aqui não se discute o fato de que os processos mediáticos possam servir de instrumento de controle aos regimes totalitários, mas se aponta que onde o controle da informação não foi absoluto, a tendência foi de homogeneização. Devemos nos preocupar mais com o fantasma dos velhos fascismos do que com a força espetacular das mídias sociais.

A história irá se repetir com o rádio.

No momento em que os limites do uso do texto escrito alcançam estabilidade e pode ser apropriado para qualquer conteúdo, seu uso indiscriminado faz desaparecer seu caráter de novidade e verdade e começa a construção de uma barreira crítica a seus enunciados. Nesse

4. O jornalismo brasileiro sempre manteve uma relação de interdependência com o Estado, seja através de subsídios, empréstimos e financiamentos oficiais, isenções fiscais e publicidade oficial.

momento uma novidade surge no uso político – o rádio. Ouvindo a voz humana pronunciar as sentenças, os próprios líderes falando, como não ser verdadeiro? Lembramos que a Guerra dos mundos de Orson Welles e H. G. Wells só acontecerá em 1938 e colocou a população em pânico.

Contudo, assim como a palavra escrita teve que primeiro aumentar o número de seus leitores-seguidores através do processo de inclusão-alfabetização, o novo meio em seu uso político teve que fazer o mesmo.

Talvez fique mais clara a ideia contemporânea de *inclusão digital* – o mito de que minha vida é incompleta se estou fora da rede – a partir do que podemos chamar de *Inclusão eletromagnética* promovida na Alemanha desde 1933. E esse papel coube a Goebbels.

O *VE 301 Volksempfänger* (o receptor do povo), foi apresentado em agosto de 1933 na décima exposição de rádio em Berlim. O nome do aparelho se refere ao dia 30 de janeiro, dia em que Hitler se tornou chanceler. O governo nazista ‘pediu’ aos grandes fabricantes de rádio como Telefunken, Blaupunkt e Loewe que produzissem o mesmo modelo do equipamento. O Ministério de Propaganda subsidiou a metade do preço do aparelho e já na noite do primeiro dia da exposição de rádio, 100.000 pessoas haviam comprado toda a primeira produção. Em maio de 1934, eram 700.000. (BLOM, 2013)

Porém a história começa em abril de 1933, quando engenheiros do Heinrich Hertz Institute, “mapearam toda a Alemanha, analisando as intensidades de campo em cada local, chegando à conclusão que bastava um receptor muito simples para se ter a cobertura de todo o território com estações localizadas, e esses receptores teriam dificuldades em receber qualquer sinal que viesse de fora”. (BRAGA, 2005).

A construção e distribuição do rádio VE 301 feita por Goebbels na Alemanha⁵ – se parece com o processo de *inclusão digital* que vivemos

5. Esse processo não acontece só na Alemanha. O Reino Unido ao final da guerra produziu o *War-time Civilian Receiver* que ajudou a consolidar a posição da BBC. (STREET, 2002, p. 78).

e pedimos por ele. No nosso caso foi preciso trocar o suporte, só é possível *WhatsApp* com um suporte novo, é preciso vender smartfone⁶.

Nos Estado Unidos, Franklin Delano Roosevelt chega ao poder em 1933: “como primeiro Presidente na história do país a governar com a ajuda do rádio”⁷. Roosevelt contou em sua eleição com menos de um terço da imprensa escrita, o rádio fez a diferença.

O processo se repete com a televisão em sua estreia como elemento suporte de ação política: o famoso primeiro debate entre Nixon e Kennedy que virou caso estudado nas escolas de comunicação e rende trabalhos até hoje (NCC, 2027).

Quem ouviu o debate pelo rádio achou que Nixon até se saiu bem, porém aqueles que acompanharam o debate pela TV, tiveram a impressão oposta e potencializada. Kennedy que estava atrás nas pesquisas ultrapassou Nixon após a realização do debate. O primeiro debate presidencial televisionado de setembro de 1960 foi assistido por mais de 70 milhões de pessoas. De um lado John F. Kennedy senador democrata de Massachusetts. Do outro, Richard Nixon, republicano, vice-presidente dos dois mandatos dos governos Dwight Eisenhower. O debate já era esperado, mas a novidade estava em que ele seria transmitido pela CBS. Kennedy brilhou, pareceu eloquente e confiante. Enquanto Nixon pareceu hesitante e irritadiço.

Despreparado para esse novo meio, Nixon não permitiu ser maquiado, o que fez com que, no meio da transmissão, sob a luz dos refletores da época parecia saído da chuva, amarrotado e com uma cor e padrão de terno que contrastava mal com as TVs em preto-e-branco da época.

6. No Brasil essa história começa bem antes. Tivemos privatização do sistema de telefonia, mudança de analógico para digital e agora o implemento da rede 5G.

7. O rádio não ganhou esse destaque por acaso. Durante a campanha presidencial de 32 e, mais tarde, na de 36 (quando foi reeleito), Roosevelt havia recebido o apoio de menos de um terço dos jornais norte-americanos. Essencialmente conservadores, os proprietários dos diários mais influentes dos Estados Unidos identificavam-se com a causa republicana. Em troca, eram chamados pelo Presidente de *press lords*- os “senhores da imprensa”. (MOREIRA, 1998)

Nixon parecia velho e cansado, enquanto Kenedy parecia ter saído há pouco do banho. Nixon também não entendia por que Kenedy lhe virava o rosto e não respondia diretamente a ele. Kenedy olhava a câmera.

No segundo debate a diferença já não era tão grande, os assessores de Nixon compreenderam perfeitamente como aquilo deveria funcionar, e novamente o impacto se desfez diante da homogeneização da técnica⁸.

Conclusão

O mesmo processo vivemos hoje. O impacto das mídias sociais nas eleições brasileiras, americanas, italianas e no *Brexit* inglês foram evidentes. Mas se o que falamos fizer sentido, esse impacto inicial deve diminuir e novamente todas as partes, facções e grupos saberão se apropriar da técnica. Isto não quer dizer que serão menos partidários ou neutros ou verazes. Mas que apenas seu uso não será capaz de desequilibrar as disputas de poder dentro de uma moldura institucional.

Podemos contra argumentar que, por exemplo, durante as eleições de 2009 no Irã foi fundamental o papel das novas mídias (*Twitter*) na produção de uma verdade factual que por outro modo não teríamos acesso. Outro exemplo é o medo que o governo chinês tem da internet. Entretanto, a questão não se encontra tanto nas fontes que reportam o que podemos chamar de fatos, mas na forma como se transformam imediatamente em espetáculo e entretenimento anulando o significado dos fatos. Uma dura luta acontece entre as possibilidades que as novas tecnologias nos abrem no domínio da verdade factual e o controle a que essas mesmas tecnologias são submetidas, acabando por desconstruí-las ou adequá-las ao padrão geral.

Como já disse, o risco que corremos hoje é cada vez mais a indistinção entre informação e entretenimento.

8. No Brasil vimos isso nas duas campanhas vencedoras de Lula, quando abandonando o estilo "natural" começou por usar a TV da maneira como os profissionais do meio sugeriam. Logo parou de ficar com as roupas molhadas de suor e se tornou *palatável*.

O *WhatsApp*, por exemplo, se caracteriza exatamente por isso. Não é propriamente um meio de notícias, mas entretenimento, lazer, conversa trivial. Não tem, nem terá nenhum compromisso com a verdade fatural ou a veracidade. É lugar de *meme*, chacota, piadas, pornografia e, eventualmente, junto com isso, pode apresentar interesse político que não se separa da farsa. Outras mídias sociais não vão além, *Facebook*, *Instagram*, ainda que haja apelo de utilidade pública, trabalho etc., são entretenimento e não lugar de notícia e fato.

Se, como diz Arendt, tudo aquilo que entro em contato me condiciona – farsa e política não se separam mais.

Entretanto temos que temperar Arendt com Marx e Marx com Arendt.

Se a diferença técnica irá diminuir e o domínio de uma determinada técnica em seu uso político vai se espalhar e desta forma se igualar há um fato que não muda. Quem detém os meios? E aí Marx nos vem em auxílio.

Se fizermos o caminho inverso por essas *teknés*, que citamos, usadas politicamente, perceberemos que o determinante foi quem primeiro e por maior tempo possuía os meios e conseguia assim maior eficácia. Sejam os financiadores de jornais, rádios e TVs como aqueles que tinham direito à palavra, no caso da retórica e da aristocracia ateniense que podia pagar um sofista.

Aqui podemos ver o *mesmo* que se esconde atrás da *novidade*.

A questão, então, é ainda a mesma: quem detém ou pode deter o monopólio dos *meios*?

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *A dignidade da política*. Ensaios e Conferências. Organização, introdução e revisão técnica de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDR, Hannah. A mentira na política – Considerações sobre os documentos do Pentágono. In: *Crises da República*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, Hannah. Verdade e Política. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992, p.282-325.
- BALEIRO, Rita. *Dependência e irreverência: o papel da imprensa colonial na revolução americana (1690-1776)*. ESGHT. Disponível em: <http://www.dosalgarves.com/revistas/N15/3rev15.pdf> . Acesso 20.01.2020.
- BLOM, Plilip. *Radio, ferramenta de propaganda dos nazistas*. Mamaterra. 15.09.2013. Traduzido por Marcos Romão. Disponível em: <https://ma-mapress.wordpress.com/2018/04/08/radio-ferramenta-de-propaganda-dos-nazistas/>. Acesso 04.10.2019.
- BRAGA, Newton C. *O rádio na Alemanha de Hitler*. INCB. 2005. Disponível em: <https://www.newtoncbraga.com.br/index.php/historia/7917-o-radio-na-alemanha-de-hitler-art1431> . Acesso 16.11.2019.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HOBBS. *Leviatã. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- MAQUIAVEL Nicolau. *O Príncipe. Escritos políticos*. São Paulo: Abril Cultural. Os Pensadores, 1979.
- MOREIRA, Sonia Virgínia. *O rádio dos anos 30 nos EUA: antecedentes de "A Guerra dos Mundos"*. XXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. 1998. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/dc5119434e0e557b94f895f73d687e05.PDF>. Acesso 04.10.2019.
- NATIONAL CONSTITUTION CENTER (NCC). *How the Kennedy-Nixon debate changed the world of politics*. 26.09.2017. Disponível em: <https://constitutioncenter.org/blog/the-debate-that-changed-the-world-of-politics>. Acesso 04.10.2019.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Trad. Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- SANCHES, E. *O papel do jornal na sociedade*. Observatório de Imprensa. 04.07.2006. Disponível em <http://observatoriodaimprensa.com.br/imprensa-em-questao/o-papel-do-jornal-na-sociedade/>. Acesso 04.10.2019
- STREET, Seán. *A Concise History of British Radio, 1922-2002*. Devon: Kelly Publications, 2002.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
01.07.2020
aprovado em
23.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Professor de Ciência
Política e dos Programas
de Pós-Graduação em
Filosofia (PPGF) e História
Comparada (PPGHC)
da UFRJ. Contato:
wktmoraes@outlook.com

CRÍTICA À ESTADOLATRIA: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA ANARQUISTA À PERSPECTIVA ANTIRRACISTA E DECOLONIAL

CRITICISM OF STATOLATRY:
CONTRIBUTIONS FROM ANARCHIST
PHILOSOPHY TO ANTI-RACIST AND
DECOLONIAL PERSPECTIVE

*Wallace dos Santos de Moraes**

RESUMO:

A partir do conceito de epistemicídio de Boaventura de Souza Santos, procuramos situar a colonialidade do saber exercida tanto contra a filosofia anarquista quanto à perspectiva decolonial (que coloca no foco central o pensamento indígena e negro). Apontamos para a conexão entre estadolatria (inclusive como teologia política) e as literaturas ocidentais e ocidentalizadas de um lado; e as literaturas decoloniais e sabedorias dos povos nativos de outro. O artigo apresenta a importância da perspectiva de análise decolonial ao apontar o racismo como eixo estruturante da Modernidade. Com vistas a aumentar a eficácia da crítica decolonial, resgatamos alguns dos principais conceitos da filosofia anarquista. Objetivamos, assim, fazer confluir essas duas escolas interpretativas e mostrar que parte da crítica anarquista pode ser muito útil aos propósitos antirracistas. Para tanto, simultaneamente, apresentamos o significado de alguns conceitos importantes: estadolatria,

colonialidade do poder, ação direta e autogoverno. Também articulamos as categorias de liberdade e de igualdade como centrais tanto para o pensamento anarquista quanto para o decolonial. Mostramos como o Estado foi uma das principais instituições responsáveis pela escravização, tortura e assassinatos de negros e indígenas, assim como a estadolatria unifica diferentes filosofias europeias.

Palavras-chaves: Estadolatria; filosofia anarquista; antirracismo

ABSTRACT

Based on the concept of epistemicide by Boaventura de Souza Santos, we seek to situate the coloniality of knowledge exercised both against anarchist philosophy and the decolonial perspective (which places indigenous and black thinking at the center). We point to the connection between statolatry (including as political theology) and western and westernized literature on the one hand; and the decolonial literature and wisdom of the native peoples of another. The article presents the importance of the perspective of decolonial analysis when pointing out racism as a structuring axis of Modernity. In order to increase the effectiveness of decolonial criticism, we recover some of the main concepts of anarchist philosophy. We aim, therefore, to bring these two interpretative schools together and show that part of anarchist criticism can be very useful for anti-racist purposes. Therefore, simultaneously, we present the meaning of some important concepts: statehood, coloniality of power, direct action and self-government. We also articulate the categories of freedom and equality as central to both anarchist and decolonial thinking. We show how the State was one of the main institutions responsible for the enslavement, torture and murders of blacks and indigenous people, as well as the statehood unifying different European philosophies.

Keywords: Statolatry; anarchist philosophy; anti-racism

1. INTRODUÇÃO

Boaventura de Souza Santos (2011b: 29) assevera que vivemos nas ciências sociais a monocultura do saber e do rigor que preconiza como único saber rigoroso o científico; por consequência, todo o conhecimento alternativo, popular, é destruído. Assim, as práticas sociais baseadas nos conhecimentos indígenas, negros, populares, não são consideradas como rigorosas, tornando-se invisíveis. Ele denomina

este fenômeno de “epistemicídio”.

Utilizaremos o conceito vislumbrado por Santos com propósitos um pouco mais amplos, na busca por apreender outros aspectos da ciência social, pois o epistemicídio não nega apenas o conhecimento produzido fora da Universidade, sem o rigor científico, como refletiu Santos - fato que já é gravíssimo -, mas para além disso, corroborando para o aumento do grau de gravidade, ele assassina no nascedouro todas as opções teóricas-metodológicas produzidas na academia que negam o Estado e o capitalismo enquanto instituições legítimas e necessárias para a humanidade, em duas palavras: Modernidade e Colonialidade. Em outros termos, sobrevivem ao epistemicídio somente as teorias produzidas na academia e/ou nos grandes oligopólios de comunicação de massa, que concebem a Modernidade e suas instituições, principalmente o Estado e o capitalismo, como legítimas e no máximo passíveis de reformas. Não se constitui, portanto, em mero preconceito em relação àquilo que é produzido fora da academia, mas a todo conhecimento crítico ao *establishment*, à colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza.

Certamente, se a produção intelectual for de fora do mundo acadêmico e ao mesmo tempo contestar o sistema como um todo será mais facilmente rejeitada por esses *doutos* em defender o Estado, a desigualdade, a exploração, as hierarquias, os preconceitos, o racismo e a limitação da liberdade para alguns como parte do curso natural da História. Todas as teorias que se enquadram no princípio geral de conceber as instituições estatais como resultado do progresso e/ou da razão são aceitas. Liberalismo, social-democracia, marxismo, conservadorismo e fascismo, por exemplo, em que pese suas profundas diferenças, concordam em torno da existência do Estado e conseqüentemente da dicotomia entre governantes e governados. Pode-se pensar em diversas formas de exercício do poder estatal, mas jamais na sua imediata e completa negação. São os fantasmas hobbesiano-hegelianos impondo

suas assombrações.¹

Por consequência, o epistemicídio possui um efeito duplo: 1) valoriza toda a produção científica engendrada por “intelectuais”, geralmente, homens, brancos, heterossexuais, judaico-cristãos, proprietários, ligados aos governantes em geral. Normalmente, são oriundos da Europa e dos EUA, mas não só, pois em todas as partes do mundo existem os defensores do Estado, do capitalismo, das desigualdades, das hierarquias sociais, das autoridades, da superioridade europeia, em suma, da colonialidade do poder (Quijano, 2005; Grosfoguel, 2012); 2) ignora tudo que é produzido por movimentos sociais autônomos principalmente se forem compostos por indígenas e negros e resgatar seus valores e culturas de antes da modernidade/colonialidade; 3) desvaloriza tudo que é produzido pelos intelectuais que contestam a ordem capitalista/estadolátrica, sejam eles oriundos da Europa, EUA, e com maior veemência se tiver procedência de continentes onde suas populações são consideradas inferiores, com agravante estupendo se contestar o Estado, o capitalismo, o patriarcado branco, as hierarquias, os valores ligados às religiões, ao militarismo, em resumo, à plutocracia vigente e sua ordem nefasta para os governados. Aqui se trata da colonialidade do saber (Maldonado-Torres, 2018). Do ponto de vista europeu, Foucault (2002) denominou esse processo por “saberes sujeitados”.

Em resumo, o epistemicídio ataca todas as experiências populares e teóricas que não se enquadram nos padrões de exaltação do Estado, do capitalismo e não se encontra dentro dos moldes “científicos” acadêmicos, positivistas, colonialistas, amplamente parciais sob a farsa da neutralidade axiológica.²

A própria ideia de neutralidade acadêmica/intelectual cartesiana que

1. Tanto Thomas Hobbes, quanto Georg Hegel, são expoentes do pensamento político que concebem o Estado como uma instituição absolutamente essencial para a melhor organização da sociedade.

2. A melhor crítica da neutralidade axiológica é de Mészáros (2008). Ver também Lowy (1985).

se diz guiada pela objetividade faz parte da colonialidade do saber, pois parte do princípio da possibilidade de uma separação da alma e do corpo e olhar o mundo pelos olhos de Deus, acima de tudo e de todos, onipresente, universal. Por consequência, a literatura moderna ocidental e a ocidentalizada (criada fora da Europa ocidental, mas em absoluto acordo com ela) se apresentam como representante de um pensamento universal, único, racional, objetivo, neutro, capaz de dar conta de tudo que acontece no restante do mundo. Assim, se ignora solenemente o lugar de fala, a experiência, as particularidades e idiosincrasias de cada cultura, comunidade, coletivo. Essa presunção, soberba, da perspectiva ocidental, é muito bem criticada pela literatura decolonial (Grosfoguel, 2018; Quijano, 2005). Mas antes dela, no próprio contexto da sua consolidação, no século XIX, a filosofia anarquista já a denunciara. Bakunin, por exemplo, disse:

Todo individuo humano é o produto involuntário de um meio natural e social no seio do qual nasceu, desenvolveu e do qual continua a sofrer influência. As três grandes causas de toda imoralidade humana são: a desigualdade tanto política quanto econômica e social; a ignorância que é seu resultado natural e sua consequência necessária: a escravidão (Bakunin, 2006: 110).

Castoriadis (2007: 69), também na contramão do pensamento ocidental dentro do ocidente, ressalta que grande parte dos pensadores tentou ocultar o fato de que a sociedade se auto-instituiu, buscando apresentar suas instituições como tendo uma origem extra-social, divina, racional ou como sendo fundada em leis da história. O principal objetivo dessa ocultação é retirar por completo o papel dos humanos na criação do seu próprio mundo. É a obliteração da crítica das instituições existentes, bem como da possibilidade de criar/resgatar novas formas de convívio social. Partimos do princípio, por consequência, de que a sociedade deve ter a liberdade de se auto-instituir. Com efeito, a história deve ser tratada como auto-instituição comunitária.

Noam Chomsky (2017), de forma astuta, descreve os dois papéis

que intelectuais³ podem cumprir na sociedade: 1) bajulador do sistema, dos governos e dos donos do poder, justificando suas ações e seus crimes; 2) crítico independente das posturas governamentais e defensor da justiça. Os primeiros, nos diz Chomsky, são respeitados e idolatrados na sociedade pelos mesmos governos e seus seguidores, enquanto os críticos e independentes são desvalorizados e taxados como orientados por valores e/ou por ideologia.

Outrossim, entendemos que tanto as interpretações decoloniais, que colocam o racismo como eixo central da Modernidade, quanto as anarquistas que valorizam a ação direta dos governados, ambas em detrimento do reconhecimento do papel do Estado como legítimos, são marginalizadas pela colonialidade do saber inclusas nos saberes sujeitados (Foucault, 2002) ou sofrem perfeitamente do epistemicídio acadêmico (Santos, 2011b). Com vistas a superar essa discriminação epistemológica e preencher essa lacuna acadêmica, *importantizamos* desenvolver a pesquisa que segue.

O objetivo desse artigo é apresentar alguns conceitos da filosofia anarquista que podem ser úteis para a perspectiva decolonial no sentido de sua luta de descolonizar o poder, o saber e o ser. Trata-se de uma filosofia que, embora tenha raízes na própria Europa, foi desenvolvida sob racismo europeu e ampliada em outros continentes. O mérito dela é não estar pautada pela ideia da razão supostamente superior eurocêntrica, nem pelas ideias dualistas, cristãs, estadolátricas, modernas, colonialistas, capitalistas. Assim, acreditamos na possibilidade de apontar algumas contribuições para os propósitos de libertação popular, que também é o objetivo da filosofia decolonial. Evidentemente, para tanto, precisaremos não estar carregados de um preconceito determinista geográfico, nem racial, segundo a qual tudo que for compartilhado por europeus deve ser rejeitado.

3. Chomsky (2017) mostra que o termo foi criado com o “Manifesto dos Intelectuais”, em 1898, para criticar uma ação arbitrária e injusta do governo francês. Portanto, o conceito de intelectual tem uma origem crítica às posturas oficiais.

Antes de continuarmos, é importante frisar também o contrário, isto é, a filosofia anarquista tem muito o que aprender com a perspectiva decolonial, a começar pelo entendimento de que a modernidade e a sua economia política possuem como eixo central, organizador, o racismo. Não se trata meramente de uma exploração de classe, que também existe, obviamente⁴, mas ela gira sob o eixo da raça. Em suma, o princípio organizador da modernidade e do capitalismo foi o racismo. Ao admitirmos as suposições arroladas acima, podemos incluir a interseccionalidade defendida pelas feministas negras, incluindo explorações de gênero e classe.

Outro aspecto importante que a filosofia anarquista deve considerar é a cosmogonia dos povos não europeus e respeitar suas crenças e culturas. Nestes termos, a o pensamento libertário tem que compreender e assimilar alguns pontos fundamentais de povos não europeus. Não obstante, veremos a seguir que os postulados centrais da epistemologia anarquista compõem um terreno absolutamente fértil para esse aprendizado, pois seus princípios lhes possibilitam aprender com a teoria da colonialidade sem nenhum trauma. Ao contrário, eles em alguma medida já estavam lá, mas precisavam ser concatenados. Para os parâmetros desse artigo, não será possível apresentar os ensinamentos da teoria decolonial fundamentais para o pensamento anarquista. Todavia, vamos apresentar como a teoria anarquista pode contribuir para o pensamento decolonial. Dito isso, podemos avançar.

As reflexões de Kropotkin (2000, p. 98) é bastante pertinente sobre esse assunto. Vejamos.

Compreende-se facilmente porque é que aos historiadores modernos, educados no espírito das coisas romanas e empenhados em fazer derivar todas as instituições de Roma, lhes seja muito difícil abarcar o verdadeiro sentido do movimento comunista do século XII. Afirmação vital do indivíduo que consegue constituir

4. Se não assumimos isso, significaria dizer que todos os brancos são ricos e isso não é verdade.

a sociedade pela livre federação dos homens, das aldeias, das povoações e das cidades, este movimento é uma negação absoluta do espírito unitário e centralizador romano, mediante o qual se pretende explicar a história nas nossas universidades. É que este movimento não anda ligado a nenhuma personalidade histórica, a nenhuma instituição centralizada. É um desenvolvimento natural, pertencendo, como a tribo e como a comuna rural, a uma determinada fase da evolução humana, e não a tal ou qual nação ou região.

Destarte, a filosofia, a história e a ciência social oficiais realizam o epistemicídio, cujas principais características são a idolatria do Estado, que chamaremos daqui em diante por estadolatria, bem como o impedimento de se pensar em outras organizações sociais para além dos limites do capitalismo e da ideia de representação política, como se existisse uma camisa de força que obstasse reflexões mais generosas para as díades: autonomia- emancipação; autogestão-sem alienação.

Como agravante, a colonialidade do saber ignora o racismo como componente principal, fundador e organizador da modernidade. O Estado, indubitavelmente, cumpriu um papel central na estruturação do racismo. Assim, foi o Estado europeu que não só patrocinou, como foi o executor, do colonialismo, da escravidão, dos estupros, das humilhações, das extorsões, da destruição da *pachamama*, do genocídio de diferentes povos. Aliás, o maior genocídio da história da humanidade. Foi essa instituição através de seu militarismo e com apoio das igrejas cristãs que tratou indígenas e negros como sub-humanos ou nos termos de Grosfoguel (2018) como um não-ser, situado em uma zona diferente da do europeu ocidental. A partir dessas constatações, o Estado moderno europeu, se alimentou reciprocamente com o colonialismo, praticando-o, foi, portanto, oriundo como um necro-racista-Estado, manchado pelo sangue e suor das suas vítimas, caracterizado por não reconhecer negros e indígenas como humanos. Os novos Estados latino-americanos, caribenhos e da América do Norte foram gestados a imagem e semelhança dos seus pais. Portanto, continuaram a política da morte e do

encarceramento colonialista baseados nas leis ou não.

A despeito dessa História, filósofos, historiadores e cientistas sociais continuam a venerar e defender o Estado. Como defendeu Foucault (2002), a gênese do Estado é o direito soberano de matar. Foi desde sempre um necro-racista-Estado.

Para o intelectual francês, o poder da soberania, de acordo com a sua teoria clássica, era ter o direito de vida e de morte como um de seus atributos fundamentais. Ao propalar isso, significa que o soberano tem o direito de matar. Nas palavras de Foucault, tratava-se de uma prerrogativa “absoluta, dramática, sombria”, que consistia em “poder fazer morrer” e ao mesmo tempo deixar viver. “O direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada” (Foucault, 2002: 287).

Em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana.

Essa premissa se transforma em um truísmo para análise de países latino-americanos e caribenhos.

Antes de avançarmos, acreditamos que a crítica profunda ao Estado realizada pela literatura e sobretudo pelas lutas históricas anarquistas deve contribuir sobremaneira para a perspectiva decolonial, livrando-a talvez do seu último bastião da modernidade/colonialidade: a defesa do Estado, que pelo seu DNA é assassino.

As análises decoloniais partem do princípio de que a construção da Modernidade com a conquista das Américas, realizada pelos europeus a partir de 1492, inaugurou um novo modo organizador da economia política, atravessado pelo racismo. Um tipo de racismo próprio e

singular caracterizado pela cor da pele e sobre a dúvida a respeito da humanidade das outras etnias, chamadas por raças. Portanto, o colonialismo que destruiu culturas, subordinou, explorou e massacrou povos inteiros remanescentes, fundou a colonialidade do poder (Quijano, 2005; Grosfoguel, 2018; Maldonado-Torres, 2018). Esse conceito busca se diferenciar de colonialismo justamente para marcar a persistência dos princípios organizadores da sociedade pautados pelo racismo ainda nos dias atuais, mesmo depois da suposta independência dos novos Estados nas Américas e na África. Com o avanço dos estudos sobre o sistema-mundo nas Américas, percebeu-se que essa colonialidade do poder vinha acompanhada de outras formas como colonialidade do saber, do ser e da natureza (Grosfoguel, 2012). A luta contra essas colonialidades chama-se decolonial. Grosfoguel (2018, p. 114) chamou de giro decolonial o processo de busca pela emancipação dos primados eurocêntricos justificadores da Modernidade/Colonialidade. Esse giro decolonial significa desintoxicar-se dos primados eurocêntricos, racistas, patriarcais, heteronormativos impostos pelos governantes europeus aos outros povos.

2. AS IDEIAS QUE SE FORJAM NAS LUTAS SOCIAIS

Nas duas últimas décadas, percebemos um crescimento de pesquisas com base tanto na filosofia política anarquista quanto na perspectiva decolonial, potencializando produções que nunca deixaram de existir, mas que foram marginalizadas durante muito tempo. Simultaneamente, florescem associações políticas e sociais com viés libertário e decolonial no mundo inteiro, em especial na América Latina.

Um dos aspectos fundamentais a se destacar é que as proposituras anarquistas não ficam apenas no campo da teoria. Aliás, elas saíram do campo da prática para o papel e não o contrário como diversas outras. Destarte, antes de apresentarmos suas teses, faz-se necessário entendermos de quais lutas elas saíram e foram postas em prática. Nesse sentido, Ricardo Flores Magón, no contexto da Revolução mexicana de

1910, disse o seguinte: “a maioria do povo mexicano não precisa aprender o que é o socialismo libertário, pois ele já o pratica há muitos séculos.” Ele estava se referindo às organizações indígenas antes da chegada dos europeus. Além delas, a Revolução do Haiti, em 1793; a comuna de Paris, em 1871; o sindicalismo revolucionário e a propaganda pelo fato, no final do século XIX e início do XX; a Revolução Mexicana de 1910-17, a Revolução Espanhola de 1936-39, a experiência da Ucrânia com os Makhnovistas e Kronstadt no seio da Revolução Russa, em 1917; todas tiveram grande influência das ideias anarquistas, quando não impulsionadas fortemente por ela.

Nas últimas décadas, as principais lutas contra o capitalismo e o autoritarismo dos Estados tiveram, pelo menos, alguma participação anarquista. Assim aconteceu na França tanto em maio de 1968, quanto nas rebeliões dos últimos anos, a partir de 2005. Na Grécia, desde o final de 2011; no México, no estado de Oaxaca em 2014/15; bem como nos grandes movimentos denominados de Ação Global dos Povos, entre 1998 e 2001, em Seattle, Washington, Praga, Londres e Gênova.

Na América Latina, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), em Chiapas, no México, em 1994, se transformou no exemplo de luta anti-institucional com fortes traços anarquistas e decoloniais. O movimento dos *piqueteros*, na Argentina, em 2001, o Caracazo na Venezuela, em 1989; a Revolta dos Pinguins no Chile, em 2012; foram exemplos importantes com traços libertários. Diversas organizações anarquistas compuseram lutas importantes, entre 2012-2014, em países como México, Chile, Colômbia, Equador, Argentina, Uruguai. Podemos incluir nesta lista os movimentos de *occupy* que rodaram o planeta, no início da década de 2010, e a chamada primavera árabe, na passagem de 2012 para 2013, em países como Turquia, Síria, Egito. O confederalismo democrático do povo curdo constitui-se em forma emblemática de autogoverno popular.

No Brasil, particularmente, o surgimento e/ou desenvolvimento de

diversos coletivos de estudo e de ação, através da educação por meio de vestibulares para negros e carentes e também por meio de ocupações urbanas, formando uma verdadeira escola interpretativa e de ação direta, resultou em forte reflexo na Revolta dos Governados de 2013 (De Moraes, 2018). Atualmente, os anarquistas estiveram juntos nas lutas antirracistas e antifascistas nos EUA e no Brasil.

Esses e outros exemplos ratificam a necessidade de perscrutar suas teses que animam movimentos dos mais diversos no mundo inteiro e que podem colaborar para as lutas decoloniais.

Se um dos papéis centrais dos filósofos constitui-se na criação de conceitos para ajudar a entender a realidade, aceitemos os conselhos de Deleuze & Guattari (2010) e apresentaremos algumas categorias típicas do pensamento anarquista criadas para explicar e criticar a realidade Moderna, capitalista e estadolátrica.

Mas o que é o anarquismo. Quais são as suas ideias? Como podem colaborar para luta decolonial?

3. PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA ANARQUISTA

Anarquia é um vocábulo formado por duas palavras gregas: *an* – que significa não, e *arkhé*, que significa autoridade. Neste sentido, anarquia expressa negação de toda e qualquer tipo de autoridade quer seja religiosa, militar, estatal, econômica, social. Por extensão, no sentido político, negação de todo governo, negação do Estado; no sentido econômico, negação de toda hierarquia no local de trabalho, de todo patrão, de todo chefe.

O primeiro aspecto a se destacar é que a filosofia anarquista privilegia o *lócus* da liberdade que só pode se concretizar se aplicada em conjunto com a igualdade. Trata-se de uma perspectiva, portanto, essencialmente, antiautoritária. Por isso, os anarquistas também são conhecidos como libertários. Sob o pensamento anarquista, não é concebível

qualquer justificativa de escravidão, subjugação, preconceito, exploração de qualquer forma. Nesse sentido, pode contribuir e muito para as lutas antirracistas contemporâneas.

Diferente do marxismo, que tem os escritos de Karl Marx como guia supremo, o anarquismo não tem um teórico ou guia que encarne uma autoridade científica. Alguns concebem que as ideias libertárias começaram com as ações de Jesus Cristo por defender o repartir do pão e o amor ao próximo. Outros afirmam que a perspectiva libertária só pode ser pensada a partir de P. Proudhon no século XIX, na defesa do mutualismo. Outros ainda defendem o início do anarquismo somente com M. Bakunin e o coletivismo. Não obstante, de maneira sistemática, fato é que diferentes militantes contribuíram para as linhas gerais do pensamento anarquista, como por exemplo, P. Kropotkin e E. Malatesta na defesa do anarco-comunismo. Além destes, diversos outros teóricos e militantes conhecidos e anônimos deram suas vidas em nome da mais ampla liberdade. A teoria anarquista, portanto, não é uma ciência acabada, ela está sempre em construção e depende profundamente do contexto na qual é aplicada, todavia, duas questões compõem a sua marca indelével: a defesa da plena igualdade (econômica, social e política) e da liberdade.

Outro foco central da análise anarquista é o estudo do papel exercido por contestadores do sistema, sobretudo se seus objetivos estiverem ligados a ideia de destruição das instituições que sustentam as desigualdade e hierarquias sociais. Assim, é importante resgatar o papel exercido pelos movimentos sociais autônomos, pelos revolucionários, pelas revoltas contra os opressores, por igualdade, liberdade e sobrevivência. O resgate da memória dos movimentos e/ou dos lutadores do povo que deve servir pedagogicamente como contraponto à história dos reis, das cortes, dos governantes, dos senhores e dos ricos e poderosos realizada pela historiografia oficial, constitui-se como dever epistemológico do anarquista. Mas não só. É necessário também destruir a episteme que sustenta o sistema de autoridades e hierarquias no plano das ideias.

Neste aspecto se assemelha bastante com a categoria de colonialidade do saber. Vejamos. Escreveu Bakunin (2006: 109), em 1868:

A Associação dos Irmãos Internacionais quer a revolução universal, social, filosófica, econômica e política ao mesmo tempo, para que da ordem atual das coisas, fundada sobre a propriedade, a dominação e o princípio da autoridade, quer religiosa, quer metafísica e burguesamente doutrinária, quer até mesmo jacobinamente revolucionária, não sobre em toda a Europa, num primeiro momento, e depois no resto do mundo, pedra sobre pedra (Bakunin, 2006: p. 109).

Nas palavras de Bakunin, percebemos a pregação de uma destruição total das instituições que sustentam o sistema de hierarquias e desigualdade. Embora ele tenha dito que começará na Europa, defende que deve se espalhar para os demais continentes. Percebemos subsumida uma revolução do saber contra as doutrinas religiosas, metafísicas e burguesas em geral que justificam o sistema moderno/decolonial. Ele amplia a sua crítica e a esclarece, fortalecendo-a na continuidade do texto.

Ao grito de paz aos trabalhadores, liberdade a todos os oprimidos e morte aos dominadores, exploradores e tutores de qualquer espécie, queremos destruir todos os Estados e todas as igrejas, com todas as suas instituições e suas leis religiosas, políticas, jurídicas, financeiras, policiais, universitárias, econômicas e sociais para que todos esses milhões de pobres seres humanos enganados, escravizados, atormentados, explorados, libertos de todos os diretores e benfeitores oficiais e oficiosos, associações e indivíduos, respirem enfim em completa liberdade (Bakunin, 2006: p. 109).

Nas passagens acima está a mais completa crítica aos princípios da Modernidade/Colonialidade/Capitalismo. Ele cita inclusive a necessidade da libertação dos escravizados. Também menciona a obrigação de se levar a revolução para além da Europa. Se entendermos que os anarquistas sofriam ampla perseguição e um racismo interno europeu, tal como ocorrera com as bruxas e hereges, podemos dizer sem medo

de errar que se trata de um projeto antirracista no interior da própria Europa, em última instância, podemos dizer que se trata de um projeto decolonial, por estar em contrário a todos os princípios da modernidade/colonialidade, embora seja criado no interior do núcleo irradiador do eurocentrismo.

Ademais, uma perspectiva anarquista só pode se justificar se tiver como foco a emancipação do trabalhador, perscrutando como andas a sua liberdade, que só é compatível com o fim da alienação, isto é, quando o desenvolvimento científico e tecnológico estiver a serviço do bem-estar de todos (Kropotkin), quando não existir mais governantes e governados. Enfim, cabem as últimas ressalvas. A defesa da plena liberdade consubstancia-se em um projeto que é necessariamente incompatível com o capitalismo, o feudalismo, o escravismo. É incompatível com a plutocracia representativa, com efeito, com a dicotomia entre governantes e governados, com a repressão e o controle exercido pelos governantes econômicos, políticos, jurídicos, socioculturais e penais sobre os trabalhadores, por consequência, é incompatível com o Estado. A plena liberdade é incompatível com o racismo, a discriminação, o machismo e a sociedade patriarcal, com o projeto da modernidade, com o capitalismo e a colonialidade. Por fim, a plena liberdade só será possível na medida em que existir a autogestão em todos os sentidos da vida e for realizada pela ação dos próprios interessados. Trata-se de um projeto amplamente antirracista na sua essência, pois a categoria mais importante para um escravizado é a liberdade. Nenhuma filosofia produziu reflexão teórica e a defendeu sem elucubrações como o anarquismo. Esse é um dos seus aspectos fundamentais que pode colaborar para toda e qualquer luta antirracista.

Realizadas as apresentações gerais, aprofundaremos para o debate em torno de um conceito central que a filosofia de libertação anarquista pode contribuir para a perspectiva decolonial, a saber: Estadolatria.

4. DA ESTADOLATRIA

A filosofia política anarquista é intrinsecamente antiestatal, anticapitalista, antidiscriminatória e defende a máxima da ajuda mútua, caracterizada pela solidariedade e pelo livre entendimento das pessoas, sem a necessidade de uma instituição que contenha supostamente seus sentidos utilitaristas e violentos, que os fariam matar uns aos outros. Além do mais, é a única que acredita verdadeiramente na capacidade popular de se autogovernar. Segundo Rudolf de Jong (2008), o sucesso da teoria anarquista está diretamente atrelado a perspectiva de não fazer distinção entre centro e periferia, entre vanguardas e massas. A partir do Brasil, podemos acrescentar: entre colonizadores e colonizados.

Desta forma, nega e desqualifica o enfoque liberal, baseado na forma de tratar os governados como ignorantes e incapazes, na suposta prevalência da concorrência em detrimento da ajuda mútua, no individualismo, na ideia de representação dos melhores, em última instância, no apotegma hobbesiano, de “guerra de todos contra todos”, segundo o qual o “homem é o lobo do homem”. Ao mesmo tempo, combate o darwinismo social, fundamentado na perspectiva da competição predatória.⁵

De acordo com o pensamento anarquista, existem dois prolegômenos em disputa ao longo da história da humanidade: o da liberdade e o da coerção. O primeiro é amplamente defendido pelos libertários, que podem fazê-lo sem entrar em contradição com suas teses.

Em contrapartida, o princípio da coerção é representado pelos defensores do Estado, das hierarquias, do respeito às autoridades, do capitalismo, que significa o governo de uns sobre outros, em uma palavra: a ordem. Vejamos a passagem a seguir que exemplifica bem a questão:

5. Darwinismo social foi uma tentativa de se aplicar a teoria desenvolvida por Charles Darwin para o desenvolvimento das espécies no suposto desenvolvimento humano. Descreve o uso dos conceitos de luta pela existência e sobrevivência daqueles que seriam os mais aptos, para justificar as desigualdades sociais. Esse conceito motivou as ideias de eugenia e racismo.

Contra todas essas perspectivas, os anarquistas são os únicos a defender por inteiro o princípio da liberdade. Todas as outras gabam-se de tornar a humanidade feliz mudando ou suavizando a forma de açoite. Se eles gritam: abaixo a corda de cânhamo da forca, é para substituí-la pelo cordão de seda, aplicado no dorso. Sem açoite, sem coerção, de um modo ou de outro, sem o açoite do salário ou da fome, sem aquele do juiz ou do policial, sem aquele da punição sob uma forma ou outra, eles não podem conceber a sociedade. Só nós ousamos afirmar que punição, polícia, juiz, fome e salário nunca foram, e jamais serão, um elemento de progresso; e se há progresso sob um regime que reconhece esses instrumentos de coerção, esse progresso é conquistado contra esses instrumentos, e não por eles (Kropotkin, 2007, p. 36).

Na citação acima estão algumas críticas clássicas da filosofia anarquista às outras perspectivas, que veem o capitalismo como progresso, como, também, todos os elementos autoritários, sustentadores de hierarquias, discriminações e desigualdades. Decerto, elas não recriminam a existência de punição, polícia e juiz, presentes tanto nas plutocracias ocidentais quanto nos 'socialismos' autoritários.

Esses *approaches* estão imbuídos da alucinação da Estadolatria, idolatria do Estado, enquanto instituição necessária e imprescindível para a sociedade. Ao longo da história, moderna e contemporânea, todos os politólogos e filósofos, desde Maquiavel, passando por Hobbes, Locke, Montesquieu, Hegel, Rawls, Nozick até Marx, de diferentes maneiras, justificaram a existência do Estado, como instituição fundamental para a organização da sociedade, da sua defesa, ou mesmo, para acabar com as classes sociais, no caso do último. Em outras palavras, o Estado pode assumir diferentes acepções: Absolutista (Hobbes, Filmer, Grotius); Estado mínimo (Locke; Nozick); Estado criado a partir de uma posição original (Rawls); Estado social-democrata (Polanyi); Estado socialista (Marx); sem embargo, uma marca caracteriza todas em um único eixo comum. Trata-se da constituição e presença da polícia ou de alguma força de repressão com vistas a garantir a ordem. Nesse sentido,

ao fim e ao cabo, o princípio hobbesiano, segundo o qual os homens se matariam sem a presença do Estado, permeia todas as proposições estatais. É a mais fiel concordância na incapacidade humana para o livre entendimento autônomo entre os indivíduos, isto é, na impossibilidade da ajuda mútua, no acordo independente entre os seres humanos e na relação sem uma instituição que os faça obedecer e que os transforme em corpos dóceis (Foucault). Em toda e qualquer formação supracitada, o Estado é imprescindível para atingir os diferentes objetivos das diversas escolas supracitadas. Aceitar essa prerrogativa é advogar que as pessoas são incapazes: 1) de entrar em entendimento entre si; 2) de pensar, propor e estabelecer políticas coletivas com vistas ao bem comum; 3) de viver em harmonia sem se matarem, se não tiver um Estado para controlá-los. Arelado a esse ponto de vista, a defesa incontestada do Estado significa entender que as pessoas precisam ser governadas pela sua incapacidade intelectual. É supor também que aquele que governará tem idoneidade de defender os interesses dos governados seja porque é mais inteligente, um técnico (princípio da aristocracia que embasa o pensamento liberal), seja porque faz parte de uma vanguarda composta também pelos melhores (pensamento marxista) que também está baseado no princípio aristocrático.

Em ambos, a hierarquia social e o princípio da autoridade estão postos como alienáveis. Queremos dizer que toda e qualquer justificativa do Estado e de governo de uns sobre os outros ampara-se em uma razão racista. Trata-se da mesma razão que busca legitimar-se ao dizer que negros e indígenas são sub-humanos, são incapazes, inferiores, não possuem alma e que precisam, portanto, ser guiados, controlados, punidos, cristianizados, açoitados, presos, assassinados, governados.

Os amantes do Estado, quando não pregam veementemente a necessidade de coerção estatal para melhor garantir a vida em sociedade, ou mesmo implantar a igualdade, preconizam, em última instância, seus dotes de razão, seja para defesa, supostamente, de toda sociedade, seja para garantir os interesses de uma classe social e/ou da suprema-

cia branca, da colonialidade do poder, do saber e do ser. Em todos esses casos, a liberdade é sacrificada em nome da autoridade, do eurocentrismo, do racismo, da Estadolatria.

Em suma, o núcleo duro de todo Estado é a polícia ou alguma força de repressão equivalente. Esse modelo moderno/colonial criado na Europa foi exportado, escravizou outras etnias pelo mundo, e criou a ideia de raça e seu mal inerente: o racismo. O Estado, portanto, foi o principal instrumento do colonialismo e continua com papel preponderante, transformando-se em ativo hegemônico da modernidade/colonialidade do poder.

É necessária outra ressalva. Nossa concepção de Estadolatria é absolutamente diferente da utilizada por alguns teóricos do pensamento plutocrático neoliberal. Eles defendem o Estado mínimo, composto prioritariamente e quase que exclusivamente pelo Judiciário e as polícias, para garantir a propriedade, o lucro e a vida dos proprietários. As demais questões como saúde e educação seriam compradas no mercado. Essa concepção é estadolátrica e, portanto, também, racista. Suas proposições não apontam para o fim do Estado, mas, apenas, para um direcionamento de suas funções, com vistas a garantir, exclusivamente, o pleno funcionamento da economia capitalista. No interior dessa perspectiva, não existe qualquer preocupação com o bem-estar dos governados. Não lhes são previstos direitos, nem quaisquer outras garantias que visem minimamente seu bem-estar, autonomia, sobrevivência, na sociedade da propriedade privada para poucos, onde tudo é transformado em mercadoria, dinheiro e lucro.

Por outro lado, obviamente, há exceções interpretativas com relação a conceber o Estado como representante da razão (Hegel), fiador da vida (Hobbes), da propriedade privada (Locke) ou como instrumento para se chegar ao comunismo (Marx). Essas exceções são encontradas em duas frentes: 1) nas histórias produzidas nas Américas e na África, através da

história oral desses povos.⁶ Parte da literatura decolonial (Grosfoguel, 2018; Maldonado-Torres, 2018) tem buscado resgatar as interpretações de mundo produzidas pelas populações de fora da Europa discriminadas por racismo; 2) na filosofia anarquista produzida marginalmente no interior da Europa. É importante lembrar que anarquistas, bruxas e hereges sofreram de amplo racismo no interior do continente europeu por não seguirem os princípios modernos/capitalistas/cristãos/patriarcais brancos impostos sobre as diferentes comunidades. Por isso, foram jogados à fogueira, às prisões, aos cadafalsos e às covas dos cemitérios, mesmo sendo brancos.

Cumpre escrever uma advertência com vistas a sabermos que o racismo não se reduz a discriminação por cor da pele, pois se constitui enquanto uma construção social. Nas Américas, a primeira forma de racismo não foi pela cor da pele, mas pela religião. Discutia-se se negros e indígenas tinham alma. Se não tinham alma, não tinham religião, logo, eram tratados como equivalentes a animais (Grosfoguel, 2012, p. 89).

Nos nossos termos, a categoria estadolatria funciona como uma camisa de força, que obsta reflexões teóricas para além da conformação social coercitiva, centralizadora, racista, patriarcal, heteronormativa, cisgênera, eurocêntrica, judaico-cristã-cêntrica, capitalista, colonialista e de superação da dicotomia entre governantes e governados. O oposto à Estadolatria é, portanto, o autogoverno, ou autogestão, independência de povos e suas culturas em todos os sentidos da vida, autonomia e liberdade. Se o Estado foi o principal instrumento do colonialismo e do racismo estrutural existente, sua razão indubitavelmente é racista, por consequência a estadolatria realizada amplamente por autores europeus significa a concordância com ela. Assim, criticar o princípio do Estado, portanto, constitui-se como crítica antirracista por essência. É essa crítica à estadolatria que o anarquismo pode contribuir para o pensamento decolonial.

6. Em que pese suas bibliotecas terem sido absolutamente destruídas pelos colonizadores.

Colaborando para as teses supracitadas, tanto o pensamento anarquista quanto o decolonial, referenciado na ancestralidade de povos indígenas e africanos, podem estabelecer a crítica ao Estado, enquanto instituição de coerção, de controle, de autoridade, que atenta contra a liberdade dos governados, opondo-se, frontalmente, à tradição da estadolatria, sem entrar em contradição com seus princípios.

CONCLUSÃO

A proposição de autogoverno estabelece um grande diferencial entre anarquismo e aquilo que unifica marxismo e liberalismo. Para os libertários, os governados são dotados de saber e são capazes de autogovernar-se. Para os liberais e socialistas governamentais, eles devem ser guiados/conduzidos/governados. Essa direção precisa ser realizada pela *intelligentsia* do partido ou do governo (técnicos e burocratas). A população deve ser educada a gostar, para os marxistas, da igualdade, e, para os liberais, das leis do mercado. Em síntese, os não proprietários continuarão governados, sob argumentação de que isso será para o seu próprio bem. Essa alegação foi amplamente defendida por Thomas Hobbes, no século XVII, ao justificar o Estado e o governo para, dissimuladamente, garantir a vida dos governados, que tinham que abrir mão de sua liberdade. Essa perspectiva tem sido reforçada de diferentes maneiras por diversos teóricos até hoje. Esse é um dos aforismas fundamentais que justificam os governos, plenamente combatido pelos anarquistas.

Em resumo, julgamos que os conceitos Estadolatria, autogoverno e ação direta, muito utilizados pelo pensamento anarquista, podem perfeitamente colaborar para acurar a crítica decolonial e ajudar na libertação de negros, indígenas, explorados e discriminados em geral.

Em síntese, o método anarquista baseia-se na ideia de que a ação direta dos governados constitui-se enquanto motor da história, ou seja, é o movimento popular autônomo tomando as ruas, fazendo greves, orga-

nizando-se coletivamente, autogerindo-se, que pode fazer as mudanças substantivas para melhoria da qualidade de vida, como um verdadeiro processo de auto-instituição decolonial. Nesse sentido, o nosso diferencial é estabelecer uma teoria das ruas e não uma teoria para as ruas. Assim estaremos seguindo os exemplos de Bakunin (2008) e Kropotkin (2005)⁷, quando teorizaram sobre a Comuna de Paris.

Uma teoria das ruas deve estar comprometida com os sinais emitidos por elas, problematizando-os, tentando decifrá-los. Diferente de outras perspectivas que almejam tutelar os governados, dizendo-lhes o que deveriam ter feito ou devem fazer; nós queremos entender os seus sinais, que também são os nossos, pois somos parte desse povo que sofre a colonialidade. A primeira perspectiva parte de um plano pré-estabelecido; a nossa, ao contrário, deve aprender junto e construir coletivamente o novo mundo. Para nós, os maiores exemplos de revolução social, ação direta e auto-instituição social no país, portanto decoloniais, foram realizados pelos diversos quilombos, que ao construírem seu mundo, o realizaram em completa dissonância dos valores estatistas e capitalistas europeus.

Antes de continuar, cabe mais uma ressalva metodológica, que está centralmente guiando essa pesquisa: uma pessoa livre não obedece a ordens! Se ela é obrigada a obedecer (sem possibilidade de debate, participação ou deliberação, em uma palavra, isegoria) durante todo o tempo ou parte de seu tempo de vida, ela não passa de uma escrava. Um ser livre não deve ser obrigado a obedecer à exploração ou opressão por qualquer forma de violência, mas atende a pedidos e/ou desempenhará suas responsabilidades sociais que considerar justas. Esse talvez seja o núcleo central do pensamento libertário.

Esperamos ter apresentado como a filosofia política anarquista pode contribuir para o pensamento decolonial na luta antirracista, mas tam-

7. Ver Kropotkin (2005), especialmente o capítulo destinado à análise de “A Comuna de Paris”.

bém na construção de um novo mundo cuja tão sonhada liberdade para todos se concretize.

Referências

- ALI, T. (2012). *O espírito da época* in HARVEY, David et al. *Occupy*. São Paulo: Boitempo.
- BAKUNIN, M. (2006). *Textos anarquistas*; seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM.
- BAKUNIN, M. (2009). *A ciência e a questão vital da revolução*. São Paulo: Imaginário.
- BAKUNIN, M. (2008). *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra.
- BAKUNIN, M. (2010). *Revolução e Liberdade – cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra.
- CASTELLS, Manuel (2013). *Redes de indignação e esperança – movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CASTORIADIS, C. (1982). *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CASTORIADIS, C. (2002). *As Encruzilhadas do labirinto IV – a ascensão da insignificância*. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTORIADIS, C. (2007). *Sujeito e verdade no mundo social-histórico – seminários 1986-1987*. Rio de Janeiro: civilização brasileira.
- CHOMSKY, N. (2017). *Quem manda no mundo?* São Paulo: Planeta.
- CHOMSKY, N. (2012). *Occupy*. London: Penguin Books.
- CHOMSKY, N. (2013). *Mídia – propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes.
- CHOMSKY, N. (1999). *Profit over people – neoliberalism and global order*. New York: Seven Stories Press.
- CHOMSKY, N. (2003). *Controle da mídia – os espetaculares feitos da propaganda*. Rio de Janeiro: Graphia.
- DE JESUS, C. M. (2014) *Quarto de despejo – diário de uma favelada*. São Paulo: Ática.
- DE MORAES, W. (2018). *2013 – Revolta dos Governados (ou para quem esteve presente, revolta do vinagre)*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- DE MORAES, W. *Governados por quem? – Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela*. Curitiba: Prismas.

- DE MORAES, W. (2018 b) Para quem sabe ler, um pingo é letra – reflexões sobre o significado do fascismo. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Disponível em <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/> . Acessado em 06 de novembro de 2018.
- DE MORAES, W. (2014). Petismo e chavismo: variedades de capitalismo e de regulação trabalhista no Brasil e na Venezuela. *Dados*, Jun 2014, vol.57, no.2, p. 359-397.
- DE MORAES, W. (2014a). *A respeito do aniversário da ditadura civil-militar no Brasil – uma crítica anarquista*. Disponível em: <http://www.otal.ifcs.ufrj.br/a-respeito-do-aniversario-da-ditadura-civil-militar-no-brasil-uma-critica-anarquista/> Acesso em: 20 de julho de 2014.
- DE MORAES, W. (2008a). *Estado mínimo contra a fase histórica camaleônica do estado capitalista: um estudo da teoria neoliberal de Robert Nozick*”. In PIRES FERREIRA, S. Lier; GUANABARA, Ricardo e JORGE, Vladimyr Lombardo (orgs.). *Curso de Ciência Política – grandes autores do pensamento político e contemporâneo*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus.
- DUPUIS-DÉRI, F. (2014). *Black Blocs*. São Paulo: Veneta.
- FOUCAULT, M. (2001), *Microfísica do Poder*; tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal [3.ª ed.].
- FOUCAULT, M. (2002). *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-76)*. São Paulo: Martins Fontes.
- GELDERLOOS, P. (2011). *Como a não-violência protege o Estado*. Porto Alegre: Deriva.
- GRAEBER, D. (2002). *The new anarchists*. Disponível em: <https://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists>. Acesso em: 26 de julho de 2018.
- GRAEBER, D. (2011). *Fragments de uma antropologia anarquista*. Porto Alegre: Deriva.
- GRAEBER, D. (2015). *Um projeto de democracia – uma história, uma crise, um movimento*. São Paulo: Paz e terra.
- GROSGOQUEL, R. in BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOQUEL, R. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.
- Grosfoguel, R. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio, 2012, pp. 79-102
- HERNANDEZ, H. (2008). *Maio de 1968: o início de uma luta prolongada?* In *Maio de 68 - os anarquistas e a revolta da juventude*. São Paulo: Imaginário.
- KROPOTKIN, P. (2007). *Os princípios anarquistas e outros ensaios*. São Paulo:

Hedra.

- KROPOTKIN, P. (2005). *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário.
- KROPOTKIN, P. (1953). *A Conquista do Pão*. Rio de Janeiro: Edição da Organização Simões.
- KROPOTKIN, P. (2000). *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Imaginário.
- KROPOTKIN, P. (2017). *The Great French Revolution (1789-1793)* Schooner&Co Publishing.
- MALDONADO-TORRES, in BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.
- PROUDHON, Pierre Joseph (2001). *A propriedade é um roubo – e outros escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- SANTOS, B. de S. (2011a). *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez. [3.ª ed.].
- SANTOS, B. de S. (2011b). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*; trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo [1ª ed. revista].
- SANTOS, B. de S. (2003). *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

09.07.2020

aprovado em

23.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Pós-Doutorando na
Faculdade de Educação
da Universidade de
São Paulo. Professor
Substituto de Filosofia da
Educação na Faculdade
de Educação da UFRJ.
Professor Colaborador III da
Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo.
Contato: diegoeis.br@gmail.com

Filosofia em zona de confronto: máscaras securitárias, desejos coloniais

Philosophy in confrontation zone:
security masks, colonial desires

*Diego dos Santos Reis**

Resumo

O ensaio busca traçar algumas considerações críticas sobre a necropolítica racial de segurança pública em voga nos modos de operar do “governo da emergência”. Pretende-se rastrear nessas políticas de Estado os direcionamentos que, historicamente, justificam o genocídio anti-negro na diáspora, bem como as violações estruturais aos direitos humanos de segmentos reiteradamente desumanizados e lançados na *zona do não-ser*. A constatação que orienta o ensaio baseia-se no fato de que a produção do inimigo racializado tem operado de modo a legitimar as narrativas de subjugação e o assassinato sumário de sujeitos marcados por estereótipos racistas e criminalizantes. Para isso, parte-se do arsenal analítico forjado por pensadoras/es comprometidas/os com a luta antirracista e que problematizam os impactos da colonialidade racista no padrão mórbido das relações raciais, sustentado pelo sistema de justiça criminal.

Palavras-chave: Necropolítica;
Colonialidade; Genocídio;
Racismo; Sistema de justiça
criminal.

Abstract

This essay aims to develop some critical considerations about racial necropolitics of public security ongoing in “emergency government” policies. It seeks to identify the directions that historically justify the diasporic anti-black genocide in these State policies, as well as the structural violations to the human rights of groups repeatedly dehumanized and exposure to the zone of non-being. The finding that guides the essay is based on the fact that the production of the racialized enemy has operated in such a way that legitimize the subjugation and summary murder of individuals marked by racist and criminalizing stereotypes. Therefore, it starts from the analytical keys forged by thinkers committed to the anti-racist struggle and whom problematize the impacts of racist coloniality in the morbid pattern of racial relations supported by the criminal justice system.

Keywords: Necropolitics; Coloniality; Genocide; Racism; Criminal justice system.

“A brutalidade dos processos de colonização nos tornou incapazes de pronunciar a dor em corpos negros”.

Ana Luiza Flauzina

“O general da intervenção disse que o Rio de Janeiro é um laboratório para o Brasil. E nós somos as cobaias?”

Marielle Franco

1. Estados democráticos de emergência

Era uma quarta-feira, 14 de maio de 2014, 16h30. Policiais da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) realizavam uma incursão na favela de Manguinhos, na Zona Norte do Rio de Janeiro. Suspensão de aulas às pressas, interrupção dos ramais de trem, toque de recolher, estampidos e rajadas sucessivas de tiros ouvidos a longa distância. Na Escola Politécnica de Saúde da FIOCRUZ, onde eu dava aulas de filosofia à ocasião, o pânico instaura-se nas salas do ensino médio. “Filosofia em zona de confronto”, grita alguém. Nessa mesma tarde, Johnatha de Oliveira Lima, de 19 anos, foi assassinado com um tiro de fuzil nas costas pela Polícia Militar. De acordo com a assessoria

das UPPs¹, os policiais estavam em patrulhamento pelo local, quando se depararam com “criminosos armados e iniciaram o confronto”. Em sua defesa, os policiais alegaram se tratar de um traficante.

Sabe-se que, nesse discurso, o traficante, o terrorista ou o criminoso são as figuras que materializam o *mal radical* e, conseqüentemente, em razão de “estado de necessidade”, a *legítima defesa* é acionada como recurso para o pleito do excludente de ilicitude². Pois, diante do “inimigo”, afirmam, que ameaça a vida de todos, a violência de Estado encontra sua justificação última. Assim, não haveria crime, sequer assassinato.

Cabe destacar, logo de saída, como o processo de desumanização e a tentativa de criminalizar as vítimas do terror de Estado, por meio de uma dessas figurações do “mal”, como “traficante”, operam para que, nesses casos, a investigação subsequente, em vez de estar centrada na dinâmica do crime e nos fatos processuais, recaia sobre a vida pregressa da vítima, que deve ter a sua inocência provada para impedir uma segunda morte: a versão do assassinato legitimado nos autos do processo e a tendência natural para seu arquivamento. Deste modo, a justificativa do homicídio em decorrência do suposto “envolvimento” da vítima com atividades ilícitas passa a ser uma “prova” de que a circunstância da morte estaria ligada à resistência, logo, de sua culpabilidade.

É com base na “incriminação preventiva de determinados tipos sociais potencialmente criminosos” que Misse, Grillo e Neri (2015, p. 68) propõem a noção de *sujeição criminal post mortem*, cuja rotulação é deslocada para o sujeito em questão, tendo por consequência a compreensão dos crimes policiais como resultado irremediável de sua rotina de trabalho. Naquela quarta-feira, a “rotina de trabalho” chamava-se

1. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/homem-morre-apos-participar-de-protesto-em-manguinhos.html> Acesso em: 13 ago. 2019.

2. O “excludente de ilicitude”, previsto no artigo 23 do Código Penal brasileiro, é uma previsão de exclusão da culpabilidade de condutas ilegais em hipóteses nas quais o agente pratica o fato em estado de necessidade, legítima defesa, em estrito cumprimento do dever legal ou exercício regular do direito. Contudo, o agente da conduta, em qualquer das hipóteses citadas anteriormente, poderá responder pelo excesso do ato praticado, culposo ou doloso.

Johnatha, o filho da Ana Paula, que viria a se tornar uma das ativistas mais aguerridas do Movimento das Mães de Manguinhos³. O que as vozes desse Movimento destacam, em consonância com as reivindicações de outros movimentos sociais, é que o *projétil* de arma de fogo disparado contra o corpo *suspeito* não o encontra por acaso. Mas é parte do *projeto* de extermínio *necropolítico* (MBEMBE, 2018) em curso, cuja agenda genocida aponta para o caráter estrutural do racismo no Brasil:

Neste sentido, sinalizar efetivamente para a existência de um sistema penal formatado pelo racismo que se movimenta num primeiro plano para promoção da morte dos negros no Brasil, significa, em última instância, a possibilidade de abalar as estruturas em que repousam os termos do pacto social vigente (FLAUZINA, 2006, p. 92).

Daí, para uma análise crítica do sistema penal brasileiro, ser preciso problematizar o *governo da emergência* e as implicações político-jurídicas advindas do discurso da guerra permanente às drogas, ao terror e ao crime (REIS, 2020), que pavimenta o pacto racial vigente. Para levar a cabo tal empreitada, adota-se aqui uma perspectiva de análise decolonial e racializada, que reconhece os efeitos persistentes da colonialidade nas sociedades subalternizadas, na interface entre a luta por direitos sociais e a anomia; entre a proteção da vida humana e seu extermínio sumário. São as consequências, portanto, de uma racionalidade de governo racista e colonial que esse ensaio pretende discutir.

Se a lógica da produção do inimigo desumanizado articula-se à eliminação sistemática dos corpos inferiorizados e à “exclusão de ilicitude” dos atos, é fundamental *racializar* o debate para politizar um conjunto de práticas interventivas, nas quais é possível rastrear os nexos entre

3. O Movimento das Mães de Manguinhos – favela localizada na zona norte do Rio de Janeiro – é formado por mães cujos filhos foram assassinados pelas instituições militares do estado ou estão encarcerados no sistema penitenciário brasileiro. O Movimento, que luta pelo fim da violência policial nas comunidades cariocas, surge no contexto de assassinatos e violações sistemáticas aos direitos humanos de populações negras e periféricas, em operações realizadas pela Unidade de Polícia Pacificadora de Manguinhos, mas se estende a outras localidades afetadas pela militarização. Cf. NITAHARA, 2016.

discurso necropolítico e os dispositivos de racialidade. Tal como propõe a filósofa Sueli Carneiro (2005, p. 74), é a partir dos atributos raciais que a “produção de condições de vida diferenciadas” ou mais próximas ao espectro da “matabilidade” irá funcionar como fator determinante de estratificação social e de extermínio, segundo estereótipos racistas e criminalizantes.

É preciso destacar como o racismo institucional está na base de políticas públicas de segurança militarizadas, que atingem de modo diferenciado as populações periféricas, com notável virulência orientada aos corpos negros. Assim, “apesar da intensidade e profundidade de seus efeitos deletérios, o racismo produz a naturalização das iniquidades produzidas, o que ajuda a explicar a forma como muitos o descrevem, como sutil ou invisível” (WERNECK, 2016, p. 541). Não à toa, Achille Mbembe (2018) irá remarcar o quanto a base normativa do exercício de morte estará ligada à subjugação racial e à sua identificação ao inimigo ficcionalizado.

Nesse contexto, os corpos subalternizados são transmutados em expressões materiais do terror e da suspeição generalizada, disseminadas não apenas no imaginário coletivo, mas constituídos como alvos privilegiados do direito soberano de matar. Na contenção beligerante do inimigo, a violência de Estado irá funcionar como mecanismo seletivo de controle social, baseado na expansão do discurso punitivo, das práticas criminalizantes, além da alta letalidade nas ações policiais. Esse necropoder estatal não cessa, por conseguinte, de apagar os nomes e as possibilidades de existência de seus alvos, reificados e depositados no fundo dos cárceres e covas rasas, ou tombados nas quebradas, becos e vielas das topografias da violência metropolitana (ALVES, 2011b).

A morte, sim, nos iguala a todos/as. Mas a *matabilidade potencial* nos separa. Ela estratifica riscos e distribui desigualmente a economia da violência, as oportunidades de vida e de morte. Pois se as balas se perdem no meio do caminho, são encontradas, quase sempre, nos cor-

pos pretos e pobres, *marcados* para morrer. Para os que desejam o fim do terror, *o terror até* o fim é a solução. O fim é que a bala reencontre a sua trajetória e, lançada de um *drone* ou saída de um fuzil apontado para as costas de jovens negros, é preciso que elas se alojem no interior do *mal nomeado*. Não uma, mas centenas de vezes: 70, 80, 111... Perseguidos, abatidos, *neutralizados*.

Ora, quem serão os indivíduos suspeitos, construídos como *monstros perigosos* por conta de sua potencial ameaça à segurança pública? Naturalizado sem muita contestação, o perfil desse indivíduo *perverso* é jovem, pobre, negro, do sexo masculino. Logo, um recorte interseccionalizado de classe, de raça e de gênero, na medida em que, como afirma Nilo Batista (2006, p. 25), “a seleção criminalizante opera através de estereótipos: *é entre os ‘suspeitos’ que se procurará a conduta que fundamente a criminalização*”. Não estranha que a expressão “atitude suspeita” tenha se tornado suficiente para que agentes públicos encarcerem e justifiquem o assassinio de jovens negros e periféricos: “Mas, o que é uma atitude suspeita? “Não é apenas ‘uma atitude’, mas um corpo, uma pele, uma região” (BENTO, 2018, p. 12).

Para que sejam gerados efeitos intimidatórios, desigualmente distribuídos nesses estados, a produção do pânico e do medo desempenha um papel fundamental. Disso resulta o cheque em branco que o Estado detém para que seus agentes realizem e assegurem a limpeza étnico-racial, sem expressiva comoção pública. Pelo contrário, ela é endereçada à satisfação do público, desejoso dos espetáculos de violência suscitados pelas operações policiais e pelas chacinas que reforçam o sentimento coletivo de segurança em igual proporção ao número de “criminosos” assassinados. Pois, do contrário, por que governos insistem em reproduzir as mesmas práticas malogradas de segurança pública, na ficção – e na fixação – de obter resultados diferentes?

O cheque em branco, sem fundo, apresenta-se, então, como garantia do exercício da violência de Estado e do controle social pelo terror.

Política institucional de desaparecimento, emprego de tortura ilimitada, extração de informações e assassinio adquirem a aparência da *legalidade burocrática*, enquanto intensificam-se arbitrariedades e o recurso ao terror irrestrito. Daí a vizinhança entre as medidas de combate ao crime e seu reverso sombrio, a espelhar exatamente o que se propõe a combater e ao que há de mais assustador no uso desproporcional da força: a presunção de criminalidade, que autoriza o uso indiscriminado da força letal para *neutralizar* o perigo. Nesse intervalo cinzento de indistinção e anomia, instaura-se o terror soberano, na turva interface entre prerrogativas de urgência e as ilegalidades: na fronteira indiscernível entre a norma jurídica e a emergência política, a cobrar sua fatura.

Espólio de guerra ou “dano colateral” de medidas securitárias? O pacto racial genocida continua a produzir cadáveres de modo acelerado: Johnatha, Ágátha, Marcus Vinícius, Kauan, João Pedro e tantos outros assassinado/as pelos braços armados do Estado. Até outubro de 2019, pelo menos dezesseis crianças haviam sido baleadas no Rio de Janeiro e outras cinco letalmente atingidas. Mas, estamos em pleno *estado democrático de emergência*. Essa “democracia sem cidadania”, como caracteriza Paulo Sérgio Pinheiro (2000), marcada por um “autoritarismo socialmente implantado”, transpassa o funcionamento das agências e das instituições estatais, como espectros de nossa história política.

Por isso, pensar a atualidade do nosso presente histórico requer *confrontar* perspectivas e tensionar os enunciados forjados no seio de regimes que, historicamente, hierarquizam e classificam humanidades, aliando racismo, colonialidade e dominação. Racializar as lentes de análise da teoria política e da filosofia significa pensar os cortes necrobiopolíticos operados nesta hierarquização, com a consequente autorização para que se instaurem os “mundos de morte”, como analisa Mbembe (2018), não apenas física, mas de práticas de morte-em-vida de sujeitos que têm a sua humanidade e agência sustadas.

O que aponta para outro confronto, na teoria e nas práticas políticas:

a necessária descolonização e racialização dos debates, para enfrentamento do pacto racial que privilegia determinadas corporalidades e narrativas políticas, enquanto expropria sujeitos racializados do acesso a direitos fundamentais e nega o reconhecimento de sua humanidade. Eis o *front* de batalha: a recorrência das práticas violentas de emergência, que não contradiz a norma. Em 2018, de acordo com os dados divulgados pelo 13º. Anuário Brasileiro da Segurança Pública (2019), foram registradas 57.341 mortes violentas intencionais no país. No que diz respeito a mortes causadas por policiais, o número é expressivo: em média, 17 mortes por dia. O que representa, em comparação com 2017, um aumento de 19%. Dentre as pessoas assassinadas, 99,3% são homens; 77,9% tinham entre 15 e 29 anos; e 75,4% eram negras. Os homicídios, portanto, têm alvos bem definidos e prefigurados, com recorte de gênero, raça e classe social, que deslindam “a articulação perversa entre padrões de vulnerabilidade social, controle territorial e padrões de morbimortalidade” (ALVES, 2011, p. 111).

Mas, repetem, *estamos em guerra*. Entre “nós” e “eles”, não há nenhuma similitude. O que constitui, nos *tristes trópicos*, aliás, o paradigma histórico da dominação colonial e do exercício de uma polícia necropolítica, que operacionaliza, hoje, a guerra social de extermínio das humanidades desconsideradas e dos indesejáveis: “*ecos indelévels e deletérios da violência*” (FBSP, 2019, p. 8).

Soma-se a isso outros modos de exclusão e de controle que perpetuam lógica similar de modulação racista, como o regime de encarceramento massivo da população pobre e negra, que evidencia a administração penal da vida em “zonas inteiras das cidades, onde os poderes públicos só aparecem para reprimir, [e] são invadidas a qualquer momento, sob qualquer pretexto, por uma polícia que pratica extorsões, falsifica flagrantes, tortura e mata” (KOLKER, 2002, p. 42). Terror racial naturalizado: para que(m) serve o sistema penal, quando não temos dúvidas de que “a gestão penal da insegurança social alimenta-se de seu próprio fracasso programado” (WACQUANT, 2001, p. 145)?

Fracasso, mas nem tanto, na medida em que “a máquina mortífera de terror contra a ralé livre”, como define Vera Malaguti Batista (2003, p. 145), é exitosa no que se propõe: criar a arquitetura legal e institucional de exclusão e de extermínio operada pelas forças policiais e pelo sistema de justiça criminal. E isso sob a ordem democrática, com os braços militarizados do Estado mobilizados para a garantia da paz, da segurança e da ordem públicas. No que concerne a esse tema, na última aula do curso *Segurança, território, população*, de 1978, Foucault (2008, p. 457) é categórico: “a polícia é a governamentalidade direta do soberano como soberano. Digamos ainda que a polícia é o golpe de Estado permanente”.

O fato é que “alguns corpos e alguns territórios racializados recebem a preferência na distribuição das chances de vida e morte” (ALVES, 2011b, p. 117-118). A política de morte e de silenciamento no espaço urbano é sustentada por um padrão mórbido das relações raciais e de governamentalidade espacial, que determina quais geografias e corpos serão alvos privilegiados da intervenção violenta. De outro lado, para além da dimensão do extermínio físico, o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) justifica “o genocídio em suas dimensões epistemológicas, representativas, estéticas, materiais e simbólicas” (PIRES, 2018b, p. 11). Por meio desse processo, fabrica-se a “manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial” (MIGNOLO, 2005, p. 38) e de sujeitos lançados na *zona do não-ser* (FANON, 2008), onde experimentam maior vulnerabilidade e vitimização.

2. Necrobiopolítica

Não é novidade. Vivemos em tempos de emergência. Em tempo de *emergências*, no plural. De ameaças plurais, perigos extraordinários, violência espetacular e inimigos difusos. Contra as ameaças, todas as formas de urgência são declaradas, seja por conta de crises econômicas, geopolíticas ou ambientais, seja devido a atentados terroristas,

desordens urbanas ou pandemias. Decretam-se os vereditos kafkianos em um tempo no qual o medo e o pânico convertem-se na instauração preventiva dos estados de exceção. Da exceção como regra, em todos os estados.

Proliferam-se os espaços de violência e as guerras supostamente *justas*. Entre a exceção e a regra, multiplicam-se os espaços de anomia, o urbanicídio, a gentrificação, as missões libertadoras e em nome da paz que, em contrapartida, transfiguram-se nas ocupações mais violentas. Ou, ainda, nas longas intervenções⁴ militarizadas, com recordes de mortes e violações de direitos, em territórios onde o Direito Penal do Inimigo vigora.

Se, de um lado, “o medo da emergência é usado para eliminar qualquer obstáculo ao poder punitivo, que se apresenta como a única solução para neutralizá-lo”, de outro, “é evidente que o poder punitivo não se dedica a eliminar o perigo da emergência” (ZAFFARONI, 2013, p. 22), pois a emergência é o elemento discursivo que legitima as suas ações. Ela é o componente que possibilita a criação de um estado coletivo de paranoia, que serve para que os operadores do poder punitivo possam exercê-lo sem peias contra aqueles que o importunam. O discurso da emergência, assim, assegura as bases normativas do direito de matar.

A consequência última da *estrutura inquisitorial* (ZAFFARONI, 2013) desse discurso é a compreensão da política como guerra permanente, com vistas a debelar a emergência. E, evidentemente, a proliferação dos genocídios, chacinas e massacres que, paradoxalmente, segundo Foucault (1976, p. 180), “tornaram-se vitais” no horizonte de “defesa da sociedade”, de reestruturação da ordem e dos valores democráticos. Do complexo de favelas da Maré a Aleppo, da *villas miserias* colombianas

4. Lembre-se, por exemplo, como o envio de tropas do Exército brasileiro ao Haiti, a partir de 2004, teve por objetivo a preparação para futuras intervenções urbanas no Brasil, especialmente devido à realização dos Jogos Pan-Americanos do Rio de Janeiro, de 2007. Cf. “Haiti é treino para ação no Rio, diz Exército”. In: *Folha de São Paulo*, Mundo, 16 de maio de 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1605200415.htm> Acesso em: 19 set. 2019.

às montanhas de Tora Bola, no Afeganistão, as marés de sangue se sucedem.

Ora, onde há a suspensão da lei em razão de emergência, não haveria crime. A linguagem bélica passa a nomear as ações de legítima defesa e recorre ao Direito Penal do inimigo quando se trata de desumanizá-lo, defini-lo como inferior e como raça degenerada, retraçando os limites das “fronteiras dos fluxos de sangue” (NEGRI; COCCO, 2005, p. 143). É a inferioridade racial do inimigo que lhes autoriza a fazer isso. O *suspeito* torna-se previamente culpado, sem recurso à ampla defesa. Ou, pelo menos, “envolvido” – logo, culpado. E o mal prolonga-se indefinidamente tomando a forma dos corpos não-brancos, *precários*. Nesse sentido, as razões de emergência autorizam que se proceda a limpeza étnico-racial, sem maior comoção pública. O massacre deve ser radical e absoluto. Questiona, contudo, Achille Mbembe (2018, p. 6), “sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte?”. E “qual é, nesses sistemas, a relação entre política e morte que só pode funcionar em um estado de emergência?” (MBEMBE, 2018, p. 17).

Diante do assombro do terror, a racionalidade de *governo da emergência* estará assentada em um discurso político que produz as figuras opositivas que se propõe a combater, bem como no discurso do ódio marcado por uma herança colonial, racista e conservadora. Em contextos de desdemocratização acelerada, a militarização da política e da vida tornam-se cada vez mais patentes, nas trilhas da produção do desejo pela segurança e da gestão do medo social como tecnologia de controle. No inacessível do poder que reinventa, de tempos em tempos, seus modos de produzir cadáveres é consentido que o terror de Estado prossiga em seu excesso. E a justiça criminal, premida entre os apelos punitivos e a cegueira dos *massacres administrativos*, reitera, em suas decisões, a lógica que reforça as políticas de extermínio dos indesejados, transmutados em delinquentes, criminosos ou terroristas.

O que autoriza, por exemplo, que, em pronunciamento público de 26

de janeiro de 2019, o governador do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, possa afirmar sem o menor constrangimento: “esses *terroristas* vão continuar a ser abatidos”⁵. Alguns dias depois, em 8 de fevereiro, em uma intervenção da Polícia Militar no Morro do Fallet/Fogueteiro, o resultado seria a morte de 15 jovens. Mas, declararia o governador, “nossa Polícia Militar agiu para defender o *cidadão de bem*”⁶. Seria preciso elaborar medidas energéticas para dar fim ao *narcoterrorismo*, prossegue Witzel, bem como “aumentar o regime integralmente fechado por toda a pena, sem visitas, estabelecimentos prisionais fechados, longe da civilização... Nós precisamos ter o nosso Guantánamo. É preciso colocar os *terroristas* em locais em que a sociedade se livre definitivamente deles”.⁷

O uso da categoria *terrorista* nessa fala não é fortuito. Em Guantánamo, os “combatentes ilegais” – como são classificadas as pessoas privadas de liberdade, de modo a burlar o direito dos prisioneiros de guerra – são excluídos das proteções legais garantidas pelas Convenções de Genebra, permitindo a sua detenção de forma indefinida, sem recurso legal ou legítima defesa, e sua submissão a todo tipo de tortura física, moral e psicológica (BUTLER, 2015).

Mas as práticas violatórias de direitos não são exclusivas a territórios prisionais como o de Guantánamo. Em todos os continentes e, de modo especial, na América Latina, práticas sistemáticas de violações aos direitos humanos não cessaram de se multiplicar, com encarceramento em massa, alto índice de letalidade estatal e medidas profiláticas de “combate ao terror”. Segundo o Instituto de Segurança Pública (2020), somente no Estado no Rio de Janeiro, em 2018, o número de mortes por agentes públicos atingiu a maior letalidade policial desde 1998, com 1.534 assassinatos por intervenção policial violenta.

5. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/02/26/esses-terroristas-va-continuar-a-ser-abatidos-diz-witzel-em-cerimonia-de-entrega-de-viaturas-a-pm.ghtml> Acesso em: 05 mar. 2019.

6. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/02/14/no-rio-policia-e-mp-investigam-acao-da-pm-com-15-mortos-no-morro-do-fallet.ghtml> Acesso em: 05 mar. 2019.

7. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/01/03/nos-precisamos-ter-o-nosso-guantanamo-diz-witzel.ghtml> Acesso em: 5 mar. 2019. Grifos meus.

A construção discursiva do terrorista *racializado* funciona como extensão do velho *biologismo criminal*, que tem como filiação genética o criminoso nato, o sangue perverso, o delinquente de berço, consagrados pelo racismo científico do século XIX. Assim, a frenologia, as teorias bioantropológicas e a estigmatização do negro como delinquente, fundadas no biotipo racial e na sua propensão ao crime, pretenderam dar conta da razão *natural* de sua inclinação para o mal e maior vulnerabilidade à criminalidade. O impacto desse pensamento, da esteriotipização racista e criminalizante e das estruturas fundadas na colonialidade do ser, hoje, não são menos notáveis.

O que torna-se evidente, obscenamente explícito, por exemplo, na decisão de uma juíza criminal de Campinas quando, em 2016, registra na sentença que: “vale anotar que o réu não possui o estereótipo padrão de bandido, possui pele, olhos e cabelos claros, não estando sujeito a ser facilmente confundido”.⁸ Isto porque, segundo o imaginário criminalizante, crime tem cor, bem como os indivíduos *suspeitos* – até que se prove o contrário. O argumento da juíza não é excepcional. Ele evidencia as engrenagens do racismo institucional que funcionam nos tribunais penais, no acesso à justiça, no encarceramento em massa e na guerra de combate ao inimigo *racializado* que mobiliza as polícias urbanas. Daí Pedro Gonzaga, jovem negro assassinado no supermercado Extra, no Rio de Janeiro, ou os árabes magrebinos em trânsito pela Europa, serem “facilmente confundidos” com criminosos/delinquentes/terroristas em potencial. Como aponta Thula Pires (2018, p. 1063), “a militarização da polícia e a banalização de direitos e garantias fundamentais em nome da segurança nacional fortaleceram a verve punitiva do Estado e, a despeito das narrativas hegemônicas, recaíram desproporcionalmente sobre

8. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/03/01/decisao-onde-juiza-de-campinas-diz-que-reu-nao-tem-estereotipo-padrao-de-bandido-viraliza.ghtml> Acesso em: 05 mar. 2019. Ou, num caso ainda mais recente, no qual uma juíza do Paraná condena um homem negro, Natan Vieira da Paz, alegando que sua raça o creditava como criminoso. Ver: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/13/decisao-de-juiza-no-pr-e-reflexo-de-racismo-no-judiciario-avaliam-juristas.htm> Acesso em: 13 ago. 2020.

corpos não-brancos”.

Tematizar criticamente a violência de Estado decorrente das ações de guerra ao terror, às drogas e ao crime requer rastrear a ligação entre o discurso da guerra, o racismo e a letalidade estatal e seus impactos na vitimização de segmentos populacionais racialmente subjugados. Pois, do estado de terror espetacularizado aos terrorismos de Estado autorizados, a passagem é rápida. Há um projeto político de extermínio em curso que, apoiado nessa geografia da diferença colonial, nessa inferiorização epistêmica, epidérmica e ontológica dos corpos não-brancos, afirma que o preço do conforto de alguns é o confronto como a realidade de muitos.

A *necrobiopolítica* (BENTO, 2018) é, nas trilhas de Mbembe e Foucault, o paradigma de governo que figura na raiz da manutenção do racismo estatal. E que revela a permanência das estruturas autoritárias e racistas da colonialidade do ser, do saber e do poder nos diversos âmbitos das políticas públicas, das relações institucionais, militares e policiais. Na economia do *necrobiopoder*, a função do racismo será a de regular a distribuição da morte; de gerir e proteger a vida dos capitais humanos de maior valor, nos termos oferecidos pelo neoliberalismo; e de organizar o assassinio dos inimigos públicos, ou, pelo menos, garantir a sua *morte-em-vida* – esvaziando de valor jurídico-político as suas existências.

Lançados na *zona do não-ser* (FANON, 2008), os corpos racializados são alvos diletos da “doutrina da força esmagadora”, quando for necessário forçar o inimigo à submissão, independente dos “danos colaterais” das ações militares. “Danos” que têm nome, corporalidade e rosto bem definidos também. Do povo sírio à juventude negra, dos afegãos aos favelados, a realidade é o mundo de morte gerido pelas necropolíticas urbanas, que submetem as populações subalternizadas ao estatuto de “mortos-viventes” (MBEMBE, 2018) e reforçam os padrões mórbidos de relações raciais.

Bem, um aparente paradoxo se apresenta aí. Governos neoliberais

e militaristas; recrudescimento de intervenções restritivas e em nome da liberdade; ampla defesa dos direitos individuais, mas que invade e nega o direito à privacidade. *Aparente*, pois não há, realmente, uma contradição real nesse programa de governamentalidade. No modo de governo pela emergência, de corte *neoliberal*, o terror/crime “não é algo que se combate, ele é algo que se *gerencia*”, já que “o ideal do neoliberalismo é transformar a prática de governo na gestão de um gabinete infinito de crise” (SAFATLE, 2016, p. 9), que multiplica os gabinetes de intervenção.

Porque o neoliberalismo não é somente uma doutrina econômica. É um discurso moralizante, do risco socializado e da culpa individualizada. A razão criminalizante que embasa essa tecnologia de governo não deixa espaço para dúvida: o *estado neoliberal é um estado penal*, por excelência. Estado que gere os ilegalismos e as ilegalidades; que opera pela (re)produção de diferenças, quando rentáveis elas forem; e que fomenta o discurso e a percepção da insegurança, para vender... segurança: seguros, câmeras, biometrias, poupanças, armas de fogo.

Por outro lado, a violência generalizada se expressa, de modo ostensivo, em atos xenófobos, racistas, sexistas. Apátridas, exilados, imigrantes ilegais, transfigurados em “novos bárbaros”, passam a ser considerados como ameaças permanentes ligadas ao terror (REIS, 2019). E os dispositivos de segurança, que são intrínsecos aos estados de emergência (da intervenção militar à suspensão das garantias de liberdades civis em prol da segurança interna), adquirem a forma dos *dispositivos de racialidade*.

3. O intolerável: à guisa de conclusão

Questionar as políticas públicas mobilizadas pelas guerras ao crime, às drogas e ao terror exige analisar as figuras que são forjadas como antagonistas de suas formulações e que sintetizam, como exposto, o “mal radical” contra o qual elas se voltam. Trata-se, então, de problematizar como esses alvos são construídos pela via da *diferença colonial* e

de uma série de “hierarquias raciais, binárias e essencialistas do fundamentalismo [anglo/]eurocêntrico hegemônico” (GROSFOGUEL, 2011, p. 346). É preciso tensionar a perspectiva hegemônica do campo de análise dos estudos da segurança pública, para pensar a violência racial e o terror como produzidos e gestados pelas próprias instituições e agências do Estado. Pois, se o terrorismo, no singular, é enquadrado pelo Estado enquanto designação da violência perpetrada pelo adversário, o emprego terrorista do poder punitivo estatal parece “se reciclar no próprio terror que produz” (BATISTA, 2006, p. 26). E que converge para o uso da violência política, naturalizada em uma cadeia de violência sistêmica e estrutural, vinculada à legitimação das formas de dominação vigentes.

O terrorismo de Estado reacomoda, assim, os racismos nas práticas seletivas de seus sistemas penais e nos controles punitivos. A cisura biológica, continuamente introduzida entre “o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2000, p. 304), tem êxito na tarefa para a qual é mobilizada: a consolidação da arquitetura jurídico-política da exclusão e de extermínio operada pelas instituições do Estado, sob a ordem democrática. *Pacificar e punir* se traduz, portanto, no reforço à lógica dos massacres e do padrão de poder colonial/capitalista. Fronteiras raciais do genocídio retraçadas, como aponta Ana Flauzina (2014), as estratégias de combate ao terror, ao crime organizado e às drogas partilham uma *economia penal* similar: ao acionar práticas de tortura e de execução sumária, arbitrária e extrajudicial, miram nos corpos racialmente marcados dos inimigos, enunciam padrões de identificação e de desumanização de sujeitos, além da aceitabilidade do fazer morrer, “como se nunca houvesse existido uma vida ali, e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio” (BUTLER, 2011, p. 29).

Ser e não-ser: eis a questão desse tempo de emergências, no qual o imperativo categórico do terror é alçado à lei de segurança universal. Talvez o espectro da violência exija-nos encarar no espelho trincado da atualidade o reflexo narcísico de um mundo assombrado por velhos fantasmas, alienados de seus próprios corpos, que retornam para nos lem-

brar de feridas históricas não suturadas. Diante do confronto de perspectivas analíticas e das disputas de narrativas em curso na hora histórica, é urgente a tarefa de forjar os modos de subversão das estruturas *intoleráveis* do tempo presente.

Aqui, os deveres de justiça, de reparação e de memória emergem como armas diante do que se repete compulsivamente na cena da violência de Estado, como tragédia ou como farsa. Armas que não nos deixam esquecer também do papel imprescindível desempenhado pelos movimentos de resistência e de insurgência, como as mencionadas organizações de mães e familiares vítimas do terror de Estado (STANCHI, 2019). Delineiam-se, deste modo, pela via da luta – em todos os *fronts* –, uma série de estratégias de resistência contra o racismo institucional, estrutural e militarizado, que tensionam a agenda genocida dos Estados, em confronto direto com suas agências e institutos. É nesse contexto de racialização das lutas, que dão seguimento a uma tradição de reivindicações pautadas pelo Movimento Negro e pelo movimento de mulheres, que tem despontado as críticas mais radicais ao expediente civilizatório, assassino e brutal dos Estados modernos. E que permitem entrever, por trás das novas máscaras securitárias, os velhos desejos coloniais.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Jaime Amparo. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. *Revista da ABPN*, vol. 1, n. 3, nov. 2010 – fev. 2011, p. 89-114.
- ALVES, Jaime Amparo. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. *Revista do Departamento de Geografia*, São Paulo, USP, vol. 22, p. 108-134, 2011b. p. 117-118.
- BATISTA, Nilo. Reflexões sobre terrorismos. In: PASSETTI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006, p. 13-36.
- BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: Dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, Campinas, vol. 1, n. 53, p. 1-16, jun. 2018.

- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. Vida precária. Trad. Angelo Marcelo Vasco. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, n. 1, p. 13-33, 2011.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. As fronteiras raciais do genocídio. *Direito – UnB*, Brasília, vol. 1, n. 1, p. 119-146, jan./jun. 2014.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Dissertação (Mestrado). Brasília: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2006.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. 13ª. Edição. São Paulo, 2019. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf> Acesso em: 02 out. 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROSFUGUEL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14, p. 341-355, jan.-jun. 2011.
- INSTITUTO DE SEGURANÇA PÚBLICA – ISP. *Séries históricas anuais de taxa de letalidade violenta no Estado do Rio de Janeiro e grandes regiões*. Rio de Janeiro, mar. 2020. Disponível em: <http://www.ispdados.rj.gov.br/Arquivos/SeriesHistoricasLetalidadeViolenta.pdf> Acesso em: 13 ago 2020.
- KOLKER, Tânia. A tortura e o processo de democratização brasileiro. In: RAUTER, Cristina; PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina (Org.). *Clínica e política. Subjetividade e violação dos direitos humanos*. Equipe clínica do Grupo Tortura Nunca Mais. Rio de Janeiro: Ed. Te Corá-Instituto Franco Basaglia, 2002, p. 89-99.

- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 71-103.
- MISSE, Michel; GRILLO, Carolina Christoph; NERI, Natasha Elbas. Letalidade policial e indiferença legal: a apuração judiciária dos 'autos de resistência' no Rio de Janeiro (2001-2011). *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Edição Especial n. 1*, 2015, p. 43-71.
- NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *GloBAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- NITAHARA, Akemi. *Mães de Manguinhos fazem ato para lembrar filhos mortos pela violência policial*. 14 mai. 2015. Agência Brasil. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-05/maes-de-manguinhos-fazem-ato-para-lembrar-filhos-mortos-pela>. Acesso 23 ago. 2020.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. Introdução. In: MÉNDEZ, Juan; O'DONNELL, Guillermo; PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça: o não-estado de direito na América Latina*. São Paulo: Paz & Terra, 2000.
- PIRES, Thula. Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 2, 2018
- PIRES, Thula. Prefácio. In: STREVA, Juliana Moreira. *Corpo, raça, poder – Extermínio negro no Brasil: uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2018b, p. 9-12.
- REIS, Diego dos Santos. Morte e vida clandestina: fronteiras raciais e a questão dos refugiados na filosofia contemporânea. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 45-60, mar. 2019.
- REIS, Diego dos Santos. *O governo da emergência: Estado de exceção, guerra ao terror e colonialidade*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.
- REIS, Diego dos Santos. O ronco (ab)surdo das batalhas silenciadas: Foucault e o colonialismo. In: BORGES-ROSÁRIO, Fábio; HADDOCK-LOBO, Rafael; MORAES, Marcelo José Derzi (Org.). *Encruzilhadas filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020b, p. 221-238.
- SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: Manifesto pela emergência*. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- STANCHI, Malu. Mães de Acari: o luto partido pela luta ou dos corpos negros e periféricos inelutáveis. *Dignidade Re-Vista*, v. 4, n. 8, p. 139-149, dez. 2019.

WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade* [online], São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535-549, 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *A Questão Criminal*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
09.06.2020
aprovado em
09.06.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Docente do Centro de História e Filosofia da Escola Paulista de Medicina - UNIFESP – SP. Contato: simeao77@gmail.com

**Doutor em História Social pela FFLCH--USP. Docente da Universidade Federal de São Paulo. Contato: dantemgallian@hotmail.com

Aspectos sociais, políticos e governamentais da administração da vida e da morte

Social, Political and Governamental aspects of life and death administration

*Simeão Donizeti Sass**

*Dante Marcello Claramonte Gallian***

Resumo

O presente estudo é uma tentativa de elaborar um “diagnóstico do presente” acerca da pandemia de SARS-CoV-2 e de suas consequências. A filosofia política, ao longo de sua história, produziu inúmeras definições acerca do ato de governar. Apresentaremos mais uma. Tal tentativa terá como foco a compreensão da “arte de governar” como a dominação dos recursos estatais praticada em benefício de certas classes sociais em detrimento de outras. Para empreender tal compreensão, abordaremos os seguintes temas: 1- análise da pandemia de SARS-CoV-2; 2- a arte de administrar a vida e a morte na pandemia; 3- a pandemia como metáfora viva da “arte de governar”; 4- as soluções dadas no caso da pandemia e das enchentes no mesmo ano de 2020 no Brasil: contradição em ato; 5- o uso de recursos do governo federal para socorrer os oligopólios e o abandono da população pobre. Ao final, enunciaremos questões relativas ao problema político da valorização do saber científico e acerca das consequências da revalorização dos movimentos sociais.

Palavras-chave: administração, genocídio, ciência.

Abstract

The present study is an attempt to elaborate a “diagnosis of the present” about the SARS-CoV-2 pandemic and its consequences. Political philosophy, throughout its history, has produced numerous definitions of the act of governing. We will present one more. Such an attempt will focus on understanding the “art of governing” as the domination of state resources practiced for the benefit of certain social classes to the detriment of others. To undertake such an understanding, we will address the following topics: 1- analysis of the SARS-CoV-2 pandemic; 2- the art of managing life and death in the pandemic; 3- the pandemic as a living metaphor for the “art of governing”; 4- the solutions given in the case of the pandemic and the floods in the same year 2020 in Brazil: contradiction in action; 5- the use of federal government resources to help the oligopolies and the abandonment of the poor population. At the end, we will enunciate questions related to the political problem of the valorization of scientific knowledge and about the consequences of the revaluation of social movements.

Keywords: administration, genocide, Science

Introdução

O presente estudo é uma tentativa de elaborar um “diagnóstico do presente” acerca da pandemia de SARS-CoV-2 e de suas consequências. A filosofia política, ao longo de sua história, produziu inúmeras definições acerca do ato de governar. Apresentaremos mais uma. Tal tentativa terá como foco a compreensão da “arte de governar” como a dominação dos recursos estatais praticada em benefício de certas classes sociais em detrimento de outras.

Para empreender tal compreensão, abordaremos os seguintes temas: 1- análise da pandemia de SARS-CoV-2; 2- a arte de administrar a vida e a morte na pandemia; 3- a pandemia como metáfora viva da “arte de governar”; 4- as soluções dadas no caso da pandemia e das enchentes no mesmo ano de 2020 no Brasil: contradição em ato; 5- o uso de recursos do governo federal para socorrer os oligopólios e o abandono

da população pobre.

A gripe espanhola ceifou milhões de vidas, com uma virulência muito mais violenta e descarada do que observamos agora com a pandemia do vírus SARS-CoV-2. O inusitado e desconcertante da atual situação, portanto, não está no fenômeno “pandemia” em si, nem na dimensão da sua letalidade, mas na forma como estamos vivenciando este fato em si bastante corriqueiro na história da humanidade. O inédito da atual circunstância está, sem dúvida, na dimensão global da presente peste e, claro, a possibilidade – ou melhor, a quase obrigatoriedade de acompanhar cada um dos seus movimentos (número de pessoas contaminadas, mortos, lugares atingidos) em tempo real, minuto a minuto. Estamos diante de um caso clássico em que o excesso de notícias e informações mais ajuda a confundir do que a esclarecer. Sem esquecer que o contrário também é verdadeiro: a ignorância quando é demais é a desgraça dos mortais. Nada como as situações extremas de crise, como aquelas que se vivem numa guerra, por exemplo, para revelar “como as pessoas são na realidade”. Conhecida como um dos cavaleiros do apocalipse, ao lado da guerra, a peste parece ter este mesmo poder: o de revelar não só as pessoas, mas as coisas (principalmente as dinâmicas sociais) como elas são na realidade. Ou seja, não é que as grandes crises, como as provocadas pela guerra e pela peste, mudem ou alterem as coisas ou as pessoas, antes elas revelam aquilo que elas já são, mas que em situações normais não são tão aparentes.

Uma dessas revelações, por exemplo, é que não obstante sermos todos iguais no quesito “humanidade” e, portanto, igualmente vulneráveis e igualmente agentes transmissores do vírus, o manter-se em casa parece ser mais necessários para uns que para outros – e aqui não me refiro à categoria “grupo de risco”. Para aqueles que têm uma casa (ou algo que corresponda à ideia que o senso comum categorizou como “casa”) e que possa, de alguma maneira, continuar exercendo, de maneira virtual, uma atividade produtiva, a quarentena não só é válida como obrigatória. Mas para aqueles que não se enquadram na categoria acima

e cuja ausência pode colocar em risco o conforto ou a lucratividade dos que estão “isolados”, esses são tacitamente considerados “imunes” e não só podem como devem circular normalmente pelos meios de transporte coletivos e assim desempenhar suas funções profissionais nada remotas ou virtuais. É claro que cabe ressaltar os milhares de “isolados” (quero crer que sejam milhares) que, sacrificando o seu conforto e comodidade econômica, revelam um autêntico sentido humanitário, propiciando e garantindo, com segurança financeira, o isolamento daqueles que lhes prestam serviços impossíveis de realizar remotamente. Entretanto, infelizmente, se crises humanitárias como essa que estamos vivendo revelam virtudes inusitadas que eram desconhecidas para alguns, elas também acabam revelando muito mais vícios, como a ganância, a cupidez, o descaso, o egoísmo e o desprezo pelo próximo, que estavam apenas disfarçados e ainda mal disfarçados por muitos. E assim, como numa espécie de recriação onírica da realidade, vemos cenas descritas em clássicos da ficção científica, como a do exército de deltas e gamas sub-humanos que se deslocam em massa para servir os bem protegidos alfas e betas do *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley (2014), se materializarem de forma assustadora no cotidiano das grandes cidades.

Neste mesmo sentido, é possível mencionar apenas mais um desses fatos desconcertantes que a atual crise revela: a disponibilização de recursos financeiros na casa dos trilhões de dólares ou euros para salvar empresas e ajudar milhares de pessoas em situação de extrema vulnerabilidade, mostrando que em momentos de excepcionalidade e de “ameaça extrema à vida humana”, as leis do mercado podem perfeitamente serem suspensas. Levando em consideração que mesmo em casos tão extremos os governos e, principalmente, o capital nunca optaria por um gesto suicida, é inevitável se perguntar onde se encontravam esses recursos quase ilimitados e porque apenas agora eles, como que por mágica, se tornaram disponíveis – considerando que a vulnerabilidade extrema de alguns setores da sociedade está longe de ser causada pela pandemia.

Todas essas e muitas outras revelações que a atual crise propicia se, por um lado, provocam essa sensação onírica de pesadelo e irrealidade, por outro, paradoxalmente, têm o poder de escancarar as más disfarçadas contradições e mazelas da nossa sociedade, tanto no âmbito das ideias e práticas institucionais, quanto nos valores e atitudes dos indivíduos. E, se num primeiro momento, é quase impossível prever como será o mundo após a crise, não deixa de ser interessante se questionar o que faremos no futuro próximo com todas essas revelações que estão emergindo no presente. Ao despertar do pesadelo da pandemia levaremos em conta as revelações que tivemos para postular uma nova realidade – como nos ensina Fiódor Dostoiévski (2007) na narrativa fantástica *O Sonho do Homem Ridículo* – ou simplesmente nos esqueceremos delas, preferindo atribuí-las à irracionalidade caprichosa do nosso inconsciente? Depois do pesadelo da peste, despertaremos para transformar o pesadelo da realidade ou continuaremos fingindo que estamos dormindo, acreditando que o pesadelo em breve se transformará em sonho bom, por força de alguma magia onírica?

Albert Camus, em sua obra tão clássica como atual, *A Peste* (2017), nos leva a concluir que a verdadeira doença não é aquela transmitida por vírus ou bactérias, mas aquela que ocultamos e cultivamos em nossos corações: a ignorância e a indiferença em relação ao outro. Quantas crises ainda serão necessárias para acordarmos para essa realidade?

1. Análise da pandemia de SARS-CoV-2

A saúde coletiva é um dos melhores indicadores das políticas governamentais (VAITSMAN, J.; LOBATO, L.; ANDRADE, 2013). Desde o início da humanidade, as primeiras organizações sociais, os clãs e as famílias eram governadas por duas necessidades prementes: manutenção da vida e defesa contra a violência. Em suma, a “política” tinha por função administrar a vida e a morte. Política entendida como a governança da vida das pessoas de uma comunidade. Até a “economia”, enquanto “administração da casa”, visava tais necessidades fundamentais. O

crescimento populacional tornou essa administração da vida e da morte muito mais complexa, mas não eliminou a sua dimensão estrutural.

O século XX notabilizou-se pela industrialização e pela tecnologia nunca antes vistas na história da humanidade. Tais programas político-econômicos prometiam o paraíso na terra, ao menos para todos aqueles que aceitassem o jogo de dedicar-se sôfregamente ao trabalho para que a roda girasse. Esse “promessismo messiânico” mostrou suas inconsistências desde os anos vinte. Em sucessivas guerras e crises econômicas que, na verdade, expressavam a essência do sistema, o século vinte assistiu ao maior processo de concentração de renda dos últimos séculos. Superando os regimes escravocratas e ditatoriais mais sangüinários, o capitalismo do século XX criou as condições para a verdadeira plutocracia que se revelou incontestemente no século XXI. No início do ano de 2020 um fato imprevisível, mas evitável, revelou que as bases da política sempre exigem de seus governantes atenção aos dois princípios elementares: evitar a morte e promover a vida. Esse acontecimento foi a pandemia que teve seu início na China e que hoje se espalha por todo o planeta, a pandemia de corona vírus, ou SARS-CoV-2.

Esse acontecimento de repercussão mundial já desperta nos futurólogos previsões catastróficas. Fala-se na “maior crise social e econômica desde a Segunda Grande Guerra”, na necessidade de um novo “Plano Marshall para a salvação de países assolados pela pandemia”. Nas principais capitais do mundo toda a população está em quarentena, transformando em realidade os piores pesadelos dos filmes de ficção científica. O assassinato de George Floyd por um grupo de policiais transformou os Estados Unidos da América no centro dos protestos antirracistas. Tal revolta, que envolve toda a sociedade estadunidense, foi potencializada pelo abandono das populações desamparadas. Os mercados de ações mundiais estão em queda livre. A previsão de desemprego em massa amedronta a classe trabalhadora e a imensa população carente de todos os países que só aumentaram em número desde a implementação da globalização. Se a queda do muro de Berlim foi a derrocada do

Comunismo Soviético a pandemia de SARS-CoV-2 parece ser a versão capitalista da mesma transformação.

Muitos especialistas comparam a pandemia ao caos econômico dos anos de 1929 e 2008 (RIBEIRO, 2020). A comparação é pertinente porque reforça a tese que desejamos defender no presente estudo. É muito interessante tomar esse caso como termo de comparação entre diversos países de diferentes estruturas governamentais e econômicas. As diferenças revelam os níveis assimétricos de desenvolvimento social e humano que nosso planeta abriga. Enquanto países europeus, asiáticos e do norte da América organizam verdadeiras operações de guerra contra a pandemia, em nosso país, a guerra política se dá entre os governadores dos estados e o governo federal. Os primeiros tentando isolar as cidades de possível onda de contaminação e o governo federal adotando outra estratégia. Enquanto alguns governantes alertam para os perigos de aglomerações e para a necessidade de isolamento total de populações vulneráveis, representantes do governo e da sociedade civil classificam a pandemia “onda passageira”.

Uma superficial análise das medidas adotadas no plano federal demonstra a inegável concepção contraditória da parte do governo, por um lado, e da sociedade, por outro. Primeiramente, houve uma certa passividade em relação aos alertas e sinais de perigo emitidos pelos países que foram atingidos pela pandemia. Países asiáticos e europeus, desde o início, alertavam para gravidade da situação. Emitiam alertas de fechamento de fronteiras, isolamento de pessoas idosas e grupos de risco como doentes com enfermidades endêmicas. Afirmavam que a velocidade de contaminação era exponencial. Alertavam para o caos no sistema de saúde. Mas, alguns países optaram por negligenciar o caos que se via crescer. Adotaram a estratégia de “imunidade de rebanho”, não escondendo o viés racista que orienta a administração de suas populações.

Governos de diversos países, contra todas as evidências científicas,

negligenciam, por meio explícito de entrevistas de seus governantes, o caos que se instala. Em vários países vemos casos de conflito entre visões distintas. No plano econômico, medidas foram adotadas para salvar grandes empresas da falência, usando para tanto, recursos federais como isenção de impostos, taxas, uso de recursos de bancos públicos para financiamentos e decretação de leis trabalhistas que facilitam a demissão em massa de trabalhadores. Sem faltar a conhecida benevolência em relação ao sistema financeiro especulativo.

O contraste entre os benefícios e bondades direcionados aos mais ricos, ao grupo que denominamos **privilegiados** e as maldades praticadas contra os mais **pobres** e desvalidos revela, de forma clara e inquestionável, a política do “fazer viver e deixar morrer” praticada em diversos cantos do planeta. Até o momento, a pandemia conta com milhões de infectados. Dados oficiais, atualizados diariamente, apontam para o crescimento exponencial dos números. É fato que tais informações oficiais correm atrás da realidade, pois a estimativa é que para cada caso oficial existam muitos sem notificação. Fato que revela outro elemento essencial dessa “guerra de informações”: nas guerras e pandemias, a primeira a morrer é a verdade (ZAROCOSTAS, 2020a). A política de “administração dos dados” visa esconder a real situação em função de escamotear o genocídio que se avizinha. Genocídio que somente se torna mais explícito no caso da pandemia, mas que se repete diariamente no sistema de saúde em todos os países. E que, muitas vezes, sofrem sistemática política de cortes de verbas em seus sistemas, para direcionar, em muitos casos, o uso desses recursos para o pagamento da dívida estatal aos banqueiros nacionais e estrangeiros.

2. A política de administrar a vida e a morte na pandemia

Como afirmamos acima, a pandemia de SARS-CoV-2, que se alastrou pelo mundo e atinge o Brasil, é um caso exemplar do modo como a arte de governar a vida das pessoas se transforma em sentença de

morte para quem não integra a casta de privilegiados (SANTOS, 2020b). Desde o início da pandemia, alguns países adotaram a estratégia de negar a gravidade da situação, replicando a postura dos Estados Unidos da América, que insistiu e insiste em se preocupar com os efeitos políticos da crise econômica que se alastra pelo planeta. As consequências desse negacionismo são evidentes: os mais pobres estão pagando com a vida tal política. Com a intenção de evitar que as medidas para diminuir o contágio galopante afetem os negócios, tenta-se fazer da salvação da economia a base de combate aos danos sociais. O que está por trás dessa estratégia é garantir que as mortes não atrapalhem os projetos de manutenção do poder, ao mesmo tempo que amenizam os efeitos deletérios sobre o capital especulativo. Desde o início da crise, o mercado de capitais amarga a maior derrocada em seus papéis, sendo o Brasil o país mais afetado com a baixa no valor das ações e a fuga de “especuladores”, que buscam seus países de origem como ratos abandonando o navio que afunda (BARBOSA, 2020c).

Se a crise é tratada como “histeria” pela casta dominante, que vê seu capital baseado no “rentismo” derreter como sorvete ao sol de verão, a área da saúde, em todos os países, oscila entre o enfrentamento da pandemia e o discurso de que o “alarmismo” não pode parar a economia. Em alguns países, proprietários de grandes redes de restaurantes e fast-foods publicam vídeos conclamando a população a voltar ao trabalho, alegando que as mortes são um preço aceitável para que os negócios continuem a enriquecer seus donos.

No plano estrito da saúde pública, todas as áreas coligadas dedicam-se ao trabalho hercúleo de lutar contra o vírus e contra os governos que boicotam financiamentos de pesquisas, demonizam as universidades públicas, planeja o corte de salários dos funcionários públicos, autorizam aumento no preço de remédios em plena crise, incentiva as aglomerações rindo da “falsa gripe” e tantos outros procedimentos lunáticos.

Os governadores de estados e províncias, em todos os cantos

do planeta, lutam como podem para evitar que a catástrofe seja ainda maior. Hospitais são improvisados em estádios de futebol e prédios públicos, quarentenas são decretadas e o comércio não essencial é fechado. Nesse caos produzido por aqueles que deveriam evitá-lo, os mais pobres e desvalidos são os primeiros a sofrerem as atrocidades. A quarentena imposta obriga famílias inteiras a conviverem em um espaço residencial que muitas vezes não abriga adequadamente seus ocupantes. As crianças sem aula e os idosos sem amparo se juntam aos adultos desempregados ou em férias forçadas. As condições sanitárias de imensos bairros residenciais das camadas mais pobres da população são, por si só, causas de doenças. O simples ato de lavar as mãos, que pode evitar o contágio, é impossibilitado por falta de rede de água tratada e de esgoto. As previsões de mortes entre os moradores dos bairros desvalidos assustam a qualquer ser humano mentalmente saudável (SANTOS, 2020b). Um exército incontável de pessoas que vivem nas ruas, sem lar, sem emprego ou assistência preconiza a catástrofe humana. A maior preocupação da parcela privilegiada da sociedade é com os saques que podem ocorrer em função da falta de emprego, de salário, de assistência médica, de alimentos que podem começar a faltar por vários fatores. O famoso “estado de sítio”, tão acalentado pelos mais radicais, pode ser usado para a combater os saques e surtos famélicos. Além de abrir a porta para o regime de força apregoado por apoiadores dos golpistas de plantão, como ocorre em alguns países europeus.

Diante da crise sem precedentes na história humana, os escolhidos para morrer já foram listados. Os pobres, os sem teto, os idosos abandonados, as crianças sem amparo, os desempregados, aqueles que serão demitidos, a imensa massa humana que somente é usada para girar a “roda da fortuna” e que será repostada quando a crise for superada. Afinal, o banquete canibal servido pela parte da sociedade que não é afetada sempre tem ao seu dispor incontáveis corpos nus. A política que se pratica cotidianamente nos hospitais, nas escolas, nos sanatórios, nas clínicas para idosos somente reforça a decisão pré-formatada. Como em

todas as crises mundiais, como a que se passou nos Estados Unidos da América – quando o governo doou quantias estratosféricas para os bancos falidos, sendo os seus executivos os beneficiados – a catástrofe disseminada entre os pobres será, talvez, a oportunidade de ganhar mais com a “ajuda” do governo federal. A arte de governar, que inspirou incontáveis manuais de filosofia política, repete o roteiro escrito pelas encarniçadas lutas travadas nas selvas da humanidade.

3. A pandemia como metáfora viva da “arte de governar”

A experiência da pandemia vivida em perspectiva mundial se transformou na metáfora viva da arte de governar. Relatos vindos de todos os cantos narram situações que remetem aos piores tempos de barbárie. Representantes de governos assaltam aviões com máscaras e instrumentos médicos doados a outro país. Governos decretam que idosos serão deixados para morrer em função de terem menos chances que os jovens. Cadáveres são abandonados em suas casas, por dias ou semanas, sem qualquer cuidado. Corpos são levados em caminhões do exército para cremação. Planos de saúde e hospitais privados dificultam atendimentos de pessoas pobres. Países sem sistema público de saúde abandonam populações inteiras ao destino fatal. Somas astronômicas são direcionadas para a manutenção do sistema especulativo dos bancos enquanto hospitais carecem de suprimentos e os profissionais da saúde são contaminados ou morrem cumprindo seu dever. Suprimentos essenciais como máscaras, álcool, luvas sofrem aumentos de preços abusivos. Todos esses exemplos revelam que o verdadeiro negócio do capitalismo rentista é a **morte**. A corrida dos laboratórios farmacêuticos segue o caminho da fabricação de vacinas e não no barateamento dos ventiladores para os afetados com a doença. Até na hora da morte o lucro é ditador de estratégias. Quem será o primeiro a patentear a vacina? Quem ganhará rios de dinheiro com a “salvação” da humanidade? Todos esses fatos comprovam que o ser humano sofre do mal de ser usado pela própria espécie para que uma pequena parcela de seus represen-

tantes se aproprie da vida de milhares de seres humanos para enriquecer com a desgraça alheia.

A questão teórica e prática que se coloca com a situação é expressa pela polêmica instaurada entre os governos centrais e os governadores estaduais. Enquanto o primeiro, em muitos países, defende o fim do isolamento social e a retomada da economia para que o sistema econômico e o controle dos gastos públicos não sejam afetados, comprometendo o pagamento de dívidas públicas aos bancos privados; os governadores estaduais vivem o dilema de seguir ou não os protocolos de saúde, nacionais e internacionais, tentando salvar o maior número de vidas frente ao crescimento intenso dos casos fatais da pandemia. O cálculo que muitos governantes fazem é que a “conta” das mortes será debitada nos governos estaduais e nas prefeituras.

Tal situação expressa, na verdade, o verdadeiro dilema da filosofia política: governar para quem? (SKINNER, 2002; BACON, 2008; FOUCAULT, 2008a; SKINNER, 2009; FOUCAULT, 2010; FOUCAULT, 2010a; MAQUIAVEL, 2010b; SKINNER, 2010c; SKINNER, 2010d; SKINNER, 2012; RIBEIRO, 2020). Se a resposta for para a maioria da sociedade, a decisão recai na opção de usar os recursos do Estado para minimizar os danos sofridos pela calamidade, usando as verbas federais para o bem-estar geral. Se o governo se preocupar somente com a casta dominante, com a oligarquia que domina as estruturas políticas, governamentais e econômicas, a opção será pela retomada das atividades econômicas, expondo as classes mais desvalidas ao perigo de morte e salvando os lucros dos grandes conglomerados financeiros (ONU, 2020d; OXFAM BRASIL, 2020e; WELLE, 2020f; VEJA, 2020g).

As medidas adotadas pelos governos federais, até o momento, em muitos casos, indubitavelmente, apontam para a segunda alternativa. As medidas, até agora, liberam verbas aos bancos, salvam as companhias aéreas, o agronegócio, libera financiamento de bancos públicos para os mais abastados. No outro lado da corda, desse cabo de guerra,

os mesmos governos federais publicam medidas facilitando a demissão em massa de empregados, sem qualquer política de amparo diante da hecatombe. Na Itália, segundo jornais, pessoas com mais de 80 anos foram deixadas em segundo plano (CARNEIRO, 2020h; BLASI, 2020i). Defendem, em outros casos, o retorno ao trabalho daqueles que ainda estão empregados, defendem o corte de salários dos trabalhadores. Algumas pessoas chegam a chamar de “**covardes**” aqueles que ficam “escondidos” em casa diante do inimigo, como se os cidadãos pobres fossem um exército a ser sacrificado na guerra pelo lucro dos oligarcas. Tal postura se assemelha aos ditadores mais sanguinários que preenchem a história da humanidade sempre pedindo o sacrifício da massa humana desvalida no altar do sistema econômico (FELLET, 2020j). A pandemia mostra, em todos os cantos de nosso planeta, que a **humanidade** vive a crise de ver-se no espelho, como a espécie que se alimenta de si mesma.

Em regimes políticos mais evoluídos como alguns dos países europeus e asiáticos, a postura é oposta (MAGENTA, 2020k). O estado se coloca como o grande financiador de um verdadeiro esforço de guerra, não pendido a vida dos pobres, mas oferecendo a eles abrigo temporário, salário garantido durante a quarentena, financiamento ao sistema econômico, para que continue funcionando. As grandes empresas redirecionam sua produção para a fabricação de insumos e aparelhos hospitalares. A diferença radical de postura entre os governos reflete a abissal distinção entre o modo como cada um entende ser a função do Estado, da economia, da política, dos políticos, enfim, de toda a sociedade governada por um dado regime.

A pandemia de SARS-CoV-2 está revelando a todos os governados o tipo de regime real a que estão submetidos. Questão correlata a essa é a validade do voto depositado nas urnas em eleições presidenciais. Um jornalista, com muita propriedade, afirmou que “o voto não pode ser a aceitação de sentença de morte”. Essa frase resume bem o problema que estamos debatendo. Só há política se a vida de cada integrante da

sociedade vale igualmente em relação a qualquer outro membro desta mesma sociedade. Se o governo não serve para a defesa da vida, qual será sua utilidade? A promoção do genocídio? Se o pacto social, como diziam os contratualistas, serve para a defesa da sociedade contra a violência, como justificar o “terrorismo de Estado” que lança sua população pobre aos braços da morte certa? Essa é a questão que levantamos.

4. As soluções dadas aos casos da pandemia e das enchentes, no mesmo ano de 2020, no Brasil: contradição em ato

É interessante comparar a pandemia de SARS-CoV-2 com as enchentes que assolaram o Brasil no início de 2020. Inúmeras cidades brasileiras, dentre elas as grandes capitais, sofreram com alagamentos, desabamentos, queda de barreiras, desabastecimentos. Como sempre ocorre nesses casos, a periferia das cidades, os bairros sem infraestrutura de saneamento e condições sanitárias, foram os mais atingidos. Milhares de pessoas ficaram sem sua casa, seus móveis, veículos, alimentos. Muitos pequenos empresários, trabalhadores autônomos, diaristas, desempregados foram solenemente ignorados pelas respectivas instituições governamentais. Num gesto grotesco e hipócrita, os mesmos governantes que zombavam do “discurso alarmista dos denunciadores do aquecimento global” debitaram a conta da destruição no fenômeno climático. Tal justificativa hilária tentava dissimular responsabilidades como se a manutenção de pontes, barragens, cursos de rios situados em meio aos centros urbanos, o planejamento urbanístico, as previsões de catástrofes e todos os aspectos que se relacionam ao cuidado com a vida das pessoas que vivem nas cidades não fossem dos próprios governantes que cobram impostos injustos, oferecendo serviços de “fim de mundo”.

Um aspecto importante para nossa análise é a dimensão econômica desse fato. Aos milhares de cidadãos comuns, alijados do comando e

do poder, que perderam tudo, bens materiais, negócios e empregos, os governos estaduais, municipais e o governo central simplesmente enviaram seus votos de pronto restabelecimento. Algumas migalhas foram ofertadas para puro efeito propagandístico eleitoreiro. Como somente alguns representantes da casta oligárquica foram levemente atingidos, sofrendo com o fechamento de alguns restaurantes requintados, nada foi feito para ajudar os atingidos.

Outro aspecto digno de nota é o trabalho da grande imprensa, custeada com propaganda estatal. Durante os dias de catástrofe social, as imagens devastadoras percorriam os televisores e as telas dos celulares mostrando as cidades inundadas. Algumas reportagens mostravam a desgraça dos pobres, cujo aspecto sensacionalista fazia aumentar exponencialmente o faturamento dos oligopólios jornalísticos. Passados os dias de catástrofe, tudo foi esquecido, o drama das populações pobres desapareceu dos editoriais, “tudo voltou ao normal”. Entenda-se, os pobres assumiram seus prejuízos sem que o Estado fizesse algo para ajudar num momento de desamparo. No caso dos pequenos proprietários, nenhuma lei veio em seu auxílio.

Retomando o caso da pandemia, a morte, mais uma vez, tornou-se o tema central. A questão é: deixar morrer um certo número de pessoas ou salvar do fracasso a economia nacional? Fracasso este que já é dado como certo, não devido ao fator de saúde, mas aos arroubos fundamentalistas de economistas que só pensam em equilíbrio fiscal (AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS, 2020). Uma vez mais, o lucro dos oligarcas pede aos pobres uma cota de sacrifício, neste caso, literal. Alguns empresários, em alguns países periféricos, gravam vídeos dizendo: morrerão 6 ou 7 mil pessoas, na maioria “velhos”, ou seja, “improdutivos que ganham a aposentadoria governamental”, mas, esse é o preço a pagar para que “o país não pare”. Em pleno século 21, vemos governos, que apoiam o “retorno ao trabalho” – leia-se: perigo real de contaminação e morte – para que a economia volte a crescer, isso tudo para que “os pobres não sofram ainda mais”. Se voltássemos o filme da história mundial, veríamos

reis e tiranos ofertando crianças, jovens e adultos ao deus pagão Baal, usando os mesmos argumentos e justificativas. Os pobres devem morrer para que todos vivam bem. O infortúnio da peste deve ser redimido com o sangue dos pobres. Se a pandemia atinge os mais velhos, melhor, assim o governo pode aprimorar seu equilíbrio fiscal economizando com aqueles que deixam de “sobrecarregar” as contas estatais.

A questão específica da cifra dos mortos é reveladora. O que são 30 ou 60 mil mortos diante da roda da fortuna que não pode parar? Seria interessante perguntar: qual cifra realmente representaria um problema social? 15, 20, 150 mil ou 1 milhão de mortos? Qual seria a dimensão do genocídio que transformaria o normal em anormal? Outra questão poderia surgir: se a pandemia atingisse, por puro acaso, o mesmo número de representantes dos privilegiados, como a pandemia seria tratada? É a questão que fica sem resposta.

5. O uso de recursos dos governos federais para salvar os oligopólios e o abandono da população pobre

Andrew Ross Sorkin, autor do best-seller *Too Big to Fail*, publicado em 2009, narra como os grandes bancos dos Estados Unidos da América transformaram a catástrofe financeira mundial de 2008 em um imenso negócio lucrativo para eles próprios, usando recursos do governo federal. Nessa mesma catástrofe, milhares de cidadãos comuns perderam tudo, sem que o Estado fizesse nada para ajudar. Obras literárias como essas não fazem muito sucesso no Brasil, até hoje a obra não foi traduzida para o português.

A história dos “lobos de Wall Street” repete com mais glamour a tragédia sangrenta encenada cotidianamente por seus replicadores latino-americanos. O caso narrado por Sorkin é, na verdade, o roteiro de uma história que se repete, cotidianamente, nos quatro cantos do planeta. E essa história enfoca tanto casos particulares de pessoas que vivem os fatos quanto o sentido geral de uma narrativa que guarda a sua univer-

salidade. Talvez, esteja aí a “cientificidade” das narrativas reais. O caso concreto espelha a pluralidade dos casos humanos.

A revolta contra racismo que hoje sacode a sociedade estadunidense é a outra face da política de arrancar dos pobres cada centavo para entregar, na forma de “isenção de impostos”, aos ricos tudo o que for possível. A pandemia serve para exemplificar que a política de exclusão de camadas cada vez maiores da sociedade conduz ao processo de acirramento das contradições sociais (WOODWARD, 2018).

(In)conclusão

Ao final de nossas considerações acerca das relações possíveis entre a pandemia de SARS-CoV-2 e a oligarquia plutocrata, desejamos enunciar dois temas correlatos, o primeiro é o papel da Universidade pública nesse quadro. O segundo é mais teórico, a questão relativa ao modo como é possível classificar a “estratégia” de se conquistar e se manter o poder.

A Universidade pública brasileira, há muito tempo, tem sofrido o mais violento ataque dos setores que sempre desejaram acabar com o que resta de autonomia intelectual e soberania em nosso país (IOSCHPE, 2013a; CENTRO DE REFERÊNCIA EM EDUCAÇÃO INTEGRAL, 2019). Os ataques surgem de todos os lados. A lei de teto de gastos imposta aos órgãos governamentais tem reduzido drasticamente os recursos das Universidades Públicas, sejam elas federais ou estaduais. O ensino gratuito, de qualidade e socialmente referenciado passou a ser alvo de todo tipo de campanha difamatória. A reforma trabalhista atingiu os trabalhadores “terceirizados” e a reforma da previdência lançou milhares de profissionais no dilema de solicitar aposentadoria para não perder os benefícios prometidos 30 anos antes pelos respectivos governos ou permanecer na instituição governamental que mais perdeu recursos nos últimos tempos. Papel protagonista nessa campanha destrutiva vem da grande imprensa que desde a famosa “lista dos improdutivos” do início

do governo Collor bombardeia sistematicamente a classe dos professores universitários e a Universidade Pública. A intenção é a privatização completa do ensino em todos os níveis. Sempre que se fala da “farra com o dinheiro público”, de ineficiência, “balbúrdia”, descalabro, burrice, incompetência, “privilégios absurdos diante da população pobre” e tantos outros impropérios, a Universidade Pública aparece no topo da lista.

Exemplos corriqueiros se multiplicam em número exponencial nas redes sociais. É possível afirmar hoje que nem a escola, nem a igreja, nem os meios de comunicação dos grandes conglomerados privados “fazem a cabeça”, formam a opinião pública da massa, da maioria da população. As redes sociais e seus aplicativos se transformaram na nova formadora do consenso, da opinião pública. Como dizia Sartre, nos anos quarenta, a comunicação se transformou “literalmente” na produção, na fabricação de *mensagens* (SARTRE, 2015). A “literatura” produzida e consumida hoje é a da mensagem curta, por vezes cifrada, em algumas linhas ou palavras. Geralmente acompanhada de imagens ou breves filmes. Tal comunicação rápida e de “fácil digestão” pelo grande público abriga a eficácia de ser replicada e propagada em um raio amplo e diversificado. Não se fala em veracidade ou confiabilidade da mensagem, somente se propaga o seu conteúdo, que, frequentemente, é mentiroso. Mas, essa verdadeira pandemia da mentira é importada da metrópole até em seus mínimos detalhes. O pacote vem pronto para o consumo, sem qualquer necessidade de elaboração local. Não temos notícias mentirosas ou falsas, temos “fake news”. E essa parece ser a intenção e, principalmente, a estratégia central da “guerra pelo controle da opinião pública”. A estratégia militar, de verdadeira guerra assimétrica, aposta no fato de que não há mais distinção entre o período eleitoral de campanha presidencial e o governo propriamente dito. A campanha é feita diariamente, sem respeito aos ditames das legislações eleitorais que estão absolutamente defasadas e cegas em relação aos novos procedimentos. O caso emblemático é o governo Trump.

O governo realiza campanha política e publicitária de forma

ininterrupta. Essa estratégia político/militar tem seu maior expoente no governo atual dos Estados Unidos da América, mas se alastra pela periferia atingindo as colônias em diferentes níveis de contaminação. Se a lógica da campanha é a guerra, a mentira é sua arma mais potente. Exatamente porque o nível educacional e de informação da esmagadora maioria da população é o mais baixo possível, fruto de uma sistemática promoção da ignorância, a mentira, nesse sistema, é consumida como verdade. Estratégia praticada sistematicamente durante o reinado do nazismo que pregava: “uma mentira, repetida insistentemente, se transforma em verdade”.

Assim, temos hoje a política do **circo sem pão**, degradação da prática tirânica dos imperadores romanos. Podemos dizer que o circo se transforma em ritual de sacrifício humano quando edifica como fundo a peça teatral do genocídio. Em plena pandemia, em vários lugares de diversos países, carros dirigidos por propagadores do vírus saem em carreatas exigindo que os trabalhadores voltem aos seus postos para que a roda da fortuna não pare. Os mesmos que pedem para que os cordeiros proletários sejam imolados diariamente nos ônibus, metrô, elevadores, salas, corredores, são aqueles que ficam em casa ao abrigo da segurança domiciliar. Defendendo “a salvação dos empregos” dos mais necessitados, lançam a população pobre ao risco de perder a vida ou a saúde.

Diante desse quadro, a Universidade Pública tem um papel central. Não só no trabalho de combate ao vírus, mas no processo de restauração da importância da **ciência** em um período de reativação das propostas totalitárias. Afinal, somente a pesquisa séria e árdua poderá inventar a vacina que salvará a espécie humana. Juntamente com o trabalho de reconstrução da pesquisa, do ensino e da extensão, é preciso combater o discurso e a prática da destruição da Universidade Pública, preconizada pela privatização e pela extinção dos financiamentos para as pesquisas. É imperativo que a voz da Universidade Pública seja propagada em todos os veículos de comunicação, para que ela não seja definitiva e irreversível.

mente destruída. Com o que ainda resta de sanidade e racionalidade em nossa sociedade, é preciso que a Universidade Pública demonstre que ela é parte da solução do quadro de auto aniquilação no qual se encontra. As soluções que as ciências médicas, humanas e exatas, podem dar aos inúmeros problemas causados pela pandemia podem ser a ocasião para que a sociedade reconheça o valor da educação pública. Reconhecimento que, por vezes, chega da forma mais cínica, como em veículos de comunicação, que, após publicar centenas de artigos de seus “especialistas”, ministros, economistas, engenheiros e cientistas – destruindo a reputação dos servidores públicos, da Universidade Pública, de seus funcionários e alunos, classificando-os como “parasitas” (LUNA; NUNES, 2020o) do Estado – afirma que é preciso enunciar uma palavra de “admiração”, não ao conjunto das Universidades Públicas, mas aos seus “**pesquisadores**” (AGÊNCIA BRASIL, 2020n; LUNA; NUNES, 2020o). Os pesquisadores são lembrados nesses momentos, somente eles, como se não fizessem parte das Universidades Públicas. Os docentes, os técnicos-administrativos e discentes simplesmente são ignorados. O pão e circo dos tiranos romanos se degradou a tal ponto que a arena do coliseu se transformou em ruas, casas, colégios, hospitais, restaurantes, hotéis, enfim, em todos os espaços da sociedade. O coliseu se transformou na cidade, no estado, no País. A história política está repleta de príncipes novos usando a tirania em nome da manutenção do poder, sobretudo, para o “bem de todos”. Esses casos revelam que a plutocracia aprendeu a exercitar soberbamente a maldade, porém, esquecendo de “temperá-la” com a justiça social. Como sempre, aplicam a lição dos mestres pela metade, exigindo o sacrifício das vidas de seus súditos, sem, ao menos, lançarem aos esfomeados as migalhas de seus festins.

A última questão que enunciaremos, está diretamente ligada à primeira, e se dirige aos que se ocupam das teorias políticas. Muito se fala hoje acerca de uma nova ordem mundial que surgirá a partir das mudanças estruturais causadas pela pandemia. Como diz o jargão empresarial, “toda crise é oportunidade para mudanças e crescimento”. Ocorre que

essa mentalidade serve para justificar, no plano do capitalismo rentista, cortes de empregos e de salários. A mudança sempre ocorre para que o lucro aumente. Os acontecimentos dos últimos tempos, com a organização de movimentos antirracistas e antifascistas revela que a sociedade está farta de falsas soluções para antigos problemas. As ações e estratégias elencadas no presente estudo, adotadas para combater a pandemia, demonstram que o poder estabelecido pretende, uma vez mais, debitar na conta dos pobres os prejuízos, privatizando os lucros e os “auxílios emergenciais” em proveito das grandes corporações. Uma mudança, contudo, se mostra. Se a pandemia globalizou os problemas, também inspirou e inspira movimentos de **resistência**. É essa esperança que surge como uma alternativa ao sistema sócio-político que mostra seu esgotamento. Somente a mobilização popular poderá instaurar uma nova sociedade. Toda verdadeira mudança pressupõe o movimento que surge da base social, daqueles que sofrem as consequências da administração estatal da vida e da morte. O povo nas ruas reivindicando seus direitos é o único **remédio** que realmente poderá curar a sociedade de sua letargia desumana.

Referências bibliográficas

- AGÊNCIA BRASIL. *Universidades federais conduzem mais de 800 pesquisas sobre covid-19. Instituições também produzem materiais para combate ao vírus*. Publicado em 11/05/2020n. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-05/universidades-federais-conduzem-mais-de-800-pesquisas-sobre-covid-19>
- AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS. *PIB cai 9,7% no 2º trimestre de 2020*. 01/09/2020l. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/28721-pib-cai-9-7-no-2-trimestre-de-2020>
- BACON, F. *Nova Atlântida e a grande instauração*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BARBOSA, M. US\$ 50,9 bilhões saíram do mercado financeiro brasileiro em 12 meses. *Correio Brasiliense*, 24/06/2020c. Disponível em: https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/economia/2020/06/24/internas_economia,866513/us-50-9-bilhoes-sairam-do-mercado-financeiro-brasileiro-em-12-meses.shtml
- BLASI, E. DI. *Italians over 80 'will be left to die' as country overwhelmed by coronavirus*. *The Telegraph*, 14/03/2020i. Disponível em: <https://www.telegraph>

[co.uk/news/2020/03/14/italians-80-will-left-die-country-overwhelmed-coronavirus/](https://www.co.uk/news/2020/03/14/italians-80-will-left-die-country-overwhelmed-coronavirus/)

- CAMUS, A. *A peste*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- CARNEIRO, G. *Coronavírus: Na Itália, vítimas com mais de 80 anos serão deixadas para morrer, diz jornal*. Estado de Minas, 17/03/2020h. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/17/interna_internacional.1129623/coronavirus-na-italia-vitimas-acima-de-80-anos-serao-deixadas-morrer.shtml
- CENTRO DE REFERÊNCIA EM EDUCAÇÃO INTEGRAL. *10 mitos sobre a universidade pública brasileira*. Publicado dia 10/07/2019. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/mitos-sobre-universidade-publica/>
- CHADE, J. *Pandemia fará pobreza extrema dobrar no Brasil e ameaça democracia, diz ONU*. UOL, 09/07/2020d. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2020/07/09/pobreza-extrema-no-brasil-dobrara-e-pandemia-pode-fazer-eclodir-protestos.htm>
- FELLET, J. *Coronavírus pode dizimar povos indígenas, diz pesquisadora*. BBC NEWS, 25/03/2020j. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52030530>
- LUPION, B. *Como o novo coronavírus acentua as desigualdades no Brasil*. DEUTSCHE WELLE, 2020f. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/como-o-novo-coronav%C3%A9rus-acentua-as-desigualdades-no-brasil/a-53256164>
- DOSTOIÉVSKI, F. *Duas narrativas fantásticas: a dócil e o sonho de um homem ridículo*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População: Curso no Collège de France: 1977-1978*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Globo, 2014.
- IOSCHPE, G. *Universidade gratuita para aluno rico é aberração brasileira*. VEJA, 17/08/2013a. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/educacao/universidade-gratuita-para-aluno-rico-e-aberracao-brasileira/>
- OBERLO. *9 estatísticas sobre o WhatsApp que você precisa conhecer*. Publicado em 31/03/2020m. Disponível em: <https://www.oberlo.com.br/blog/estatisticas-whatsapp>
- OXFAM BRASIL, 2020e. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/blog/pandemia-de-coronavirus-reforca-desigualdades-da-populacao-mais-vulneravel/>
- LUNA, D e NUNES, F. *Guedes diz que funcionário público é parasita e está matando o hospedeiro*. O Estado de São Paulo, 07/02/2020o. Disponível em: economia.estadao.com.br/noticias/geral/guedes-diz-que-funcionalismo-publico-e-para-

[sita-e-esta-matando-o-hospedeiro,70003189340](https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52509734)

- MAGENTA, M. *Mortes, testes e contágio: como o Brasil se compara a outros países na pandemia de coronavírus*. BBC NEWS, 01/05/2020k. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52509734>
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maurício S. Dias. São Paulo: Penguin/ Companhia das Letras, 2010b.
- SORKIN, A. R. *Too Big to Fail*. New York: Penguin, 2011.
- RIBEIRO, F. O. *Um passeio pela história romana a convite do COVID-19. A relação entre a morte e o lucro é uma evidência bastante eloquente de que o capitalismo não pode cumprir suas promessas*. GGN – O JORNAL DE TODOS OS BRASIS, 19/04/2020. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/noticia/um-passeio-pela-historia-romana-a-convite-do-covid-19/>. Acesso 19/04/2020.
- SANTOS, M. P. A D. *População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde*. ESTUDOS AVANÇADOS, 34 (99), 2020b.
- SARTRE, J.-P. *Que é a literatura?* São Paulo: Vozes, 2015.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SKINNER, Q. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: UNESP, 2010c.
- SKINNER, Q. *Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SKINNER, Q. *Republicanism: a shared european heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SKINNER, Q. *Visions of politics*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 2009-2010d.
- VAITSMAN, J.; LOBATO, L.; ANDRADE, G. *Professionalization of policy analysis in Brazil*. In: VAITSMAN, J.; RIBEIRO, J.M.; LOBATO, L. *Policy Analysis in Brazil*. Policy Press: Bristol, 2013. p.13-26.
- VEJA. *Covid-19: uma doença de classe baixa*. 13/05/2020g. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/saude/covid-19-uma-doenca-de-classe-baixa/>
- WOODWARD, B. *Medo: Trump na Casa Branca*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.
- ZAROCOSTAS, J. *How to fight an infodemic*. *The Lancet*. Vol 395 February 29, 2020a.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

09.06.2020

aprovado em

20.08.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Professor associado da Faculdade de Educação (UFRJ), pós doutoramento no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. Integrante do Programa de Pós graduação em Educação da faculdade de Educação da UFRJ, membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ e do Labec, na faculdade de Educação e vice-líder do GT Pensamento Contemporâneo da ANPOF. Contato: macs2006@gmail.com

A crise na educação brasileira: a falácia da Escola “sem” Partido

The crisis in Brazilian education: the fallacy of the School “Without” Party

Marcos Carneiro Silva*

Resumo

O texto tem como objetivo identificar as origens do movimento denominado Escola sem Partido e o ambiente político profícuo em que se instalou e suas consequências para o sistema educacional e político no Brasil. Para tanto, pretendo fazer uma breve síntese do mapeamento das suas correntes ideológicas, analisando como se alastrou nas nossas redes de ensino, quais as suas pretensões e as possíveis formas de resistência. A tentativa de realizar uma diagnose do presente depende muito da habilidade do autor, mas sigo na intenção foucaultiana de não perder a sensibilidade ao intolerável e acho esse, um caso bem emblemático. Nesse sentido, contarei com o suporte conceitual, não só de Michel Foucault, mas também de Hannah Arendt (inimigo objetivo, banalidade do mal, vazio de pensamento). Verificamos que os pressupostos da Escola “sem” partido, baseados numa educação neutra, promove a irreflexão e o vazio do pensamento. O risco identificado, caso nada seja feito contra essa corrente retrógrada, foi a produção de deficientes cívicos.

Palavras-chave: Escola “sem” partido. Banalidade do mal. Vazio de pensamento.

Abstract

The text aims to identify the origins of the movement called School without Party and the fruitful political environment in which it was installed and its consequences for the educational and political system in Brazil. To this end, the work performs a mapping of ideological currents, analysing how it spreads in our education networks, what are its claims as well as possible ways of resistance. To attempt to carry out a diagnosis of the present, is necessary to depend on the author's ability, but I follow in Foucault's intention not to lose sensitivity to the intolerable. Also, I think this is a well emblematic case and, in this sense, I will have the conceptual support not only works by Michel Foucault, but also by Hannah Arendt (objective enemy, banality of evil, emptiness of thought). We found that the assumptions of the School "Without" Party, based on a neutral education, promote lack of reflection and emptiness of thought. The identified risk, if nothing is done against this retrograde current, is the production of civic disabled persons.

Keywords: School "without" party. Banality of evil. Emptiness of thought.

Introdução

O contexto educacional brasileiro encontra-se num momento, no mínimo, preocupante. A nossa educação sempre conviveu com crises e sua história foi demarcada com mudanças e ou reformas de acordo com os interesses políticos vigentes, entretanto, convivemos agora com outras e mais arditas tramas. Revisitando a obra de Bourdieu e Passeron, *A Reprodução* (1970), talvez seja possível uma referência inicial para nossa análise, uma vez que os autores denunciaram, logo no título, a função reprodutora da escola, subserviente aos sistemas de governo dominantes. A ideia base do livro era que a escola deveria sempre se adequar aos ditames de qualquer governo e, para tanto, contaram com teses bastante conhecidas no meio educacional. Porém, o que visualizamos agora é um quadro um tanto inusitado e bastante perigoso que confesso que foi, inicialmente, negligenciado no seu surgimento. Muitos, entre os quais eu me incluo, acharam que esse movimento, denominado Escola sem Partido (ESP), seria mais uma corren-

te isolada e sem muita sustentação jurídica pra seguir em frente, uma vez que nossa constituição (Art. 205) e a lei maior da educação brasileira (Lei de Diretrizes e Bases – 9394/96) garantiriam uma autonomia pedagógica que o inusitado movimento insistia em atacar. Pois bem, águas passaram e moinhos foram remexidos e agora, ou melhor, há algum tempo (2004) estamos em meio a ataques sistematizados aos professores e aos sistemas de ensino municipais, estaduais e federais, com consequências bem desastrosas. Minha ideia nesse artigo será identificar as origens desse movimento denominado Escola sem Partido e o ambiente político profícuo em que se instalou e suas consequências para o sistema educacional e político no Brasil. Para tanto, pretendo fazer uma breve síntese do mapeamento das suas correntes ideológicas, analisando como se alastrou nas nossas redes de ensino, quais as suas pretensões e as possíveis formas de resistência. Para me auxiliar, no alcance desses objetivos, contarei não só com Michel Foucault, mas, principalmente, com o suporte conceitual de Hannah Arendt (inimigo objetivo, banalidade do mal, vazio de pensamento) e me desculpem se, propositalmente, ou por pura inabilidade, forcerei alguns conceitos ou abusarei de algumas torções. A difícil tentativa de realizar uma diagnose do presente depende muito da habilidade do autor, mas sigo na intenção foucaultiana de não perder a sensibilidade ao intolerável e acho esse, um caso bem emblemático.

O panorama político/educacional que propiciou as bases insólitas da Escola “sem” Partido

Podemos dizer que foi no ano de 2004 que surgiu o movimento denominado Escola sem Partido. Sua origem pode ser demarcada por um fato pitoresco: um advogado, pai de uma estudante do ensino fundamental, sentiu-se ofendido quando o professor de história comparou Ernesto Che Guevara, a São Francisco de Assis. Indignado, o bacharel em direito decidiu reunir outros responsáveis para agir contra a doutrinação de esquerda nas escolas. Em 2014, tivemos outro quadro marcante

quando o movimento recebeu maior destaque e grande adesão, pois, um deputado estadual e um vereador (irmãos), ambos da cidade do Rio de Janeiro, decidiram propagar o movimento e transformar suas pautas em projetos políticos, incluindo, agora, a empreitada contra o que denominaram de “ideologia de gênero” e “marxismo cultural”. O movimento ampliou-se e ganhou dimensão nacional e, em julho de 2016, conseguiu submeter projetos de lei através de vereadores, de deputados estaduais, além da Câmara dos deputados federais.

Quando investigamos as afiliações daqueles que possuem conexões com o Escola sem Partido percebemos uma forte ligação com o Instituto *Millenium*, entidade formada por intelectuais e empresários diretamente vinculados ao pró-*impeachment* da presidente Dilma Roussef e a campanha do atual presidente. Esse grupo sempre esteve empenhado em divulgar valores do neoliberalismo, juntamente com igrejas evangélicas e com diversos políticos representantes desta categoria. Lembremos que a maioria dos deputados ao declarar seu voto a favor do *impeachment* da presidente, invocou Deus, a família e a pátria. As participações do Instituto *Millenium* podem ser também verificadas em eventos como no Foro de Brasília e no Instituto Liberal, da mesma forma que possuem fortes laços com militantes do Movimento Brasil Livre (MBL) e o extinto *Revoltados Online*, grupos disseminadores da Escola sem Partido. Percebe-se claramente que mesmo se auto intitulando “sem partido” ou “apartidários” esses grupos estão intimamente ligados às correntes mais conservadoras do país, com filiações aos partidos que defendem os mesmos princípios retrógrados. É falso afirmar que essa escola não tem partido e, por conta disso, passamos a utilizar a denominação Escola “sem” partido.

Gaudencio Frigotto (2017) fez uma análise bastante extensa sobre as tendências e os possíveis riscos da concepção da Escola “sem” Partido (ESP). Estes adeptos ao pensamento controverso já tinham se manifestado sob a égide da Escola “sem” Partido, com o lema “meus filhos, minhas regras” e seus militantes propuseram restrições aos pro-

fessores de toda ordem. Entretanto, o seu ideário nunca foi original, mas transplantado do projeto *Campus Watch* e no *Creation Studies Institute* (ambos dos Estados Unidos da America). Essas organizações influenciaram a Escola “sem” Partido em suas diretrizes e em seus métodos de ação, como a orientação, aos responsáveis e aos estudantes norte-americanos, de denunciar os professores que falarem sobre perspectivas de gênero, multiculturalismo, racismo ou sobre as questões palestinas. Os conceitos do *homeschoolling* e a *no indoctrination* também foram igualmente importados e são as usados como referências da Escola “sem” partido. A ideia do *homeschoolling* eu vou passar de modo muito breve, pois trata-se de uma pregação ao retorno do ensino doméstico em que as crianças seriam educadas em casa, pelos seus próprios pais ou responsáveis, sem a intervenção da escola. Temos alguns poucos representantes no Brasil, mas não são significativos, até porque a legislação brasileira, ainda não permite tal prática, mas, nos Estados Unidos da América têm fortes adeptos e servem, entre outros objetivos, para as desqualificações dos professores e dos sistemas de ensino. Gostaria de focar na questão mais incisiva que é a do *no indoctrination*, numa tradução livre, a não doutrinação dos alunos pelos seus professores. Esse é ponto nevrálgico da Escola “sem” Partido. Há uma associação clara ao conceito de inimigo objetivo, quais sejam: os “petralhas”, “esquerdistas”, “comunistas” ou a qualquer pensamento diferente, ou melhor, a qualquer pensamento dissonante da atual ideologia governamental. Hannah Arendt (1989) caracterizou inimigo objetivo como uma das formas em que o totalitarismo utilizou para veicular sua propaganda destruindo velhas instituições e criando novas. Para tanto, a criação de inimigos nacionais tem a capacidade de regular os sentimentos diversos existentes em uma única corrente de ódio e medo que dariam as massas uma coesão e força de pertencimento a uma nova organização viva. Nesta perspectiva “de tudo é possível” se instaura o terror e o Estado Totalitário avança e ameaça a todos. Vejam bem, até o Movimento Brasil Livre (MBL), citado anteriormente, que deu sustentação e alavancou as manifestações nas

ruas pelo atual governo, já foi acusado de ser de esquerda. Na visão hegemônica governamental há um “aparelhamento” das escolas, não apenas das universidades, mas de todo o sistema público de ensino, dominado por professores “comunistas” que estão fazendo a cabeça das nossas crianças e adolescentes que precisa ser imediatamente denunciado e interrompido. É importante ressaltar que a identificação deste “aparelhamento” não se reduz apenas ao sistema de ensino, mas é citada toda vez em que o governo discorda de algum indicador, anunciado por uma instituição oficial (por exemplo: taxa de desemprego, desmatamento na Amazônia etc.). A denúncia faz parte da estratégia da Escola “sem” Partido e existem manuais de procedimentos para identificar e denunciar tais professores e, infelizmente, tivemos várias denúncias em diversas regiões do país. A perspectiva de uma educação neutra em que o professor não pode, em hipótese alguma, tomar nenhum partido é a falácia que mantém o discurso fácil e sem fundamentação coerente dessa corrente. Aliás, para os adeptos dessa concepção, também a ciência deve ser igualmente neutra. A neutralidade pretendida é por si só uma ficção produzida por essa facção. Existe uma fantasiosa neutralidade puritana pretendida que beira o absurdo. Porém, não basta o ataque constante ao sistema de ensino e a desqualificação dos professores, torna-se necessário, também, sufocar e eliminar o inimigo. O desmonte das agências de financiamento das pesquisas no país (Capes e CNPq) é inédita, acredito que nem no tempo da ditadura militar tínhamos esse desmantelamento. Só pra exemplificar: a Empresa brasileira de pesquisa agropecuária (Embrapa), uma empresa pública criada no regime militar para dinamizar a agricultura, através de estudos científicos, está sendo igualmente asfixiada com cortes abruptos de verbas que inviabilizará seu financiamento em pouco tempo. Talvez o conhecimento científico produzido por essa empresa pública fosse incompatível com os interesses daqueles que liberaram, a toque de caixa, todo e qualquer tipo de agrotóxico. Ou seja, o conhecimento científico foi também eleito como inimigo objetivo. Podemos perceber que ensino e pesquisa não podem

interessar a essa governamentalidade. O processo de extinção dos fóruns de debates educacionais, em que as categorias podiam se manifestar, já foi iniciado no governo de Michel Temer, mas o desmonte dos espaços de diálogo e reflexão, nada gradual, do atual governo é espantoso e sem precedentes. Podemos citar, como exemplo, a extinção, em 2019, da Secretaria de Articulação com os Sistemas de Ensino (SASE) responsável pelo acompanhamento do Plano Nacional de Educação (PNE). É possível perceber que em vários aspectos o conceito foucaultiano de razão de Estado pode ser revisitado e outros elementos como inimigos e racismo de estado e, mesmo até, golpe de estado, devem ser reconsiderados (FOUCAULT, 2005, 2008). Foucault nos lembra que as razões que a razão do Estado pode reivindicar serão mais poderosas se forem igualmente menos democráticas. Sabemos também que as artes de governar são perpassadas por interfaces de exceção (os rebeldes, os anormais, as minorias, os miseráveis etc.) e que os mecanismos de inclusão/excludente estão por toda parte, entretanto, o que estamos observando é que a sutileza das estratégias contemporâneas está sendo subsumida por atos grotescos. E isso, nos preocupa: uma insensatez somada e uma estúpida insensibilidade nessa “nova” governamentalidade.

A falácia do conhecimento neutro e a impossibilidade do pensar sem reflexão crítica

Iniciei chamando para nossa conversa Bourdieu e Passeron (1970), pois suas teses sustentam que o papel da educação em todo governo é dar apoio a classe dominante e mais, reproduzir seus ideais. Dessa forma, um governo que se inicia elege os princípios da educação que almeja fomentar, ou seja, ESP. Nesses tempos sombrios, parece que vivemos em meio a uma derrocada de preceitos democráticos e respiramos ares totalitários por todos os cantos. São desmontes sistemáticos nos sistemas educacionais e científicos e se formos enumerar, precisaríamos, sem dúvida, de mais artigos. Sem contar os ataques a todas as políticas afirmativas, ao meio ambiente (farras dos agrotóxicos e o ataque

às reservas indígenas) e toda gama de conquistas históricas que a população, principalmente, mais pobre, demorará muito tempo pra reconstruir. É justamente nesse cenário caótico que a educação pública, não só ela, mas, principalmente ela, sofre ataques sistemáticos. Mesmo antes do resultado das eleições presidenciais, universidades foram invadidas e a autonomia de cátedra, de pensamento e de expressão foram vilipendiadas. Era o prenúncio do que viria, mas chegou de chofre, como por exemplo, o corte de verbas denominado de “contingenciamento”, mas que inicialmente foi destinado apenas às universidades que promoveram “balbúrdias” (como, por exemplo, a Universidade Federal da Bahia e a Universidade Federal Fluminense).

Nesse momento, acho que as análises de Hanna Arendt são mais do que necessárias, as considero essenciais. Aspectos da sua filosofia política, sem dúvida, devem nos ajudar na diagnose dos nossos tempos sombrios em relação ao tema em tela. Obras como *As Origens do totalitarismo* (1989) e *Eichmann em Jerusalém* (1999) podem nos auxiliar numa diagnose mais precisa deste nosso momento político. Porém, não pretendo fazer uma descrição do conceito de banalidade do mal e nem as barbáries cometidas por Eichmann (e tampouco entrar na sua polêmica), mas acrescentar outra obra, *A vida do espírito* (1995), em que Arendt estabelece a relação entre banalidade do mal e o vazio do pensamento. Parece-me interessante enveredar por essas análises no tocante ao momento presente e a temática educacional. A perplexidade de Arendt diante das atrocidades de Eichmann, no seu julgamento em Jerusalém, que não revelaram o réu, nem como um monstro nazista, nem como um ser odioso e nem mesmo estúpido, mas um funcionário que cumpriu seu papel burocrático, com a temível irreflexão de seus atos. O que se revelou no depoimento daquele acusado foi a sua superficialidade e a sua incapacidade de pensar. Para Arendt, Eichmann era uma aberração que nunca havia experimentado as exigências do pensamento reflexivo diante dos acontecimentos. A questão que Arendt anuncia e se propõe a aprofundar é a ausência do pensamento e sua

possível relação com os atos maus (DUARTE, 2000). No primeiro volume da obra *A vida do espírito* a filósofa procura compreender o estatuto do pensamento, entretanto, a sua motivação é o julgar. No clássico ensaio *Pensamento e considerações morais*, Arendt está motivada pelo caso Eichmann, e questionava: “Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio depende de nossa capacidade de pensar?” (ARENDDT, 1993, p. 146). Arendt não concorda com as tradicionais explicações sobre o que motiva o ato mau (as patologias psicológicas) e elabora uma possível alternativa para essa forma de agir que seria a ausência do pensamento, ou a irreflexão dos atos (DUARTE, 2000). Nesse ponto, Arendt analisa a relação entre o pensamento e o juízo. A sua perspectiva é que a incapacidade de pensar oferece um ambiente propício para o fracasso moral. A tese de Arendt é que o ato de pensar poderia condicionar os seres humanos a não praticar o mal. Dessa forma, o pensamento, carrega em si mais possibilidades do que seguranças ou determinações. Minha perspectiva, neste texto, foi exatamente a de denunciar os princípios falaciosos da ESP e de relacionar a banalidade do mal, com o vazio do pensamento e a necessária e, mais do que nunca, a urgente tarefa de uma educação crítica/reflexiva a contrapelo do que determina essa concepção enganosa.

Contudo, continuemos com a linha de pensamento de Arendt enfocando na sua questão: *O que é o pensar?* (ARENDDT, 1995, p. 98). Se a tradição metafísica apresentava o pensamento como demarcado pela quietude, pela contemplação e pela passividade, afirmando que pensar é estar fora do mundo, a perspectiva arendtiana, reconhece (ao tratar da passividade do pensamento) o polêmico tema da incompatibilidade entre o agir no mundo e o ato de pensar. Entretanto, pretende investigar o pensamento como atividade, ou melhor, como a mais pura atividade humana. O pensamento é uma saída sim, mas não um subterfúgio do mundo. Essa saída do mundo seria a capacidade de negar o cotidiano, uma descontinuidade própria da vida humana, uma parada, uma *re-flexão*, o ato de voltar-se sobre os acontecimentos a fim de *re-significa-los*.

A atividade de pensar significa sim um rompimento com o mundo, mas não é hipótese alguma, uma atividade de outro mundo, mas deste mundo, não tendo a menor pretensão de trocar esse mundo por um melhor, mais puro ou mais profundo (ARENDT, 1995), como erroneamente pretende os arautos do puritanismo educacional. A propósito, o pensamento para Arendt não é passividade, mas a pura atividade humana, nunca é a inação, mas o máximo da ação. Não é fuga, nem abandono, mas um distanciamento que possibilita reaproximar-se do objeto pensado com um olhar totalmente revigorado. O estranhamento e não a passividade ou a “neutralidade” é que nos faz pensar. Ou melhor: pensar e estar inteiramente vivo são a mesma coisa, e isto significa que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade constante que acompanha a vida e tendo relações com conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que aconteceu na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos (ARENDT, 1995). Então, pergunto: Como pensar uma educação que não seja reflexiva? Como a ESP poderia subtrair o pensamento reflexivo da educação? Afinal, suas teses não seriam justamente o embotamento do pensamento reflexivo? Acredito que sim e, por esse motivo, é preciso combater diuturnamente essas teorias falaciosas e desfazer as continuidades irrefletidas existentes nessa teatralização, nesse mundo de clichês. Uma educação crítica (na perspectiva arendtiana, de valores) revelaria, assim, a crise do pensamento retrógrado da ESP, garantiria a autonomia do âmbito do pensamento enquanto campo específico da vida do espírito e apontaria as possibilidades de uma educação que se relacione com o pensamento reflexivo.

À guisa de uma conclusão...

Acredito que a educação crítica ou educação em valores, como anuncia Arendt, deve ajudar a desfazer as continuidades irrefletidas existentes entre o mundo cotidiano e o mundo dos clichês da ESP, no qual poderíamos, com a perda da sensibilidade ao intolerável, conviver.

Uma educação crítica, então, seria capaz de incorporar na sua prática, tanto uma denúncia à banalidade, enquanto mal sem motivos, quanto um anúncio das responsabilidades diante do estranhamento necessário com o mundo cotidiano. A perspectiva inovadora de Hannah Arendt, sobre o estatuto do pensamento, nos ajuda na compreensão da banalidade do mal, que uma educação reflexiva, ou em valores, deve enfrentar. Entretanto, no entendimento de Arendt o pensar não tem caráter fundador, não inaugura um marco normativo, mas apenas estabelece uma preparação. O pensamento é possibilidade indefinida, incerta e sem garantias. E mesmo o pensamento lidando com o invisível e sendo fora da ordem, ele é, na sua busca incessante de experiências significativas, uma importante arma na luta contra os critérios preestabelecidos e, do mesmo modo, contrário aos preconceitos e autoritarismos. Dessa forma, o pensamento pode deter a possibilidade de favorecer um ambiente que desenvolva a capacidade de fazer o mal e, assim sendo, fundar um ambiente propício para a educação em valores.

É importante observar os limites e as diferenças que Hannah Arendt apresenta entre pensar e conhecer. Conhecer é buscar a verdade pelo intelecto e nessa empreitada os resultados podem ser acumulados, enquanto conhecimento adquirido. O pensamento não pretende buscar a verdade; ele lida com os significados, com os sentidos atribuídos ao mundo. O pensamento não busca a verdade das coisas, mas o que elas significam para nós (ARENDR, 1995). Arendt pretende marcar uma distinção entre pensar e estar no mundo, ou seja, entre pensar e dominar o mundo pelo conhecimento meramente técnico instrumental que é justamente o que prega a ESP. O pensamento é uma possibilidade que se caracteriza por ir além da atividade de conhecer, de manipular, de instrumentalizar o mundo. O conhecimento deixa um rastro, acúmulos, entretanto, podemos dizer que o pensamento nos deixa de mãos vazias; ele não acumula significados, uma vez que os significados são experiências únicas e singulares. Então, o pensamento está liberado dos interesses da acumulação, tendo como finalidade ser significativo e

desvinculado da chamada verdade neutra e objetiva. Ao contrário do que prega a ESP uma educação não deve estar preocupada apenas com conteúdos moralizantes a serem incluídos no currículo escolar, mas uma educação que se queira crítica reflexiva, ou moral, na perspectiva arendtiana, deve apostar (sem garantias, certezas ou neutralidades) no pensamento enquanto exercício de descontinuidade com o cotidiano e significação do mundo. Esse ponto de vista desinteressado quer nos remeter para um novo olhar sobre o mundo, e não para critérios morais ou normativos que surjam apartados desse mundo. Esse olhar desinteressado do pensamento significa que ele não é código de conduta, nem critério de conhecimento ou de manipulação para a vida prática. O pensamento, na perspectiva arendtiana, não é normativo, mas apenas possibilidade. Ao contrário, a insanidade da ESP avança no território que desemboca na intolerância e da eliminação dos divergentes que nos remetem aos princípios do pensamento único. No território sombrio da ESP há a imposição do que é ciência, com a única intenção de delimitá-la pra finalidades específicas. Para tanto, é mister desqualificar os pesquisadores para, logo em seguida, substituí-los (caso do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais). Ela quer estabelecer as fronteiras do que considera conhecimentos válidos, sempre alardeando a ameaça do pensamento crítico e reflexivo estar a serviço de um partido e de uma opção ideológica ou de um sistema de governo inimigo. Esse terrorismo de Estado é usado para criminalizar as atitudes políticas dos adversários para, em seguida, condená-los e, no limite, eliminá-los. A pedagogia do conflito, do diálogo crítico e reflexivo são substituídas pelo estabelecimento de uma nova função pedagógica que é a da desconfiança, da intolerância e da delação. A ESP está a serviço do pensamento totalitário, da xenofobia e da rejeição às diferenças de gênero, de etnia, de classes e de tudo que pode expressar a divergência, da pluralidade, do livre pensar e agir.

Arendt nos apresenta o pensamento como reconciliação com o mundo, ao mesmo tempo em que reconhece algo inegável da tradição metafísica: o estatuto do pensamento tem como característica a suspensão

do mundo. A retirada e reconciliação com o mundo e, quem sabe assim, seja possível repensar a educação, pois, educar para e no pensamento é colocar-se no campo das possibilidades, e não das certezas. Como nos diz Arendt, uma educação em valores poderia também ser entendida como a possibilidade de se expor ao vento do pensamento (ARENDR, 1995), tal como fazia Sócrates. Todos nós deveríamos desejar a exposição a esse vento, para que assim ele possa bagunçar nossas pequenas certezas, nos sacudir e abrir outras possibilidades e novas incertezas. Imaginem esse caminho de incertezas na perspectiva bizarra da ESP. Mas, é por isso mesmo, que o pensamento deve interromper todas as nossas atividades cotidianas, deixar-nos inseguros quando percebemos que duvidamos de coisas que antes nos davam certa segurança irrefletida diante da banalidade do mal. Essa banalidade está concretizada em inúmeros casos de injustiças, violências e intolerâncias desses tempos sombrios e acredito que todos nós estamos diante de um grande desafio, qual seja: educar para e no pensamento e, conseqüentemente, para e em valores distintos dos que estão sendo disseminados por esse retrocesso que é a ESP. Educar na perspectiva do pensamento e ressignificar o mundo que vivemos é necessário e urgente, ou poderemos correr o risco de produzir apenas, como nos alertou Gaudêncio Frigotto (2017), “deficientes cívicos”!

Referências

- ARENDR, Hannah. **As origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDR, Hannah. Pensamento e considerações morais. *in* ARENDR, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.146-150.
- ARENDR, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **A Reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S/A. 1970.
- BRASIL. **Constituição da República Federal do Brasil**. Promulgada em 05/10/1988. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituição/Constituição.htm>. Acesso 10 ago. 2018.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei número 9394, de 02 de dezembro de 1996. Disponível em:<<http://planalto.gov.br/leis/l9394>>. Acesso 05 set. 2018.
- DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. A gênese das teses da Escola “sem” Partido. *in* FRIGOTTO, Gaudêncio. (Org.). **Escola “sem” partido**: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017, 17-34.

Teo
Lite
raria



Texto enviado em

01.07.2020

aprovado em

30.08.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesora investigadora de la Universidad de las Américas. Contacto: pilarcal2008@gmail.com

**La lucha por la vida:
biopoder y biopolítica
Una reflexión sobre experiencias
comunitarias en México**

**The fight for the life
Thoughts about communitarian
experiences in Mexico**

*Pilar Calveiro**

Resumen

Este artículo desarrolla las características del biopoder en la gubernamentalidad neoliberal -y en particular en México- como forma de control y, sobre todo, de selección de la vida. En contraparte, propone que las experiencias de algunas comunidades autónomas de los pueblos indígenas de México, resisten de manera eficiente a esas prácticas construyendo alternativas de defensa de la vida. Analiza para ello los casos del Municipio Autónoma de Cherán K'eri y de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) para mostrar cómo sus formas de organización social y política protegen la vida humana, natural, social y cultural, configurando biopolíticas de protección de la vida. Frente a los biopoderes, que intenta dominar y seleccionar la vida, se crean biopolíticas capaces de protegerla.

Palabras clave: biopolítica, comunidades indígenas, autonomías.

Abstract

This article shows some features of the biopower in the neoliberal governmentality –in Mexico particularly- as a way of life's control and selection. In counterpart, the experiences of some autonomous indigenous communities, in Mexico, resist successfully to this practices, building interesting alternatives for the life's defense. The cases of Municipio Autónomo de Cherán K'eri and Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) show different ways of social and political organization which protect human, natural, social and cultural life, creating biopolitics addressed to life's protection. In one side, biopowers try to dominate and select life, in the other, communities create biopolitics to protect it.

Keywords: biopolitics, indigenous communities, autonomies.

Introducción

Para ubicarnos en el momento político actual es preciso comprender, por los menos a grandes rasgos, en qué consiste la reorganización capitalista del mundo, cuáles son sus características generales y –no menos importante- qué rasgos específicos adquiere en las diferentes realidades nacionales. Un problema frecuente, no solo de este momento, es tratar de explicar fenómenos nuevos con categorías viejas, construidas a partir de realidades muy diferentes. Es natural que así ocurra dado que el conocimiento nunca parte de cero sino que construimos a partir de lo que ya conocemos. Sin embargo, es importante entonces interrogar qué miradas pueden ser útiles para explorar lo nuevo.

En este texto voy a partir de tres categorías propuestas por Michel Foucault en los años 70 y primeros 80 del siglo pasado, es decir que tienen alrededor de 50 años. Por lo tanto no son nuevas; tampoco refieren a los fenómenos específicos del capitalismo globalizado de nuestro tiempo y, sin embargo, creo que tienen suficiente potencia explicativa para abordar algunos de sus aspectos principales. Me refiero a las no-

ciones de gubernamentalidad,¹ al par biopoder/biopolítica² y, por último, a la idea de resistencia³ que, aunque enunciada en último término tiene prioridad sobre las otras.

En efecto, como lo propuso Michel Foucault en *Seguridad, territorio y población*, se tratará de “tomar como punto de partida las formas de resistencia a los distintos tipos de poder” (porque) “la política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad” (FOUCAULT, 2006, p. 450-451). Y sin embargo, aunque este ha sido el punto de partida del presente trabajo, se invertirá el orden de exposición: abordaré primero algunos rasgos de la actual gubernamentalidad y las prácticas biopolíticas a las que recurre, para pasar en un segundo momento al análisis de las resistencias. Ello obedece a que, en una primera lectura, si no se toman en cuenta los rasgos de la actual configuración del poder global, las prácticas resistentes pueden parecer menores o incluso irrelevantes. Sin embargo, es a la luz de esos atributos y en la relación con ellos, que destacan la potencia y creatividad de las resistencias locales y autonómicas a las que voy a hacer referencia.

La gubernamentalidad neoliberal

El concepto de gubernamentalidad, en Michel Foucault, se remonta a las prácticas de gobierno que se desarrollaron a partir del siglo XVII y sobre todo en el XVIII pero que, como trataré de desarrollar, subsisten en la actualidad. Se entiende por gubernamentalidad a una forma “muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (FOUCAULT, 2006, p136); todos estos si-

1. Desarrollada principalmente en el curso *Seguridad, territorio y población*, impartido en 1978.

2. Utilizado por primera vez en 1974, y más sistemáticamente a partir de 1976 (Lemke, 2007, p. 50). Aunque se suele usar ambos términos de manera indistinta, en este trabajo se hará una distinción de ellos en el apartado referido a las resistencias, para distinguir las prácticas de control, administración y selección de la vida (biopoder) de las que resisten a los biopoderes (biopolítica).

3. Aparece en los textos de Foucault en los años 70 (Castro Orellana, 2015, p 46).

guen siendo rasgos distintivos de la sociedad neoliberal.

Por otra parte, el concepto de gubernamentalidad sobrepasa la noción de Estado, ya que comprende una serie de instituciones, procedimientos y tácticas orientados al control de las poblaciones y sus conductas, que si bien se articulan con el aparato estatal, lo exceden y lo complejizan como ocurre, por ejemplo, en la relación entre Estado, medios de comunicación, grandes corporativos y otras instituciones. De esta manera, Michel Foucault cuestiona la importancia y centralidad que se asignaba –y se sigue asignando- al aparato estatal para la comprensión de lo social y lo político, que resulta particularmente dudosa en la actualidad, donde nos encontramos con Estados penetrados por grandes poderes corporativos, tanto en los países llamados centrales como en los considerados periféricos.

En este sentido, como forma específica de organización de un poder que se sostiene en los principios de la economía política y los dispositivos de seguridad para garantizar el control poblacional y las conductas, desde el Estado pero más allá de él, podemos hablar de una gubernamentalidad que, en este caso, caracterizaremos como neoliberal.

Esta se inscribe en el marco de un proceso de globalización que segmenta, clasifica y jerarquiza mediante "la gestión diferencial de las desigualdades" (LAZZARATO, 2010, p. 14), no solo dentro de las sociedades sino también entre las diferentes regiones del planeta, a las que se les asignan funciones diversas, aun dentro de un marco general de desorden y rebatinga.

Sin embargo, junto con las diferencias regionales, se puede reconocer una suerte de matriz común, en torno a la economía como principio de "verdad" que, desde la perspectiva de la eficiencia en la acumulación, orienta los procedimientos de toma de decisiones en los más diferentes órdenes. También se trazan, de manera generalizada, políticas poblacionales que alimentan el miedo para sustentarlas prácticas de seguridad y el control del conjunto. En este sentido, además de las políticas econó-

micas y sociales de exclusión que generan desprotección, aislamiento y temor en los sujetos, existen otras que lo alimentan explícitamente. Las mismas se focalizan en el supuesto combate a “enemigos peligrosos”, extraños y con frecuencia extranjeros, en especial el “terrorismo” y el “crimen organizado”, según se trate de países “centrales” o “periféricos”. En los primeros, el peligro se orienta principalmente hacia el terrorista irracional, que viene de fuera, nunca hacia las políticas que lo propician; en la periferia al “crimen organizado” o al “narco”, que se presentan como reflejo y confirmación de la degradación social de las periferias regionales y sociales, nunca como producto de la demanda de los grandes mercados consumidores y acaparadores de recursos. Esto alienta la “hipertrofia de los aparatos de seguridad” que, en realidad, no hace más que aumentar los riesgos (ESPÓSITO, 2009a, p. 27), ya que son los propios agentes estatales quienes suelen violentar los derechos de las personas, desde la intromisión en sus vidas privadas hasta la comisión directa de prácticas ilegales e incluso delictivas. Baste mencionar los casos de separación de sus familias de miles de menores migrantes, encerrados en jaulas en Estados Unidos (AI, 2018) o el involucramiento de policías y militares en prácticas ilegales en México⁴ y otros países de la región, con el argumento del combate al crimen organizado.

La articulación entre el control poblacional, las políticas de seguridad y, sobre todo, la lógica de acumulación y eficiencia económico-corporativa propicia, de diferentes maneras, la fuerte penetración de lo privado en lo público y de lo ilegal en lo legal.

Ocurren también verdaderos procesos de desposesión social, que van desde la privatización generalizada de bienes públicos hasta el des-

4. Existen por lo menos 20 militares encarcelados en México por su vinculación con el narcotráfico, aunque en su mayoría no son de alta graduación. Entre los altos mandos, solo están probados judicialmente los casos del general Gutiérrez Rebollo, el general brigadier Juan Manuel Barragán y el Subsecretario de la Defensa Tomás Ángeles Dauahare. Ello, sin embargo, no permite suponer un escaso involucramiento de la institución militar; mucho menos de las policías en sus diferentes niveles y, muy especialmente, en el municipal.

plazamiento forzado de enormes masas de población, con la consecuente apropiación de sus territorios y recursos por parte de distintos grupos, “legales” e ilegales, interesados en ellos.⁵

Por su parte, la multiplicación de ilegalidades dentro del propio aparato estatal se presenta mediáticamente como corrupción moral, particular e individualizada. Sin embargo, se la puede considerar un fenómeno consustancial a esta gubernamentalidad, tanto por sus utilidades económicas como políticas y sociales. Esto es así justamente porque ambos procesos –de privatización y de ilegalización- permiten extender la racionalidad de mercado a todos los ámbitos de la vida y hasta sus últimas consecuencias, para optimizar la acumulación y concentración económica, que incluye a la naturaleza y a los grupos humanos como recursos igualmente apropiables y gobernables.

Otro de los rasgos que ha acompañado a esta gubernamentalidad es el despliegue de mecanismos de mantenimiento, control y reproducción de la vida en todas sus dimensiones, es decir, prácticas biopolíticas, acordes con esta forma de organización de las redes de poder.

La biopolítica, tal como fue definida por Michel Foucault, se orienta al control y la gestión de los procesos de vida de una población entendida como conjunto; en este sentido, se complementa y rebasa las tecnologías disciplinarias orientadas a la vigilancia del cuerpo individual. Se orienta al control de la vida del ser humano en tanto especie y “en tanto espíritu” (LAZZARATO, 2010, p. 91), sin tomar necesariamente la forma de prohibiciones; para ella, las prácticas de “estimular” e “incitar” serán más importantes que reglamentar, prescribir y dominar” (LEMKE, 2017, p. 64).

Giorgio Agamben, por su parte, vincula la biopolítica con la antigua distinción entre *zoé* y *bíos*, o entre vida desnuda y vida política que, según él, estaría en la base de la organización política de Occidente; es

5. En su Informe estadístico Anual, “Tendencias globales”, el alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2018) elevó a 68.5 millones el número de personas desplazadas por la fuerza, dentro y fuera de su país, para finales de 2017 (ACNUR, 2018).

decir, enfatiza en la separación entre las vidas protegidas por el derecho y aquellas otras que pueden ser exterminadas sin que nadie responda por ellas. Esta distinción sería clave para la racionalidad política de un Estado que se propone la conservación y administración de la vida. Así pues, la biopolítica abarcaría no solo a aquellos cuyas vidas se protegen sino también a quienes están “expuestos a procesos sociales de exclusión, incluso si es posible que sean formalmente ciudadanos... los ‘superfluos’ y los ‘excedentes’” (LEMKE, 2017, p. 80), de cuyas vidas se puede disponer. Como lo señala Cooper, en el neoliberalismo, “los procesos biológicos de la vida se entrelazan cada vez más fuertemente con las estrategias capitalistas de acumulación” (LEMKE, 2017, p. 143), donde todas o casi todas las vidas pueden ser rentables de una u otra forma.

Michel Foucault sostenía que la biopolítica invierte la antigua fórmula soberana de “hacer morir y dejar vivir” por otra que solo aparentemente se presenta como su reverso. “hacer vivir y dejar morir”. Si bien la biopolítica que acompaña a la gubernamentalidad neoliberal implica esta “defensa de la vida” de las poblaciones, no por ello resigna o pierde su potencial de muerte. Se abaten riesgos sanitarios e incluso naturales, se incrementan las expectativas de vida... pero solo para algunos. En verdad, la biopolítica siempre se aboca a la defensa de unas vidas a costa de otras. Por eso, hablar de biopolítica es siempre referirnos a la relación inseparable entre vida y muerte, entre unas vidas y otras muertes; no es necesario referirnos a tanatopolítica o necropolítica para ello.

Ciertamente, “el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés de poder garantizar a otra su existencia” (FOUCAULT, 1979, p. 166). En este sentido, en el propio concepto de biopolítica está implícita la muerte de unos en pos de la vida de otros. El hecho de que, en Francia, un trabajador sin estudios viva en promedio nueve años menos que un ingeniero o un maestro de la misma edad, o que en Uganda la esperanza de vida sea la mitad que en Japón (LEMKE, 2017, p. 110) muestra cómo, de diferentes maneras, se preserva la vida de unos al tiempo que se “abandona” la de otros. Un caso aún más estremecedor,

en este sentido, es el uso de “voluntarios” en estudios biomédicos recientes. Sunder Rajan –citado por Fassin- reporta que estas personas se utilizan para estudios clínicos experimentales, gracias a los cuales “el mejoramiento o la prolongación de la vida de unos está conectado a la explotación sistemática de los cuerpos y los daños de la salud de otros” (FASSIN citado Lemke, 2017, p. 142).

Sin embargo, vale la pena distinguir entre las tecnologías políticas que se orientan al exterminio directo de un grupo –como en el nazismo o como en las políticas del Estado de Israel contra la población palestina, que refiere Mbembe en su *Necropolítica*- y aquellas otras, más específicas de la biopolítica, que se “limitan” a “dejar morir”. Las primeras son más cercanas a la idea de tanatopolítica. No obstante, en todos los casos, lo que dictan estas políticas es la vida, una selectividad de la vida, pero siempre de ciertas vidas a costa de otras.

Se trata, en definitiva, de una selección biológica y política de qué vidas vale la pena defender y cuáles se pueden eliminar directa o indirectamente. Por eso la biopolítica empata tan claramente con el racismo, que eternamente ha pretendido distinguir entre lo que debe morir y lo que merece vivir. “El racismo posibilita una relación dinámica entre la vida de unos y la muerte de otros. No solo permite una jerarquización de lo ‘digno de ser vivido’ sino que coloca la salud de unos en relación directa con la desaparición de otros” (LEMKE, 2017, p. 58) y facilita la posibilidad ejercer, en las sociedades actuales, el viejo poder soberano del derecho de muerte, como parte de la biopolítica (FOUCAULT, 2000, p. 233). Sin embargo, en estas prácticas de exterminio supuestamente selectivas, todas las vidas están finalmente en peligro. Como bien lo señala Espósito: “La potenciación suprema de la vida de una raza que se pretende pura se paga con la producción a gran escala de la muerte –primero de los otros y, a la postre, en el momento de la derrota, también con la propia-” (ESPÓSITO, 2009b, p. 131).

Pero más allá de estas formas de exterminio tanatopolíticas, la mo-

alidad específica de la biopolítica, dejar morir, no es menos cruel aunque sí menos costosa para el Estado e implica otro tipo de prácticas. Quizás la forma más frecuente de “dejar morir” es abandonar, en el sentido literal de la palabra y en el sentido de “dejar a bando”, es decir, “marginar, dejar, expulsar, apartar, excluir” (AGAMBEN, 2003, p. 249), antes que matar.

No obstante, vale la pena apuntar que la gubernamentalidad neoliberal, siendo una forma de gestión de la sociedad muy diferente del totalitarismo –que ejerce un “derecho de muerte” mucho más explícito-, aun así comparte con él algunos rasgos fundamentales. A partir de la caracterización hecha por Hannah Arendt (1987) se pueden encontrar muchas coincidencias inquietantes -que no voy a desarrollar aquí-, algunas de las cuales vale la pena subrayar: 1) la vocación por instaurar un orden planetario; 2) la intencionada despolitización de la sociedad; 3) el enorme peso del aparato policial y en especial de los servicios de inteligencia y vigilancia de la población; 4) la superposición entre hecho y derecho; 5) el uso del miedo, del terror y de los medios de comunicación masivos como instrumentos de control poblacional; 6) la construcción de individualidades aisladas con un fuerte sentimiento de impotencia. Estos son algunos de los rasgos que Arendt desarrolla en *Los orígenes del totalitarismo* y que podemos encontrar en las sociedades neoliberales. También es interesante el reciclamiento en el mundo actual de instituciones centrales del totalitarismo, como el campo de concentración. Al respecto, es bueno recordar la advertencia de Giorgio Agamben acerca de la “íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo” (AGAMBEN, 2003, p. 20), al tiempo que señalaba que “el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico... aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces” (AGAMBEN, 2003, p. 156); es decir, nos conminaba a identificar y denunciar las formas actuales de lo concentracionario. Al respecto, se podría pensar en la prisión de Guantánamo –por el que pasaron casi 800 personas- o en los

sitios de encierro clandestino para acusados de “terrorismo”, gestionados por la CIA y denunciados a partir de 2003 por Amnistía Internacional (AI)⁶ o, más recientemente, en algunos campos de refugiados. Con esta comparación no se trata de homologar gubernamentalidades disímiles pero creo que es políticamente importante identificar la vigencia de algunos de los rasgos más venenosos de la experiencia totalitaria en las llamadas “democracias” actuales para tener en cuenta la gravedad de la situación. Estos no se presentan en pequeñas dosis, capaces de inmunizarnos del mal, sino que constituyen tendencias poderosas y crecientes que tienden a expandirse.

Al respecto, Roberto Espósito encontró en las sociedades totalitarias lo que llamó “síndrome inmunitario”, a la vez que afirma que en este siglo XXI “explota de manera incontenible un nuevo y, potencialmente devastador, síndrome inmunitario” (ESPÓSITO, 2009b, p. 154). Este se caracteriza porque “van surgiendo nuevas barreras, nuevos diques, nuevas líneas de separación respecto a algo que... parece amenazar nuestra identidad biológica, social, ambiental” (ESPÓSITO, 2009b, p. 112) y que no es más que el Otro, en sentido levinasiano, es decir, el pobre, el migrante, el indio. Frente a este Otro, construido y percibido como amenaza, el sistema inmunitario social se cierra sobre sí mismo y se defiende del entorno rompiendo “cualquier canal de relación con el exterior” (ESPÓSITO, 2009b, p. 86). Es decir que se forman sistemas nacionales, y dentro de ellos, sistemas políticos o económicos autorreferentes que se protegen de la “irritación” que les produce su medio, integrando dentro de sí todo lo exterior que requieren para su reproducción y “protegiéndose del medio”, en lugar de nutrirse de él. Sería el caso de los cierres de fronteras en los países de Occidente, para evitar la infección migrante, por ejemplo. O las políticas nacionales refractarias a otras for-

6. Amnistía Internacional presentó diferentes informes, a partir de 2004, denunciando estos hechos. Uno de ellos puede encontrarse en <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/eeuu-utiliza-empresas-tapaderapara-realizar-vuelos-secretos-rumbo-a-la-tortura-y-la-desaparicion/>

mas de organización de lo político, lo social y lo jurídico que representan las alternativas autonómicas, por considerarlas “atrasadas” o peligrosas. Por lo mismo, los Estados tratan de “vacunarse” de ellas incorporando un indigenismo domesticado, inocuo, folklórico, en dosis adecuadas, que defiendan al sistema y le permitan impedir la entrada o eliminar al verdaderamente Otro, tan temido.

Estas prácticas inmunitarias -que en ciertas dosis operan en cualquier sistema-, cuando se agudizan, como ocurre en las sociedades actuales, terminan por encerrar, afectar, desvitalizar aquello que pretenden defender y pueden acabar por destruirlo. “La inmunización, a altas dosis, es el sacrificio del viviente, esto es, de toda forma de vida cualificada, en aras de la simple supervivencia (ESPÓSITO, 2009b, p. 115). Es decir que estas políticas de cierre del sistema sobre sí mismo lo empobrecen, y justamente esto es lo que ha estado ocurriendo con la gubernamentalidad neoliberal, cada vez más desprovista de una vida política significativa.

La dinámica inmunitaria general se verifica también en la construcción de saberes y subjetividades, igualmente clausurados sobre sí mismos. Se corresponde con el desarrollo de individuos (supuestamente) completos, cerrados sobre sí mismos; sujetos expuestos a la presión que el medio los obliga a generar sobre sí. El “imperativo neoliberal de rendimiento, atractivo y buena condición física” (HAN, 2017, p. 18) reduce la persona al cuerpo y el cuerpo a un objeto funcional, aislado y “protegido” de otros cuerpos –siempre percibidos como amenazantes, sospechosos de violentarlo y querer transgredirlo-.

El medio impone estándares y los sujetos, muchas veces empresarios de sí mismos, se autoimponen “hipervisibilidad”, “hiperproducción” e “hiperconsumo” (HAN, 2017, p. 18), todos elementos necesarios para garantizar el control y la reproducción en el neoliberalismo. En este sentido, Byung-Chul Han habla de procesos de autorrealización, autooptimización y autoexplotación (HAN, 2017, p. 65), impulsados desde el medio, en procesos no disciplinarios sino basados en la simpatía, la confianza o

la emocionalidad, que ofrecen “el espejismo de la libertad” (HAN, 2017, p. 64) y la ilusión de una “distinción”, bastante uniformizada en realidad.

Se crean así sujetos “tolerantes” y permisivos, aunque con respecto a la reducida diversidad y diferencia que son capaces de asimilar. En realidad, la diversidad admitida “solo permite diferencias que estén en conformidad con el sistema... (es decir que se trata de) una pluralidad solo aparente y superficial” (HAN, 2017, p. 49).

Igual como ocurre en la sociedad, esta expulsión de lo verdaderamente distinto “acarrea un proceso de autodestrucción” (HAN, 2017, p. 43) del sujeto. Por lo mismo, “si se adhiere a un régimen autoinmunitario –dirigido obsesivamente a la identidad consigo mismo- ... (el mundo y la vida humana) no tienen grandes posibilidades de supervivencia” (ESPÓSITO, 2009b, p.118). Según Espósito, esto es así porque “a diferencia del pasado, ya no es posible que una parte del mundo – Norteamérica o Europa- se salve mientras la otra se destruye. El mundo, el mundo entero, su vida, está sujeta a un mismo destino: o encuentra la manera de sobrevivir todo junto o perecerá conjuntamente” (ESPÓSITO, 2009b, p. 136).

Sin embargo, es posible que la apuesta biopolítica de la actual globalización neoliberal sea otra. La acumulación enloquecida que está en curso, -donde, según el informe de Oxfam de 2017, el 1% más rico de la población mundial posee más riquezas que el resto del planeta- ocurre en un mundo de *recursos naturales limitados*. Tierra, agua, alimentos y energía no alcanzan para todos... si se sostienen los principios capitalistas de producción y distribución, que el neoliberalismo no resuelve sino que profundiza. Es decir, la escasez que enfrentamos no es atribuible al sobrepoblamiento de la tierra sino a las formas de organización de la producción, la acumulación y la distribución en esta fase del capitalismo, que rompen el equilibrio del ecosistema planetario y concentran la riqueza en una porción mínima de la población.

El capitalismo, en general, y el neoliberalismo en particular implican

formas específicas de relación con los seres humanos y con la naturaleza, es decir, con la vida. La biopolítica difumina la distinción original entre naturaleza y cultura, propia de Occidente; la tecnología interviene sobre ambas y las funcionaliza indistintamente al servicio del capital. No solo se utiliza “la riqueza biológico genética de la naturaleza (y la especie) para intereses comerciales, para explotarla y hacerla útil” (LEMKE, 2017, p. 91) sino que se “produce” naturaleza y vida, desdibujando lo “natural”. Ello conlleva también a una reconceptualización de la vida, que ahora “comprende de la misma manera actores humanos y no humanos” (LATOUREN en Lemke, 2017, p. 121), vida humana, social y natural.

Es en este marco que se libra una fuerte lucha por la *apropiación de la naturaleza y de la vida en grandes volúmenes*, con prácticas extractivistas de explotación natural y cultural, para concentrar en unos pocos la riqueza... y la posibilidad de la vida misma.

Señala Roberto Espósito que “Occidente (está) empeñado en excluir al resto del planeta de la posibilidad de compartir sus excesivos bienes” (ESPÓSITO, 2009b, p. 117) pero en realidad, no se trata solo de “sus” excesivos bienes sino de la decisión de sustraer y controlar, en todas las regiones del mundo, los recursos estratégicos para la vida que no le pertenecen, desde los energéticos hasta los acuíferos, pasando por los alimentarios. No es solo una clausura sobre sus recursos sino la desposesión acelerada y radical del resto del planeta. Esta es probablemente la forma más extrema de la biopolítica, que equivale a apropiarse de la vida y la posibilidad misma de la supervivencia a costa de los otros. Occidente (considerando Europa, Estados Unidos y Canadá) comprende alrededor de un 15% de la población mundial (1,106 millones de personas en relación con 7,500 millones que constituyen el total). Con la inclusión de China y algunos otros países que están en condiciones de competencia, se llegaría, como mucho, a un tercio de la humanidad viviente. ¿Nos conducirán las formas actuales del biopolítica a que un tercio o, si acaso, la mitad de la población del planeta se adueñe así de la vida y de la posibilidad de sobrevivir, abandonando a su suerte al resto?

Tal vez a partir de una expectativa semejante se entienda la devastación consciente y sin freno de la naturaleza. Es posible que las formas actuales de la biopolítica se orienten a preservar un pequeño núcleo de la vida (humana, natural, cultural), manteniendo las condiciones actuales de dispendio a costa de una masa de seres abandonados a la más absoluta precariedad, como vidas que no importan.

Frente a esta situación desesperada, Espósito propone la recuperación de la comunidad, el *munus* común que nos vincula. Para él, la comunidad, “no es un sujeto o una sustancia común sino el modo de ser en común de singularidades irreductibles entre sí”, algo que se constituye “de vez en vez”. La comunidad que Espósito propone “queda abierta a la diferencia respecto de sí” (ESPÓSITO, 2009b, p.108), justamente porque no se clausura sobre sí misma. Por ello, “la figura del Otro coincide en último término con la comunidad” (ESPÓSITO, 2009b, p.44), que da preeminencia a los otros. Esta comunidad, a la vez “imposible y es necesaria” (ESPÓSITO, 2009b, p.44) se presenta como global, una “comunidad mundial” capaz de crear una democracia planetaria para “salvar al único mundo que tenemos en común” de la “deriva inmunitaria” (ESPÓSITO, 2009b, p. 92-93). La comunidad propuesta por Espósito, que nos incluiría a todos, sería “el único lugar común que nos es destinado, como el *munus* originario que nos hace comunidad” (ESPÓSITO, 2009b, p.57). También en este texto se propone la recuperación de lo comunitario como posible resistencia a la gubernamentalidad neoliberal y a sus prácticas biopolíticas e inmunitarias, pero se trata de comunidades existentes, indígenas, locales y que no pretenden universalidad alguna ni una democracia planetaria, como se verá más adelante.

Algunas particularidades del caso mexicano

En relación con este contexto, es posible pensar la realidad mexicana actual como un caso específico de la gubernamentalidad neoliberal, que se ha instalado en el mundo a partir de los setenta y en este país

desde hace por lo menos 30 años.

A partir de diciembre de 2018 se ha propuesto —al menos como intención— un nuevo tipo de gubernamentalidad que no es posible caracterizar por el momento. Por lo mismo, en este texto me voy a referir a las características del Estado mexicano vigentes hasta esa fecha, es decir, hasta el gobierno de Enrique Peña Nieto.

Tomando en cuenta esta aclaración, hay que señalar, en primer lugar, que la forma específica de organización del poder social y político en este país ya no se puede decodificar tomando la figura del Estado como centro. Si, como ya se dijo, el aparato estatal ha ido perdiendo en el mundo, y en los modelos de interpretación, la centralidad que tuvo durante buena parte del siglo XX, esto es particularmente cierto en el caso mexicano.

Desde fines del siglo XX, ya no se podía hablar del Estado fuerte, corporativo, centralista y autoritario que se gestó en el periodo posrevolucionario, y que permaneció como tal hasta bien entrados los años ochenta. A partir de entonces, con la franca entrada del neoliberalismo durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, se fue constituyendo un Estado fragmentario, articulado con fuertes redes de poder locales o regionales —preexistentes unas y reestructuradas o nuevas otras— que entrelazaron circuitos públicos y privados, tanto legales como ilegales. Esto se ha ido evidenciando en diferentes trabajos periodísticos, como los de Anabel Hernández,⁷ y en estudios académicos regionales de Guerrero, Michoacán y otras entidades federativas, para alcanzar una claridad inquestionable en el caso Ayotzinapa⁸.

El Estado mexicano presenta fragmentos penetrados y/o asociados

7. En especial en sus libros *Los señores del narco* (2010) y *La verdadera noche de Iguala* (2016).

8. La tragedia de Ayotzinapa permitió visibilizar la conexión del poder político municipal, las policías y el Ejército con las redes criminales, en este caso del cártel de Guerreros Unidos, como una muestra de lo que ocurría en distintos territorios de la República Mexicana. Un caso semejante lo brinda el análisis de la masacre de San Fernando, Tamaulipas, en 2010.

con grandes corporativos supranacionales -desde las mineras canadienses hasta las redes criminales-, para conformar un dispositivo regido por la lógica del mercado y la optimización de los procesos de acumulación y concentración de la riqueza, propios del neoliberalismo.

Utilizó las violencias estructurales y mafiosas –que en México han ocasionado más de 230 mil muertes violentas (INEGI, 2018) y alrededor de 37 mil personas desaparecidas entre 2007 y 2018 (Secretaría de Gobernación, 2018)⁹- así como el miedo que estas desencadenan, para asegurar el control poblacional y al mismo tiempo, justificar políticas de seguridad, extraordinariamente represivas y violentas, como la Ley de Seguridad Interior.¹⁰ Aunque debilitado, el aparato estatal multiplicó su potencial coercitivo y abiertamente represivo frente a la protesta social, encerrando como presos políticos a cientos de activistas comunitarios, ambientalistas y otros.¹¹

Es decir, que se ha dado una forma de organización del poder que corresponde con lo que hemos caracterizado como gubernamentalidad, en este caso neoliberal, por sus modos específicos de articular: economía política –en particular el criterio de rendimiento- como principio de verdad y los sistemas de seguridad, usando como blanco a la población. O sea, una forma particular de utilizar los dispositivos económicos y securitarios para asegurar el control poblacional.

El Estado mexicano actual recurre más a las prácticas propiamente biopolíticas que a la tanatopolítica, es decir, prefiere proteger unas vidas para “dejar morir”, “abandonar” otras, como forma generalizada de control, sin perder por ello la posibilidad de “hacer morir” de manera directa.

9. De ellas, 36 265 son personas no localizadas según denuncias del fuero común (74% varones y 94% mexicanos) y

1 170 del fuero federal (83% varones y 84% mexicanos) (Secretaría de Gobernación, RNPED, 2018)

10. Aprobada y publicada en diciembre de 2017 y finalmente declarada inconstitucional en noviembre del siguiente año.

11. Según el Comité Cerezo, de 2006 a mayo de 2018, 3 967 personas habían sufrido detenciones arbitrarias (Ramírez, 2019).

Este “dejar morir” es el principio que se aplica, por ejemplo, en relación con los grupos migrantes que atraviesan su territorio por cientos de miles y son abandonados a su suerte, es decir, a las temperaturas extremas, a la falta de agua y comida, pero también a violencias difusas, criminales, sociales e institucionales, como atraparlos ilegalmente y “venderlos” a las redes mafiosas.¹² Así se los deja morir, cuando no se los mata directa o indirectamente.

También es el caso de la población indígena, sometida desde la Conquista a prácticas de exclusión y eliminación física y cultural. Los pueblos originarios fueron objeto de un genocidio sordo que no ha cesado hasta el presente, y que fue pasando del exterminio de pueblos enteros, al desconocimiento permanente de sus derechos, la imposición de una condición de minoridad tutelable y distintas formas de asimilación, que apostaron por la desaparición de su cultura, como realidad positiva y presente. La selección y clasificación social racializada desde la Colonia,¹³ la esterilización forzada,¹⁴ el exterminio por pobreza,¹⁵ trabajo,

12. Desde 2011 y hasta 2019 inclusive se han registrado en los medios de comunicación distintas denuncias y testimonios de sobrevivientes que relatan la participación de personal del Instituto Nacional de Migración en el secuestro de personas entregadas a las redes criminales y de tráfico de personas.

13. Es importante reconocer que muchas de las formas actuales de racismo pasan por el señalamiento de diferencia culturales “dadas”, inmodificables que “determinan” las conductas de los grupos sociales.

14. En la actualidad, se realiza principalmente mediante ligadura de trompas o vasectomías, practicadas por presión, engaños o simplemente sin consentimiento. Apenas en diciembre de 2016 y febrero de 2017, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) –de la que no puede sospecharse una atención exagerada del problema- emitió tres recomendaciones en este sentido.

15. Según el Coneval, en 2014, el porcentaje de población indígena en la pobreza ascendía a 73.2% y en pobreza extrema 31.8% frente a 7.1% para la población en general. También se registra que 76% de la población indígena no puede satisfacer con su ingreso las necesidades de alimentación, bienes y servicios básicos. (Instituto Belisario Domínguez, 2017, pp. 7-8). Coneval no registra datos más recientes.

enfermedades¹⁶ y masacres,¹⁷ la colocación en los márgenes de la excepción y la nuda vida, como seres “naturales” por cuya vida el derecho no responde, han sido prácticas permanentes hacia ellos.

El indígena es el “matable” por excelencia en América Latina, “una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente... (porque) su muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna” (AGAMBEN, 2003, p. 244). Y así se ha verificado en México a lo largo de su historia, donde las muertes de defensores de tierras y derechos colectivos, de operadores de radios comunitarias¹⁸ o de simples comuneros permanecen invariablemente en la impunidad. Se trata pues de nuevas formas de un racismo antiguo y sostenido, que construye al Otro (racial, pero también social o sexual) como amenaza a la propia subsistencia, lo que constituye un patrón claramente biopolítico, y bastante cercano al totalitario.

Sin embargo, a diferencia de este, quien asesina ahora de manera directa suele no ser el Estado como tal. En gran parte de los casos, estas violencias son ejecutadas por terceros (grupos paramilitares, grupos criminales) de los que, desde luego, el Estado no es ajeno porque pertenecen a una red que los articula, sin ser lo mismo. Opera, en muchos

16. La cobertura en salud para la población indígena se ha emparejado con la del resto de la población, por su incorporación al Seguro Popular. No obstante, la utilización del mismo parece dudosa y se mantiene una menor expectativa de vida para esta población (Leyva Flores et al., 2013).

17. El dominio colonial utilizó prácticas de exterminio que “provocaron la extinción (o intentos de esta) de numerosos pueblos, con el fin de dejar libres los territorios para efecto de la colonización europea” (Gutiérrez, 2004: 315). Luego, el Estado aplicó sistemáticamente distinto tipo de violencias, de manera directa, o consintiendo la proveniente de grupos de poder locales, protegidos por él. Ejemplos recientes de ello son las masacres de Aguas Blancas en Guerrero durante 1995, con 17 víctimas fatales; Acteal, en Chiapas, donde fueron asesinados 46 indígenas en diciembre de 1997 o Agua Fria, en Oaxaca, en 2002, que dejó 27 víctimas.

18. Según el informe 2018 de Global Witness, durante 2017 habían sido asesinados trece defensores de tierras pertenecientes a diferentes comunidades indígenas. Apenas en 2019, ejecutaron, en enero, al director de la radio comunitaria Radiokashana, Rafael Murúa Manríquez; en febrero a Samir Flores, fundador de la radio comunitaria Amilzinko, y el 2 de mayo, en Oaxaca, a Telésforo Santiago Enríquez, fundador de El cafetal, otra radio comunitaria indígena.

casos, una suerte de “terciarización” de la violencia, que se traslada de la estructura propiamente estatal a otros sectores de la trama del poder neoliberal, como los grandes corporativos legales e ilegales. No se trata necesariamente de una delegación del derecho de muerte del Estado sino del abandono, más o menos voluntario, de su monopolio.

Esta biopolítica, este “dejar morir” o “abandonar” a su suerte a algunos, es la contracara de la protección de otros. Así ocurre con la apropiación por desposesión de los recursos vitales en todas las regiones país, cuyo blanco principal es también la población indígena que habita territorios ricos en recursos naturales: forestales,¹⁹ mineros,²⁰ acuíferos²¹ y biodiversidad. Una de sus características es justamente la riqueza del suelo y el subsuelo junto al manejo integrado de los recursos acuíferos, forestales y de biodiversidad (UNAM-CNDH, 2018, p.164), para protegerlos. Por lo mismo, existe una “relación entre las zonas de riqueza natural e hídrica con las comunidades indígenas, que hoy día se encuentran en disputa por la voracidad de los actores privados que pretenden apropiarse de sus recursos naturales o desarrollar proyectos altamente redituables como la minería y el turismo” (BOEGE citado en UNAM-CNDH, 2018, p. 173)

Por otra parte, sus territorios suelen ser lugares de difícil accesibilidad, lo que los hace codiciables no solo para las empresas sino también para las redes ilegales del narcotráfico, muchas veces protegidas por autoridades locales. En ocasiones, y no casualmente, la explotación criminal y la explotación corporativa se superponen, aunque no voy a referirme aquí a este fenómeno. Solo quiero señalar que, en ambos ca-

19. Los 30 mil ejidos y comunidades que existen en México actualmente ocupan alrededor de un 50% del territorio nacional y albergan 75% del total del territorio boscoso del país (ONU-RED, 2012, p. 20).

20. Las concesiones de exploración y explotación minera otorgadas afectan a 42 de los 62 pueblos indígenas que, merced a ello, han perdido jurisdicción sobre el 7% e su territorio, en muchos casos sin siquiera estar informados. (Valladares de la Cruz, 2018, p. 105).

21. El desvío de sus acuíferos para abastecer necesidades urbanas, industriales o mineras es una de las formas de afectación más agudas.

sos, hay una desposesión de distintas riquezas y del territorio mismo, que pasa de ser un espacio de habitación y vida a otro de devastación y muerte, ya sea por la violencia criminal directa o por la explotación intensiva de la naturaleza hasta su agotamiento. Se trata, por todos los medios y a cualquier costo, de lograr una extraordinaria acumulación de recursos que facilita la vida dispendiosa de unos a costa de la muerte directa o indirecta de otros.

En el caso de las redes criminales el ejercicio de su poder de muerte es directo y brutal. Allí donde se instalan, normalmente con la protección de fracciones del Estado, atentan contra todas las formas de vida. Asesinan, secuestran, violan, torturan, creando verdaderos “territorios de muerte”. Controlan a la población a través de estas violencias desatadas que provocan miedo e incluso terror, de manera que destruyen los vínculos sociales, arrasan con la naturaleza y se enseñorean como poder absoluto. Frente a ello, algunas comunidades sucumben pero otras resisten, enfrentando indistintamente violencias estatales y privadas, legales e ilegales. La lucha por el control de sus territorios es, en todo sentido, una lucha por la vida. En efecto, la subsistencia biológica, social y cultural de los pueblos originarios depende de su permanencia en el territorio, de manera que la expulsión del mismo equivale prácticamente a la forma más extrema de la biopolítica: el genocidio. Paso entonces a hablar de estas experiencias de resistencia por la vida.

Resistencias

Dice Michel Foucault que la vida “escapa sin cesar” a las técnicas que intentan dominarla o administrarla (FOUCAULT, 1979, p. 173), y su interés se focaliza precisamente “en determinar lo que en la vida resiste (al poder) y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes” (LAZZARATO, 2000, p. 1). La vida, la defensa de la vida es justo el terreno de resistencia al biopoder, creando lo que podríamos llamar una biopolítica en defensa de la vida, que “no en-

tra solo en oposición con el biopoder, sino que lo precede” (LAZZARATO, 2010, p. 93). En este sentido es que introducimos ahora esta distinción entre biopoder y biopolítica, que no aparece claramente explicitada en los autores, para enfatizar y distinguir las prácticas resistentes (biopolíticas) de las que intentan el control, la administración y la selección de la vida (biopoder).

En *Dichos y escritos*, Foucault afirma no solo la precedencia sino la preeminencia de las resistencias: “En primer lugar está la resistencia, y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto a cambiar todas las relaciones de poder... el término resistencia es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica” (Foucault citado en LAZZARATO, 2000, p. 4).

La resistencia no es solo la capacidad de defenderse del control y la clasificación de la vida que efectúan los biopoderes. Lucha contra las subjetivaciones del neoliberalismo, sus nociones de individualidad auto-centrada y de aislamiento de los cuerpos. Además de oponerse al biopoder tiene la capacidad de producir alternativas políticas, económicas, culturales, es decir, de crear otras formas de vida y otras posibilidades. “La resistencia no es únicamente una negación; es un proceso de creación; crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir” (FOUCAULT citado en Lazzarato, 2010, p. 223).

En el mundo actual, las resistencias disputan espacios y lenguajes en las instituciones, al mismo tiempo que crean desde los márgenes, inventando otros mundos posibles, para institucionalidades, diversidades y multiplicidades políticas, sociales, culturales, que escapan incesantemente. Un aspecto interesante es que pueden “participar de varios sistemas a la vez, tener varias relaciones, experimentar diferentes funciones; por ejemplo, estar al mismo tiempo en el interior y en el exterior de la relación de capital” (LAZZARATO, 2010, p. 40), o del Estado, podríamos agregar. Y este es justamente uno de los rasgos distintivos de las expe-

riencias autonómicas a las que voy a referirme.

En México existen 16 regiones y 300 puntos del territorio en los que se están llevando a cabo procesos que resisten a los proyectos depredadores del neoliberalismo. En muchos de estos lugares se crean redes de resistencia, a partir de la organización familiar y comunal, de una “micropolítica doméstica” (TOLEDO, 2014, p. 30), que va construyendo poder social y poder territorial. Estas luchas se orientan al cuidado de la naturaleza y de las diferentes formas de vida; frente a los territorios de muerte que generan las redes estatal-criminales, construyen territorios de vida. “La mayor parte (de estos proyectos están) en áreas rurales y en gran medida (sostenidos) por actores pertenecientes a pueblos originarios o indígenas, comunidades campesinas y sectores populares de las ciudades” (TOLEDO, 2014, p. 7).

Se trata de experiencias locales, de manera que los focos de resistencia, en México como en otras regiones, se multiplican pero sin uniformizarse; se sostienen cada uno en su singularidad y autonomía aunque pueden existir prácticas de cooperación y articulación entre ellos, como ocurre entre las comunidades indígenas autónomas.

En estas últimas se practican autonomías de facto con respecto a las instituciones del Estado. El caso zapatista es probablemente el más conocido pero no el único, ya que existen muchos otros, con distinto grado de desarrollo. Puede tratarse de experiencias relativamente pequeñas, con unos pocos miles de personas; medianas, como el Municipio Autónomo de CheránK’eri, en Michoacán, que concentra a 18 mil habitantes, u otras mucho mayores como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC), en Guerrero, que se extiende a varios municipios y beneficia a una población de alrededor de 300 mil personas.

Los grados de autonomía pueden variar desde una administración y gestión del presupuesto propias -como en los casos de Nurío y Quinceo en Michoacán-, hasta formas más amplias y plenas, que comprenden

formas de organización social, política y jurídica independientes. Es a estas a las que me voy a referir en este texto.

Tanto los zapatistas de Chiapas (EZLN), como los p'urhépechas de Michoacán (Cherán) o los tlapanecos, mixtecos o nahuas de Guerrero (CRAC-PC) han logrado establecer formas de gobierno apegadas al sistema de “usos y costumbres”, diferentes de las estipuladas por las instituciones oficiales. También cuentan con sistemas de seguridad propios y autónomos de las policías y los cuerpos de seguridad del Estado. Además, en los casos de Chiapas y Guerrero a los que estoy haciendo referencia, han desarrollado sistemas jurídicos y de procesamiento alternativos, que aplican dentro de su territorio, tanto a población indígena como mestiza.

Estas autonomías se han instaurado como respuesta a grandes violencias estructurales²² (por las condiciones de marginación y racismo), violencias estatal-represivas (para la eliminación de las disidencias)²³ y violencias criminales (especialmente del narcotráfico) que intentan controlar y disponer de sus territorios, amenazando la subsistencia de la vida biológica, natural, social, política y cultural, es decir, la vida en toda su dimensión. Por ello, las autonomías surgen como movimientos defensivos y armados, cuya primera acción es asumir el control de la seguridad territorial para, desde allí, avanzar en formas alternativas de organización.

Sería imposible desarrollar aquí las características específicas de cada una de ellas, pero sí se pueden señalar algunos rasgos en común, propios de la cosmovisión mesoamericana. En primer lugar, se trata de

22. Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, las zonas indígenas son las de más alta marginación en el país (CDI-PNUD, 2006: 11); 82.6% de los municipios indígenas se hallaban en condiciones de marginación o alta marginación, en los que vivía el 74.4% de la población indígena total (CDI-PNUD, 2006:24). De acuerdo con la CNDH, en 2015 esta situación se había agravado con 87.5% de municipios en esas condiciones.

23. Existen 8 412 indígenas en prisión, sin condena, número que no supone una sobrerrepresentación con respecto a la población general. Sin embargo se los encierra por conflictos sociales y su condición se agrava por discriminación en los centros penitenciarios, falta de información sobre sus derechos, falta de intérpretes, traductores y abogados defensores que hablen su lengua (CNDH, 2018).

comunidades en donde la propiedad privada de los lotes urbanos se articula con formas de posesión colectiva del territorio y sus bienes, ajenas al régimen de propiedad como tal. Lo común comprende al ámbito natural del que se consideran parte, desde la idea de ser en la naturaleza y con la naturaleza, por completo ajena a la contraposición occidental entre naturaleza y cultura, rebasada por otra parte en las nuevas formas de entender la vida. Pero lo común también opera en los intercambios sociales que los obligan a la participación en las faenas comunitarias, en el acompañamiento mutuo y en las fiestas, que son frecuentes y extraordinariamente importantes, justamente porque representan un ámbito diferente al de la producción pero igualmente importante para la vida, en su sentido más amplio (VENTURA PATIÑO, 2010).

En estas comunidades, las formas de organización política para la toma de decisiones son principalmente asamblearias. Las asambleas tienen una serie de funciones deliberativas y operativas, como designar las personas que cubren los distintos cargos en organismos ejecutivos que siempre son colectivos de pares, por lo regular evitando los liderazgos individuales. Pero además de este tipo de función, las asambleas ofrecen al colectivo la posibilidad de coincidir en tiempo y espacio, cara a cara, para tomar decisiones y, sobre todo, escucharse unos a otros. La escucha es una práctica fundamental porque, como tan bien lo señalará Carlos Lenkersdorf, implica una forma de apertura hacia los otros (LENKERSDORK, 2011). Es una práctica propia de las relaciones comunitarias, que favorece la apreciación mutua, la reconciliación en situaciones de conflicto y que, por lo tanto, fortalece el vínculo social.

En estas experiencias –EZLN, CRAC-PC, Cherán y otras- la seguridad se garantiza con miembros de la comunidad, elegidos en las asambleas por un criterio de honorabilidad. Se trata de policías propias, armadas, con una estructura delimitada, esta sí con mandos, que portan uniformes sencillos y credenciales que los habilitan en sus funciones; es decir que constituyen una institucionalidad propia, o una parainstitucionalidad, independiente del Estado y de sus prácticas de corrupción.

Cuando conforman un sistema jurídico propio, como en el caso de los zapatistas y la CRAC-PC, juzgan los delitos que se cometen en su territorio y establecen las sanciones a través del sistema de “usos y costumbres”. Este es un código oral, que no dispone penalizaciones fijas sino procesos deliberativos para determinar las sanciones según el caso y sus circunstancias. Por lo mismo, es un sistema muy flexible que ha ido incorporando a los sistemas jurídicos indígenas las nociones de derechos humanos y, en especial, los derechos de las mujeres, propios de la legislación occidental.

Las comunidades parten de la idea de que cuando alguien comete una falta, hay una responsabilidad colectiva, una falla de la propia comunidad en la formación de la persona. Por ello se habla más bien de “faltas” y “errores” que de delitos. Los juicios son deliberaciones colectivas y, como ya se dijo, se valora lo ocurrido no a partir de un “código” de faltas sino de las circunstancias específicas. Cuando se trata de delitos menores se busca la conciliación entre las partes y una reparación que ambas consideren adecuada. Eso lleva a largos procesos de negociación pero también a un restablecimiento del vínculo entre los involucrados y de estos con la sociedad. Si el delito es grave y no admite conciliación, como el asesinato o la violación, se pasa a un sistema de reeducación, consistente en trabajo comunitario, que busca la educación del transgresor y el restablecimiento del vínculo social, hasta que se considera que la persona ha comprendido las normas y su sentido (SIERRA, HERNÁNDEZ Y SIEDER, 2013).

La creación de estos mecanismos alternos de organización política, jurídica y de seguridad se acompaña, según el caso, con proyectos educativos, de salud y productivos, de distintas características.

Un rasgo interesante es que, en general, estas autonomías –con excepción del caso zapatista- no rompen con el Estado ni con las instituciones oficiales. Mantienen relaciones lo más amigables posible con ellas; reclaman los presupuestos públicos que les corresponden; negocian con

gobernadores y autoridades de la región; buscan y en algunos casos consiguen el reconocimiento legal de su autonomía -como en Cherán y Guerrero- pero con reconocimiento o sin él, no ceden, de ninguna manera, el control de su territorio. Porque, como dice uno de los miembros de la comunidad de Jaltepec, en Oaxaca, “la defensa del territorio tiene mucha importancia, porque no es un pedazo de tierra sino un pedazo de vida” (DÍAZ GUTIÉRREZ en Gasparello y Quintana, 2018, p. 42).

Ahora bien, ¿qué conexión tiene esta noción de lo comunitario con la idea de comunidad desarrollada por Espósito? En consonancia con su análisis estamos frente a una experiencia de lo comunitario que sin “ser algo cumplido” (ESPÓSITO, 2009b, p.43), es algo que “nunca se ha perdido” (ESPÓSITO, 2009b, p.70), es decir, donde “el continuo es uno con el discontinuo” (ESPÓSITO, 2009b, p.75). Se trata de un sentido y unas prácticas comunitarias que han estado allí por siglos, en latencia y en acción, transformándose, ajenas a lo propio y la propiedad. Sin duda, en la base de su organización se encuentra el cuidado recíproco, a través de la donación, el *munus* común que protege y simultáneamente obliga “a salir de sí para volverse al otro y llegar casi a expropiarse en su favor” (ESPÓSITO, 2009b, p.97). Esta idea de comunidad no es compatible con una “antropología de carácter individual” (ESPÓSITO, 2009b, p.41), como la que rige en las sociedades actuales pero tampoco con la visión comunitaria de Espósito.

El EZLN, la CRAC o el Municipio Autónomo de Cherán K’eri son experiencias de carácter local y, contrariamente a lo planteado por Espósito como desviación localista, no representan un “rechazo inmunitario” a la globalización sino que son experiencias de resistencia a una forma específica de la globalización neoliberal, que las depreda y amenaza su posibilidad de subsistencia.

Estas autonomías tampoco representan el “retorno a una constelación de lugares definidos étnicamente, soldados entre sí por una relación exclusiva entre tierra, sangre y lengua...(para) retroceder a un mundo

constituido por piezas autónomas en su interior y potencialmente hostiles a su exterior” (ESPÓSITO, 2009b, p.119), como teme Espósito. Por el contrario, las comunidades autónomas defienden un territorio que les pertenece por haber sido objeto de la desposesión colonial. En el mismo han ido construyendo sociedades multiétnicas y multilingüísticas, de convivencia entre indígenas de distintas etnias así como con mestizos. Su autonomía no es de clausura, especialmente en los casos de Cherán y la Comunitaria de Guerrero, y mucho menos de hostilidad hacia el exterior. Más bien, buscan reconocimiento de sus derechos, interlocución con otros sectores de la sociedad y de la vida política, incluyendo distintas instancias estatales. Su organización política no es partidaria, pero no se oponen a los procesos electorales; defienden un sistema jurídico propio pero lo actualizan constantemente, integrando por ejemplo la noción de derechos humanos, en un ejercicio de auténtica interlegalidad, de la que las instituciones estatales son incapaces.

Sus principios de organización económica no se basan en la propiedad; no consideran la tierra ni la naturaleza como apropiables y, sin embargo, deben defender la propiedad colectiva del territorio como la única forma de hacer valer su derecho a este-y a la vida- en el contexto neoliberal. Desde luego que sus miembros no son idénticos u homogéneos entre sí, ni lo pretenden. El énfasis en la deliberación señala justamente que existe una diversidad de opiniones y posturas, así como la voluntad de conciliarlas, para tomar un camino común. El asomarse al otro, al afuera de la individualidad, es congruente con el asomarse afuera de la comunidad. Y lo hacen en la migración -muy frecuente entre sus miembros²⁴-, en la educación de los jóvenes -que acuden a las universidades y a la educación pública en general-, en la participación de la vida política que, creando sus propias instituciones, sin embargo no se

24. La migración indígena es muy importante y proviene principalmente de las zonas más marginadas. Según INEGI, para 2010 se registraron 174 770 migrantes internos, 37 117 internacionales y 19 994 no especificados, entre los hablantes de lengua indígena (por lo que la cifra total debe ser aproximadamente el doble, ya que buena parte ha perdido la lengua o no la reconoce) (Sánchez García, 2015, p. 76).

desvincula de los órdenes estatal o federal sino que reclama su derecho a participar allí.

Estas comunidades no construyen muros con el entorno sino que crean espacios abiertos, no estriados, de libre circulación al interior. Tampoco son “pequeñas patrias amuralladas”, aunque sí territorios delimitados y protegidos de las violencias estatales y criminales que amenazan la vida; por eso controlan sus entradas y “filtran” el paso. No desarrollan hostilidad hacia lo ajeno sino más bien curiosidad y apertura, como lo demuestra la gran cantidad de intervenciones e investigaciones que los acompañan y a las que dan cabida sin oponer obstáculos. Tienen gran movilidad y también son extremadamente hospitalarios con los extraños –por lo menos en las experiencias de Guerrero y Michoacán a las que hemos hecho referencia-; es decir, salen de sí y aceptan a los que llegan de fuera. No desarrollan un vínculo obsesivo con lo propio sino una reivindicación de su validez, siempre menospreciada, que se recrea y reformula, incesantemente. Se separan, por lo mismo, de toda visión congelada y folclorizante de la identidad.

Se trata además de comunidades efectivamente indígenas que reúnen distintas etnias y, desde luego, también población mestiza. La condición mayoritariamente indígena no marca el cierre sobre lo étnico sino la pertenencia a una cosmovisión que, siendo ajena a la modernidad capitalista, sin embargo, ha estado cinco siglos en contacto constante con ella, protegiéndose y transformándose por efecto de su hegemonía. Estas comunidades conocen y manejan ambos códigos, ambas lenguas, ambas normatividades; se mueven y “puentean” entre ellos con maestría.

Se las ha caracterizado como culturalmente mestizas y, en algún sentido lo son, pero también se podría decir, con Silvia Rivera Cusicanqui, que son “ch’ixis”. Según ella, lo “ch’ixis” es lo de arriba y de abajo a la vez, lo blanco y lo negro, lo femenino y lo masculino, “dos opuestos que no se juntan ni se funden... Es ese modo gozoso de meterse a lo indio y comer a lo indio y hacer cosas muy indias y a la vez salir a estudiar en

la universidad. Entonces esa forma de ser radical pero, a la vez, no mezclada, no híbrida” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 183) sería ch’ixi. En efecto, las comunidades conservan tanto elementos propios de la visión mesoamericana (como los principios de lo colectivo, lo asambleario, lo rotativo, la relación con la naturaleza y lo sagrado) como otros de matriz occidental. A lo largo de los siglos han ido entretejiendo ambos pero manteniendo la especificidad de cada uno de ellos, de manera que es posible distinguirlos y, al mismo tiempo, reconocer su articulación.

Lo comunitario se distancia de la globalización neoliberal justamente por ser un espacio horizontal y local, donde se pueden establecer relaciones cara a cara, del orden de lo cotidiano, que permiten identificar y sostener las diferencias, romper el ensimismamiento de los sujetos y la percepción del otro como una amenaza frente a la cual es necesario levantar una barrera inmunitaria. De la misma manera, es la comunidad la que, sosteniendo su autonomía, también reconoce el derecho a otras autonomías equivalentes. Así, protege la diferencia y se abre a ella, al tiempo que reivindica el derecho a su propia diferencia. Autonomía y heteronomía, lo propio y lo común, exposición y protección, no son términos excluyentes.

De manera que, frente al biopoder inmunitario de la gubernamentalidad neoliberal, las autonomías comunitarias crean “relaciones de diferenciación, de creación, de innovación” para la defensa de la vida amenazada. Frente a los territorios de muerte que generan las violencias estatal-criminales, las comunidades indígenas defienden esos territorios –que comprenden la naturaleza que soporta toda vida y en ella y con ella la sobrevivencia social y cultural-. Se crean así verdaderos “territorios de vida”, en lo que podríamos considerar, como formula Lazzarato, un “vuelco del biopoder en una biopolítica” (LAZZARATO, 2010, p. 7). Se trataría de una biopolítica que, en lugar de dominar la vida, recupera su potencia para, con ella, defenderla y abrir nuevas formas de construcción, de creación y de supervivencia.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. *Homo sacer*. Valencia, España: Pre-Textos, 2003.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. Estados Unidos: Las autoridades deben dejar de separar y encarcelar a familias, 2018 Recuperado de www.amnesty.org/es/latest/news/2018/06/usa Consultado 18 de julio 2019.
- ARENDRT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, tomo 3. Madrid, España: Alianza Editorial, 1987.
- CACOPARDO, A. Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15 (37), 2018: pp. 179-193.
- CASTRO ORELLANA, R. Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto. *Contrastes*, 22 (1), 2017: pp. 45-63.
- COMISIÓN NACIONAL PARA LOS DERECHOS HUMANOS. *Informe anual de actividades 2018*, 2018 Recuperado de <http://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=121> Consultado 15 de mayo de 2019.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. Regiones indígenas en México. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf Consultado 20 de junio de 2019.
- ESPÓSITO, R. *Inmunitas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2009a
- ESPÓSITO, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, España: Herder, 2009b.
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. DF, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- GUTIÉRREZ, N. Violencia estructural y masacre genocida en los pueblos indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002), *Estudios sociológicos*, XXII (65), 2004: pp. 315-348.
- HAN, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Buenos Aires, Argentina: Herder, 2017
- HERNÁNDEZ, A. *Los señores del narco*. DF, México: Grijalbo, 2010.
- HERNÁNDEZ, A. *La verdadera noche de Iguala*, DF, México: Grijalbo, 2016.
- INEGI. Datos preliminares revelan que en 2017 se registraron 31 174 homicidios, 2018. Recuperado de http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/EstSegPub/homicidios2017_07.pdf Consultado 31 de marzo de 2019.
- INSTITUTO BELISARIO DOMÍNGUEZ, Senado de la República. Al día. Las cifras hablan, 2017. Recuperado de <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/3652/AD-71.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Consultado 15 de mayo de 2020.
- LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica, 2000. Recuperado de <https://sindominio>.

- net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm Consultado 18 de abril de 2020.
- LAZZARATO, M. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.
- LEMKE, T. *Introducción a la biopolítica*, DF, México : FCE, 2017.
- RAMÍREZ, E. Un legado de presos políticos y crímenes de lesa humanidad. *Contralínea*. 2 de enero de 2019. Recuperado de <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/01/02/un-legado-de-presos-politicos-y-crime-nes-de-lesa-humanidad/> Consultado 20 de septiembre de 2019.
- LENKERSDORF, C. *Aprender a escuchar*. DF, México : Plaza y Valdés, 2011.
- LEYVA-FLORES, R. et al. Inequidad persistente en salud y acceso a los servicios para los pueblos indígenas de México 2006-2012. *Salud Pública de México*, vol. 55, supl. 2, 2013. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342013000800008
- Consultado 15 de abril de 2020.
- ONU-REDD. La tenencia de los territorios indígenas y REDD+ como un incentivo de manejo forestal: el caso de los países mesoamericanos, 2012. Recuperado de <http://www.fao.org/3/a-i2875s.pdf>
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas. (2018). Recuperado de <https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/registro-nacional-de-datos-de-personas-extraviadas-o-desaparecidas-rnped> Consultado 23 de abril de 2020.
- SÁNCHEZ GARCÍA, C. (2015). La migración indígena mexicana interna e internacional. En ROLDÁN DÁVILA G. y SÁNCHEZ GARCÍA, C. (ed.). *Remesas, migración y comunidades indígenas de México*. México: UNAM, pp. 71-90.
- SIERRA, M.T., HERNÁNDEZ, R. A., SIEDER, R. *Justicias indígenas y Estado*. DF, México: Flacso-Ciesas, 2013.
- TOURLIERE, M. En 2018, nuevo récord de asesinatos. *Proceso*, núm. 2214, 2018. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/552216/en-2018-nuevo-record-de-asesinatos> Consultado 18 de diciembre de 2019.
- UNAM-CNDH. Estudio sobre protección de ríos, lagos y acuíferos desde la perspectiva de los derechos humanos, 2018. Recuperado de http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/ESTUDIO_RIOS_LAGOS_ACUIFEROS.pdf Consultado 15 de febrero de 2020.
- ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS. (2018). Con 68 millones de personas desplazadas, es urgente un pacto mundial sobre refugiados, 2018. Recuperado de <https://www.acnur.org/noticias/press/2018/6/5b29091d4/con-68-millones-de-personas-desplazadas-es-urgente-un-pacto-mundial-sobre.html>

Consultado 18 de mayo de 2020.

VALLADARES DE LA CRUZ, L. El asedio a las comunidades indígenas por el modelo extractivo en México. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 39(85), 2018: pp. 103-131.

VENTURA PATIÑO, M. *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Morelia, México: El Colegio de Michoacán, 2010.

Teo
Lite
rária



Texto enviado
09.06.2020
aprovado em
23.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Doutor em Comunicação
e Professor Titular do
Departamento de Filosofia
da UFRJ. Contato:
guilhebranco@gmail.com

Pequenos partidos e novas estruturas políticas nas democracias

Small parties and new political
structures in democracies

*Guilherme Castelo Branco**

Resumo

Os partidários da vida comunitária e da democracia, há dois séculos, tem procurado realizar, malgrado as experiências das diversas ditaduras e regimes totalitários, esforços em favor da gestão democrática das sociedades. A pergunta que se faz, diante da história, é pertinente: será que, de fato, o mundo contemporâneo realiza, de modo crescente e permanente, uma vida democrática feita através de ampla participação popular, em todos os aspectos? Se a democracia, como exercício popular pode existir, em muitos casos, com ampla participação coletiva, qual a razão das eventuais e constantes destituições da vida comunitária e democrática em todo o mundo? A pergunta que fazemos, neste trabalho, diante do quadro difícil de analisar, é o da possibilidade e força dos pequenos partidos na vida política na atualidade. Existe alguma certeza sobre o lugar dos grandes partidos na vida democrática? As propostas dos pequenos partidos podem modificar as regras do jogo democrático?

Palavras-chave: democracia; partidos políticos; atualidade; filosofia política

Abstract

The supporters of community life and democracy, for two centuries, have sought to carry out, in the course of the experiences of the various dictatorships and totalitarian regimes, efforts in favor of the democratic management of societies. The question that is asked, in the face of history, is pertinent: does the contemporary world, in fact, realize, in a growing and permanent way, a democratic life made through broad popular participation, in all aspects? If democracy, as a popular exercise can exist, in many cases, with broad collective participation, what is the reason for the constant destitution of democratic life around the world? The question we ask, in this paper, in view of the difficult situation to analyze is think the possibility and strength of small political parties in political life today. Can the propositions of small parties change the rules of the democratic game?

Word keys: democracy; political parties; actuality; political philosophy



Vamos começar com uma alegoria tirada de romances. De diferentes origens e alcances.

Uma passagem do romance italiano *O Leopardo*, de Lampedusa, é demasiado conhecido, quando um sobrinho do personagem principal, Don Fabrizio Solina, nobre siciliano, falando sobre seu engajamento nas lutas revolucionárias de então (1860, em prol da República), afirma, numa frase que possui inúmeras versões, que “é preciso modificar algumas coisas para que tudo permaneça como está”. Talvez esta versão não seja a mais perfeita, mas creio que o sentido permanece garantido. É uma frase de gente poderosa, que irá se manter assim ainda que as coisas mudem, por alianças vindas de casamentos e outros jogos ou alianças de poder. O sobrinho de Don Fabrizio joga em favor dos novos ventos e da sobrevivência da família. A visão que a frase comporta diz respeito a um mundo de nobres numa realeza em vias de extinção, que vão apoiar senadores na república futura, e garantir uma breve sobrevida econômica e social ao seu grupo político. A frase diz respeito, digamos, à macropolítica, e ao exercício possível de seus representantes na arena central do poder de Estado.

A literatura latino-americana (mas não somente ela), por outro lado, e com outra visão, traz passagens de grande perspicácia no que se refere à vida política, em especial em regiões delimitadas ou pequenas cidades.

Trata dos pequenos poderes, exercidos nos microcampos da vida política. Um notável escritor que fez de suas obras personagens exemplares e inesquecíveis saídos da vida comezinha e quase insignificante de pequenos mundos e cidades, com histórias em muitos casos histriônicas, foi Jorge Amado. Romances como *Tocaia Grande* e *Grabriela, Cravo e Canela*, relatam como se exercitava o poder, dito democrático, num pequeno universo da micropolítica. Jorge Amado escreve, não sem ironia, sobre os exercícios dos poderes dos ricos e poderosos no vasto mundo dos lugares pequenos. No *Gabriela, Cravo e Canela*, por exemplo, o personagem Ramiro Bastos, ainda que pessoa rude e arrogante, é líder político no mundo dos ‘coronéis’ fazendeiros da cacau, na sul da Bahia, onde demonstra habilidade e competência nas artimanhas da tradicional forma de fazer política, no qual a compra de votos e a manipulação das eleições tem lugar garantido. Sua sagacidade política, todavia, não garantiu a continuidade de seus propósitos e nem ele fez sucessores.. Outra corrente política ganha as eleições da cidade, e uma certa transformação aconteceu na cidade e na região.

Nossa questão central está no mundo da política, está evidenciado.

As democracias são complexas, comportam muitos aspectos, e são difíceis de estudar. No campo filosófico, quando nos referimos ao estatuto da democracia, discutimos sobretudo o estatuto do Estado e o poder do governante. Discutimos também o papel do consentimento ao poder do(s) governante(s) e as liberdades numa sociedade não-coercitiva e legalmente regulada. Nossa questão, neste trabalho, é mais restrita, e se interessa por um dos campos vitais da convivência democrática, que diz respeito aos diferentes anseios e às variadas ideologias que vigoram em uma sociedade democrática digna do nome: os partidos e a vida partidária. Vamos, assim, procurar discutir o papel da representação política nos sistemas e legislações eleitorais que se dizem democráticos nos países ocidentais. Nos últimos decênios, a questão da representação democrática ganhou faces inesperadas e pouco evidentes, configurando contextos que tem levado a muitos impasses e a situações de instabilidade política.

As oscilações políticas e incertezas políticas constantes tem lugar nos países centrais e ocorrem também na América Latina e no Brasil. No meu entender, não se trata tão somente de uma conjuntura institucional e jurídica que se dá apenas num país ou continente determinado; na verdade, a onda de enfrentamento ideológico e político também parece ser

parte da vida política das diversas democracias espalhadas pelos países do Norte e do Sul. A partir da eleição presidencial de 2018, no Brasil, a situação política chegou a tal cume de afrontamentos, que a representatividade democrática passou a ser objeto de indagação, em especial devido ao quadro de polarização ideológica e partidária, ao menos no que diz respeito ao governo federal e à vida nacional¹. A questão aberta pela pertinência da representação democrática, para além do calor dos acontecimentos, necessita de princípios, de estudos teóricos e de alicerces éticos. Será a representação política uma modalidade prioritária aceitável para se fazer governos representativos e legítimos nas diversas democracias? Como poderíamos pensar no alcance e pertinência dos partidos políticos em tempos tão intempestivos? Qual deveria ser o vínculo entre os partidos políticos e a governabilidade? A consciência política tem valor nas atuais demandas políticas? Qual é o valor da participação política? A democracia tem valor incontornável? Ou é uma peça histórica?

Podemos partir da admissão de que em política, as diferentes tendências e pautas de ação são amplas e mais numerosas do que as atividades legítimas tornadas possíveis na vida institucional. Em especial porque existem impedimentos que decorrem das legislações restritivas que existem, ainda, em certos países, no tocante à representação democrática. Vamos nos deter um pouco neste ponto.

O projeto democrático, onde floresceu, não se fez segundo alguma teoria intrinsecamente poderosa e cativante aos olhos das populações nem de acordo com ideais desenraizados, mas se constituiu a partir de uma vasta dinâmica de forças sociais que mesclaram interesses, ideias e carga emocional. Em muitos lugares, a instauração da democracia foi realizada com forças e dinâmicas sociais que geraram projetos de representação política não universais. As experiências democráticas não nasceram de maneira igualitárias e com campo de liberdade irrestrito. A quase totalidade das experiências democráticas iniciadas há dois séculos criaram diferentes modalidades de barreiras à participação política, num amplo leque que vai do gênero à idade, da renda ao credo religioso, entre outros. As oligarquias, as elites econômicas, as camadas cultivadas da po-

1. A polarização política mais geral não parece se repetir nos outros níveis da República tais como os estados da Federação e os municípios. Cabe lembrar que o Brasil tem, hoje, perto de 5.570 municípios. Cerca de 1.260 municípios tem menos de 5.000 habitantes. O que está em jogo, nestes lugares, é uma vida peculiar e muito distante das grandes questões ideológicas da vida federativa e das megalópolis.

pulação, enfim, as camadas privilegiadas da sociedade se empenharam em fazer democracias com equações sociais desiguais, e com ocupação do campo institucional do poder sendo feito de modo desbalanceado.

Uma das premissas que alicerçam nossa análise é a da necessidade da existência de partidos e representações políticas divergentes no sistema político admitido, como tal, enquanto democrático. Tal princípio que adotamos foge à tradição, ao menos no campo da filosofia, que sempre partiu da justificação e da fundamentação do Estado e do governo. Na verdade, desde a Grécia clássica, com Platão, passando por Rousseau, até Heidegger, a tradição filosófica nunca foi amiga da democracia. A ideia de um governo do povo e pelo povo sempre desagradou os filósofos². Por extensão, a questão da representação política não foi tema central da obra dos filósofos tidos como clássicos. Rousseau, por exemplo, afirma que “tomando o termo em sua acepção rigorosa, nunca houve uma verdadeira democracia, nem jamais existirá. Vai contra a ordem natural que a maioria governe e que a minoria seja governada”(ROUSSEAU, 1957, p. 124)

A democracia representativa, que é o que nos interessa neste texto, tem em Wanderley Guilherme dos Santos uma breve descrição, desde que satisfaça a duas condições:

- “ 1. A competição eleitoral pelos lugares de poder, a intervalos regulares, com regras explícitas, e cujos resultados sejam reconhecidos pelos competidores;
2. a participação da coletividade na competição se dê sob a regra do sufrágio universal, tendo por única barreira o requisito da idade limítrofe”(SANTOS, WG, 2017, pág. 25)

Se considerarmos os critérios de Santos, temos que reconhecer que democracia representativa não espelhou a vida política no ocidente, desde seu nascimento, há dois séculos e meio. A democracia nos termos explicitados tem como ponto de partida e ponto de chegada a competição agonística, na qual a competição política é ampla e incessante. A demo-

2. Valeria a pena se fazer um estudo mais aprofundado das razões que levaram à recusa da democracia pelos filósofos, inclusive pelos professores de filosofia, defensores entusiasmados do platonismo e adversários firmes da sofística, nos livros e nas salas de aula. Platão no livro VIII da República, apresenta a democracia como uma forma política degradada e que é, ademais, indutora da pior forma de governo, que é a tirania.

cracia representativa requisita convivência dos diferentes atores sociais e políticos. Quase nunca pudemos observar, no curso da história contemporânea, uma sequência continuada de governos legitimados pela competição agonística em padrões não conflituais³.

As manobras das oligarquias e dos plutocratas, inúmeras vezes, converteram a representatividade política num campo nitidamente desigual. Todavia, a política nunca se reduziu a seus elementos legais e formais nem aos ocupantes dos cargos. A pauta da luta social é muito ampla, excede o escopo, o perfil dos partidos políticos e dos governos, com suas questões peculiares e projetos restritos. A vida da ação política, temos que reconhecer, sobretudo na atualidade, não cabe apenas na arena política partidária majoritária. Ao contrário, muitas vezes são os grandes partidos que geralmente tomam para si propostas ou reivindicações oriundas da contestação política da vida comunitária e da ação popular. A sabedoria e os anseios populares superam os formalismos da vida política institucionalizada. A renovação do mundo poderia se fazer a partir das ações do partidos políticos? A resposta não é evidente. Muitos analistas políticos se perguntam sobre a real capacidade de as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos em dar respostas criativas aos desafios políticos abertos a partir do século XX.

Lembra Foucault que “uma das coisas que se deve preservar, é a existência, fora dos grandes partidos políticos e dos seus programas normais e corriqueiros, de certa forma de inovação política, de inovação política e de experimentação política”(FOUCAULT, 1994, vol. IV, p. 746). Na sua percepção, centrada do que ocorreu nas décadas de sessenta e setenta do século XX, a expressiva pauta de inovação política estava nas mãos dos movimentos sociais que cresciam e ainda crescem no século XXI, sempre com pautas renovadas. Do ponto de vista estratégico, é muito mais fácil dominar, comprar, fazer alianças suspeitas, intimidar e perseguir apenas um partido considerado de oposição diante de um regime totali-

3. Nunca cansarei de repetir, apoiado no magistral estudo de Caromeni , que os países que primeiro instauraram democracias com escrutínios diretos e universais, sem barreiras, ainda no século XIX, foram a Nova Zelândia e depois a Austrália. No Cone Sul, não deixa de ser uma grande surpresa para os ainda não informados, que o país pequeno e inovador no processo democrático foi o Haiti, hoje arruinado pela miséria decorrente das escolhas de suas elites e de governos tão terríveis quanto os desastres ambientais que o país sofreu.

tário⁴. Sistemas restritivos à participação partidária e aos movimentos populares não podem entender a pluralidade das pautas políticas que estão postas nos movimentos sociais e tentam, quase sempre sem sucesso, reprimir ou impedir as reivindicações e contestações sociais políticas e econômicas. Os movimentos sociais e os partidos políticos não são a mesma coisa, apesar da predominância dos movimentos populares nas pautas políticas recentes, dando margem, inclusive à formação de partidos políticos com novas propostas. Mas não deixam de ter razão as análises dos céticos quanto à autenticidade e pureza ideológica dos movimentos sociais pós-modernos ou pós-verdadeiros. Mas este ceticismo não invalida a força dos movimentos de contestação e de alcance populares

Ora, muitos movimentos sociais deram origem a pequenos partidos, assim como os pequenos partidos trazem pautas inovadoras e específicas em política. Não enxergo na visão de Foucault uma pauta contra os partidos em geral; na verdade, ele faz críticas à falta de criatividade dos grandes partidos e instituições, que tem como contrapartida a inovação e quebra de pautas continuadas dos movimentos sociais. Não se fala, na análise foucaultiana, dos pequenos partidos, talvez pela incapacidade que o filósofo francês teve em perceber, à época, o papel político que as diversas lutas populares passaram a desempenhar a partir do final do século XX. O foco exclusivo nos movimentos sociais, por outro lado, certamente impediu os analistas políticos de compreenderem que outros atores políticos poderiam contribuir nas pautas inovadoras em política.

Um dos fatores que levaram à dificuldade na compreensão a respeito dos nexos entre movimentos sociais e pequenas organizações políticas está no escopo e propósito dos inumeráveis grupos que eventualmente recebem publicização. Certos grupos de ação cultural(como grupos literários) e de reivindicação social podem ter grande importância e repercussão, mas não se prestam a se converter em grupos políticos formais. Outro caso, movimentos de resgate da memória, ainda que com razões políticas(como o das mães e avós da Plaza de Mayo, na Argentina). Ou, de modo absolutamente diverso, pequenas demandas pontuais e pragmá-

4. No Brasil, no tempo da truculência, que eu vivi na carne enquanto estudante e jovem professor, existiam apenas dois partidos, a ARENA e o MDB. Eram partidos sem coragem e sem vigor. Oportunistas de diversos tipos se valeram das legendas oficiais para conquistarem cargos e empregos naquela época. Para obter benefícios na ditadura bastava um tipo qualquer lambem coturnos e ser inexpressivo. Eram tempos sombrios, tristes e medíocres. Tempo de assujeitamento.

ticas, como defender determinadas chapas sindicais ou eleger membros de instituições de alcance social, como conselhos tutelares. Certos campos de ação social, em suma, têm alcance político, mas nunca resultarão em estruturas partidárias.

O mundo recente(início do século XXI) tem como pauta demandas de outra ordem em política, que tem dimensão pública inquestionável, e exatamente por este motivo devem ser objeto da atenção da filosofia política. Temos que observar a problematização dos novos campos de ação e pensamento político, vindos de periferias e de zonas ou camadas sociais até então invisíveis. O que chama a atenção, doravante, é a crescente indiferença dos grandes e importantes partidos políticos aos campos microfísicos da vida política, nos países democráticos que são considerados centrais no mundo Ocidental. Será que o funcionamento das democracias tem que ser feito com poucos partidos, ou partidos poucos plurais? Não existiriam outras modalidades de trato político na atualidade, fora e dentro da vida política institucional e partidária?

Em certos países como o Brasil, ainda hoje⁵, vigora a convicção, que tem até mesmo força de senso comum, de que a democracia somente se exprime pela existência de grandes e poucos partidos consolidados. O efeito dessa crença é a desvalorização da existência de muitos partidos(e também pequenos) como estruturas representativas políticas que respeitem a ampla gama de convicções e projetos de organização da vida comunitária e social. Convém desconfiar de tal crença a respeito da relação entre consolidação da democracia em oposição à existência de pequeno número de partidos políticos. O sonho ideológico unitário sustenta, seguindo uma lógica da exclusão, não podemos nos esquecer, que estamos num mundo rachado, como se somente existissem duas possibilidades ideológicas capazes de gerar escolhas políticas. Nos regimes totalitários e nas pseudodemocracias(em especial os EUA) o bipartidarismo tem representatividade jurídico-política mas não consegue mobilizar a maioria da população no processo eleitoral. Talvez seja o contrário que aconteça. Como não aceitar novas expressões e vias políticas?

Antes de continuar, convém lembrar que a história recente das democracias demonstra que certas barreiras foram impostas quando da substituição das monarquias ou nos governos colonizadores. O resultado foram

5. Estamos, agora, nos anos vinte do século XXI.

oligarquias representativas, nas quais a participação política era muito escassa, beirando a dez ou vinte por cento da população. As oligarquias representativas nasceram juntamente com uma série de restrições legais à participação não somente na vida política mas também com impedimentos na possibilidade de se tornar mero eleitor. O processo de eleição direta e universal era negado à maioria dos membros da sociedade, devido a barreiras e restrições de diversas ordens. As democracias nascidas no século XIX, em sua imensa, não conheceram o voto direto. As restrições eram as mais diversas; as duas primeiras e mais importantes restrições foram as de gênero e as de renda. A lista das barreiras à participação conta ainda com outros elementos, que tiveram sua importância: a idade⁶, a religião, o estado civil, e o grau de instrução ainda tem lugar em certos países.

Outro impedimento ao exercício da representação democrática, que foi resultado de conquistas históricas que duraram décadas, foram as inúmeras interrupções da vida democrática. Há uma tradição de caráter eurocêntrico em dizer que o Continente Sul-americano foi repleto de ditaduras e golpes de estado, como é possível ver no livro coletivo *Terrorismo de Estado*. No Brasil, entre 1937 e 1945 e entre 1964 e 1985, certamente vivemos períodos nos quais a representação popular sofreu restrições mais acentuadas. Em outros países da Américas aconteceram períodos turbulentos. Mas não devemos esquecer que a Europa foi um paraíso para regimes totalitários e para tiranos, como se observa na magistral obra de Hannah Arendt sobre os regimes totalitários, *As Origens do Totalitarismo*. Temos ditadores como Salazar em Portugal, Franco na Espanha, Mussolini da Itália, Hitler na Alemanha, Stálin na URSS, Tito na Iugoslávia, Ceasescu na Romênia, de Gaulle....., enfim praticamente todo o continente Europeu foi assolado por algum período totalitário, ditatorial ou pseudo-democrático, com o agravante de que a maior parte deles teve longa duração. Em certos casos, na Europa, somente a morte do ditador pôs fim a um período de regime autoritário e personalista. É bom lembrar que por aqui nos trópicos as ditaduras duraram relativamente pouco tempo, ainda que isto não retire seu caráter violento e impopular.

O fato é que a democracia está sempre no horizonte de possibilidades na vida política, e que nenhum regime totalitário conseguiu manter-se como opção das populações. Hannah Arendt, assim como importantes

6. No passado, no século XX, a idade mínima para votar na Itália, por exemplo, era trinta anos.

teóricos políticos, faz uma análise muito invulgar sobre o caráter das massas que se deixam levar por regimes totalitários, que são constituídas por pessoas solitárias, solitárias políticas. Vamos à passagem: “ O que prepara os homens para o domínio totalitário mundo não totalitário é o fato de que a solidão[...] passou a ser em nosso século⁷, a experiência diária de massas cada vez maiores”(ARENDT, 2014, pág. 638). Os argumentos de Hannah Arendt são mais detalhados⁸, e complementam o que os pensadores, sobretudo de esquerda, sustentam a respeito do vigor das democracias depender das forças sociais, movimentos diversos, sindicatos, grupos políticos com objetivos restritos e temporários, enfim, da imperiosa necessidade de vida política ativa e disseminada na sociedade. A manipulação política sobrevém quando existe uma multidão politicamente solitária.

Para existir democracia participativa hoje, início do século XXI, entre tantos outros elementos necessários, jurídicos, econômicos, culturais, comunitários, etc, um sistema multipartidário amplo constitui uma maneira satisfatória de expressão dos diversos agentes sociais e políticos. Pode-se dizer que um sistema com muitos partidos que é fator primordial para que inexista a solidão política e para evitar a derivada possibilidade de surgimento de regimes totalitários a partir de indivíduos isolados e desorganizados na estruturação da política. Nos últimos trinta anos, os pequenos partidos podem ter a capacidade de integrar variados modos de expressão e de interesses políticos diferentes. Mas fica claro, pela experiência, que a tentação e a implantação de regimes e governos com tendências autoritárias talvez esteja impedida de acontecer com a presença de pequenos partidos populares organizados.

Em certos casos, países que contam com muitos partidos tem levado a alianças de centro esquerda vitoriosas. Na Espanha, por exemplo, existem cerca de doze partidos. E uma exitosa conquista do poder pelos setores progressistas, depois de décadas de política fascista inspirada em Franco e na realeza. O mesmo descolamento depois de décadas de ditadura salazarista tem acontecido em Portugal, cujo arco de centro-esquerda tem levado o país a um momento de prosperidade e convivência. Ora, Portugal tem, hoje, 26 partidos políticos, de todos os espectros de pensamento. A França segue um roteiro político próprio, de centro-esquer-

7. O texto é dos anos cinquenta do século XX.

8. Merece, portanto, que nos debruçemos sobre eles em outro artigo.

da, com dez partidos. A Holanda, com política de centro esquerda(sem certeza), tem 20 partidos, apesar do crescimento dos partidos de direita. O México tem hoje um governo de esquerda e democrático, e possui sete partidos. O Uruguai, uma vez mais, vive uma aliança majoritária de esquerda, hoje alijada do governo central. A direita foi derrotada na Argentina, em 2019. O leque partidário na Argentina derrubou pelo voto, há pouco, um governo de direita com evidentes traços oligárquicos.

Mas a direita tem lugar em diversos países. Por exemplo, na Hungria, hoje governado pela extrema-direita, existem dez partidos. Sob uma ideologia nacionalista comandada pelo presidente da Assembléia Nacional(eleito em 2010), o país concedeu por um golpe parlamentar plenos poderes ao seu líder durante a pandemia de 2020, sob o olhar condescendente da União Européia. A Grécia, de direita, possui vinte partidos e é governado pelas ordens das empresas privadas e bancos da União Européia. O Brasil, de direita há alguns anos, depois de um golpe parlamentar em 2016, tem agora 35 partidos e é governado por empresários e militares anti-patriotas.

O país com governo bi-partidário mais constante é os Estados Unidos da América, onde um sistema misto e federativo eleve representantes, que por sua vez, entre representantes e de forma indireta, elegem o presidente do país(muitas vezes sem corroborar o sufrágio eleitoral da população. É difícil considerar um país belicista e perseguidor de minorias uma democracia. Muitos governos latino-americanos, inspirados nos estadunidenses, estão em situação de crise por insistirem em manter um quadro de oposição entre dois partidos dominantes, como aconteceu, no ano de 2019, no Peru, Bolívia, Guatemala e Equador. Em outros continentes a polarização partidária gera constantes insatisfações e movimentos de protesto. Tudo parece indicar que o bipartidarismo ou a redução do largo campo de interesses a minúsculas modalidades de pensamento em apenas duas legendas partidárias funciona com dificuldades e parece ter seus dias contados. Não é um mundo fácil de explicar. Ele não é líquido nem sólido; é, na verdade, problemático.

A China, assim como muitos países asiáticos sem sua força econômica continua sendo um caso à parte, uma vez que o Partido Comunista Chinês, desde 1949, controla o país de maneira unipartidária. A Assembléia Nacional Popular da China, com cerca de 3.000 membros, é eleita de modo indireto. O regime, portanto, é unipartidário, a estrutura central do

poder é escolhida de modo indireto. Para finalizar, o centralismo do poder na China possui um caráter predominantemente patriarcal, e seu Comitê Central é composto de homens, ou seja, por pessoas do gênero masculino. Podemos afirmar, sem erro, que a China é uma república burocrática que encobre muitas contradições sociais e políticas.

Um caso à parte é o Chile, que nada mais é que uma ordem plutocrática, bastante violenta, que substituiu a ditadura de Pinochet, que foi um grande genocida. A inexistência de critérios políticos sólidos fez do país um exemplo espantoso de falta de apreço à população.

Sem desmerecer o caráter inovador e disruptivo dos movimentos sociais, vamos centrar nossa atenção, de maneira breve, nas lutas partidárias nos últimos anos no Brasil, que parece quebrar com muitos preconceitos do senso comum e da mídia⁹. Segundo W. G. dos Santos, partidos com pouca representatividade na Câmara dos Deputados, em Brasília, possuem certa expressão eleitoral nos legislativos estaduais, que cresce em dimensão quando se observa os resultados nos municípios¹⁰. O fim do bipartidarismo forçado pela ditadura militar no Brasil, em 1982, teve como efeito o surgimento de número crescente de partidos políticos. Em 2014 o Tribunal Superior Eleitoral computava que existiam trinta e três partidos. A maioria deles tem expressão local e regional(considerando que sempre importam os estudos e projeções sobre o desempenho eleitoral dos pequenos partidos em locais e regiões nas quais as grandes agremiações políticas não mais obtém êxito em cativar representação política). Poucas pessoas se dão conta do fato de que, desde a possibilidade da criação de novos e pequenos partidos no Brasil(assim como no exterior), novas propostas e novas ou antigas maneiras de pensar obtiveram voz e voto. Não seria o caso de enxergar nos pequenos partidos vozes novas e antigas ambições, de diferentes origens?

Ao contrário do que é voz corrente, talvez seja o caso de observar que os grandes partidos políticos brasileiros perderam espaço político e

9. É importante observar que que na análise política recente novos métodos e formas de análise criaram olhar renovado no que se refere ao desempenho dos pequenos partidos na política partidária.

10. Nos estados e municípios, no caso brasileiro, revelam decisões que expressam interesses práticos e específicos que são locais e regionais, seja para eleitos e eleitores. As pautas municipais não reverberam, necessariamente, as pautas nacionais, repetidas, todos os dias, pela grande mídia. A pequena vida partidária é desconsiderada ou até ignorada pela grande mídia.

votos, em todo o território brasileiro, em particular nas pequenas cidades, enquanto que os pequenos partidos políticos tiveram crescimento significativo. Este fenômeno é recente. Tal crescimento, cabe alertar, não se mede pela quantidade de eleitos para o Congresso Nacional. É na base da pirâmide da representação política que as pequenas agremiações políticas ganham força. Nada impede, portanto, que se analise a pulverização dos pequenos partidos enquanto fato micropolítico com alcance e potencial altamente expressivo e inovador. O que equivale a dizer que o microfísico, na estrutura política legalizada, pode ter expressão num grande país como o Brasil.

Não se deve negligenciar a existência, a potência e as aspirações dos partidos pequenos e periféricos. Talvez ainda tenhamos que aprender muitas lições com tais agremiações. Por este motivo, pode ser falsa a hipótese, defendida pelos grandes partidos, de que os pequenos grupos políticos seriam ‘partidos de aluguel’, com votos à venda a cada decisão parlamentar considerada importante. Parece ser ainda mais falsa a defesa, (esta sim interessada e quiçá pouco honesta) de que deve ser feita uma reforma política visando eliminar os pequenos partidos; na verdade, tentar eliminar os partidos políticos periféricos”... legalmente e não pelo voto equivale a cercear a competição e a consagrar uma reserva de mercado de eleitores, algo que nem mesmo elevado custo das campanhas conseguiu realizar com êxito”(SANTOS, 2018, p. 166). Ao que tudo indica, lutas estratégicas e micropolíticas, no universo capilar dos processos eleitorais, tem como efeito o fortalecimento dos partidos periféricos, que trazem programas inusuais e desconhecidos pelos analistas voltados para os grandes centros urbanos ou interessados apenas na macropolítica. Vale a pena se perguntar sobre o potencial transformador das pequenas legendas, uma vez que elas podem formar arcos políticos com propostas de lutas sociais e econômicas que são capazes de derrotar cartéis políticos tradicionais e oligarquias associadas aos grandes partidos.

Recordo que Portugal e Espanha somente conseguiram vencer os partidos conservadores e de direita quando efetivaram estratégias de fragmentação partidária; através do crescimento do número de partidos. A partir deste momento as novas agremiações de centro-esquerda puderam fazer uma aliança que levaram ao enfraquecimento e à derrota dos partidos conservadores e de centro-direita a nível nacional. Portugal e Espanha, vamos repetir uma vez mais, souberam atravessar o limiar

do retrocesso político através de pequenas organizações partidários com propostas renovadoras que acabaram, se tornando majoritárias através de alianças bem arquitetadas. Foi quebrando estruturas partidárias restritivas que os novos partidos populares(que se denominam, por uma carga semântica positiva, de populistas) e de esquerda tem conseguido vencer, ademais, candidaturas de partidos de extrema-direita em praticamente toda a Europa.

Talvez seja oportuno levar em conta que o sistema representativo em política não mais se faça em nome dos melhores representantes e das grandes questões. O multipartidarismo pode conter, com todas as reservas, nas pequenas propostas e demandas, um desenho político mais fidedigno do mundo social, quem sabe mais limpo. Nem sempre o desenho em larga escala dos maiores representantes que foram escolhidos nas estruturas maiores de poder resulta numa bela imagem. A feiura política, por exemplo, é visível nos representantes do executivo e em especial do legislativo brasileiro no Congresso Nacional, deputados e senadores. Todavia, eles são a imagem dos que o levaram ao exercício, por certo tempo, do poder: ‘espelho, espelho meu”

Uma série de questões estão abertas para todos nós. Como reinventar a educação política? Como voltar a despertar a consciência social dos direitos e deveres que todos nós temos que forjar e pelos quais temos que defender e lutar? Em política, o tempo e a perseverança dos variados grupos politicamente mais articulados fazem a diferença e geram novos anseios políticos. A violência cega, a ignorância, o fanatismo podem tentar cercar os espaços que foram abertos à criação e ao mundo da invenção. Nada como a união das pessoas em torno das bandeiras sociais, todas elas, quaisquer que sejam, de todas as magnitudes.

Não esqueçamos portanto, dos pequenos campos de exercício de poder. Eles ocorrem nos departamentos de universidades(como tentei mostrar no *Terrorismo de Estado*), nos preconceitos de origem social ou de gênero, nos interesses agrários e nas lutas pela terra, nos diferentes poderes de ordem religiosa, etc., em todos os dias de nossas vidas. Algo de novo pode acontecer.

No universo das pequenas cidades e nos pequenos anseios populares e demandas comunitárias, não parece evidente que a sentença emitida n’O *Leopardo*, de que é preciso mudar algo para que tudo permaneça

como está, tenha vigencia plena. Muitas vezes, tudo permanece como está pelo simples fato de que as coisas não mudaram. Ou mudaram muito pouco. No caso dos pequenos partidos, lembro, existem sinais de que podem trazer modificações na vida política, Os que são atentos aos novos dias dos costumes e dos valores na política verão o campo aberto do porvir. Vamos aprender, sempre.

Referências

- AMADO, J. *Gabriela, Cravo e Canela*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDRT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- CAMARANI, D. *The Societies of Europe: Elections in Western Europe since 1815*. Reino Unido, Macmillan Reference, 2000.
- CASTELO BRANCO, G.(org.) *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.
- CASTELO BRANCO, G. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015.
- CORRÊA, M. L. *Quilombo Pedra do Sal*. Belo Horizonte, FAFICH, 2016.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard. 4 vols. Orgs. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- LAMPEDUSA, G. *O Leopardo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ROUSSEAU, J. *Del Contrato Social*. Ed. Cajica: Buenos Aires/México, 1957.
- SANTOS, W. G. *A democracia impedida. O Brasil no século XXI*. RJ: FGV Editora, 2017.
- SANTOS, W. G. *A difusão parlamentar do sistema partidário. Exposição do caso brasileiro*. RJ: Ed. UFRJ, 2018.

Teo
Lite
raria



Texto enviado em
17.06.2020
aprovado em
28.06.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doctorando pela
Universidade Complutense
de Madrid. Contato:
emmchamo@ucm.es

Neoliberalismo progresista y empresarialidad de sí. Apuntes sobre los límites del análisis foucaultiano de la subjetividad neoliberal

Progressive neoliberalism and
self-entrepreneurship. Notes on
the limits of Foucauldian analysis
of neoliberal subjectivity

*Emmanuel Chamorro**

Resumen:

Este artículo propone un análisis de las formas actuales de neoliberalismo que toma como punto de partida los trabajos de Michel Foucault. Desde esta perspectiva, este se entiende como una organización del poder que no opera únicamente a través del control de la economía sino fundamentalmente de la constitución de determinadas formas de subjetividad. La tesis que defenderemos es que las promesas que han sostenido durante décadas tales modelos de subjetividad han entrado en una crisis irreversible desde 2008 con el colapso de lo que se ha caracterizado como el «neoliberalismo progresista». El modelo foucaultiano, que permitía analizar ese neoliberalismo expansivo, se enfrenta así a determinados problemas ante el repliegue hacia un poder crecientemente autoritario y que parece promover unas formas de subjetividad recesivas. Con la ayuda de autores como

Nancy Fraser, Maurizio Lazzarato, Wendy Brown o William Davies trataremos de presentar un mapa de estas problematizaciones del análisis foucaultiano del neoliberalismo con el objetivo de superar algunas de las aporías a las que se ha visto abocado en el nuevo contexto.

Palabras clave: Neoliberalismo, subjetividad, Foucault, reconocimiento, redistribución.

Abstract:

This article proposes an analysis of current forms of neoliberalism that takes at its starting point the works of Michel Foucault. From this view, neoliberalism is understood as an organization of power that doesn't work only through the control of the economy, but essentially through the constitution of certain forms of subjectivity. We will defend the thesis that the promises that have maintained for decades these models of subjectivity, have entered into an irreversible crisis since 2008 with the collapse of "progressive neoliberalism". The Foucauldian model, which allowed us to analyze this expansive neoliberalism, then faces certain problems because of the retreat towards an increasingly authoritarian power that seems to promote recessive forms of subjectivity. With the help of authors such as Nancy Fraser, Maurizio Lazzarato, Wendy Brown or William Davies we will try to present a map of these problematizations of the Foucauldian analysis of neoliberalism with the aim of overcoming some problems to which it has been doomed in the new context.

Keywords: Neoliberalism, subjectivity, Foucault, recognition, redistribution.

1. Introducción

Este trabajo parte de la idea de que el poder neoliberal tal y como se proyectó y expandió desde los años ochenta, se ha enfrentado a partir de la crisis de 2007-2008 a problemas de tal envergadura que han exigido su mutación. Estas transformaciones han sido acompañadas por un cuestionamiento de determinados conceptos con los que se había tratado de capturar eso que Luc Boltanski y Ève Chiapello han denominado «el nuevo espíritu del capitalismo». Partiendo de tales coordenadas vamos a tratar de problematizar algunas de las categorías que Foucault presentó en su curso de 1979 Nacimiento de la biopolítica

sobre las que se vienen construyendo buena parte de los análisis del neoliberalismo en las últimas décadas.

La complejidad y magnitud del problema exige aclarar que este trabajo no trata de dar cuenta de la amplísima gama de estudios críticos acerca del neoliberalismo. Nos centraremos, por el contrario, en la reconstrucción de determinados análisis que han propuesto ir con Foucault más allá de Foucault. De este modo, guiados fundamentalmente por los trabajos actuales de Nancy Fraser, William Davies, Maurizio Lazzarato y Wendy Brown trataremos de mostrar las líneas maestras de un análisis que atiende especialmente a los nuevos modelos de subjetividad y su relación con las condiciones tanto económicas como políticas de nuestro tiempo.

2. 1979: brevísima historia de una encrucijada

Para analizar el colapso de los mecanismos y discursos que habían articulado las formas subjetivas de esa «edad de oro del neoliberalismo» que termina alrededor de 2008, resulta imprescindible volver la mirada al momento de su emergencia. Así, como ha señalado Pierre Rosanvallon (2018, p. 16), los años setenta constituyen un anclaje fundamental para comprender el presente porque en ellos «se forjaron las promesas estancadas de nuestros días». Al final de esa década, que había recogido los conflictos acumulados desde la posguerra, se libra una batalla crucial en la que se consuma la derrota del impulso transformador de los sesenta —encarnado en los movimientos de 1968— y el surgimiento de la hegemonía neoliberal (CHAMORRO, 2020).

Esta genealogía nos lleva a trazar, aunque sea de un modo groseramente esquemático, los contornos de ese mundo que estaba muriendo a finales de los setenta: el del sueño de un capitalismo democrático que acompaña a los conocidos como «treinta gloriosos». Esta configuración política, económica, social y subjetiva que aparece tras la Segunda Guerra Mundial en el primer mundo viene definida por lo que Antonio Negri y Michael Hardt (2002, p. 227) han denominado «la trinidad del

moderno Estado del bienestar»: «Una síntesis de Taylorismo en la organización del trabajo, Fordismo en el régimen salarial y Keynesianismo en las regulaciones macroeconómicas de la sociedad».

Nos encontramos ante una organización social que aún podemos definir como «disciplinaria» —en el sentido foucaultiano— y en la que las formas de subjetividad dominantes están vinculadas al esfuerzo y el trabajo, pero también a la seguridad y la estabilidad. De este modo, la posibilidad de desarrollar una biografía relativamente ordenada a «largo plazo» (SENNETT, 2000) aparece como contrapartida de esas sujeciones disciplinarias que tienen por objetivo asegurar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas.

Alejándonos de la imagen que a menudo se proyecta de este período —basada, en buena medida, en la idealización del conocido como «espíritu del 45»—, resulta fundamental remarcar que su desarrollo no fue uniforme ni estuvo exento de conflictos (ARRIZABALO, 2016, pp. 277-367). Tanto es así que el propio poder acumulado por el movimiento obrero desde la derrota del nazismo, unido a los nuevos malestares sociales —encarnados en los sectores más jóvenes del mundo del trabajo y en la contracultura— generan hacia el final de los años sesenta un desborde inesperado. Mayo del 68 y los movimientos sociales y culturales de la época representan en este contexto la aparición de una nueva generación cuyas demandas aparentemente exceden el marco de las promesas de seguridad del viejo modelo social, político y subjetivo del capitalismo de posguerra.

Estas exigencias, que constituyen el corazón mismo de los proyectos nacidos a la izquierda de los partidos comunistas de la época, tienen que ver con la imbricación de lo que Luc Boltanski y Ève Chiapello (2002, pp. 244-249) han denominado «crítica artista» y «crítica social» y Nancy Fraser (1997, pp. 11-39) ha identificado respectivamente como luchas por el «reconocimiento» y la «redistribución». Aunque tal distinción —especialmente si se proyecta como analizador histórico en lugar de como principio metodológico— resulta problemática, creemos que puede ser

útil para comprender cómo en un contexto muy concreto alrededor de ese año 68 se produce un encuentro virtuoso y sostenido entre dos tipos de demandas diferenciadas: las centradas en la libertad, el reconocimiento y la autogestión —que podemos identificar con la llamada crítica artista— y las que ponen el foco en la justicia social y la redistribución —que corresponderían a la crítica social.

Aun teniendo en cuenta sus particularidades, el escenario que esta crisis del modelo de posguerra dibuja en el contexto francés nos permite identificar algunos elementos fundamentales para comprender la dinámica que harán posible la extensión global del neoliberalismo desde los años ochenta. Así, podemos encontrar dos momentos claramente diferenciados en los que se ponen en juego estrategias diversas para contener y reconducir ese malestar.

En un primer momento, a comienzos de la década de 1970, el creciente conflicto social se codifica bajo la perspectiva de la redistribución y la disciplina. La reacción ante la crisis política del 68 se articulará entonces sobre tres ejes: una aceptación de buena parte de las reivindicaciones sindicales de la época —que implica según Boltanski y Chiapello (2002, p. 265) «el mayor avance social desde la Liberación»—,¹ que se complementa con una reactivación keynesiana de la economía y un aumento de la «represión» por parte del Estado francés —que funciona como la continuación de la estrategia de Charles De Gaulle para acabar con el movimiento de mayo y junio del 68. En resumen, esta estrategia —fundamentalmente reactiva— se basa en una interpretación del conflicto en términos de crítica social que plantea que el modelo disciplinario posee herramientas suficientes para superar su propia crisis.

Sin embargo, a mediados de los setenta y ante las dificultades aña-

1. Entre las medidas concretas que justifican tal calificativo podemos reseñar: las cuatro semanas de vacaciones pagadas, la mensualización de los salarios, el acuerdo sobre las indemnizaciones por baja maternal, la mejora en las condiciones de la prejubilación, la ley de participación de los inmigrantes en las elecciones profesionales, la prohibición del trabajo clandestino o el acuerdo de indemnización total por desempleo durante un año (BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2002, p. 265).

medidas por la llamada «crisis del petróleo», se hace evidente que ni las medidas económicas habían permitido recuperar la tasa de ganancia previa, ni la disciplina había conseguido frenar la desorganización de la producción provocada, entre otras causas por el creciente rechazo del trabajo —especialmente importante entre las nuevas generaciones de trabajadores. Asumiendo el fracaso de esa primera estrategia, ciertas facciones de la patronal francesa comienzan a experimentar con una segunda respuesta que parte de una diferente interpretación de la crisis (BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2002, p. 269). Estas entenderán que el malestar no tiene por único fundamento la desigualdad, sino la falta de reconocimiento asociada a la rigidez del mundo del trabajo.

El mandato, a partir de este momento, consistirá en introducir medidas de flexibilización, individualización y cogestión. Se pone en cuestión así la capacidad de la disciplina y el autoritarismo para mantener a la larga la organización de la producción y se comienza a experimentar con modelos de gestión que implican una creciente autorresponsabilización de los trabajadores. Este cambio de acento de la redistribución al reconocimiento representa, como veremos a continuación, la piedra de toque de la anunciada dimensión progresista del neoliberalismo que consigue reconducir algunas de las reivindicaciones de la época para insertarlas en un marco social totalmente diferente.

3. Foucault y el neoliberalismo

Precisamente la monstruosidad —en sentido gramsciano— de esa encrucijada que se debate entre las fuerzas de una disciplina fordista que no acaba de morir y el empuje de una nueva organización social que no acaba de nacer constituye aquello que, en mi opinión, trata de captar Michel Foucault (2012a, p. 77) al describir la situación de finales de la década de 1970 como atravesada por una «crisis de gubernamentalidad». Esta caracterización remite a la raíz multifactorial de los conflictos de la época, que remiten indudablemente al agotamiento del modelo económico de los treinta gloriosos, pero también de sus dimensiones

sociales, políticas, culturales y subjetivas.

Situado en tal encrucijada, Foucault va a definir el neoliberalismo como una forma de gubernamentalidad cuya potencia consiste justamente en su capacidad de innovación respecto de las fórmulas conocidas. El estudio que presenta en su curso de 1979 resulta especialmente interesante, desde esta perspectiva, porque trata de pensar el neoliberalismo fuera de los marcos de la izquierda de la época. Así, planteará que este no debe comprenderse únicamente como una nueva forma de acumulación, ni como una extensión de la sociedad mercantil, ni una vuelta de tuerca del autoritarismo del Estado (FOUCAULT, 2012a, p. 136).

Partiendo de estas coordenadas, y situándose frente a los análisis marxistas, Foucault va a definir el neoliberalismo como una tecnología de gobierno volcada fundamentalmente sobre la subjetividad. La economía —como posteriormente confesara Margaret Thatcher (1981)— no aparece entonces como el objetivo del nuevo liberalismo, sino como el medio para «transformar el alma» de los individuos. De este modo, el proyecto neoliberal se concibe no solo como el relevo del modelo económico del capitalismo keynesiano, sino como la reactivación del viejo sueño de las utopías modernas de construir al «hombre nuevo».

La figura subjetiva que identifica este proyecto es la del «empresario de sí»; el individuo que, a través de un proceso de autorresponsabilización, considera todos los aspectos de su existencia como si de una empresa se tratara, analizando y determinando su comportamiento bajo la lógica de la inversión, el riesgo y el beneficio.

Frente a los acercamientos que definen el neoliberalismo como una doctrina no intervencionista —cuya máxima expresión sería la desregulación de los mercados financieros—, Foucault insiste en que, ya desde sus orígenes en el conocido como Coloquio Walter Lippmann, este se concibe a sí mismo como un intento de superar los problemas asociados al *laissez faire*. En su lugar se pondrá en marcha lo que los propios ordoliberales denominaban una política social «individual» o «privatizada», que instituye mecanismos de intervención permanente con el objetivo de

extender la competencia y combatir activamente los mecanismos anti-competitivos que surgen de la sociedad (FOUCAULT, 2012a, p. 164).

Tal proyecto se traduce, en este contexto, en un ataque frontal a las estructuras sociales de la posguerra como condición de posibilidad del establecimiento de un nuevo marco flexible que permita la expansión de la competencia. El neoliberalismo aparecerá, de este modo, como un enemigo de las formas disciplinarias de poder del Estado social, una estructura que, desde esta perspectiva, bloquea la innovación, libertad y diversidad que la incipiente sociedad empresarial exige.

En esta encrucijada podemos encontrar al final de los años setenta tres posiciones a priori muy alejadas pero que convergen alrededor de la crítica al modelo disciplinario del *welfare*: la puramente neoliberal —que remite a la cuestión económico-mercantil—, la conservadora —que denuncia la desmoralización provocada por los mecanismos de seguridad social— y, por último, la contracultural —que ataca la función de control social que acompaña al Estado providencia— (VÁZQUEZ, 2005, pp. 194-195).² Este contexto ofrece elementos suficientes para comprender que la extensión del neoliberalismo a la práctica totalidad del planeta en las últimas cuatro décadas no se debe únicamente a su potencia «imperial» ni a la violencia con la que efectivamente se ha implantado

2. Aunque a menudo —y en los últimos años con más ahínco— se ha querido situar a Foucault en la primera de esas posiciones, señalando una supuesta fascinación por el liberalismo económico (Zamora, 2015), en mi opinión es más justo situarlo en la órbita de la crítica contracultural. No se trata, en ningún caso, de rescatar a Foucault de tales críticas, sino de intentar comprender sus motivaciones y, sobre todo, la utilidad presente de su análisis. En este sentido, el problema que presentan algunas de estas interpretaciones consiste en la ausencia de contextualización o más bien en una lectura parcial del contexto, que incide únicamente en la feroz crítica que Foucault dirige contra el socialismo pero obvia toda otra gama de circunstancias que permite matizar tal posición. Así, en diversos textos de la época se puede apreciar que la principal preocupación de Foucault respecto a la cuestión de la seguridad social y el Estado providencia consiste en las consecuencias normalizadoras y disciplinarias de unos mecanismos que en su opinión excluyen y marginan a los individuos que no respondan a las normas establecidas (Foucault, 1985, p. 213). De este modo, atendiendo a la relevancia que presenta el problema de la normalización a lo largo de toda su obra, entendemos que si algo seduce a Foucault del neoliberalismo es, justamente, aquello que captura de los movimientos contraculturales: su promesa de un ejercicio del poder menos insidioso y que renuncia a la uniformidad de los modos de vida.

en determinadas latitudes —especialmente en América Latina. Esta es, indudablemente, una de sus matrices, pero junto a ella encontramos una tecnología política que se ha podido extender globalmente gracias a su enorme fuerza subjetiva. En este sentido, ese triple solapamiento entre argumentos conservadores, liberales y contraculturales nos permite entender cómo la hegemonía neoliberal se construyó a través de la captura y «resignificación» de las críticas de los movimientos radicales de los sesenta y setenta (FRASER, 2015, p. 254) que de algún modo instalaron en su interior determinados valores, discursos y prácticas que podemos identificar con su dimensión «progresista».³

El acercamiento foucaultiano permite, entonces, analizar el neoliberalismo como una tecnología de gobierno decididamente intervencionista pero que no actúa ejerciendo únicamente un dominio sobre las conductas de los individuos —como hacía la disciplina— sino que los condiciona interviniendo en el «marco». Este gobierno «indirecto» toma como punto de partida la necesidad de establecer determinadas condiciones de libertad de los agentes con el objetivo de que estos puedan maximizar su propio interés. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo aparece más que como una forma de nuevo autoritarismo, como una gubernamentalidad que produce y organiza constantemente la libertad porque la necesita, heredando así una de las problemáticas centrales del liberalismo clásico (FOUCAULT, 2012a, p. 72).

4. Auge...

Partiendo de la base de que el concepto «neoliberalismo» designa un campo amplísimo —e incluso contradictorio— de prácticas de gobierno y teorías económicas y sociales, en este trabajo defenderemos la tesis de que este acercamiento foucaultiano que hemos presentado

3. Aunque Nancy Fraser habitualmente señala esta hibridación alrededor del feminismo de la segunda ola, la lógica de tal proceso se puede trasponer sin contradicción al resto de movimientos políticos, sociales y contraculturales de la época —a la izquierda de los partidos comunistas—, que de algún modo constituyen un frente común en la crítica al Estado providencia.

sumariamente ofrece determinadas herramientas analíticas que entendemos pueden resultar útiles para captar algunas de sus dimensiones, y especialmente las que remiten a eso que hemos identificado como «neoliberalismo progresista».

En el sentido ya anunciado y coincidiendo con las tesis centrales de Boltanski y Chiapello, Nancy Fraser ha incidido en el proceso de apropiación de determinados elementos procedentes de los nuevos movimientos sociales por parte del neoliberalismo. Según su análisis, esta superposición de crítica contracultural y gubernamentalidad neoliberal habría alcanzado su cénit en los años noventa con los gobiernos de Bill Clinton y Tony Blair. Así, bajo el mandato de laboristas y demócratas, se habría extendido la convergencia entre lo que Fraser (2017) define como los sectores más visibles de las fuerzas progresistas de la sociedad civil y las élites del capitalismo cognitivo y financiero.

Este período de esplendor —que tanto William Davies como Maurizio Lazzarato coinciden en definir como «la edad de oro del neoliberalismo»— no fue posible, sin embargo, sin un primer momento que Davies define como «neoliberalismo combativo». En esta primera fase —que sitúa en el final de la década de los setenta y el comienzo de los ochenta— el neoliberalismo toma la forma «de un movimiento social dirigido a combatir e idealmente destruir a los enemigos del capitalismo liberal» (DAVIES, 2016, p. 134). De nuevo centrado en el contexto anglosajón, la lucha de Thatcher y Reagan contra los sindicatos aparece como el ejemplo paradigmático de este momento combativo.⁴

La victoria final llega en 1989 con la caída del Muro de Berlín que anuncia el inminente colapso de la URSS y el surgimiento de la mencionada época dorada del proyecto neoliberal. Davies y Fraser coinciden en señalar que esta etapa en la que el neoliberalismo se impone como nor-

4. En el análisis de este primer momento en el desarrollo del neoliberalismo llama especialmente la atención la ausencia de referencias al Chile de Pinochet, que sería un ejemplo muy claro de esa dimensión «combativa» y de la introducción de la lógica schmittiana amigo-enemigo que el propio Davies (2016, p. 134) —siguiendo a Mirowski— considera como uno de sus rasgos característicos.

ma global está marcada por un gesto político progresista y fue conducida principalmente por gobiernos de izquierdas.

A pesar de que, como ya se ha apuntado, definir esa dimensión «progresista» del neoliberalismo como una etapa histórica implica ciertos problemas, la intuición que atraviesa el análisis de estos autores resulta a nuestro juicio útil para entender algunos fenómenos importantes. En este sentido, cabría destacar especialmente dos cuestiones: por un lado, el mencionado papel de los gobiernos y las ideas progresistas en el desarrollo y la extensión del programa neoliberal y, por otro, el modo en que se ha construido toda una nueva normatividad alrededor de la figura expansiva de la subjetividad empresarial que está directamente vinculada con aquellas demandas de independencia y autonomía que el neoliberalismo toma de la contracultura y los movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

Según la reconstrucción de estos autores, una vez erosionada la legitimidad del Estado providencia y vencido el socialismo real, el nuevo liberalismo va a poder desarrollar su proyecto normativo, introduciendo en el espesor social esa dinámica de la empresa y la competencia. Así, en este contexto nos encontramos ante determinadas transformaciones sociales, económicas y políticas que van a propiciar la extensión de un nuevo horizonte subjetivo.

Este remite especialmente a la introducción de una lógica del riesgo y la libertad que cuestiona las certezas heredadas del mundo fordista de la posguerra. La erosión de las instituciones de seguridad social, que son sustituidas por mecanismos privatizados de seguridad,⁵ introduce una lógica en la que toda la responsabilidad se vuelca sobre el individuo convirtiendo derechos sociales en deberes individuales mediados habi-

5. Esta dinámica de privatización de los riesgos está directamente vinculada al aumento del endeudamiento privado y solo se entiende si atendemos a la extensión de ese discurso según el cual, como señala Michael Feher (2014, p. 26), «durante treinta años se explicó que los servicios sociales eran una forma de asistencia, mientras que suscribir un crédito con un banco era un signo de autonomía, de responsabilidad, de verdadera libertad».

tualmente por el crédito:

Nada de aumentos de salarios directos o indirectos (jubilaciones), sino crédito al consumo e incitación a la renta bursátil (fondos de pensiones, seguros privados); nada de derecho a la vivienda, sino créditos inmobiliarios; nada de derechos a la escolarización, sino préstamos para pagar los estudios; nada de mutualización contra los riesgos (desempleo, salud, jubilación, etc.), sino inversión en los seguros individuales (Lazzarato, 2013a:127).

Colin Crouch (2009) ha acuñado la expresión «keynesianismo privatizado» para señalar justamente este momento en el que la deuda privada comienza a sustituir a la economía social. En este contexto, la extensión de la figura del «empresario de sí» se halla indefectiblemente vinculada a una expectativa de futuro: la posibilidad real de valorizar la inversión que el individuo —entendido como «capital humano»— realiza sobre sí mismo.

Correlativamente a esta promesa de capitalización aparece toda una nueva tecnología de poder que gira alrededor de la diversidad y el reconocimiento y cuya consecuencia indirecta es, como hemos visto, el desplazamiento de las políticas redistributivas que se conciben ahora como una intromisión injustificable en la dinámica del mercado. En ello podemos encontrar la plasmación de una de las tesis centrales de *Nacimiento de la biopolítica*, a saber, que el neoliberalismo renuncia a los mecanismos y objetivos esenciales del proyecto disciplinario:

Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es en modo alguno el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que ciñe a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tole-

rancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes en el juego, sino sobre las reglas de éste, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (FOUCAULT, 2012a, pp. 260-261).

Aunque a menudo se ha incidido en la «cara oscura» de esta promesa del capital humano y su relación con la violencia y el aumento la explotación,⁶ es importante señalar que tal modelo se encuentra estrechamente vinculado a una figura subjetiva expansiva, relacionada con esta promesa de valorización ilimitada del propio sujeto. En este sentido, los análisis de Michel Foucault permiten comprender las dinámicas profundas que moviliza esa matriz progresista del neoliberalismo sobre las que se ha tratado de construir al menos durante dos décadas el imaginario legitimador de su hegemonía. La idea de un paulatino abandono de la cuadrícula disciplinaria —anunciada por Foucault y desarrollada posteriormente por Gilles Deleuze (2006)—⁷ constituye, así, un anclaje

6. Incidiendo en esa «cara oscura», Pierre Bourdieu definirá el proyecto neoliberal como «la utopía de una explotación ilimitada» y señalará que «el fundamento último de todo ese orden económico situado bajo la invocación de la libertad de los individuos es, en efecto, la *violencia estructural* del paro, la precariedad y el *miedo* que inspira la amenaza del despido: la condición del funcionamiento «armonioso» del modelo microeconómico individualista y el principio de la “motivación” individual para el trabajo residen, en último término, en un fenómeno de masas, la existencia de un ejército de reserva de parados. Ejército que, por otra parte, no lo es, ya que el paro aísla, atomiza, individualiza, desmoviliza e insolidariza (BOURDIEU, 1999, p. 141).

7. Esta transformación implica, el tránsito de un poder que articula las fuerzas sociales verticalmente inscribiéndolas en un espacio cuadrículado y un tiempo lineal a un poder que lo hace horizontalmente sobre un espacio y un tiempo abiertos. Sumariamente, podemos señalar que se pasa, así, (1) de una sociedad marcada por la certeza —seguridad biográfica vinculada al trabajo y también a unas formas de vida relativamente estables— a una sociedad definida por el riesgo y la mutación permanente, (2) de un control del detalle —como el que Foucault (2012b) había analizado en *Vigilar y castigar*— a un gobierno de los flujos, de los márgenes de tolerancia, de las prácticas disruptivas, y, por último, (3) de un poder coactivo que pivota sobre instituciones cerradas —como el manicomio, la cárcel, la fábrica— a un poder productivo que se extiende por el espesor de lo social. Además, esta transformación está directamente relacionada con la emergencia, en la segunda mitad del siglo XX, de un capitalismo que, tal y como lo define Gilles Deleuze (2006, pp. 283-284), ya no es de «concentración» sino de «superproducción», en el que el mercado ha ocupado el lugar central en los procesos económicos y el marketing se ha convertido en un «instrumento de control social» de primer orden.

útil para comprender determinadas dimensiones de las formas políticas y sociales que acompañan el desarrollo del neoliberalismo, al menos en esto que hemos venido identificando como su edad de oro o su momento progresista.

Desde esta perspectiva, las promesas de autonomía, libertad y autogestión de los individuos quedan fijadas al cuestionamiento de las instituciones de seguridad social y al desarrollo de una organización social crecientemente flexible y tolerante con las diferencias. El acercamiento foucaultiano —que coincide con estas investigaciones acerca del neoliberalismo progresista— permite comprender así la imbricación entre subjetividad y dominio, ampliando el campo de análisis más allá de la consideración del neoliberalismo como un enorme dispositivo de «restauración del poder de clase» (HARVEY, 2007, p. 24) como ha sido tradicionalmente concebido por el marxismo.

...5. y caída del neoliberalismo progresista

Sin embargo, a pesar de la potencia explicativa de este acercamiento —y de nuevo es necesario remarcar que se circunscribe a determinadas coordenadas históricas y geográficas y no agota las explicaciones acerca del desarrollo y las formas que toma el «neoliberalismo real»—, después de la crisis financiera de 2007 y 2008 algunas de sus herramientas parecen haber quedado obsoletas o al menos necesitar un reajuste. En este sentido, el análisis foucaultiano parece encontrarse ante dificultades crecientes en la medida en que la dimensión «progresista» del neoliberalismo se ve eclipsada.

Los trabajos de los autores que nos vienen acompañando desde el inicio convergen en este punto al señalar que tal crisis constituye el límite de esa edad de oro del neoliberalismo cuyos rasgos acabamos de describir. Desde esta perspectiva, el estallido de la burbuja crediticia y la respuesta que la acompaña —austeridad, disminución del gasto público, mayor flexibilización de los mercados de trabajo, etc.— habrían propicia-

do una reintroducción de elementos asociados al sacrificio, al castigo y a formas de disciplinamiento social aparentemente superadas.

Maurizio Lazzarato incidirá en esta cuestión situando la deuda como el mecanismo central de la nueva gobernanza neoliberal. Así, en un marco de análisis nítidamente foucaultiano, va a plantear que el fin del neoliberalismo progresista no solo remite al hundimiento del sistema financiero —que sostenía artificialmente ese «keynesianismo privatizado»—, sino de la dimensión subjetiva que lo acompañaba, es decir, de la lógica expansiva del «empresario de sí»:

La crisis no es sólo económica, social y política. También es, y en primer lugar, una crisis del modelo subjetivo neoliberal encarnado por el «capital humano». El proyecto de reemplazar al *asalariado fordista* por el *empresario de sí mismo*, que transforma al individuo en empresa individual, gestora de sus capacidades como si fueran recursos económicos que es preciso capitalizar, se ha hundido en la crisis de las *subprime* (LAZZARATO, 2015, p. 15).

Este cuestionamiento de la capacidad de construir consenso a través de la figura expansiva del «empresario de sí» implica también un desplazamiento en el papel que juega el futuro en la nueva lógica gubernamental. Si en la edad de oro del neoliberalismo la empresarialidad podía acoplarse, como hemos visto, a una promesa de capitalización ilimitada en el porvenir, ahora el tiempo funcionará como una variable sobre la que se articula la captura permanente del presente. En consecuencia, se derrumba aquel horizonte que permitía codificar racionalmente las inversiones de los individuos, y su lugar es progresivamente ocupado por una inseguridad constitutiva que genera formas de subjetividad recesivas en las que el futuro aparece como amenaza y no como promesa.

En este sentido, tanto Wendy Brown (2016, pp. 110-111) como Michel Feher (2014) coinciden en señalar que la nueva lógica de la deuda y la austeridad ha desplazado las formas dominantes del *homo economicus* que no remiten ya tanto a la figura del «empresario de sí» como

productor sino más bien a la consideración de la propia biografía como una cartera de inversiones. En consecuencia, el *ethos* de las finanzas se impone al de la empresa y la producción.

Nos encontramos, con ello, ante una vuelta de tuerca de la lógica de la autorresponsabilización que hace emerger nuevas formas de «prudencialismo privatizado» (O'Malley, 1992) que ya no se basan en la gestión del propio capital humano, sino en la aceptación de unas condiciones de existencia cada vez más precarias bajo la amenaza permanente de la exclusión del juego económico y social. Así, el discurso dominante reemplaza la promesa por la resignación, introduciendo una nueva moral del esfuerzo y la abnegación totalmente ajena a la omnipotencia narcisista que identificaba al sujeto neoliberal en su edad de oro. Consecuentemente, como ha apuntado Wendy Brown (2016, p. 149), en contraste con la promesa de seguridad que acompañaba al individuo autónomo y soberano del liberalismo clásico, «el sujeto neoliberal no recibe garantía alguna de vida (por el contrario, en los mercados, algunos deben morir para que otros vivan) y, por consiguiente, está tan atado a fines económicos que es potencialmente sacrificable a ellos». El individuo, desde esta perspectiva, no solo es responsable de los riesgos que sus decisiones implican, sino que debe hacerse cargo —tal es la lógica movilizadora por las políticas de austeridad puestas en marcha en la última década— de las consecuencias macroeconómicas de la financiarización incluso a expensas de su propio bienestar. De este modo, Brown (2016, pp. 111-112) afila la crítica al planteamiento foucaultiano al señalar la insuficiencia de la noción de «interés» para comprender las formas contemporáneas de subjetividad: «En vez de que cada individuo busque su propio interés y genere sin querer el beneficio colectivo, actualmente es el proyecto del crecimiento macroeconómico y la mejora del crédito a lo que los individuos neoliberales se ven atados y con lo que debe alinearse su existencia como capital humano si desean prosperar».

Por supuesto, esto no significa que la figura del empresario de sí haya dejado de ser una herramienta de análisis útil. Por el contrario, lo

único que se pretende señalar es que para pensar algunas de las formas contemporáneas de subjetividad asociadas a la precariedad y la inseguridad existencial, necesitamos también atender a otras matrices subjetivas y a estrategias de poder diferentes de las que Foucault describió en *Nacimiento de la biopolítica*.

Profundizando en los límites de tal planteamiento, Maurizio Lazzarato (2013a, p. 121) ha señalado que la nueva economía de la deuda surgida tras 2008 implica no tanto un gobierno indirecto sino una «disciplina de vida», una forma de encauzamiento de los individuos a través de un «trabajo sobre sí». De este modo, el desarrollo de nuevas formas hegemónicas de subjetividad va acompañado del regreso de ciertas técnicas disciplinarias y de una lógica del poder que actúa cada vez más directamente sobre el comportamiento de los individuos estableciendo mecanismos que simultáneamente subjetivan y sujetan. Así, según el italiano, desde 2008 las técnicas de promoción de la diversidad continúan funcionando «pero en vez de producir la libertad de los sujetos la restringen, y en vez de aumentar la capacidad de decisión la neutralizan, para tolerar únicamente los intereses del capital» (LAZZARATO, 2015, p. 209). La conclusión de este autor es que, una vez que el neoliberalismo no puede continuar sosteniendo la promesa del capital humano, únicamente puede acoplarse a formas de control crecientemente autoritarias:

Todos los callejones sin salida de la realización de la axiomática neoliberal adquieren un perfil definido en la crisis: la fuerza de integración que le garantizaba el Estado social acoplado al Estado de derecho ya no existe. La realización de la axiomática de la deuda genera una personificación de la relación capitalista en la figura negativa y regresiva del hombre endeudado, a quien un Estado gradualmente liberado de su peso social y su democracia ya no tiene gran cosa que ofrecer, como no sean la austeridad, los sacrificios, la recesión y los recortes presupuestarios. La axiomática del capital contemporáneo necesita así un modelo de realización autoritaria (LAZZARATO, 2015, p. 163).

En un sentido coincidente, William Davies ha señalado la reaparición

en el mundo del trabajo de determinadas lógicas y dispositivos de control que podríamos definir como disciplinarios, ante la creciente incapacidad que muestran los mecanismos de gestión indirecta para generar la adhesión necesaria para su propia reproducción:

Quando, por ejemplo, no puede lograrse el compromiso de los empleados por medios culturales o psicológicos, cada vez más las empresas buscan soluciones como la tecnología portátil, que tratan al trabajador como una pieza de capital fijo que debe ser vigilada físicamente y no como capital humano al que hay que emplear (DAVIES, 2016, p. 142).

Estas consideraciones llevan a Lazzarato a cuestionar la utilidad de la noción misma de gubernamentalidad tal y como Foucault la desarrolla entre 1978 y 1979, toda vez que el poder neoliberal habría recuperado, después de 2008, no solo elementos propios de la lógica disciplinaria, sino también de la soberana. Lejos, así, de las promesas de un ejercicio «liberal» y tolerante del poder, la imbricación de Estado y capital que reactualiza el neoliberalismo —uno de los puntos ciegos, a nuestro juicio, de la analítica foucaultiana—⁸ parece demandar dispositivos que no solo controlan flujos a través de series de reglamentaciones flexibles y adaptativas, sino que también «imponen, prohíben, regulan, dirigen, mandan, ordenan y normalizan» (LAZZARATO, 2015, p. 13). De este modo, en el momento en que se hace necesario retomar formas control supuestamente obsoletas para asegurar el mantenimiento de la valoración capitalista, «el liberalismo deja de lado cualquier producción de “libertad” y no duda en producir una gubernamentalidad autoritaria post-democrática» (LAZZARATO, 2013b, p. 61).

8. Maurizio Lazzarato incidirá en esta cuestión señalando que Foucault se equivoca al definir el neoliberalismo como un gobierno frugal movido por la preocupación de «no gobernar demasiado». El capitalismo, argumenta el autor italiano siguiendo a Deleuze, es siempre capitalismo de Estado y el liberalismo únicamente una ilusión. De este modo, concluye que los liberales, en lugar de representar la libertad de la sociedad y del mercado contra el Estado, realizaron una contribución fundamental a la construcción de una nueva forma de soberanía, la de «un Estado que se ajusta perfectamente al capital» (2013b, p. 52).

Partiendo de estas consideraciones, podemos entender la respuesta a la crisis de 2008 como una reconfiguración —forzada por las necesidades del capital— de las tres tecnologías de poder que Foucault había analizado en *Seguridad, territorio, población*:

Las técnicas de gubernamentalidad soberanas, disciplinarias y securitarias funcionan y se ejercen siempre juntas, pero la intensificación de la crisis y sus axiomas ponen en primer plano las dos primeras, sin que esto borre la tercera. La soberanía del Estado es movilizada para ejercerla únicamente sobre la población, porque la soberanía sobre la economía fue neutralizada en parte por el ordoliberalismo, en primer término, y a continuación, y de manera más radical, por el neoliberalismo. Las tecnologías disciplinarias, nunca desaparecidas, asumen una nueva centralidad, sobre todo la gestión de los «desempleados», los «pobres» y el mercado del empleo, y en la gobernanza de los servicios sociales (LAZZARATO, 2015, p. 211).

6. Conclusión: Foucault y el fin de la utopía neoliberal.

Apuntes para pensar un programa de futuro

Esta corrección al análisis foucaultiano desde los trabajos actuales de Lazzarato, Brown, Davies y Fraser nos permite pensar la encrucijada en la que nos hallamos como una nueva crisis de gubernamentalidad provocada por el colapso del neoliberalismo progresista y que el cierre autoritario de la última década parece no haber podido suturar.

Ante tal crisis nos encontramos, de nuevo, con un problema que Foucault detectó y que no parece haber sido resuelto por las fuerzas progresistas en estas décadas: la ausencia de una «gubernamentalidad socialista» que articule redistribución y reconocimiento, es decir, la ausencia de un proyecto político emancipador capaz de construir a su alrededor un bloque hegemónico sin renunciar tanto a las aspiraciones de justicia e igualdad como a las de libertad y autonomía.

En este sentido, la lección que aún ofrecen los años setenta no se

encontrará en el relato de una historia hecha de renunciadas y traiciones, sino en la evidencia de la enorme capacidad hegemónica del neoliberalismo. Como hemos tratado de defender a lo largo de este trabajo, este no apareció únicamente como un proyecto de dominación y explotación, sino como una «contrarrevolución» (VIRNO, 2003) que supo retomar y reconducir determinadas demandas empuñadas por ciertos sectores de la propia clase trabajadora. Ahora que este entramado de prácticas y discursos se enfrenta a unos límites materiales aparentemente infranqueables, es necesario comprender cómo surgió y funcionó para intentar entrever cómo se puede actuar políticamente en el mundo que nos deja su crisis.

En tal contexto, nos encontramos a menudo con posiciones consideradas progresistas cuya respuesta ante el colapso neoliberal es el repliegue: un retorno añorante a las promesas del Estado providencia de la posguerra, una reivindicación de aquel ambiguo «espíritu del 45», del viejo mundo fordista y de las formas políticas, sociales y subjetivas que lo acompañaron. Esta posición, sin embargo, desatiende el hecho de que, por un lado, las condiciones que hicieron posible ese pacto social de los treinta gloriosos fueron extraordinarias y distan mucho de las actuales y, sobre todo, que fueron determinadas facciones del propio movimiento obrero las que pugnaron en los años sesenta y setenta por imaginar una vida no atada a la cadena de producción ni a las formas de control asociadas al Estado providencia. Que el neoliberalismo instituyera su hegemonía sobre esa crítica supone un reto intelectual y político, pero no invalida su gesto, como ciertas posiciones izquierdistas, ya desde los años setenta, plantean (DEBRAY, 1978).

En este sentido, la potencia política del análisis de Nancy Fraser estriba justamente en el cuestionamiento de los límites de las reivindicaciones de «reconocimiento» y la decisiva urgencia de imbricarlas con políticas de «redistribución». Según la autora norteamericana, no se trata, en ningún caso, de renunciar a las demandas feministas o antirracistas, sino de reconstruir un programa interseccional que las vincule con la

denuncia de la desigualdad y la explotación, es decir, con la lucha de clases, rompiendo la dicotomía en la que se apoyó el neoliberalismo para construir su dominio.

En vez de aceptar los términos en que las clases políticas nos presentan el dilema que opone emancipación a protección social, lo que deberíamos hacer es trabajar para redefinir esos términos partiendo del vasto y creciente fondo de revulsión social contra el presente orden. En vez de ponernos del lado de la financiarización-cum-emancipación contra la protección social, lo que deberíamos hacer es construir una nueva alianza de emancipación y protección social contra la financiarización. En ese proyecto [...] emancipación no significa diversificar la jerarquía empresarial, sino abolirla. Y prosperidad no significa incrementar el valor de las acciones o el beneficios empresarial, sino la base de partida de una buena vida para todos. Esa combinación sigue siendo la única respuesta de principios y ganadora en la presente coyuntura (FRASER, 2017).

Entendemos que en este contexto resulta útil recuperar el gesto crítico foucaultiano para tratar de comprender que lo que se resquebraja bajo nuestros pies no es únicamente un modelo de acumulación, sino todo un entramado institucional, político, económico y subjetivo cuya superación requiere la capacidad de imaginar y experimentar nuevas formas de vida. Las categorías que sustentan tal gesto, sin embargo, deben ser repensadas para actualizar un análisis que no solo resulta problemático porque fue presentado hace cuarenta años, sino porque la realidad de la que trata de dar cuenta es especialmente maleable.

Bibliografía

- ARRIZABALO, Xabier. *Capitalismo y economía mundial*. Madrid: Instituto Marxista de Economía, 2016.
- BOLTANSKI, Luc Y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada. En *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, 2003, pp.

136-150.

- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016.
- CHAMORRO, Emmanuel. La amarga derrota de Mayo: límites de la lectura liberal del 68. En: GUTIERREZ, Rodolfo; MOSQUERA, Andrea (eds.). *Mayo del 68/50 años después*. Viña del Mar: Cenaltes, 2020, pp. 329-349.
- CROUCH, Colin. Privatised Keynesianism: An Unacknowledged Policy Regime. *The British Journal of Politics and International Relations*, vol. 11, n. 3, 2009, pp. 382-399.
- DAVIES, William. El nuevo neoliberalismo. *New Left Review*, nº 101, 2006, pp. 129-143.
- DEBRAY, Régis. *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*. París: Maspero, 1978.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre las sociedades de control. En: DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006, pp. 277-286.
- FEHER, Michael. La condición neoliberal. Crédito, autoestima y vínculo. *La maleta de Portbou*, nº 6, 2014, pp. 24-28.
- FOUCAULT, Michel. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1985, pp. 207-228.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Barcelona: Siglo XXI, 2012b.
- FRASER, Nancy. *Justice interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist Condition"*. New York: Routledge, 1997.
- FRASER, Nancy. *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.
- FRASER, Nancy. The End of Progressive Neoliberalism. *Dissent Magazine*, enero de 2017. Traducción al castellano de María Julia Bertomeu disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>. Acceso: 15.05.2020.
- HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013a.

- LAZZARATO, Maurizio. Naissance de la biopolitique, à la lumière de la crise. *Raisons politiques*, nº 52, 2013b, pp. 51-62.
- LAZZARATO, Maurizio. *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.
- O'MALLEY, Pat. Risk, power and crime prevention. *Economy and Society*, 21:3, 1992, pp. 252-275.
- ROSANVALLON, Pierre. *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*. París: Éditions du Seuil, 2018.
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- THATCHER, Margareth. Interview for *Sunday Times*. *Sunday Times*, 1 de mayo de 1981. Disponible en: <https://www.margaretthatcher.org/document/104475>. Acceso: 15.05.2020.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 2005.
- VIRNO, Paolo. Do you remember the counterrevolution?. En: VIRNO, Paolo. *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, pp. 127-153.
- ZAMORA, Daniel (coord.). *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibéral*. Belgique: Editions Aden, 2015.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

29.07.2020

aprovado em

28.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutorado em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana, PUG, Itália. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Contato: djxavier@pucsp.br

O testemunho como linguagem do indizível. Um objeto inobjetable e sua jurisdição de possibilidades a partir da fenomenologia de Jean-Luc Marion.

Testimony as language of the unspeakable. An unobjectionable object and its jurisdiction of possibilities based on the phenomenology of Jean-Luc Marion.

*Donizete José Xavier**

Resumo

A categoria testemunho tem alcançado nas últimas décadas um significado decisivo. Depois de um longo período de esquecimento emerge no âmbito eclesial, principalmente a partir do Concílio Vaticano II, como um instrumento de possibilidade de redescoberta da positividade da relação entre a Verdade comunicada e a liberdade responsiva. Nessa perspectiva, o testemunho pertence a ordem do mistério da liberdade humana. O presente artigo examina a categoria testemunho como linguagem do indizível, uma vez que, compreendido como linguagem, a categoria não se apresenta simplesmente como um argumento para a razão, mas portadora de “algo a mais” e indizível, capaz de dar sentido a uma vida que se entrega até às últimas consequências em uma plena liberdade. A reflexão,

fundamentando-se na relação entre fenomenologia e teologia em Jean-Luc Marion, tem a responsabilidade de demonstrar que o testemunho enquanto linguagem do indizível excede em sentido e se manifesta como fenômeno saturado.

Palavras-chave: Testemunho, dom, adonado, possibilidade.

Abstract

The testimony category has achieved a decisive meaning on last decades. After a long period of oblivion, it emerges into the ecclesial dimension, mainly as from the Second Vatican Council, as an instrument of possibility of rediscovery from the positivity of the relation between the communicated Truth and the responsive freedom. In this perspective, the testimony belongs to the order of human freedom mystery. The present article examines the testimony category as language of unspeakable, once, understood as language, the category doesn't simply present itself as an argument to the reason, but carrier from that "something else" and unspeakable, able to give sense to a life that gives itself up to the ultimate consequences in a full freedom. The reflection, grounded at the relation between phenomenology and theology in Jean-Luc Marion, has the responsibility of demonstrate that testimony qua unspeakable language exceeds in sense and manifests itself as a saturated phenomenon.

Keywords: Testimony, gift, owner, possibility.

Introdução

Ainda pouco explorado no campo da nossa investigação teológica, Jean-Luc Marion se apresenta como um dos grandes fenomenólogos da atualidade que coloca o seu trabalho na fronteira com a teologia. Sabemos que, na análise das temáticas humanas, a fenomenologia é, sem dúvida, um dos movimentos de maior importância nos últimos tempos. Diversas ciências têm reencontrado nela novas orientações e possibilidades. A antropologia, a teologia, a ciência da religião e outras ciências humanas, graças à fenomenologia, despertam-se para novos aspectos decisivos no que diz respeito às perguntas pertinentes referentes ao ser humano. Quando falamos em fenomenologia,

rapidamente nos lembramos de Husserl e Heidegger, filósofos contemporâneos que marcaram o século XX com seus pensamentos inovadores propondo uma nova forma de raciocínio. Para Husserl, a fenomenologia, ciência filosófica do fenômeno, se ocupa do ato do aparecer, ou ainda, compreende como fenômeno tudo aquilo que aparece e que se coloca em evidência. Para ele a fenomenologia analisa o fenômeno em seu aparecer original a partir da sua intencionalidade e seus modos e desvelamentos (WALTON, 2009, pp. 11-38). Já o filósofo Heidegger, que se ocupa em ampliar o pensamento do seu mestre Husserl, confere ao conceito de fenomenologia a etimologia grega da palavra *phainomenon*, definindo fenômeno como aquilo que se mostra e dando uma significação ao conceito *logos* como o tornar-se manifesto (RICOEUR, 1980, p. 101). O filósofo de Friburgo aponta diretamente para a ideia do *apophansis*, ressaltando a estreita relação entre o deixar ver e o desvelar. Se para os gregos, a função primordial do *logos* é *apophainesthai*, fazer ver aquilo que se manifesta, o retorno ao sentido grego de *apophansis* é para Heidegger, a máxima da primeira fenomenologia (Ibidem, p. 132). É nessa esteira que encontraremos a fenomenologia de Jean-Luc Marion, uma vez que o seu pensamento fenomenológico se desdobra num profundo diálogo com Husserl e Heidegger. A sua intenção é demonstrar que, em última instância, todo fenômeno tem a sua fenomenalidade, sua redução à doação.

1. A fenomenologia de Jean Luc-Marion

Na escola francesa, com seus grandes fenomenólogos e suas leituras críticas filosóficas, a fenomenologia contemporânea avança cada vez mais no seu entendimento em relação à pergunta sobre o ser humano. Nomes como, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jacques Derrida e outros se apresentam com seus esforços criativos numa perspectiva pós-metafísica do sujeito onde os temas teológicos são incluídos. A partir da reflexão fenomenológica desses pensadores marca historicamente uma mudança de pensamento que será chamado por alguns “pejorativamente”

de “giro teológico” e para outros, “giro antropológico”, ou ainda, giro “para uma filosofia primeira”. Para Juan Carlos Scanonne, independente da denominação que se assume, em cada uma delas inclui-se o pensamento de Jean-Luc Marion (2009, p. 396).

Mas para nós, uma pergunta do filósofo é categórica: “O que espera a teologia da fenomenologia?” (MARION, 2012, p. 14). De fato, para ele o campo teológico desses fenomenólogos pós-metafísicos reclama que a própria fenomenologia atinja todas as denominações religiosas e também os ateus. Marion aborda a questão de Deus sempre desde um marco fenomenológico. Para isso, introduz a possibilidade da elaboração de uma fenomenologia da doação onde as categorias: fenômeno saturado, doação, redução e adonado são capitais.

A fenomenologia de Marion tem-se ocupado da questão da existência e sua razão de ser como realidade pertencente a ordem fenomênica. Ao mesmo tempo em que a existência humana é um fenômeno, está determinada pelo aparecer suscetível entre o subjetivo e o que aparece por si mesmo. Esse dar-se por si mesmo ou ainda o aparecer por si caracteriza a questão do fenômeno e é, simultaneamente, a estrela-guia de uma nova reflexão filosófica sobre a relação Deus e o homem com implicações no âmbito do pensamento teológico. Como afirma Marcelo Neri em sua obra *Il Corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, a fenomenologia francesa coloca sua atenção na via da interioridade como horizonte da imanência e, concomitantemente, na via da alteridade como horizonte da transcendência, e nos ajuda a assumir tópicos fenomenológicos como chave de leitura da qualidade específica da manifestação de Deus na história dos homens (NERI, 2010, p. 96).

Para Marion, pensador seminal da fenomenologia da doação, entre todos os fenômenos que o ser humano experimenta, é possível pensar teologicamente os grandes temas da condição humana na ótica de uma heurística da doação. A pretensão do filósofo é devolver a fenomenalidade do fenômeno, o que significa compreender a sua ideia de redução feno-

menológica, o que para ele, em última instância, toda redução fenomenológica remete a uma primeira redução, a uma redução radical que toca a fenomenalidade mesma de todo fenômeno (GRASSI, 2015, p. 29).

Trata-se de não eliminar a fenomenalidade, como a prevera o “princípio de todos dos princípios” de Husserl com sua colocação em primeiro plano da intuição, como analisa Walton em *La fenomenología. Sus orígenes, desarrollos u situación* (WALTON, 2019, p. 17), mas de ressignificação tanto do polo subjetivo como do polo objetivo da intencionalidade. Marion chamará esse processo de fenômeno adonado ou ainda fenômeno dado. Em suas palavras: “esta ressignificação da intencionalidade tem lugar graças ao estudo dos fenômenos saturados” (2015, p. 29). Com o conceito de fenômeno saturado, Marion quer abrir os limites da fenomenologia; limites que se opõem ao aparecer do fenômeno; isto porque por fenômenos saturados compreende-se, segundo ele, “aqueles fenômenos que, por sua riqueza fenomenológica, excedem a qualquer possibilidade que tenha a consciência de constituí-los” (2015, p. 29).

Em sua obra *Le visible et le révélé*, Marion esclarece:

Mas a possibilidade de um fenômeno – então possibilidade de declarar um fenômeno impossível, isto é, invisível – não pode por sua vez se fixar sem estabelecer também os termos da possibilidade tomado em si. Enviando o fenômeno a jurisdição da possibilidade” (2010, p. 36).

De fato, quando se trata da jurisdição da possibilidade, a fenomenalidade do próprio fenômeno ganha nova significação, isto porque, a possibilidade depende da fenomenalidade, já que é o fenômeno que impõe sua própria possibilidade. Continua o filósofo: “a filosofia expõe em efeito em plena luz sua própria definição da possibilidade nua. A questão sobre a possibilidade do fenômeno implica a questão sobre o fenômeno da possibilidade” (2010, p. 36).

Nesse sentido, o fenômeno saturado é um reconhecimento de que todo fenômeno está na atmosfera da jurisdição da possibilidade. Diante

disso, fica-nos claro que, para Marion, o fenômeno saturado é um novo conceito fenomenológico que ultrapassa a própria intencionalidade do fenômeno, isto porque “a condição de possibilidade a respeito de saturação de segundo grau não consiste em delimitar *a priori* excluindo impossibilidades, senão em liberar a possibilidade excluindo toda condição prévia mediante a eliminação das pretendidas impossibilidades”, como afirma Walton (2019, p. 17). No fenômeno há um dar-se que lhe é próprio, em que a intuição por si mesma não dá conta deste horizonte inerente de possibilidade abertamente incondicionado.

2. A fenomenologia da doação

Para Marion a experiência que o homem faz de sua realidade existencial está marcada por uma dimensão de gratuidade que se caracteriza como doação. Trata-se da realidade fenomenológica da sua existência, isto porque, no entendimento marioniano, a doação do fenômeno permite compreender um caminho metodológico que vai desde a doação das coisas mesmas à doação de Deus (MARION, 2010, p. 20). O fenômeno saturado, assim denominado por ele, capaz de exceder a própria intencionalidade do fenômeno, abre em si rumos para uma reflexão teológica mais próxima dos fenômenos da revelação e da Revelação, esta compreendida enquanto acontecimento histórico de Deus experimentado pelo homem. E distinguindo as propriedades da filosofia e da teologia nos fala da distinção entre possibilidade e efetividade.

De fato, quando se diz respeito à questão dos fenômenos religiosos, Marion fala efetivamente do fenômeno saturado, o que significa, na sua compreensão, que fenômenos religiosos específicos não podem ser descritos objetivamente (MARION, 2010, p. 20). De acordo com sua citação acima, a Revelação de Deus não pode ser confundida com a revelação, enquanto fenômeno possível. A Revelação excede o domínio de toda ciência. Nesse sentido, a distinção entre possibilidade e efetividade é decisiva para não confundir o sentido, o que já está definido pela

própria tradução gráfica. Sendo assim, quando submete o fenômeno à jurisdição da possibilidade, Marion afirma que há sempre uma intuição doadora que justifica a condição de um fenômeno religioso. Se um fenômeno religioso não pode ser objetivado, ele é um fenômeno impossível cuja visibilidade da sua invisibilidade só é possível na compreensão de sua fenomenalidade. Nas palavras de Marion: “submetendo o fenômeno à jurisdição da possibilidade, a filosofia expõe, com efeito, à plena luz sua própria definição da possibilidade nua. A questão sobre a possibilidade do fenômeno implica a questão sobre o fenômeno da possibilidade” (MARION, 2010, p. 38).

Nesse horizonte, Marion considera que uma pessoa pode conhecer qualquer coisa de in-objetável previamente por um ato de doação. A doação do fenômeno determinante do que é dado, isto é, do que é doado, garante a visibilidade do que é invisível. Prossegue o filósofo:

melhor, se se mede a dimensão racional de uma filosofia pela amplidão daquilo que ela torna possível, ela se medirá, também, pela amplidão daquilo que ela torna visível – pela possibilidade em si da fenomenalidade. O fenômeno religioso tornar-se-ia assim, conforme se encontra admitido ou rejeitado, um indício privilegiado da possibilidade da fenomenalidade (MARION, 2010, p. 38).

Tudo está submetido à jurisdição da possibilidade. Para Marion, tudo o que se mostra, primeiro se dá e a questão do dado pode ser pensado também desde uma perspectiva linguística pragmática.

3. A apofásis e a pragmática da ausência

Marion em sua obra *Dieu sans l'être* (2002) vislumbra a compreensão de Deus sem o recurso à noção do ser, afirmando que Deus não é ausência no mundo, mas sim o seu excesso. Se a constituição onto-teológica da metafísica designou Deus para o ser, pensar Deus sem ser não significa insinuar que Deus não seja, mas ao contrário, diante da existência de

todas as coisas, Deus tem que ser (MARION, 2002, pp. 10-11). Porém, diante da questão exposta, Marion, com a sua fenomenologia do dom, nos ajuda a pensar um Deus de amor totalmente livre do problema metafísico do ser. O que significa *a priori* o reconhecimento do Amor como a primeira nomeação a Deus, isto, como afirma o filósofo, “porque Deus não vem do ser, ele nos advém como um dom” (Ibidem, p. 12). Já em *De Sucreit* (2015b), Marion confronta a fenomenologia da doação com o pensamento apofático e místico de Dionísio Areopagita. Para ele, o pensamento do teólogo místico oferece uma nova forma de acesso a uma linguagem decisivamente não predicativa, a saber a oração de louvor (Ibidem, p. 128). Esse tipo de linguagem “renomeia à luz dos operadores linguísticos ‘como’ e ‘em qualidade de’, mostrando assim a impropriedade dos nomes e a hora de pensar a Deus” (PIZZI, 2019, p. 6).

Marion vê em Dionísio a construção de uma terceira via para se renomear a Deus. Para ele, o teólogo não isola a teologia apofática, nem elimina sua relação com a via catafática, mas inclui a *apofasis* num conjunto tripartido onde um terceiro caminho se faz necessário: a *via eminente* sem a característica hiperbólica como denunciara Derrida, mas com sua marca de “*Docta ignorantia*”. Para Marion, a partir da ideia da *docta ignorantia* o caminho está limpo e aberto para uma reflexão incompreensível como tal (MARION, 2015b, p. 130). Esse caminho proposto por Areopagita não tem outra função senão ir além da afirmação e da negação. Dionísio indica uma função pragmática da linguagem, um modo indireto de proclamar o indizível de Deus para dar a entender que Deus não se esgota em nenhuma palavra que D’ele se possa dizer. Esse indizível de Deus, compreendido pelo método dionisiano abre um novo horizonte linguístico, a dos paradoxos. Os paradoxos místicos ajudam a reflexão teológica em suas formulações teóricas mais profundas e articuladas, cumprindo assim, uma função de significatividade linguístico-fenomenológica.

Marion compreendendo tudo isso, define a teologia mística dionisiana de teologia pragmática da ausência” – (*theologie pragmatique de*

l'absence). Para ele, a 'teologia pragmática da ausência' ocupa-se não dá não presença de Deus, mas do nome que se dá a Deus ou que se dá como Deus e que tem por função a proteção do Deus da presença. A afirmativa de Marion é categórica, numa pragmática teológica da ausência, na lógica do paradoxo, "o nome é dado sem nome" (MARION, 2015b, p. 145). Para ele, nesse horizonte da indizibilidade cujas vozes mais eloquentes são a oração e o louvor, também compreendidas como linguagens apofáticas, essas vozes não dizem algo sobre Deus, senão que permitem que Deus fale na ausência de nomes (PIZZI, 2019, p. 6). Se assim compreendermos, a terceira via proposta por Dionísio de Areopagita insere-se na lógica da fenomenalidade particular do paradoxo, isso porque a teologia apofática não diz o nome de Deus como não o diz a teologia catafática.

Não seria aqui um caso da fenomenalidade de Deus? Para Marion, a partir da leitura da terceira via, "ninguém pode dizer o nome, não apenas porque ele ultrapassa qualquer nome, qualquer essência, qualquer presença, mas porque ele não pode ser dito, não porque ele não se entrega, não se doa, mesmo que seja negativamente, mas para que possamos renomeá-lo" (MARION, 2015b, p. 150). Desde o ponto de vista semântico, poderia dizer-se que a teologia mística com sua linguagem apofática possui um caráter descritivo por sua referência a uma realidade única e singular. Para Marion a força do ato perlocutório na comunicação da experiência mística nunca se trata de falar de Deus, mas falar a Deus. Nesse sentido, para ele, "a teologia mística não busca encontrar um nome para Deus, senão de permitirmos receber seu nome indizível" (MARION, 2015b, p. 147).

Como esclarece Scannone, a terceira via assumida por Marion em sua reflexão sobre a relação entre a fenomenologia e a *apofasis*, destaca-se o seu aproximar-se de Pseudo-Dionísio, pois a partir dele, da teologia mística proposta pelo Areopagita, o que vem à tona é a superação a mera linguagem predicativa, bem como ao binômio afirmação/negação, síntese/separação, presença/ausência etc. A evidência está

colocada na *via eminentiae*, na palavra não predicativa do hino e da oração que recorre a função pragmática da linguagem que leva a *Docta ignorantia* (2019, p. 54). Falar de uma pragmática linguística nesse horizonte do indizível, pressupõe compreender, como afirma Vicente Vide em sua obra *Los lenguajes de Dios*, que “se trata de um modo indireto de proclamar a inefabilidade do Mistério para dar a entender que Deus não se deixa encerrar em nenhuma das nossas palavras ou categorias” (VIDE, 1999, p. 199).

A partir desses paradoxos que emergem da teologia mística, Marion com sua proposta de uma teologia pragmática da ausência intenta pôr em manifesto esse tipo de linguagem que permite indicar aquele âmbito do excesso da intuição, isto é, a excedência, ou ainda a saturação. Quando se trata de falar de Deus, não é suficiente a construção de um discurso teológico conceitual; esse parece não ser satisfatório para dar conta da dizibilidade do que é indizível. Parece-nos que os paradoxos, as metáforas, a *poièsis* que os místicos utilizam, ajudam-nos a formular teorias mais profundas e articuladas para dizer o que é indizível. Marion, recorrendo a função pragmática linguística, tem consciência que por meio dela, se abre um novo horizonte linguístico, o horizonte do indizível cuja voz mais eloquente é a do silêncio. Marion analisa o apofatismo sob a ótica da vida, que silenciosamente encarna o indizível através da práxis humana. Nesse sentido para ele, a regra absoluta das pragmáticas teológicas da ausência que se opõe a uma onto-teologia, ou metafísica da presença, como ressalta Scanonne, “não se refere predicativamente a um nome ou alguém, senão que se refere pragmaticamente ao locutor e aos nomes, sempre inapropriados que este nomeia –, a um interlocutor ao mesmo tempo inalcançável, mas além de todo nome e negação do nome” (2019, p. 54).

No centro da fenomenologia de Marion está a ideia de fenômeno saturado. Para ele, há sempre uma superabundância da doação do fenômeno, essa superabundância, ou excedência que lhe é própria, recebe do filósofo o nome de fenômeno saturado. Um fenômeno quando satura e também

desborda não somente a intenção de um sujeito, mas também todo o horizonte prévio da compreensão se evidencia como destinatário, co-doado com a doação originária, a(d)-donado (SCANNONE, 2009, p. 405).

Em *Étant donné*, Marion esclarece que “um fenômeno saturado se recusa a deixar olhar como um objeto, precisamente porque ele aparece com um excesso múltiplo e indescritível que anula todo esforço da constituição (1997, pp. 297-298). Essa não objetivação é a afirmação que um fenômeno saturado contradiz as condições subjetivas da experiência que não se deixa constituir como objeto. Afirma o filósofo: “o fenômeno saturado se doa enquanto permanece, segundo a modalidade, in-objetável” (Ibidem, p. 298). O fenômeno saturado se mostra pelo seu excesso não a um sujeito transcendental, mas a uma testemunha, o que garante, segundo Marion, o advento de um paradoxo. Como explica Scannone, paradoxos pelos quais se dá uma contra aparência, pois a intencionalidade se reveste em contra intencionalidade, enquanto se dá um giro que inverte o giro copernicano: a prioridade a tem e o fenômeno que se dá e, se é saturado, supera toda objetividade (Husserl) e sendo (*étant*: Heidegger), pois se dá com superabundância da doação, a qual excede então qualquer horizonte e descentra o eu (2009, p. 405).

Trata-se do advento de uma extravagância, de uma atmosfera de possibilidade, de “um advento de um paradoxo” (MARION, 1997, p. 302).

4. O paradoxo e o testemunho

Nas palavras de Marion: “O paradoxo não apenas suspende a relação de sujeição do fenômeno ao eu – ele inverte. Pois, longe de constituir esse fenômeno, o eu se encontra constituído por ele. O sujeito constituinte, portanto, sucede a testemunha – a testemunha constituída” (1997, p. 302). Nessa perspectiva, podemos compreender o conceito de testemunho enquanto um fenômeno religioso in-objetável. Analisado em sua dimensão existencial, enquanto realidade paradoxal, insere-se na jurisdição das possibilidades, uma vez que o homem toma consciência

que os signos que o Absoluto doa de si na contingência da história são pertinentes a sua consciência e a sua autocompreensão como sujeito livre (MARTINELLI, 2002, pp. 89-96) A realidade, na qual o ser humano está inserido, é também mais do que um objeto sujeito à investigação, assim como o ser humano é muito mais que a subjetividade repousante em si mesmo. A realidade, quando se reconhece o seu caráter irreduzível de dados, de um fundamento que se dá de si e por si, esta também se reveste do caráter irreduzível do dom. Tudo está sob a jurisdição das possibilidades. Porém, constituído testemunho, afirma Marion, “o sujeito torna-se operário da verdade, mas não pode pretender ser ele o produtor. Sob o título de testemunha, é preciso escutar uma subjetividade despojada de caracteres que lhe deu uma classificação transcendental” (1997, p. 302).

Consequentemente, se partimos da noção da submissão do fenômeno à jurisdição das possibilidades, o ser humano se apresenta como aquele que é constituído de uma fenomenalidade, de tal modo que se reconhece destinatário de uma doação a qual está chamado. Scannone explica esse processo com as seguintes palavras: “o acontecimento histórico advém, surpreende e, assim, ‘convoca’ a ser interpretado e reinterpretado; a obra de arte ‘chama’ a que se volta a contemplar uma e outra vez [...]; o rosto do outro interpela’ a uma resposta responsável que reverte a intencionalidade em um ‘aqui estou’” (2009, p. 407). Para o filósofo, esse chamado e essa resposta caracterizam “o adonado” (*adon-né*), a forma pura do chamado.

Marion compreende que em todos os fenômenos saturados emerge originalmente esse chamado, essa interpelação. Nesse caso, o ser humano compreendido como um eu adonado, como aquele que se recebe a si mesmo. Receber a si mesmo, como propõe a compreensão do fenômeno da doação, não significa um ato de egoísta ou niilista, mas a possibilidade de adentrar no horizonte dos fenômenos saturados e a perceber o excesso de intuição das suas objetivações e das impossibilidades dos mesmos. Se os fenômenos saturados não se condicionam a quaisquer

estruturas *a priori*, esses por si mesmos possuem um caráter de revelação, ou melhor, uma função revelante, que irrompe nos múltiplos condicionamentos que determinam os fenômenos de direito comum, como afirma o fenomenólogo (MARION, 2010, p. 72).

De fato, vista a partir do fenômeno da doação, e especificamente como fenômeno saturado, a concepção da subjetividade é metamorfoseada. Como afirma Martina Korelc, “o fenômeno da doação e do dado como fenômeno saturado é capaz de evidenciar e superar os limites da associação entre a objetividade e o fenômeno e mudar a concepção do ser, sobretudo do ser da subjetividade e o seu papel de aparecer” (2016, p. 36). Sendo assim, para Marion a subjetividade, para além de defini-la como ente, a define como aquela que recebe a doação, nesse sentido, o adonado, ou ainda, o convocado ou a testemunha. Aqui podemos compreender a lógica do paradoxo proposta pelo filósofo. Para ele o “paradoxo dos paradoxos não é escolher entre a *catafasis* e a *apofasis*, mas entre a saturação e a penúria da intuição; as utiliza a todas para levar ao seu termo a fenomenalidade que não se mostra senão que se dá” (MARION, 1997, p. 338).

Essa Compreensão de uma subjetividade transformada, modificada, permite pensar a categoria testemunho como fenômeno saturado, justamente pelo seu excesso de intuição e pela impossibilidade de objetivação que exige um fenômeno. Quando se observa a condição primeva e originante do fenômeno da doação é possível retomar amplamente o caráter de gratuidade da verdade que se doa ao ser humano. Quando se trata da análise do fenômeno, a realidade, como afirma Martinelli, não é aqui constituída ou medida antes de tudo pela atividade intencional do sujeito; mas o sujeito aparece constituído da gratuidade do dom, de tal modo aparece um pouco mais sugestiva a estrada que se abre sobre a possibilidade originária do ser humano de conceber-se como testemunha da doação (2002, p. 81).

5. Testemunho e martírio

Marion em *Dieu sans l'être* aborda o tema do martírio. Para ele, o martírio, pela sua própria riqueza semântica, vincula-se à confissão da fé da Comunidade originária. A afirmação querigmática que Jesus é o Senhor caracteriza o seu ponto de partida para a reflexão da temática no horizonte da doação. Em suas palavras: “confissão de fé, enquanto surpreendentemente envolve o crente [...], ela passa pelo enunciador, mas ela vem de longe e vai para mais longe” (MARION, 2002 p. 275). Por outro lado, sabemos, se de um lado, a origem do termo testemunho vem do termo latino *testis*, que indica aquele que está como terceiro, por outro lado, o termo grego que indica testemunho é *martyria*, que tem raiz em memorável. Um mártir tem sua carne associada à carne do Filho de Deus e atesta a verdade de sua fé cristã. A sua vida torna-se palavra e acontecimento memorial, pois dá testemunho da própria testemunha de Deus que é Cristo. Convicto do mistério que lhe afeta, na forma crística de viver, testemunha com a própria vida todo processo de configuração de sua carne a carne de Jesus de Nazaré.

O martírio aprova a testemunha da verdade de Deus e a liberdade do homem, isto porque há uma circularidade originária entre martírio e inteligência da fé. Entre *intellectus fidei* e *confessio fidei*. A categoria de testemunho se coloca em relação com a tradição da fé, a *martyria*, já presente na Didaqué, a catequese dos apóstolos. A circularidade entre *Martyria* e testemunho é fruto de uma história de fé. Em cada testemunho martirial vincula-se uma profunda questão teológica. A consciência em sua liberdade absoluta é precedida pela verdade originária de Deus. O evento original de Deus é o seu Filho Jesus de Nazaré, encarnado na história da humanidade. Nesse contexto, a categoria de testemunho “constitui algo essencial no contexto de uma fenomenologia da fé, dado que não existe sem referência a um testemunho específico” (DUQUE, 2004, p. 223). A categoria de testemunho surge no âmbito da articulação entre a narração e a confissão da fé. A fé é uma decisão livre, benevolente e existencial.

Diante desta perspectiva da confissão de fé, podemos entender, como afirma Marion, “uma decisão existencial não teria algum valor, se ela não se escrevesse numa lógica do amor [...], onde aquele que confessa que Jesus é o Senhor, prega, portanto, um ato de amor [...] Sem dúvida essa confissão torna incoativamente ordenada a caridade” (1991, p. 275). É aqui, na lógica de uma fenomenologia do amor que se pretende compreender o testemunho na sua condição de fenomenalidade. Em *Figures de Phénoménologie*, Marion afirma que, “a fenomenalidade do testemunho encontra assim o terceiro, embora não o esgota. O que é próprio da testemunha é que ela experimenta um evento sem tê-lo previsto, nem entendido adequadamente” (2015a, p. 169). Tudo está submetido à jurisdição da possibilidade, da extravagância, da indizibilidade, a essa comunidade de objetos que caracteriza a sua fenomenologia da doação.

Recorda-se que desde a fenomenologia husserliana, podemos dizer que, no relacionar-se intencionalmente a alguma coisa, a nossa consciência assume o perfil que lhe consente conhecer o objeto que lhe está a sua frente, assim não conhecemos mais simplesmente um objeto, mas um objeto que vem intencionado a nós no momento de sua manifestação. Marion, dando um passo adiante com sua ideia de fenômeno saturado, garante o caráter revelador das coisas que irrompe nos múltiplos condicionamentos que determinam os fenômenos de direito comum. Em termos teológicos isto significa que o testemunho da doação é compreendido desde a função revelante da fé, isto porque a fé pressupõe o amor como sua condição primeira e originante.

Nessa perspectiva, o ser humano coincide com o Ser testemunha de uma verdade doada. Constitui-se testemunho o sujeito que permanece a serviço da verdade, porém esse sujeito não pode pretender ser ele mesmo o produtor. De fato, como compreendera Levinas, “quem testemunha diz algo, pelo simples fato de testemunhar, que não é dono e nem origem daquilo que testemunha, mas que é dom e originado por aquele de quem dá testemunho” (DUQUE, 2004, p. 120). No testemunho tudo é gratui-

dade, tudo é doação. O Ser da subjetividade e seu papel de aparecer constitui o testemunho como aquele que recebe a doação: o adonado, o convocado, a testemunha.

6. O abismo da fé e a alteridade da consciência

O testemunho lança-nos numa reflexão profunda de “*algo a mais*” que habita a testemunha que somente a lógica do abismo da fé pode garantir. “*Algo a mais*” é indizível, mas que testemunha que, depois da experiência de sofrimento e abandono, há sempre uma nova realidade que reluz e faz emergir uma nova descoberta que pressupõe um acolhimento de um Outro como si mesmo (SCANNONE, 2019, pp. 54-55). Nas palavras de Marion, “o martírio doa ao confessor a capacidade de ser o portador do caráter de Cristo” (1991, p. 276). Esse é o testemunho dos mártires, uma vez que, com o mistério das suas existências, se deixam envolver nos sinais que o próprio Deus toca a humanidade. Sinais “pertinentes à consciência do homem na sua necessidade de compreender-se como sujeito livre” (MARTINELLI, 2002, p. 90).

Quando estamos diante de uma “alteridade da consciência”, estamos diante de uma autêntica exposição de fé. Explanação de alguém que na experiência “de um não sentido” encontra o sentido de sua vida. Encontrar o sentido no não-sentido é o que permite dizer que uma fé no Deus da vida não pode ser real à margem do escândalo do sofrimento dos inocentes, sem que haja a suspensão do não sentido por um sentido insuspeitável. Como diria Ricoeur: “a liberdade é a capacidade de viver segundo a lei paradoxal da superabundância da negação da morte e da afirmação do excesso de sentido sobre o não-sentido em todas as situações desesperadas” (2006, p. 105). Nessa perspectiva, está a compreensão de Marion quando afirma que “para aquele que confessa, o martírio doa, como ele tem doado de entrar e conhecer as condições onde a confissão de fé se torna absolutamente livre” (2002, p. 276).

Pensar o testemunho na lógica da fenomenologia da doação, permi-

te adentrar numa reflexão profunda que coloca em evidência o vínculo da responsabilidade testemunhal com o *affectus fidei*. A decisão de dar a vida tem que ser sinceramente fundada nesse “algo a mais”, nessa extravagância de sentido, ou ainda, nessa excedência ou saturação, a persuasão de uma verdade que não lhe pertence e, todavia, lhe é dada e confiada. De uma livre afeição se vai a uma livre obediência que resulta numa livre entrega. Nas palavras do Apóstolo Paulo: “livres para a própria liberdade” (Gl 5,1). Essa radical expressão de uma liberdade fundamental faz com que o testemunho torne-se a ação testemunhada de um homem interior, que em sua convicção e sua fé leva à dizibilidade daquele “*algo a mais*”, indizível, em que o homem jamais poderia ser o seu produtor. Quando livre para a própria liberdade, o testemunho é também o compromisso de um coração puro, um compromisso que vai até a morte. Na fenomenologia da doação não há senão uma contínua entrega de si mesmo, em amor, excedendo-o em si e embarcando na vivência plena da alteridade. No abismo da fé, o testemunho se configura como o “adonado”.

7. O testemunho como linguagem do indizível

Um dos pontos decisivos para se falar do dizível e o indizível no pensamento de Marion é a distinção que o filósofo realiza entre o ídolo e o ícone, conceitos fundamentais de sua fenomenologia. Em sua obra *Dieu sans l'être* esclarece que ambos conceitos não se referem a entes, mas antes a modo de ser do olhar. Em suas palavras: “o ídolo não indica, mais do que o ícone, um ser em particular, nem mesmo uma classe de seres, ícone e ídolo indicam um modo de ser, ou pelo menos alguns deles” (MARION, 2002 p. 15). Se, de fato, o ídolo e o ícone têm a sua base sob o domínio da filosofia do visível, essa mesma analogia pode-se aplicar também à filosofia do dizível. Nesse sentido, Marion, à luz das reflexões de Dionísio Areopagita como vimos acima, soube elaborar uma passagem de uma fenomenologia da visão a uma fenomenologia da linguagem (PIZZI, 2018, p. 9).

O ídolo mantém a estrutura fenomenológica tradicional da intencionalidade, na medida em que fascina e cativa o olhar, pois como afirma Marion, “ele não se encontra nada que não se deva expor ao olhar, atrair, preencher e reter” (2002, p. 18). O ícone doa ao ver o invisível, convoca o olhar deixando o visível saturar-se do invisível. A saturação fenomenológica acontece porque “o ícone é capaz de referir-se ao homem a uma transcendência que não pode assumir como propriedade fabricada a sua medida e ao serviço de seu controle cognoscitivo” (BARRETO GONZÁLEZ, 2017, p. 200). Há uma função que lhe é própria, como que “um espelho visível do invisível”, uma vez que devolve ao olhar humano o que nele deposita. Para Marion, “o ícone convoca o olhar a superar-se e nunca paralisar-se em um visível, pois o visível é apresentado aqui apenas em vista do invisível” (1982, p. 29). A analogia a um espelho visível do invisível é consistente na medida em que se constitui como tal, satura o olhar, para seguir o curso do invisível.

Como afirma Maria André em sua *Douta Ignorância*, “o ícone instaura assim a distância em que o olhar se refaz continuamente neste jogo entre o visível e invisível. Ídolos e ícones podem inscrever-se no domínio visível, no domínio do dizível e no domínio do conceptual [...]” (2019, p. 392). A passagem de uma fenomenologia da visão a uma fenomenologia da linguagem, permite que de alguma forma os fenômenos de saturação sejam também compreendidos nos acontecimentos linguísticos. Marion ao abrir a sua reflexão à questão da linguagem, observa que o lugar fundamental de edifício linguístico ressignificado é a manifestação linguística da saturação. Nas palavras de Bassas Vilas, a particularidade da fenomenologia marioniana está na esfera da linguagem, impor a irreduzível distância entre o dito e a referência que evidencia dois aspectos deste modo de descrição: “a plasticidade da linguagem e a relação entre linguagem e subjetividade” (2017, pp. 220-221). Continua o pensador: “em efeito, a linguagem fenomenológico marioniana assume com a partícula ‘como’ uma abertura estrutural irreduzível, modificando-se essencialmente ao transformar para seus fins uma partícula e forma linguística

da teologia” (Ibidem, p. 221).

É nessa plasticidade da linguagem analítica que nos propomos falar do testemunho como linguagem do indizível à luz da fenomenologia da doação de Jean-Luc Marion. O caráter plástico e verbal da linguagem fenomenológica nos autoriza sublinhar o jogo lúdico dialógico entre o dizível e o indizível, abrindo novas possibilidades que as noções de saturação e doação podem nos dar. Dizer que o testemunho é um fenômeno saturado requer que reconheçamos primeiramente que o mesmo seja um acontecimento comunicativo que se insere eficazmente na linguagem humana. Assumindo a ideia da *ontophania* de Heidegger, quando nos fala da linguagem como modalidade do ser, o homem mais do que possui-la, pertence a própria linguagem (HEIDEGGER, 2005, p.170). Por isso que, “antes de ser palavra dirigida a alguém, a linguagem é dizer, é a palavra como manifestação do ser” (GEFFRÈ, 1989, p. 46). Para Marion essa manifestação linguística se dá como saturação, ou melhor, articula e possibilita uma “linguagem saturada” (BASSAS VILAS, 2017, p. 220).

Linguagem saturada, extravagante, dotada de sentido, que eclode em doação, excede a qualquer possibilidade em que o sujeito que fala possa constitui-la. É linguagem ostensiva, impensável e indizível pelo seu excesso. O testemunho insere-se nessa dinâmica linguística precedente, por isso exige o descentrar-se de si para que sua dinâmica interna se sature, pois de uma liberdade que se extravasa se vai a uma liberdade que se torna a expressão da verdade contida no interior do próprio testemunho (GAUTHIER, 2004, p. 100). Disso decorre afirmar que essa verdade não pode ser relativa, muito menos identificada como qualquer tipo de ideologia. Ela não passa pelos vieses das convicções científicas, das estruturas e modelos políticos, muito menos pelas facções e fanatismos religiosos. A verdade que se impõe no testemunho é uma razão e um sentido que emanam da experiência do Absoluto. Nesse sentido, a fenomenalidade do testemunho não se vincula à consciência solipsista e nem à região da imanência, mas à jurisdição da possibilidade de uma doação que se extravasa. Lá onde aquele que aparece, não se refere

negativamente, como uma aparência ao ser, mas sim, como aquele que goza do direito de toda a fenomenalidade.

Com suas características peculiares, o testemunho se apresenta como aquela relação fundamental mediante a qual o homem comunica ao outro o que tem intimamente conhecido como a origem autêntica de cada comunicação. Assumindo uma forma de expressão apofática, o testemunho manifesta aquele “*algo a mais*”, indizível e inassimilável. Para Marion, a abordagem do indizível não toca o terreno do ser, mas o da alteridade absoluta que está para além do dizer. Mormente, o homem, somente pode ser testemunha de uma verdade doada. Ele se apresenta como aquele que se reconhece constituído destinatário da doação (MARTINELLI, 2002, p. 80).

Diante de tudo isso que foi dito, podemos afirmar que a categoria do testemunho e do martírio, em razão de serem levados ao interior da linguagem, escapam da ordinariedade da linguagem e despertam uma linguagem de segunda ordem, uma vez que expressam um sentido e um referente último, o que permite compreender, como diria Ricoeur, que “o compromisso da testemunha no testemunho é o ponto fixo em torno do qual gira o leque de sentido” (1994, p. 115). O testemunho é um acontecimento dotado de sentido, tornando-se assim, um acontecimento da palavra e da ação. Para Marion, na perspectiva da manifestação da linguística da saturação, o vazio da linguagem, a indizibilidade e a não verbalidade das palavras testemunham o apofático quando de Deus só podemos dizer aquilo que não é. Nesse sentido, na compreensão marioniana, o testemunho apresenta-se como fenômeno saturado, respondendo ao “eu” como adonado, como convocado.

Conclusão

O artigo teve como objetivo explicitar a ideia do testemunho como linguagem do indizível. Para isso serviu-se da análise fenomenológica de Marion, procurando destacar o testemunho como realidade fenô-

nica e sua condição inobjetével quando se refere ao seu sentido teológico. O testemunho como linguagem do indizível insere-se na lógica do paradoxo das situações-limite daqueles que professam a sua fé apesar do abismo do injustificável. São os acontecimentos, atos e palavras que atestam que o injustificável é superado, abrindo um novo caminho para uma fenomenologia do credo.

O testemunho pertence a ordem do mistério da liberdade humana, concomitantemente, afeta o limite entre a contingência e a esperança e revela o interior de quem atesta um chamado e uma liberdade extravagante que manifesta o mistério de Deus. Entendido a partir de uma fenomenologia da doação, o testemunho enquanto fenômeno saturado evidencia a superabundância de sentido; a doação de uma referência-Última; um advento de extravagância e de paradoxo.

Ele invoca um descentrar-se da razão absoluta, da pretensão à autopossessão, da autofundação e da evidência intuitiva. Aquele que testemunha, esvazia-se das pretensões arrogantes do “eu” para tornar o “eu” – adonado, o convocado. Esta ressignificação da intencionalidade tem lugar graças ao reconhecimento do testemunho como um fenômeno saturado, pois ele excede a qualquer possibilidade que tenha a consciência de constitui-lo. Inevitavelmente, na lógica da fenomenologia da doação, não há como negar que o testemunho em sua dimensão existencial possui “algo” de inaudito, aquele “algo a mais” que se revela como sabedoria despertando fascínio e credibilidade.

Situar o testemunho na lógica do indizível é reconhecê-lo como um dos traços constitutivos da linguagem humana, pois na linha do fenômeno, o testemunho possui em si um grau de performidade que a palavra por si mesma seria incapaz de expressá-lo. Uma linguagem performativa é aquela que se vincula à autoimplicação, pois é linguagem da inclusão, pois por meio dela se torna visível a vontade da autoimplicação por parte de Deus com o ser humano e do ser humano com Deus. O testemunho é linguagem dizível da fé, cuja a liberdade se extravasa à uma liberdade

que expressa a verdade contida no interior do testemunho.

Referências

- BARRETO GONZÁLEZ, D. XIV. El ídolo, el cono... y la justicia. In: ROGGERO, J. L. (Ed). Jean-Luc Marion. Limites y posibilidades de la filosofía y de la teología. Buenos Aires: SB, 2017, p. 199-211.
- BASSAS VILAS, J. XV. El 'lenguaje saturado' de Jean-Luc Marion: de la fenomenología a la política? In: ROGGERO, J. L. (Ed). Jean-Luc Marion. Limites y posibilidades de la filosofía y de la teología. Buenos Aires: SB, 2017, p. 220-221.
- DUQUE, João. Homo Credens. Para uma teologia da fé. Lisboa: Universidade Católica, 2004.
- GEFFRÈ, Claude. Como Fazer Teologia hoje. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GRASSI, Martin. Saludar, Saturar, Suturar: Arribo y partida del fenómeno. Un diálogo en ausencia con Jean-Luc Marion. Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de filosofía de la Universidad del Salvador. vol. 14, n. 14, año 9, dic. 2019: 1-10.
- GRASSI, Martin. Del Dios que (no) se puede hablar: lo idolátrico y lo icónico en Jean-Luc Marion. Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, 2015: 27-61.
- GAUTHIER, A.P. Paul Ricoeur et l'agir responsable. Les figures bobliques du profete et du témoin. Lyon: Profac, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1. 15. ed. Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- KORELC, Martina. Doação e ser. Educação e Filosofia, REVEDFIL, v. 30, n. Especial, 2016: 63-86.
- MARIA ANDRE, João. Doua Ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites da Palavra em Nicolau de Cusa. Coimbra: Press, 2019.
- MARION, Jean Luc. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: Puf, 1998.
- MARION, Jean. Luc Étant donné. Paris: Puf, 1997.
- MARION, Jean. Luc Dieu sans l'être. Paris: Puf, 2002.
- MARION, Jean Luc. La croisée du visible. Paris: Puf, 2007.

- MARION, Jean Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2010.
- MARION, Jean Luc. *Qu'attend la phénoménologie de la théologie?* In: BAUQUET, N. PEYRIAGUE; X. A. GILBERT. P. *Nous avons vu sa gloire. Pour une phénoménologie du Credo*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2012, p. 13-31.
- PEYRIAGUE; X. A. GILBERT. P. *Figures de phénoménologie*. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. Paris: Vrin, 2015a.
- PEYRIAGUE; X. A. GILBERT. P. *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Purf, 2015b.
- MARTINELLI, Paolo. *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*. Roma: Paoline, 2002.
- NERI, Marcelo. *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*. Bologna: EDB, 2010.
- PIZZI, Matías Ignacio. *El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion*. *Teología y Cultura*, año 15, vol. 20, dic. 2018: 9-21.
- PIZZI, Matías Ignacio. *Exploraciones sobre el lenguaje nopredicativo en la fenomenología de Jean-Luc Marion: Dionisio Areopagita y Friedrich Nietzsche*. *Litura. Facultad de Psicología y Relaciones Humanas, Cachabuco*, n. 2, 2019: 6.
- RICOEUR, Paul. *Cours sur l'herméneutique*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologia*. São Paulo: Loyola, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1994.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROGGERO, Jorge Luis. *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion em diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB, 2019. p. 141-160.
- ROGGERO, Jorge Luis. *Filosofía y Teología en la "via fenomenológica" de J.-L. Marion*. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*. vol. IX, n. 13, año 9, dic. 2018: 1-25.
- SCANNONE, Juan Carlos. *La fenomenología de la religión y la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. In: CORONA, N. A. *La fenomenología. Sus Orígenes, desarrollos y situación actual*: Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2009, p. 397-420.
- SCANNONE, Juan Carlos. *IV. Otro como sí mismo. El llamado y responsorio se-*

- gún Jean-Luc Marion. In: ROGGERO, J. L. (Ed). Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología. Buenos Aires: SB, 2019, p. 41-55.
- VIDE, Vicente. Los Lenguajes de Dios. Pragmática Lingüística y teología. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- WALTON, Roberto. J. Presentación. In: CORONA, N. A. La fenomenología. Sus Orígenes, desarrollos y situación actual. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2009, p. 9-10.
- WALTON, Roberto. J. Presentación. In: ROGGERO, J. L. Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger. Buenos Aires: SB, 2019, p. 17-20.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

29.07.2020

aprovado em

30.08.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em Ciência da
Religião pela PUC-SP,
Doutor em Educação
pela FEUSP, Professor da
Faculdade de Teologia
Metodista Livre. Contato:
rogeriogcarvalho@
gmail.com

Representar o irrepresentável e formular o informulável: o mito em trânsito nos labirintos da literatura e da teologia

**Represent the unrepresentable and
formulate the informationable:
the myth in transit in the literature
and theology labyrinths**

*Rogério Gonçalves de Carvalho**

Resumo

Ambas, teologia e literatura se prendem em um fundo existencial onde experiências e vivências comandam o discurso, mas, mesmo que não queiramos, a tendência do discurso é eufemizar as experiências e vivências. Isso significa que o indizível, uma vez dito, perde sua força. Não obstante, embora o discurso seja uma das únicas formas de representar nossas experiências e vivências, o mito parece ser o fundo ancestral que fundamenta, sustenta e posiciona o discurso no mundo, na realidade, seja para a literatura, para a teologia ou qualquer outra forma de saber.

Resumidamente, compelimos realizar uma jornada, quase um passeio, ao lugar do mito no discurso, compreendendo sua natureza fugidia e, em seguida, nos meandros dos labirintos da teologia e da literatura. Jornada que fará com que esbarremos em algumas placas que parecem nos indicar que o mito é uma boa estratégia do discurso para representar o irrepresentável e formular o informulável.

Palavras chave: Mito; teologia e literatura; mytho-hermenêutica

Abstract

Both, theology and literature are linked in an existential background where experiences and liveliness command the discourse, but, even if we do not want to, the tendency of the discourse is to euphemize the liveliness and experiences. This means that the unspeakable, once said, loses its strength. Nevertheless, although discourse is one of the only ways to represent our experiences and liveliness, the myth seems to be the ancestral background that underlies, sustains and positions discourse in the world, in reality, whether for literature, for theology or any other way of knowing.

In short, we compelled to take a journey, almost a walk, to the place of myth in the discourse, understanding its elusive nature and, then, in the intricacies of the labyrinths of theology and literature. Journey that will cause us to bump into some signs that seem to indicate that myth is a good discourse strategy to represent the unrepresentable and formulate the informationable.

Key words: Myth; theology and literature; mith-hermeneutic

Introdução

O labirinto é com certeza um dos temas profícuos de Jorge Luis Borges em sua literatura. Tanto que em um de seus contos mais conhecidos, “O jardim das veredas que se bifurcam”, Borges escreve (BORGES, 2001, p. 109):

Um labirinto de símbolos – corrigiu. – Um invisível labirinto de tempo. A mim, bárbaro inglês, foi-me oferecido revelar esse mistério diáfano. Ao fim de mais de cem anos, os pormenores são irrecuperáveis, mas não é difícil conjecturar o que sucedeu. Ts’ui Pen teria dito uma vez: Retiro-me para escrever um livro. E outra: Retiro-me para construir um labirinto. Todos imaginaram duas obras; ninguém pensou que livro e labirinto eram um único objeto.

Ler os contos de Borges nos faz perceber o quanto a experiência muitas vezes é indizível, pois, dizer, seria o mesmo que esconder. O pa-

radoxo se explica porque tentar dizer e explicar tudo de nossas vivências acaba por silenciar as próprias vivências. Mas, então como dizer não dizendo tudo ou dizendo de outro modo, de um jeito que a fascinação da experiência e da vivência mantenha algo de sua fagulha?

Não foi sem fundamento que Borges preferiu as metáforas em um tipo de literatura que deve muito às experiências das narrativas orais: o conto. Munido de metáforas que pudessem codificar a complexidade das experiências no tempo, Borges tornou-se um “fazedor de mitos”. Aliás, não sem razão Gilbert Durand, antropólogo que dedicou sua vida nas pesquisas sobre a relação do mito com o imaginário humano, afirmou que a metáfora é “um pequeno mito”.

Ou seja, o mito, como forma narrativa que eufemiza as experiências e vivências, possivelmente é uma das melhores estratégias que a linguagem criou para tentar dizer o indizível sem dizer tudo. Razão pela qual entendemos que o mito tem função preponderante nos discursos da literatura ou da teologia, uma vez que, tanto uma quanto outra, dependem justamente de suas experiências e vivências. Inevitável, portanto, ao transitar pelos corredores labirínticos da literatura ou da teologia, não encontrar o mito desafiando a fazer passeios por veredas dantes não visitadas. Talvez até porque o próprio mito escape ao dizível é que tenha a vocação de representar o irrepresentável e formular o informulável.

1. A natureza fugidia do mito

No mito do Popol Vuh, obra maia-quiché do século XVI, na narração da quarta criação do homem, conta o fatídico momento em que os gêmeos protagonistas são desafiados pelos seres submundanos, os senhores de Xibalba.

Assim então eles se alegraram
E foram jogar no campo de jogo de bola.
E durante muito tempo jogaram sozinhos.
Eles limparam o campo de jogo de bola de seus pais.
E quando os senhores de Xibalba ouviram isso:

“Alguém lá em cima começou de novo um jogo sobre nossas cabeças.
Eles não se envergonham
De ficar batendo o pé por toda parte lá em cima?
Não está Hun Hun Ah Pu morto,
E Vuqub Hun Ah Pu,
Por tentarem se vangloriar diante de nós?
(BROTHERSTON; MEDEIROS, 2011, p. 191-192).

Os gêmeos querem a vingança pela morte de seus pais e seguem o mesmo roteiro de escolhas difíceis para resolver os jogos e “quebra-cabeças” propostos pelos senhores de Xibalba. Desde a decisão sobre qual estrada tomar, a vermelha, a preta, a branca ou a amarela, até resolver como passar a noite nos quartos que lhe foram preparados – “Casa do Calafrio”; “Casa do Jaguar”; “Casa do Morcego”; “Casa da Faca” – os gêmeos caminham em uma rota cheia de armadilhas.

Chicó, personagem da obra *Alto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, cada vez que contava alguma história extraordinária, quando perguntado como aquilo seria possível, respondia: “– Não sei, só sei que foi assim”.

Santo Agostinho (Livro 11, cap. XIV) ao tentar dar uma noção sobre o tempo, afirmou: “Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei”. E completa: “Por isso, o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir”.

Tentar definir o que o mito é, de alguma forma é esbarrar em seu poder fugidio, em sua imunidade a explicações racionais. Tanto as histórias extraordinárias dos gêmeos do Popol Vuh, como as de Chicó, quanto a noção de tempo de Agostinho, estão no mesmo patamar, na mesma dimensão do mito, ou seja, da experiência, da vivência com algo que não pode ser explicado de forma cabal. Assim, o mito se dá na “não explicação”, na tendência em “não existir”, justamente porque existe de acordo com o que se conta, com o que se narra. Narração geralmente cheia de armadilhas e rotas imponderáveis, de estradas a tomar e quartos mortais que desafiam as soluções fáceis.

Aliás, narrar é o núcleo de sentido do mito, mas também da religião e

da literatura. Estes, mito, religião e literatura, estão no campo da experiência, do imediato, para, só em um segundo momento, serem mediados. São estratégias da linguagem humana que se encontram na categoria da primeiridade, conforme a Semiótica de C. S. Peirce (SANTAELLA, 1984), de onde surgem experiências monádicas, de um estado de consciência sobre o qual pouco pode ser afirmado e se traduz em um simples sentimento de “qualidade”.

O parentesco do mito com a arte, e do mito e a arte com a religião, fez com que Benedetto Croce (1997), afirmasse que a arte é uma linguagem que se esconde sob um sentimento único, que ele chamou de “inefável”, isto é, que em seu poder inebriante, é indizível, que não pode ser explicado. Por isso, o mito segue em uma trajetória, uma vereda de negação ao patrulhamento inflexível do determinismo causal, dos modelos científicos de simplificação, disjunção, exclusão e redução; a ciência não dá conta de uma simplicidade tão complexa¹ quanto “eu só sei que foi assim”.

Outrossim, na astúcia de fugir da armadilha historicista e reciclar a função do mito, Lezama Lima (1988, p. 47), poeta e ensaísta cubano, almejou tecer a história da América Latina pelos contrapontos de “eras imaginárias”, pois são dimensões onde reinam as fábulas e os mitos.

Somente o difícil é estimulante; somente a resistência que nos desafia é capaz de assestar, suscitar e manter nossa potência de conhecimento, mas, na realidade, o que é o difícil? o que está submerso, tão somente, nas águas maternas do obscuro? o originário sem causalidade, antítese ou logos? É a forma em devir em que uma paisagem vai em direção a um sentido, uma interpretação ou uma simples hermenêutica, para ir depois em busca de sua reconstrução, que é o que marca definitivamente sua eficácia ou desuso, sua força ordenadora ou seu apagado eco, que é sua visão histórica.

Para o autor cubano, o comando da história não se daria pela sincronia dos fatos, que encontra grande dificuldade para entender e fixar a identidade cultural latino-americana, e sim, pela diacronia das imagens e

1. Morin denomina esse campo complexo de *Unitas Multiplex*.

das narrativas expressas na arte e na literatura. Da mesma forma, o mito é estimulante justamente porque é difícil, porque apresenta uma resistência à compreensão, mas, ao mesmo tempo, incita e seduz na busca de conhecimento e teorização. Na medida em que cresce a dificuldade de entender o mito, cresce também a curiosidade e as fórmulas para tentar defini-lo.

O mito ainda pode ser comparado com um jogo dentre tantos jogos, feito de regras como de uma infinidade de possibilidades e versões. Dentre esses tantos jogos, talvez aquele que melhor se compare com os jogos de linguagem do mito é um jogo chamado apenas de “o jogo”². A regra do jogo é extremamente simples: não se deve em hipótese nenhuma pensar no jogo, pois, a partir do momento que você pensa nele, imediatamente você perde. Logo, o objetivo do jogo, diferente da maioria dos outros jogos, não é ganhar, dado que você sempre perde. Quanto mais tempo não pensar no jogo, melhor. Entretanto, ao pensar no jogo, você deve anunciar que perdeu. Isso pode ser feito aos participantes ou mesmo para todos que conhecem o jogo. A comunicação pode então ser feita por qualquer mídia disponível, de jornais até redes sociais, ou apenas falando em voz alta “perdi”.

No que pese a forma bizarra e aparente *nonsense* do jogo³, o mito tem boa semelhança. O mito é o que é, e, se analisado ou pensado, logo o perdemos. A melhor forma de se aproximar do mito é não pensar nele. Mas, como isso para nós é praticamente impossível, devemos anunciar que perdemos. Anunciar nada mais é do que discursar sobre o mito, tangenciar sem nunca entrar, ou, uma vez dentro, nunca sair. O mito igualmente é um jogo de premeditada derrota. Mas, a derrota é exatamente o que faz do mito um jogo a ser jogado permanentemente. Uma vez que o conceito escapa, um novo ciclo de narração surge, de tal forma que o mito repousa no berço do princípio do eterno retorno.

2. Também algumas vezes chamado de “jogo mental”.

3. Mais informações obre “o jogo” podem ser obtidas em <http://ilostthegame.org/>, ou em [https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Jogo_\(jogo_mental\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Jogo_(jogo_mental)).

Mas, como somos eminentemente metafísicos, aprendemos a pôr a experiência separada da razão e, ainda que “entre quem pensa e o que é pensado passa o mistério, o pensamento filosófico procurou sempre ultrapassar o mistério [...]. E, procurando superar o mistério, pendeu mais para as matemáticas e para as ciências do que para a arte e a religião” (MARASCHIN, 2004, p. 1). Ou seja, porque somos obsessivamente explicativos e retóricos, criando uma tendência e uma ânsia que dominou também os estudos e pesquisas sobre o mito, não por acaso a história das religiões, as teorias literárias, a antropologia, a linguística e outras ciências criaram as suas próprias mitogonias.

Na busca por alguma sistematização dos mitos, os berços de mitogonias nos deram uma ilusão “afirmando que o imenso labirinto não deixa de ter a sua planta, porque o mito nada mais é que ciência primitiva, ou história, ou personificação de fantasias do inconsciente, ou ainda algum outro ‘solvente’ atualmente na graça dos sistematizadores” (RUTHVEN, 2010, p. 14). Palavras confirmadas por Bachelard (1988, p. 15) ao apontar que “ao espírito resta a tarefa de fazer sistemas, de agenciar experiências diversas, para tentar compreender o universo. Ao espírito convém a paciência de instruir-se ao longo do passado do saber”.

Se por um lado o mito exerce poder de sedução pela sua constante atualização e vivacidade na experiência, por outro lado, igualmente exerce poder de sedução pela possibilidade de ser pesquisado, analisado, comparado ou sistematizado. De qualquer modo, a “armadilha mítica” foi montada e, tendo sido disparada, seja no âmbito da religião ou da literatura, estamos presos.

2. O mito em seus corredores labirínticos

Devemos começar por aquela que talvez seja uma das velas mais antigas percorrida pelo mito: a mitogonia criada pelo evemerismo. Diz-se que Evêmero, siciliano do século IV a.C., teria escrito um romance em que descreve uma viagem a uma ilha imaginária e, ali, soube que existia uma inscrição na parte interna do templo de Zeus que indicava que Zeus

nasceu em Creta, viajou pelo Oriente e foi proclamado deus, antes de retornar para a sua terra, onde morreu.

O que se sabe sobre o romance de Evêmero não é original, senão aquilo que foi preservado na *História Eclesiástica* de Eusébio. Também não se sabe se Evêmero não estaria fazendo uma menção a Alexandre Magno na Índia. Mas, uma coisa é certa, contrariando o conselho de Malinowski, para quem os mitos significam apenas aquilo que dizem, Evêmero procurou dar uma explicação “natural” para o surgimento de Zeus, uma divindade (RUTHVEN, 2010, p. 17-18).

Evêmero não estava sozinho na busca por explicações “naturalistas” para fenômenos e eventos que, desde muito tempo, se mantinham preservados em narrativas lendárias, extraordinárias ou etiológicas. Seus “colegas” gregos, caminhantes da mesma estrada, chamados convenientemente de filósofos Pré-socráticos, também apelidados de “naturalistas”, estavam interessados na natureza (*physis*) e na origem de todas as coisas. Embora tenham se inspirado em ideias antigas e míticas como a dos quatro elementos (fogo, terra, água, ar)⁴, de modo pioneiro procuraram explicações para a origem da natureza na própria natureza e não mais apenas nos poderes ou qualidades das divindades⁵.

Para o cristianismo emergente dos séculos I e II d.C., o evemerismo caiu como uma luva para atacar o paganismo e afirmar que seus deuses tinham origens naturais e não sobrenaturais⁶. Deuses, portanto, que não passavam de reflexos de qualidades ou poderes da natureza⁷, ou como

4. Dos filósofos que seguiram de forma mais conhecida os quatro elementos estão Heráclito, Xenófanos, Tales de Mileto, Anaxímenes.

5. No século VI a.C., Teágenes de Régio achava que os mitos deveriam ser interpretados como alegorias de eventos e fenômenos naturais da Terra.

6. Vide Walter Raleigh em sua *The history of the World*, de 1614; George Sandys em *Ovid's metamorphosis*, de 1632; Jacob Bryant em *New System... of ancient mythology*, de 1774; Charles François Dupuis em *Origine de tous les cultes*, de 1794; Holbach em *Système de la nature*, de 1770; Robert Wood em *Na essay on the original genius and writings of Homer*, de 1775; John Ruskin em *The Queen of the air*, de 1869; Francis Bacon em *The Wisdom of the ancients*, de 1619.

7. Para Cícero, em sua obra *De Natura Deorum*, os deuses pagãos pertenciam às fábulas ímpias que apresentavam teorias científicas muito imaginativas.

afirmava Frazer (1921, p. xxvii): “são explicações erradas de fenômenos, quer da vida humana, ou da natureza externa”.

Palaifatus, seguindo a trilha do siciliano e dos gregos, no século IV a.C., transformou eventos míticos em acontecimentos possíveis, isto é, história e não mito. Muitas vezes se faziam esforços no sentido de vincular um evento astronômico a episódios míticos. Em teorias mais modernas, vários personagens míticos teriam existido historicamente e, depois, teriam se tornado em ciclos lendários preservados primeiro em forma oral.⁸

Todas essas investidas sobre as noções míticas, sejam evemeristas, palaifatistas⁹, ou naturalistas, tiveram uma finalidade declarada: a demitologização, e um efeito colateral: a “para história”, ou “aquela que registra não o que aconteceu, mas o que as pessoas, em diferentes épocas, diziam ou acreditavam ter acontecido¹⁰” (GRANT, 1971, p. xviii). Ou, como afirma Ruthven (2010, p. 22): “assim como um mito pode ser tornado histórico, a história também é passível de mitificação”.¹¹

8. Joseph Justice Scaligar e Isaac Newton são exemplos que procuraram relacionar eventos míticos com eventos astronômicos (cometas, eclipses etc.). Hércules, antes de se tornar o mítico filho de Zeus de força sobre-humana, teria sido apenas um homem corajoso e exemplo de esforço diante das adversidades.

9. Palaifatos, no século IV, igualmente acreditava numa causa histórica ou real para os mitos. Se fincava na ideia de que poderia existir um texto “original”. Paul Veyne o citou quando se debruçou sobre a crença dos gregos nos mitos em sua obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?*

10. A demitologização ou demitização também influenciam a cultura popular moderna. No cinema, por exemplo, no filme *Hércules*, de 2014, os roteiristas Evan Spiliotopoulos e Ryan J. Condal deram uma versão curiosa sobre a origem de Hércules. Ele seria apenas um homem que ganhou fama graças a crenças do povo e ao seu “bardo”, que procurava poeticamente exagerar seus feitos. Em outro filme, *Êxodo: Deuses e Reis*, de Ridley Scott, também temos uma versão demitologizada de Moisés. Inclusive, com explicações naturais para as pragas do Egito.

11. Julien D’Huy, candidato ao doutorado em História Pantheon-Sorbone, escreveu um artigo para a *Scientific American* (dezembro de 2016 nos Estados Unidos e fevereiro de 2017 no Brasil) propondo estudar os mitos de vários povos utilizando os estudos filogenéticos a partir de ferramentas retiradas de técnicas estatísticas e modelos computacionais. Segundo D’Huy, as lendas e mitos teriam seguido o movimento migratório ao redor do globo terrestre desde o paleolítico. Vide em D’Huy J. *A evolução dos mitos* In: *Scientific American* (Brasil), São Paulo: Segmento, Ano 15, nº 172, fevereiro de 2017, p. 68-75.

A avenida paralela à demitologização, ou para histórica, teve ampla representação, mesmo por aqueles que não estavam intencionalmente tentando dar contornos míticos para o que acreditavam ser puramente histórico¹². Afinal, “os historiadores sempre contaram estórias. De Tucídides a Gibbon e a Macaulay, a composição da narrativa em prosa vívida e elegante sempre foi tida como sua maior ambição. Considerava-se a história um ramo da retórica” (LACERDA, 1994, p. 9).

Desde o século XVIII a *Scienza nuova*, de Giambattista Vico, já havia relacionado a história com a ficção. O próprio Hayden White, inspirado pela concepção viqueana, levantou a hipótese de que a consciência humana teria passado historicamente por modos de operação correspondentes a quatro tropos poético-retóricos fundamentais.

Curiosa é a compreensão histórica cunhada por Arnold Toynbee, para quem certas civilizações dominantes na história, mesmo após o seu desaparecimento, são refletidas em civilizações posteriores. Toynbee pretendeu descobrir vinte e uma dessas civilizações que teriam existido em várias épocas e, quando estudadas comparativamente, elas revelariam ter passado por etapas semelhantes de desenvolvimento, auge e decadência, sendo a fase final marcada por um estágio universal. Desse modo, uma civilização inauguraria uma era imaginária que, posteriormente, daria lugar a outra era de outra civilização. As eras seriam semelhantes em todas as civilizações não tendo nenhuma delas primazia sobre a outra. Ora, essa “era imaginária”, que se repete em outra civilização, não é justamente uma compreensão para histórica, quase de cunho mítico, feitas de imagens arquetípicas?

Mas, não foi apenas a mitologia greco-romana ou a “historiografia” que se tornaram alvos das explorações demitologizantes. No cristianis-

12. Edward Gibbon, historiador britânico, emprestou um estilo bem pessoal em sua interpretação da história romana em *A história do declínio e queda do Império romano*. Borges percebeu isso no historiador ao chamar a atenção na estratégia de redação usada para convencer narrativamente de que estava escrevendo “fatos reais” (BORGES, 2008, p. 71-72).

mo, mais especificamente na figura de Cristo, observamos as tentativas de separar o Cristo “real” do Cristo “mítico”, como no caso das longas pesquisas sobre o “Jesus histórico”, ou, numa tentativa mais amena, como a de Rudolf Bultmann, que demitologizou o Novo Testamento, mas devolveu, no lugar dos mitos, suas dimensões existencialistas.

Se o existencialismo teológico tentou ler nas entrelinhas do Cristo mítico, não é de se surpreender que as interpretações psicológicas entrem na topografia que procurou tirar o poder do mito de seu ambiente original. Freud, por exemplo, estabeleceu uma “psicomitologia” para explicar porque algumas percepções que temos no mundo são baseadas em ilusões. Imortalidade, recompensa futura, mundo após a morte, seriam apenas ilusões, projeções de nossa vida psíquica. Logo, os mitos poderiam ser compreendidos como representações dessas ilusões projetadas e, mais, serviriam como vestígios de nossas próprias inquietações psíquicas¹³.

Apesar da mente “cientificista” de Freud, que achou o mito no interior da psique humana, Carl Gustav Jung fez justamente o trajeto oposto: os mitos não estão de dentro para fora, como projeções, e sim de fora para dentro, como introjeções. Os mitos, então, são representações ou imagens arquetípicas que “pescamos” da história humana, como se a psique fosse um ímã que atraísse essas imagens. De qualquer modo, embora Jung fosse um insaciável “caçador” de mitos, acabou dando sua parcela de contribuição para que o mito saísse de seu berço narrativo local e ganhasse uma dimensão histórica universal e, portanto, acessível às superinterpretações¹⁴.

Na vereda transversal das interpretações psicológicas, temos a di-

13. Freud não encarava os mitos de forma negativa, antes fez uso de vários deles. Da mitologia grega, por exemplo, tomou emprestado o mito do Rei Édipo e o de Narciso para explicar certas condições psíquicas como o complexo de Édipo e o narcisismo.

14. Em sua obra *Interpretação e superinterpretação*, Umberto Eco nos alerta para a possibilidade de um mesmo texto comportar diversas interpretações, em razão de sua plurivocidade, assim como também avisa como algumas dessas interpretações podem ser exageradas ou generalizantes.

dática moral, que por um lado entendeu os mitos com finalidades éticas e, por outro lado, como potencialmente perigosos, por causa da licenciosidade dos deuses. Vereda onde Aristóteles fez escola, e para quem “os seres ficcionais não são apenas reproduções do homem como deve ser, mas também modelos a serem imitados por todos aqueles em atingir sua excelência moral” (SEGOLIN, 1999, p. 19). Na *mimesis* aristotélica, por exemplo, a literatura e seus aparatos míticos já eram vetores de moralismo.

Se antes os deuses tinham se tornado representações de potências da natureza, agora a finalidade moral os transformou em personificações de paixões e virtudes. Ora a educação não podia ignorar a mitologia clássica, ora deveria manter distância com o risco de corromper. Para evitar a depravação dos deuses e ressaltar suas virtudes, o embelezamento da vereda moral foi inevitável, criando assim a abertura para o surgimento da alegoria aplicada à vida dos deuses. Fílon, Agostinho, Lutero e um sem número de intérpretes de Homero, deixaram uma tradição que impôs ao mito uma metalinguagem¹⁵.

Em outra paragem distante da didática moral, em uma avenida antropológica bem ampla, parecia óbvia a relação do mito com o rito. As placas todas pareciam indicar: se o mito canta, o rito dança. Se o mito é a narração dos atos divinos, seria lógico concluir que tais atos poderiam ser repetidos. Em uma recursividade sem fim, o mito vira rito e o rito vira mito, ou conforme aponta Eliade, seja o tempo ou o ritual, prevalece o princípio do eterno retorno.

Muito da suspeita de que o mito poderia ter surgido do rito veio das inquietações de E. B. Tylor. Em sua obra *Cultura primitiva*, insistia que os mitos surgiram de uma dimensão ilógica e primitiva e que, portanto, o pensamento analógico antecedeu a lógica verbal, que é secundária¹⁶.

15. Ruthven (2010) indica que Erasmo, figura fundamental do humanismo cristão, chegou a ver mais religião em alguns mitos gregos do que na própria Bíblia.

16. Ruthven (2010, p. 50-52) cita nomes como Frazer, van Gennep, Hyman e outros que teriam se embrenhado na trilha rito-mito.

Lógica verbal que Tylor, assim como outros antropólogos, confundiram com sua própria lógica eurocêntrica sistematizante, isto é, como se o pensamento “primitivo” tivesse uma concepção não organizada e lógica da vida, ou que existisse algo que fosse anterior à uma determinada “mitologia”¹⁷.

Tylor, sem saber, caminhou por uma ponte em direção ao mito como “doença da linguagem”, como um “enfeitiçamento voluntário”. Só os homens “escolhidos” pelos deuses cabia a tarefa de nomear as coisas pela primeira vez. Sacerdotes, xamãs, feiticeiros, videntes, reis-sacerdotes ou heróis civilizadores, em contato com a divindade, tinham um conhecimento que extrapolava o conhecimento dos demais mortais. Por isso, além de dar nomes às coisas, animais e seres, também dominavam a arte das palavras mágicas, encantadas. Logo, a coisa é o nome e o nome é a coisa.

Mas, se a linguagem é uma estratégia sedutora para dizer o mundo, ela o faz de modo ambíguo. Esse é o caminho percorrido por *Crátilo*, de Platão, que por um lado punha as palavras como exatas às coisas e, por outro lado, apenas representantes das coisas por convenção. O problema continua e reaparece com intensidade na Idade Média com a picuinha chamada de “o nome da rosa”. Umberto Eco deu vida a essa querela ao romancear uma das grandes questões da filosofia: a rosa tem o seu nome porque nós é que damos isso a ela ou ela é que nos transmite o que ela é? Se vivêssemos naquela época, dependendo da resposta, seríamos chamados de nominalistas, no primeiro caso, ou realistas, no segundo caso.

Wittgenstein, ao passar por essa ponte da linguagem, diria que o mito é um “jogo de linguagem”. Cassirer diria que o mito é tanto uma elaboração do espírito humano quanto uma constante formal da linguagem. Outros, como Schlegel, procuraram a origem de certas palavras

17. Lévy-Bruhl desenvolveu a teoria da mentalidade primitiva. Segundo essa teoria, as sociedades primitivas eram dominadas por um pensamento pré-lógico, expresso em representações míticas.

em mitos antigos, numa regressão *ad infinitum*, ora instrumentalizado pela filologia e pelas etimologias, ora criando uma mitologia comparada, como fez Max Müller.

Olhando melhor para a ponte da linguagem, se de um lado dela a interpretação das culturas tem a sua lógica própria, conforme Geertz, parece óbvio imaginar que do outro lado da ponte exista uma constante estrutural, conforme Lévi-Strauss. Se em uma ponta comanda elementos isolados e históricos, na outra ponta comanda uma configuração praticamente imutável; diacronia e sincronia se alternam. Por isso, é plausível afirmarmos que o estruturalismo foi um dos caminhos mais profícuos nas pesquisas sobre o mito. Desde as intuições de Piaget sobre as constantes psicogenéticas no desenvolvimento da cognição, passando pelos estudos da linguagem como “jogo de xadrez” de Saussure, o estruturalismo se tornou a ferramenta de análise por excelência para encontrar as constantes formais presentes em toda narrativa mítica. Assim, “Alan Dundes aconselha aos folcloristas a procurarem, para além dos motivos diacrônicos, os “narremas” na *Chanson de Roland* e no *Poema del Cid*, enquanto Claude Lévi-Strauss, procurou “mitemas” nas mitologias dos índios sul-americanos” (RUTHVEN, 2010, p. 54).

Nessa constante estruturalista, não podemos deixar de citar Gilbert Durand que, sendo um neokantiano e seguindo as pistas deixadas por Carl Jung, se inspirou nas noções de mito de Cassirer, para quem a lógica do discurso tem um parentesco muito íntimo com a lógica mítica, e Bachelard, que entendeu que o mito já é uma eufemização da realidade, do fato em discurso, mas nunca se trai ao traduzir-se, pois minimiza o seu suporte linguístico: a palavra está na raiz da imaginação. Por isso, para Durand os esquemas, arquétipos e símbolos definem o sentido da palavra mito: “sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a comportar-se em narrativa” (DURAND, 2002, p. 62-63). Se o arquétipo ressaltava a ideia e o símbolo promovia o nome, o mito resalta os dogmas religiosos, o sistema filosófico ou a narrativa histórica e lendária. O mito faz isso

submetendo os símbolos (palavras) e os arquétipos (ideias) a um efeito de racionalização pelo fio do discurso.

A saga pelos meandros do labirinto do mito ainda pôde contar com as andanças de críticos, comparatistas e “mitólogos” da envergadura de Joseph Campbell que, instigado pelo *Finnegans Wake* de James Joyce, imaginou um “monomito” baseado na jornada do herói em sua obra *O herói de mil faces*.

Por fim, o mito fez muitas outras incursões nesse labirinto de veredas que se bifurcam, além das expostas até aqui. Mas, uma vez no labirinto, não carece, pelo menos por enquanto, procurar uma saída. Na verdade, a beleza do mito está justamente em ser um espelho do próprio labirinto: ambíguo, cheio de falsas entradas e falsas saídas, dado ao trajeto do que à chegada.

3. O mito no labirinto da literatura

Tanto quanto no labirinto da linguagem, o mito percorreu caminhos equívocos no labirinto literário; a univocidade jamais foi vocação do mito nas obras literárias. Mas, embora a literatura tenha se formado ao largo das investidas analíticas e jamais se deixou domesticar pelas teorias, no ocidente ela padeceu de uma obsessão típica dos literatos: a mitologia greco-romana, sendo esta a mais porosa das mitologias para os ataques desenfreados dos racionalismos pós-iluministas.

A ladainha que repete que a literatura é devedora da mitologia greco-romana não tem fim. O mantra é o mesmo: tendo os deuses sido esquecidos no passado mítico, onde reinavam soberanos, hoje se escondem no labirinto literário. Como bem observou Calasso (2004, p. 9), “os deuses são hóspedes fugidios da literatura. Deixam nela o rastro dos seus nomes”.

No Renascimento, a mitologia contribuiu para a fraseologia dos poetas e dos dramaturgos. Quase todos os poetas do século XIX são de-

vedores do panteão divino, visto que “não havia necessidade de supor que os velhos deuses não tinham sido vistos desde a Idade Média. Era simplesmente questão de saber como e onde procura-los” (RUTHVEN, 2010, p. 82).

Os deuses se manifestam intermitentemente, de acordo com a expansão e o refluxo daquela que Aby Warburg chamou de “onda mnêmica”. A expressão, que se encontra no início de um ensaio póstumo sobre Burckhardt e Nietzsche, alude àqueles sucessivos choques de memória que atingem uma civilização em relação ao seu passado, neste caso àquela parte do passado ocidental que é habitada pelos deuses gregos. Toda a história europeia é acompanhada por essa onda [...]. (CALASSO, 2004, p. 25).

Se o labirinto da literatura tivesse uma praia, seria possível reparar o “sumiço” da mitologia clássica na maré baixa do oceano mnêmico europeu. Engolida pelas “águas do cansaço”, levada sob a luz da manhã iluminista, a mitologia passou por esquecimentos, seja pela via da crítica racionalista, seja pelo esgotamento dos escritores que não viam mais nos deuses ou nas ninfas sua inspiração máxima.

José Lezama Lima, em *A expressão americana*, um ensaio provocador, denunciou o cansaço clássico na Europa e, por esse motivo, revelou como um sem número de literatos aproveitaram a lacuna deixada pela mitologia clássica. No lugar dos velhos mitos gregos, que durante tanto tempo colonizaram a Europa, tomava assento a mestiçagem, a mistura dos elementos outrora sagrados da religião branca e católica com os elementos das tradições sagradas indígenas e negras. Em uma mesa barroca, em um jantar mestiço, de antropofagia eucarística, os mitos dos dois lados do oceano, Europa e América, agora misturados, deveriam substituir o esgotamento da mitologia ocidental.

O homem para Deus “e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem”. O homem para Deus, se o homem desfruta de todas as coisas como num banquete cuja finalidade é Deus. O banquete literário, a prolífica descrição de frutas e mariscos, é de jubilosa raiz

barroca. Tentemos reconstruir, com platerescos assistentes de um outro mundo, uma dessas festas regidas pelo afã, tão dionisíaco quanto dialético, de incorporar o mundo, de fazer o seu mundo exterior, através do forno transmutativo da assimilação. (LEZAMA LIMA, 1988, p. 90).

O sagrado está no homem e em suas finalidades, por isso, Deus é antropológico e, no banquete literário, na eucaristia das letras, as mitologias devem ser misturadas no forno transmutativo, que assimila todas as tradições e prepara a ceia que agora nos serve. A literatura, assim como a poesia, para Lezama Lima, é a vocação do homem latino-americano na substituição do cansaço clássico dos mitos já esquecidos da Europa.

A despeito de Lezama Lima ter denunciado a fadiga da mitologia clássica, a solução não poderia ser achada em outros mitos e outras mitologias como a maia, inca ou asteca, ou mesmo nas curiosidades e imagens arquetípicas extraídas de culturas “primitivas e perdidas”. A solução mais radical trouxe para a praça do labirinto literário a ideia da literatura como “substituta” da mitologia, posto que literatura e mito tem um parentesco antigo.

Neste labirinto literário, sejam nos becos dos escritores e teóricos da literatura ou nas travessas dos antropólogos e folcloristas, ora se defendeu que a literatura nasceu junto com o mito, ora que a literatura nasceu do mito. Mito e literatura podem ter dividido o mesmo berço, tendo a poesia e o rito como seus nutrientes, ou, também, a literatura nasceu do mito, tendo a metáfora como sua transição natural. Independente das posições, o passado e o destino entrelaçados de mito e literatura fez com que um poeta da envergadura de Yeats chegasse a concluir que a literatura poderia desempenhar o mesmo papel do mito em uma espécie de “Grande Memória”, com clara semelhança ao inconsciente coletivo de Jung.

Northrop Frye, por exemplo, sem nenhum peso de culpa, acredita piamente que o mito é um elemento natural da estrutura da literatura. O

mito seria o “pai” de todos os gêneros literários e a literatura uma mitologia “deslocada”. Para Malinowski o mito tem sementes na epopeia e no romance. Para Vickery (1966), o mito é matriz da literatura e pode ser procurado na história dos passos literários. Mas, não precisamos ir tão longe, o romantismo alemão de Schiller já venerava a beleza dos mitos pagãos e Schlegel estava desejoso em criar uma nova mitologia, talvez uma mitologia feita de literatura.

Palavras que ressoaram na mente de Yeats quando intitulou “tremor do véu” a primeira parte de *Autobiographies*. E, sobretudo, quando, na noite de estreia de *Ubu Roi*, disse a alguns amigos: “Depois de Stéphane Mallarmé, depois de Paul Verlaine, depois de Gustave Moreau, depois de Puvis de Chavannes, depois dos próprios versos, depois de toda essa cor sutil e desse ritmo nervoso, depois dos pálidos tons mesclados de Charles Conder, o que mais é possível? Depois de nós, só o Deus Selvagem!” (CALASSO, 2004, p. 99).

Solto dentro do labirinto literário, o “Deus Selvagem” andou à espreita dominando a mente e o coração dos escritores, novos sacerdotes de um templo e de uma religião feita de letras e fiéis leitores. Se a mitologia se foi com as águas obscuras do passado, para muitos a literatura deveria assumir o seu lugar de direito como irmã natural do mito e, se possível, manter o mito no calabouço das obras literárias e jamais retornar às expressões da religião.

T. S. Eliot, confirmado por E. R. Curtius, antecipava que, com o tempo, em lugar do método narrativo, deveríamos usar o método mítico. O próprio Curtius, em suas intuições sobre como a história grega a latina permaneceu sem interrupções até a Idade Média, vaticinou que seria impossível empregar qualquer outro método para escrever a história que não fosse a da ficção. Em outras palavras, a literatura seria agora o ambiente natural do mito e da história. Algo que Kermode (1962, p. 37) diagnosticou ao dizer: “no território do mito, podemos curto-circuitar o intelecto e liberar a imaginação que o cientismo do mundo moderno suprime; e esta é a posição central moderna”.

Não por acaso a crítica da literatura à religião tantas vezes afirmou que a literatura deve superar a religião, e tem ela que ser a expressão mais profunda da transcendência. Posição defendida pelo escritor Gottfried Benn (1968), que declarou: “os deuses mortos, os deuses da cruz e do vinho, ainda mais que mortos: mau princípio estilístico, quando a gente se torna religioso, abrandando a expressão”.

Benn, assim como outros ensaístas e escritores, confiam absolutamente na literatura como o novo mito, a aventura espiritual mais alta que o ser humano possa provar. Mas, que literatura é essa que se permite preferir dos mitos clássicos ou da religião? Que literatura basta a si mesma que se torne o único espaço de expressão dos deuses, da religião ou do mito? Calasso (2004) chama tal literatura de “literatura absoluta”. Tendo começado com os romantistas alemães e seguido até a morte de Mallarmé, é reatualizada na pena dos escritores.

Só os escritores estão em condições de abrir-nos os seus laboratórios secretos. Guias caprichosos e evasivos, são, no entanto, os únicos a conhecer passo a passo o terreno: quando lemos os ensaios de Baudelaire ou de Proust, de Hofmannsthal ou de Benn, de Valéry ou de Auden, de Brodski ou de Mandel'stam, de Marina Cvetaeva ou de Karl Kraus, de Yeats ou de Montale, de Borges ou de Nabokov, de Manganelli ou de Calvino, de Canetti ou de Kundera, percebemos logo – ainda que um possa detestar o outro, ou ignorá-lo ou opor-se a ele – que todos *falam do mesmo objeto* (CALASSO, 2004, p. 101).

Evidente que o “mesmo objeto” é a literatura como coisa absoluta, a ficção como ser onívoro que, ao procurar tantas vezes devorar a história e a religião, dança no salão principal da linguagem como um novo mito. Aspiração que chega ao ponto de, na atual filosofia da linguagem, implicar questões sobre o que é o real.

A ficção oferece menos dúvidas e mais certezas, ao passo que o real empresta menos certezas e, portanto, mais dúvidas. Com o sinal trocado, o mundo voltaria a ser perfeito se a ficção não fosse, ela mesma a gran-

de dúvida. Dito de outra maneira: se a realidade fosse transparente à linguagem, a ficção não seria necessária. A existência do discurso ficcional explicita a dúvida crucial que sentimos quanto à “realidade da realidade”. (BERNARDO, 2004, p. 23).

Borges (2008, p. 73), também desnuda a estratégia da linguagem literária utilizada para simular a realidade: “Eu aconselharia esta hipótese: a imprecisão é tolerável ou verossímil na literatura porque sempre tendemos a ela na realidade. A simplificação conceitual de estados complexos é muitas vezes uma operação instantânea”. Ou seja, na mesma medida que a nossa consciência apreende a realidade de modo intencional e seletivo¹⁸, a literatura expressa a realidade ou a imita igualmente de forma intencional e seletiva, de um jeito que “[...] toda atenção, toda fixação de nossa consciência comporta uma omissão deliberada do não interessante” (BORGES, 2008, p. 73).

Para “imitar” a realidade, a ficção, especialmente nos gêneros literários, faz uso de mecanismos do discurso que estão presentes na forma como pensamos a realidade. Tendo isso em mente, Borges afirma que é legítimo deduzir que o principal problema da arte romanesca é a causalidade e a “magia”. Um romance pode “copiar” as relações de causa e efeito, mas, sozinhas, não tem o mesmo efeito se não agregar o efeito da magia. Enquanto a causalidade dá conta dos processos comuns da narrativa, das coisas simples e descritivas, a magia permite as relações entre coisas, situações e personagens que não são reais, mas estão na ordem do discurso. Ora, se estão na ordem do discurso, tudo é possível.

Esse procedimento ou ambição dos antigos homens foi submetido por Frazer a uma conveniente lei geral, a da simpatia, que postula um vínculo inevitável entre coisas distantes, seja porque sua figura é igual – magia imita-

18. É muito provável que Borges esteja usando um aporte teórico da fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty. A definição básica da fenomenologia é que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. Dizendo em outras palavras, não temos consciência da totalidade, de tudo ao mesmo tempo, senão daquilo que intencionalmente o fenômeno permite. A realidade não sendo perceptível “em si”, só pode ser percebida pela redução fenomenológica, ou pelo fenômeno que se nos apresenta.

tiva, homeopática –, seja pela existência de uma proximidade anterior – magia contagiosa. (BORGES, 2008, p. 90).

Nesse caso, Borges sustenta que as leis “naturais” de causa e efeito que regem a realidade, que, inclusive, permitem as relações mágicas entre objetos distantes¹⁹, igualmente regem a vocação narrativa da literatura. As regras são as mesmas, rígidas e com poucas variações. Borges, inclusive, aponta que, sejam os escritores dependentes dos clássicos (que para ele é maioria), sejam para os escritores atados às expressões romanescas modernas, a literatura exige certas operações quase imutáveis, por mais extraordinárias ou incríveis possam ser as relações de causalidade. Nas palavras de Wood (2012, p. 17):

A casa da ficção tem muitas janelas, mas só duas ou três portas. Posso contar uma história na primeira ou terceira pessoa, e talvez na segunda pessoa do singular e na primeira do plural, mesmo sendo raríssimos os exemplos de casos que deram certo. E é só.

A solução fenomenológica de Borges pode ser igualmente exemplificada pelas elucubrações de Bachelard. Para ele é a fenomenologia da alma humana que instala o primeiro compromisso com o discurso, com a possibilidade de narrar. Nesse caso, em se tratando de uma obra literária, o fenômeno que marca a alma humana com a literatura é uma fenomenologia da imaginação. “Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade” (BACHELARD, 1998, p. 2).

Em termos antropológicos, o homem, sendo um ser “falante”, sempre enquadrado pela linguagem, captura experiências vividas na imagem. “Com sua atividade viva, a imaginação desprende-nos ao mesmo

19. Outros pensadores sobre a linguagem também se ocuparam dessa causalidade entre coisas completamente diferentes. Foucault, por exemplo, observa que era comum na antiguidade a noção de “simpatia” e “antipatia” na ordem do discurso, que, por exemplo, permitia relacionar um astro com a biografia de uma pessoa na astrologia.

tempo do passado e da realidade. Abre-se para o futuro. À *função do real*, [...] é preciso acrescentar uma *função do irreal* [...]" (BACHELARD, 1998, p. 18). Dizendo de outro modo, Bachelard visualiza a literatura como uma antropologia transcendental, do homem que se abre para a experiência com a obra literária e eufemiza a realidade.

Desse modo, a eufemização pelo discurso, pela narração, é uma ladainha sem fim sobre o que é a realidade, coisa que o mito e a literatura têm de sobra. É por isso que a consciência na literatura talvez tenha nascido do solilóquio das orações, das confissões e dos exercícios espirituais. "O solilóquio interior permite a repetição, a elipse, a histeria, a vagueza – a gagueira mental" (WOOD, 2012, p. 124).

4. O mito no labirinto da teologia

Abordar a relação entre mito e teologia é, no mínimo, uma empreitada temerária. Se por um lado mito e mitologia aparecem e desaparecem nas intermitências do labirinto literário, por outro lado, o mito no labirinto teológico parece estar escondido em algum jardim secreto. O que nos lembra o conto *O jardim de veredas que se bifurcam* que citamos antes. Secreto, mas não perdido. Ao acharmos suas veredas, logo em sua entrada, podemos observar como a teologia nasceu do mito, mas, ao isolá-lo em algum canto, construiu em volta de si um muro metafísico, de catafática jardinagem, ou dizendo aos modos de Bachelard, tentando o tempo todo nesse jardim da teologia, "explicar a flor pelo adubo".

Em termos metodológicos, o mito, por ter uma característica narrativa e poética, invariavelmente foi destacado como linguagem muito bem assentada na literatura e pouco na teologia moderna. Quando a teologia tentou se aproximar do mito, pegou emprestado epistemologias diversas, especialmente aquelas que fizessem uma ligação do mito com o fundamento simbólico de toda religião, mas evitou procurar o mito nela própria e muito menos entender que se trata de um de seus fundamentos básicos.

Na relação binária teologia-literatura, o mito acabou sendo visto como um fundamento da literatura, mas pouco da teologia. Já que a literatura tem um caráter de experiência, e de forma distante um caráter de racionalidade lógica, concluiu-se que o mito só poderia ter uma ligação íntima com a literatura. Por exemplo, o mito ligado ao poema e, este, por sua vez, ligado à música e ao ritual, movimento que parece ter sido natural para a ancestralidade mítica, facilitou muito a ilação entre mito e religião, mas não entre mito e teologia. Razão pela qual a trajetória metodológica nesse campo de pesquisa está há tanto tempo fazendo da literatura o seu espaço de análise temática, seja da poesia ou de qualquer outro gênero literário, sem grandes distinções. Ora os estudos partem de temas já bem definidos pela própria teologia e pelo cristianismo (o mal, o bem, o pecado, a salvação etc.), ora partem de temas que carecem da ajuda de conhecimentos científicos que encaram o mito como curiosidade linguística, antropológica ou sociológica. Alguns temas são tão específicos (como o tema do herói, da coragem, das virtudes etc.), que só permitem uma análise simbólica do mito pelas tradicionais escolas de Religião Comparada, História das Religiões e Fenomenologia da Religião. Afinal, fica mais fácil ver o mito como coisa da literatura para que as conclusões teológicas sejam imunes aos aspectos místicos e sincréticos que inevitavelmente as obras literárias desafiariam.

A memória histórica nos leva a observar que a teologia, sob algumas perspectivas da Ciência da Religião, claramente tem seguido a tendência das ciências em geral, ou seja, privilegiar o discurso racional, fixado e sistemático na busca de um espaço cada vez mais inteligível. Muitas das incursões por caminhos que pudessem registrar de modo mais patente o discurso da experiência religiosa mística e intuitiva, típicas do discurso mítico, foram as vezes deslegitimadas.

Desse modo, a aproximação da teologia com o mito muitas vezes foi difícil e se deu de forma indireta ou transversal. Sim, elogios foram feitos ao discurso mítico e os vários estudos teológicos realizados até aqui não escondem a sua vocação para retomar o mito como um tema fascinante.

Mas, tais estudos ainda se ressentem e têm certo receio de afirmar que a teologia tenha parentesco com o mito, ou que tenha do mito o seu berço, origem ou fundamento.

Até o presente, o método teológico não suportou muito bem a possibilidade de confessar que a teologia seria uma forma de linguagem mítica eufemizada, travestida de uma racionalidade lógica. É claro que a teologia não pode fugir de seu aspecto racional e negar o que encontramos em quase todos os manuais de teologia, ou seja, que a teologia é a racionalização e a sistematização lógica das experiências de fé. Porém, esse também é um jeito de dizer que a teologia estaria do lado oposto do mito e o que temos, no máximo, são exaltações da importância do mito, sem levar em conta as consequências epistemológicas que isso representaria para a própria teologia.

As evidências são históricas. Na busca por um caminho apologético, isto é, de defesa da fé cristã emergente diante de uma cultura pagã grega, a teologia asfaltou a sua estrada metafísica. Aqueles mitos da Bíblia, compreendidos como eventos históricos, como modelos literais de moral, foram seguidos por uma metafísica de linguagem filosófica bastante duvidosa.

Nesse eixo da história da teologia, sem dúvida a teologia sistemática, por exemplo, poucas vezes deu conta da importância do mito. Seu estatuto logocêntrico e explicitamente ligado a uma atitude que se contrapõe às imagens oriundas das artes em geral, naturalmente gerou uma teologia representante do iconoclasmo ocidental. O interesse doutrinário, partidário da dogmática disseminada no seio da igreja e dos seminários, legou às imagens e às experiências a serem um subproduto cultural.

Não é acidental, portanto, que a sistematização é um dos primeiros “esconderijos” na qual a teologia se refugia para dialogar com qualquer coisa que a ameace. Serve como ponte suprema para permitir passagem a outros saberes e ciências, assim como meneios e maneirismos cortesões diante de outras tradições religiosas e culturais que não sejam

as suas próprias. Parece faltar uma “confissão de fé” por parte da teologia em relação ao mito, que vá para além da sua negação peremptória contra o próprio mito. Também porque a história da teologia prova que a metafísica engoliu, tal qual pantagruel, qualquer elemento mítico que levasse a teologia de ser acusada de pagã. No fim, a teologia criou o seu próprio “grande mito”, a sua independência narrativa, e reservou para si mesma a sua “ficção absoluta”, isto é, o seu secreto desejo de dominar o discurso.

Mas será que a teologia, por causa de sua vocação apologética, metafísica e sistemática não tem espaço para o discurso do mito, das artes ou da literatura?

Na verdade, no jardim secreto, onde o mito viceja, a teologia pode ser encontrada fazendo jardinagem nas veredas de sua origem. Quase sem querer, sem intenções declaradas, a teologia, cheia da libido que o mito instiga no inconsciente coletivo, contra os quais os discursos racionais acreditam que estejam vacinados, vez ou outra, deixa algumas pistas que podem nos conduzir pelas veredas bifurcadas do jardim mítico.

Desdenhando de qualquer obstáculo que uma ciência possa encontrar, será justamente a origem apologética, aquela que continua nas entranhas epistemológicas da teologia, uma das melhores pistas para a vereda mítica. Isso ocorre porque, na urgência de defender sua metafísica contra os ataques externos de outras ciências, a teologia elaborou seu escopo hermenêutico calcado nas “linguagens de empréstimo”. Ao emprestar a linguagem de uma ciência, de um saber ou “imitar” as operações de “jogos de verdade” de um conhecimento específico, a teologia inevitavelmente trabalha no campo da hermenêutica.

Para realizar a sua tarefa hermenêutica, a teologia lançou mão de diversas mediações teóricas para constituir o seu discurso sobre a fé. Sendo o discurso “o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 1996, p. 12), a realidade humana é pensada pela teologia no interior de uma linguagem.

Uma pista razoável para a teologia sair de seu claustro epistemológico e abraçar a sua origem mítica foi apontada por Eliade (2013, p. 123), na noção de transcendência.

Nos níveis arcaicos da cultura, a religião mantém a “abertura” para um Mundo sobre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Esses valores são “transcendentes”, tendo sido revelados pelos Entes Divinos ou Ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas de todas as atividades humanas. Como vimos, esses modelos são vinculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, - mundo divino ou mundo dos Ancestrais. Esse “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o plano das *realidades absolutas*.

A teologia opera no campo hermenêutico exatamente porque está subsumido na noção de transcendência, presente tanto no mito como também na teologia.

O caminho não é novo. O teólogo Karl Rahner também percebeu que existe uma abertura transcendental do homem para o mistério absoluto. Para Rahner, a teologia está na tensão entre um a priori transcendental e um a posteriori categorial-histórico; o discurso da experiência, que é transcendental, deve inevitavelmente passar pelo discurso de uma antropologia teológica transcendental. Em face do mistério e do inefável, não há razões para um *sacrificium intellectus* e nem para um verbalismo incompreensível. “É essencial a todo conhecimento espiritual e, logo, também, ao conhecimento teológico, que toda questão a respeito de seu objeto seja igualmente uma questão sobre o ser do sujeito conhecedor” (RAHNER, 1969, p. 21).

Em termos ontológicos, não é só a teologia que é metafísica, senão também o espírito humano. A realidade, só passível de ser apreendida na sua dimensão fenomenológica, permite muitos espaços para o mistério e, por causa disso, para a sua inerente narratividade, para a sua verborragia explicativa sem fim.

Por conseguinte, todo e qualquer tema que interesse ao espírito humano é teologal, ou seja, pode ser focado a partir do postulado ou da presumida experiência de tal Realidade fundante – em si teológica. Mas sempre será prudente que o teólogo considere o que já dizia R. Alves: a Teologia não é um falar sobre o mistério, mas um falar diante dele. Ou seja, ele pronuncia-se a partir da experiência, de resto, irredutível à observação científica. (SOARES, 2013, p. 655).

Não precisamos seguir tão mais adiante para compreender que, se qualquer tema que interesse o espírito humano é teologal, justamente por seu aspecto de transcendência, fica evidente que o mito é tão teologal quanto qualquer outro tema que envolva o viés eufemizador do discurso.

Em Tillich e Pannenberg, por exemplo, a teologia é uma antropologia, seja em termos de cultura (Tillich) ou história (Pannenberg). Assim como a teologia da libertação, que seguiu o mesmo caminho de uma reviravolta antropológica, de uma teologia de baixo para cima, isto é, do terrenal ser humano para o divino céu. O efeito dessas intuições permite a entrada do mito enquanto poder narrativo da cultura e suas expressões e do poder narrativo da história e suas memórias.

Na vereda da transcendência, Romano Guardini elaborou a sua visão (*Anschauung*) polar da teologia, ou seja, abandonou o simples conceito para somar a ele a intuição. Algo que o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar, igualmente fez ao dar amplo espaço à uma estética teológica. “Diante do belo – aliás, não propriamente diante dele, mas nele – é o homem todo que vibra. Ele ‘encontra’ a beleza não só agarrando-a, mas experimenta, antes, a si mesmo como agarrado e tomado como posse por ela” (BALTHASAR, 1967 *apud* GIBELLINI, 1998, p. 243). Beleza ou estética que vicejam tanto na busca por transcendência, quanto nas intenções narrativas das artes²⁰.

20. Balthasar via na dramaturgia a sua inspiração para compreender que o “palco da vida” podia ser encarado como uma grande narrativa teologal.

O teólogo católico Johann Baptist Metz criou uma teologia política baseada na memória, na narração e na solidariedade. A memória das tradições cristãs deve ser transformada em narração que, por sua vez, deve ser transformada em solidariedade. Ou seja, na mediação entre memória e práxis, está a narração, típica dos mitos e não só dos dogmas.

O que chama a nossa atenção nessas intuições de Metz é a sua perspicácia em vislumbrar na “fresta” da porta mítica a competência narrativa da teologia, entendendo aqui o mito justamente como elemento eufemizador do discurso muitas vezes sisudo da teologia. Entre a vereda da tradição e a vereda da caridade, Metz calçou uma vereda narrativa e, por isso, ponte entre uma e outra.

Retomando a vereda onde mora Paul Tillich, temos a interdependência entre religião e cultura pela noção de transcendência. Em outras palavras, a cultura é um espaço visível da religião e onde os homens determinam suas experiências e vivências.

O teólogo belga de língua flamenga, Edward Schillebeeckx, tentou demonstrar a relação entre teologia e experiência, sendo esta última emergente nas produções culturais. Para ele, toda ambição antropológica nada mais foi do que uma busca por sentido. Mas, diferente de Tillich, o teólogo belga não compreendia que a cultura ou as experiências fizessem as perguntas e à teologia coubesse as respostas. Antes, pelo contrário, a teologia deveria estar na própria experiência a partir de um significado “mundanamente inteligível”, um sentido secular que não fosse divorciado da realidade humana. Nesse caso, a experiência de fé, aquela que busca o sentido último, pode travestir-se de uma narrativa “antropológica”, como aquelas que encontramos nos mitos.

Jean-Claude Renard (1976), apontou que a teologia, ao trabalhar com a noção de transcendência, pôde criar uma ponte com outras linguagens que igualmente estão inseridas nessa abertura transcendental. A linguagem poética e ficcional, por exemplo, formadora da linguagem li-

terária, constantemente recorre ao “mistério”, a um “absoluto irreduzível”. A palavra poética teria a capacidade de representar o irrepresentável e formular o informulável e, por esse motivo, a literatura teria um parentesco com o mito e com o símbolo.

Essa concepção peculiar de Renard se deve muito à sua vivência não só como teólogo, mas também como escritor imerso nas experiências místicas da poesia.

El interés de JCR en estos diálogos, donde teología, poesía y mística se encuentran para testimoniar de la Libertad del Espíritu me parece suficientemente justificado en su trayectoria biográfica y bibliográfica; las reflexiones en prosa que Renard fue publicando e intercalando con su creación poética fueron inspiradas en buena parte por su conocimiento de grandes obras de filosofía, teología y espiritualidad con las que hubo de familiarizarse debido a su trabajo editorial, y también a los encuentros personales con algunos grandes autores, como Alain, o Bachelard en filosofía, Von Balthasar, Theilard de Chardin y Chenu, en teología; pero arraigan y se nutren de la osadía y perplejidad que la generación de su poesía iba suscitando en él, haciendo del poema una búsqueda interminable, y de sus inquietudes espirituales y filosóficas una marcha incesante y comprometida hacia la palabra esencial que considera su Destino. (ROLLÁN, 2014, p. 141).

O autor exemplificou sua tese com as literaturas da alta e baixa antiguidade²¹ que tinham relação com as experiências sagradas, mágicas e iniciáticas. Documentos literários dessa época teriam preenchido primeiro uma função religiosa, numa espécie de drama cujos heróis são deuses, semideuses ou homens.

Bernard Quelquejeu (1976), nas mesmas passadas de Renard, mostra que existe uma clara relação da teologia com o mito em sua antiga relação com a natureza mítico-simbólica da linguagem. Quelquejeu

21. Renard não detalha a que época realmente está se referindo com alta e baixa antiguidade. Porém, segundo os exemplos de documentos literários que expôs, parece indicar as literaturas clássicas do ocidente, como as de Homero, e também de outros autores greco-latinos.

criticou as conclusões a respeito da poesia e da literatura resultantes das teses propostas por escritores, filósofos e poetas nos dois últimos séculos de nossa história ocidental. Conforme suas deduções, essas teses teriam afetado profundamente a linguagem literária, que antes tinha uma relação com o mito e com o símbolo, e esvaziado o conteúdo oracular e divino do escritor: “Assim nos encontramos, neste declinar do século XX, caminhando rumo à reinvenção de uma essência não ‘lógica’ da linguagem e, correlativamente, rumo à descoberta de uma escuta ‘fabulosa’, mas não fantástica, do mito” (QUELQUEJEU, 1976, p. 55).

Desse modo, ainda que o mito pareça escondido no labirinto da teologia, é ele que convida para os passeios mais belos, resgatando para o discurso teológico a sua inclinação poética, narrativa e simbólica.

Conclusão

Nesse ponto, se o mito pode ser compreendido como estratégia discursiva para tentar dizer o indizível, é plausível referendar que a retórica, o discurso e toda forma de verbalização da religião, das ciências ou da literatura, possuem um parentesco com o mito, pois o mito é a emanção narrativa de toda possibilidade antropológica de transcender e dar sentido. Portanto, aqui o mito não se confunde com as mitologias, antes, torna-se estratégia condutora do discurso. Razão pela qual leva, por exemplo, Gilbert Durand, em suas conclusões sobre uma fantástica transcendental presente na linguagem humana, a perceber que o sentido supremo, ou poder da imaginação contra o destino mortal, é o eufemismo que, por sua vez, mantém o mito como narrativa por excelência. Nesse sentido, toda forma de narração, compartilhando de uma natureza mítica e numa tentativa de eufemizar a morte, ou seja, dar uma “face” mais aceitável e domesticável para o destino mortal, cria um discurso onde o mito domestica o tempo e marca um espaço de revalorização da esperança. O mito teria então uma função “terapêutica”.

Em uma instância mais profunda, de enraizamento dos saberes e

seus discursos, o mito se privilegia de técnicas e práticas para operar o seu jogo pedagógico. O conhecimento racional não é suficiente, há necessidade de se converter, de acreditar como fundamento da vida e, na voragem das experiências ou de seus ditos e desditos, o mito permite representar o irrepresentável e formular o informulável.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, G. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. In: Os Pensadores. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BENN, G. *Soll die dichtung das leben bessern?* In: *Gesammelte werke*. WEELLERSHOFF, D. (Org.). vol. IV, Wiesbaden, 1968.
- BERNARDO, G. *A ficção de Deus*. São Paulo: Annablume, 2014.
- BORGES, J. L. *Discussão (1932)*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- BORGES, J. L. *Ficções*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2001.
- BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. 5 ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.
- BROTHERSTON, G.; MEDEIROS, S. (Orgs). *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- CALASSO, R. *A literatura e os deuses*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- CROCE, B. *Breviário de Estética: Aesthetica in nuce*. São Paulo: Ática, 1997.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FRAZER, J. G. *Apollodorus: The library*. London & New York, 1921.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRANT, M. *Roman myths*. Londres, 1971.
- KERMODE, F. *Puzzles and epiphanies*. New York: Chilmark Press, 1962.
- LACERDA, S. *História, narrativa e imaginação histórica* In: SWAIN, T. N. (Org.). *História no plural*. Brasília: UnB, 1994, p. 9-42.
- LEZAMA LIMA, J. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARASCHIN, J. *Pensamento metafísico: Religião e teologia na pós-modernidade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo,

2004, 15 p. (Mimeo).

QUELQUEJEU, B. *Quando a escrita é questionada...* - algumas perguntas aos que “escrevem teologia” In: JOSSUA, J-P e METZ, J. B. (Orgs). *Teologia e Literatura*, Concilium/115 - 1976/5, p. 54-64.

RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

RENARD, J-C. *Poesia, fé e teologia* In: JOSSUA, J-P e METZ, J. B. (Orgs). *Teologia e Literatura*, Concilium/115 - 1976/5, p 16-34.

ROLLÁN, M. S. *Jean-Claude Renard: (La poesia como) ofício e transparência* In: *Teoliterária* (Revista Brasileira de Literaturas e Teologias) – v. 4, n 8, 2014, p. 138-148.

RUTHVEN, K. K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SANTAELLA, L. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SEGOLIN, F. *Personagem e anti-personagem*. São Paulo: Olho d'Água, 1999.

SOARES, A. M. L. *Ciência da Religião aplicada à Teologia* In: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (Orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

VICKERY, J. (Ed.) *Myth and literature: Contemporary theory and practice*. University of Nebraska Press, 1966.

WOOD, J. *Como funciona a ficção*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

30.08.2020

aprovado em

24.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Professora do curso de História e do mestrado em Educação e pós-doutora pela Universidade Federal do Paraná. Contato: taniazimmermann@gmail.com

**Doutorando em Ciências da Religião na PUCMG e professor dessa instituição. Contato: bahia.ca@gmail.com

Escrita de si em Etty Hillesum: da condição feminina à experiência mística

Self-writing in Etty Hillesum: from the
feminine condition to mystic experience

*Tânia Zimmermann**

*Cristiano Anderson Bahia***

Resumo:

Este artigo objetiva inquirir os escritos de Etty Hillesum, a partir de uma perspectiva de sua condição humana e de sua privação de liberdade em um campo de concentração nazista. Desse espaço, ela questiona a si e à sua situação de ser mulher, sujeito de desejos para um processo interior de mudança. Para tal encontra, no diário e nas cartas, a voz necessária para acalentar o “eu” e se ancora fortemente na espiritualidade. Aliados a uma pesquisa bibliográfica, perscrutamos seu diário e cartas para estudar as suas diversas experiências e o sentido ético por ela construído. Ao viver dualidades diversas, demonstra certa capacidade para uma ação criada e propiciada por relações concretas e historicamente configuradas. Ela também questiona o feminino e o feminismo e alerta que as mulheres devem resistir à ordem dominante masculina, subvertendo significados a partir de suas mais diferentes possibilidades, incluindo uma retórica emocional e espiritual.

Palavras-Chave: Feminino, mística,
diário, campos nazistas.

Abstract:

This article aims to investigate the writings of Etty Hillesum from a perspective of his human condition and his deprivation of liberty in a Nazi concentration camp. From this space she begins to question herself and her condition as a woman, subject of desires for an inner process of change. To this end, he finds in the diary and letters the voice necessary to nurture the condition of I and is strongly anchored in spirituality. Combined with a bibliographic research, we scrutinized her diary and letters to study her diverse experiences and the ethical sense she built. By living different dualities, he demonstrates a certain capacity for an action created and propitiated by concrete and historically configured relations. She also questions the feminine and feminism and warns that women must resist the dominant male order, subverting meanings from their most different possibilities, including emotional and spiritual rhetoric.

Keywords: Feminine, mystical, diary, Nazi camps.

Introdução

Virginia Woolf (1822-1941), em tempos recuados, observava a crescente presença da escritura feminina¹ a partir do século XIX.

Ora, quais eram os sinais dessas mudanças? Estas eram tributárias não mais apenas do desejo de descrever a si próprias numa perspectiva da biografia. Primavam elas agora que seu próprio sofrimento transcendesse outras causas pelas quais lutar, imputando-lhes novos sentidos. Eis a mudança fundamental: desejo imperioso pela escrita delas e não mais pela representação do masculino. Destarte, começaram a escrever mais do que nunca. Muitas dessas mulheres escritoras incitaram explorar também o mundo das mulheres em escalas e gêneros literários variáveis. Então afloraram conexões, fluxos, cruzamentos e circuitos com as intersubjetividades, cujos amálgamas elevavam seus escritos dignos de memoração. Nesse ínterim, eis que apostamos na

1. Esta escritura está relacionada a visibilidade de mulheres narradoras engajadas em conceitualizar a si e ao mundo através da escrita. Veja-se SCHMIDT, R. T. Em busca da história não contada ou: o que acontece quando o objeto começa a falar? In: INDURSKY, Freda e CAMPOS, Maria do Carmo. (Orgs.). Discurso, memória, identidade. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.

escritura de Etty Hillesum.

Em “Ruídos da Memória” (1995) Marina Maluf observou que o lugar e o espaço têm grande influência para a escrita. Quer seja de si ou sobre a produção de outro gênero de relato. Nesse sentido, a memória individual aduz a recortes da memória coletiva. Então essa reconstituição individual percebida no texto memorialístico, quer seja por cartas e diários, pauta-se registro no qual o/a autor/a é também um/a leitor/a. Etty Hillesum perpassa e amplia essa perspectiva da memória, na qual o passado adentra o presente. Seus escritos coadunam com um tempo de incertezas fascistizantes cuja palavra não é mais efêmera. Hillesum alça a esperança para aqueles e aquelas cujas vidas não importam para o Estado autoritário.

Teria a escritura feminina contornos específicos em relação à memória masculina? Ora, Perrot insiste que sim: (...) “os modos de registro das mulheres estão ligados à sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade. O mesmo ocorre com o seu modo de rememoração, da montagem propriamente dita do teatro da memória” (PERROT, 1989, p. 18). Teriam as mulheres uma outra centralidade na memória e em suas práticas cotidianas? Faustino Teixeira entende que muitas mulheres místicas fizeram experiências singulares e ousadas na sua condição feminina, mas

Não há como enquadrar a experiência mística como feminina ou masculina; ela transcende e ao mesmo tempo envolve essas categorizações. Diria que é uma experiência que integra, em reciprocidade fundamental, as dimensões de anima (feminilidade) e animus (masculinidade) que habitam cada pessoa humana. (2001, s.p.)

A epistemologia feminista (HARDING, 1993) teve destaque ao desenvolver interrogações sobre a vida das mulheres, sobretudo as obscuras, como Hillesum até pouco tempo. Como torná-las visíveis e trazer seus escritos para os lugares da memória histórica? Diante desse processo de escritura feminina observa-se a dificuldade de muitas mulhe-

res para expressarem sobre suas ações nos acontecimentos públicos, nas resistências, sobretudo para falarem de si, de dizerem “eu”² devido à educação que inculcou nelas o esquecimento de si para doarem-se principalmente ao mundo masculino e dos cuidados (ZIMMERMANN; MEDEIROS, 2004).

Tentemos então ancorar Hillesum numa inencontrável natureza biologicizante? Ou então percebê-la nas práticas socioculturais presentes na tripla operação que constitui a memória – acumulação primitiva, rememoração e ordenamento da narrativa – as quais estão imbricadas nas relações masculinas/femininas reais e na tentativa de transcender essa operação discursiva. Nesse processo, reforçamos que as mulheres têm um aporte específico na construção da cultura e da linguagem devido às diferenças de gênero³ construídas social e culturalmente (BURKE, 2000). Rago também analisa que:

[...] a inserção social e cultural específicas tem levado as mulheres a exercerem práticas sociais diferenciadas das dos homens, elas constroem uma memória e uma relação com a vida sexualmente muito diferenciadas. E, se bem que as diferenças de gênero não respondem por todas as diferenciações que marcam os processos mnemônicos de mulheres e homens, é visível que cada gênero se organiza e se inscreve socialmente à sua maneira, redesenhando e ressignificando seu próprio passado, configurando seu próprio discurso e construindo a sua própria autoimagem. (RAGO, 2001, p. 23)

Hillesum, com seu olhar atento aos detalhes, aos pequenos acontecimentos, faz uma experiência daquele inferno histórico e diz: “vou ter de achar uma linguagem nova” em relação aos afetos e aos desejos anelantes e, por fim, à experiência mística. Grande parte das reflexões de Etty foram produzidas quando os acontecimentos eram vividos nos

2. O uso do “eu” refere-se a escrita autobiográfica e as cartas e diários constituem esse tipo de escrita do “eu”. Veja-se Perrot, 2008.

3. Gênero e aqui entendido como o conjunto de relações de poder relacionais e assimétricas entre mulheres e homens. Veja-se SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, vol. 16, no 2, Porto Alegre, jul./dez. 1990.

campos de concentração. Sua formação racionalista traz uma narração sólida e estruturada, analisando atentamente a manifestação microscópica dos poderes no movimento de militarização da vida pelo fascismo.

A partir de um estudo do discurso de Etty sob uma perspectiva de gênero buscamos através de seus escritos compreender a produção de uma mística feminina. Outrossim, intentamos articular a espiritualidade com a sua condição de mulher e judia num contexto de grandes privações durante o nazifascismo.

1. Etty Hillesum:

uma operação discursiva em cartas e diário

(Ester) Etty Hillesum, judia, nasceu em 15/01/1914, em Middelburg, cidade da Holanda. Filha de um casal judeu, urbano, sem vínculos com a religião, neta de um rabino. O pai, Louis Hillesum, foi professor de línguas clássicas e sua mãe, Rebeca Hillesum-Bernstein, emigrante russa (foragida de um *pogrom*⁴). Tinha dois irmãos, Jaap, que se destacou no campo das ciências médicas e Mischa, o caçula da família, que se afirmou como um dos pianistas de referência na Holanda, cuja vida foi marcada por crises psicológicas. Ela teve uma infância marcada por itinerâncias.

Etty era licenciada em Direito, mas não dava muita importância a esta formação. Em março de 1932 sai de casa para estudar em Amsterdam. Um dos seus horizontes intelectuais era o mundo da literatura. Atraída pela língua eslava e pela literatura russa leu Dostoievski, Tolstói, Lermontov, Púchkin. Também se dedicou a ler a Sagrada Escritura, Santo Agostinho, Hegel, Soren Kierkegaard e Rainer Maria Rilke. Do ponto de vista social teve uma vida marcada pelos círculos socialistas e libertários de Amsterdam sem vínculo partidário.

Em março de 1937, com 23 anos de idade, aluga um quarto na rua

4. Pogrom, palavra russa para designar violentos ataques as pessoas, bem como a destruição de seus pertences.

Gabriel Mestsu, número 6, vivendo distante dos pais. É contratada para ser governanta na casa de Hans Wegerif (pai Há, no Diário), um contabilista aposentado, viúvo, com quem manteve uma relação sentimental. Vivem na casa o filho mais novo de Hans Wegerif, a cozinheira Käthe e mais dois hóspedes: Berbad e Maria.

É através de Berbard que Etty vai se aproximar de Julius Spier⁵, um judeu de Frankurt que mora em Amsterdam. Ele, discípulo de Jung, trabalhava com quirologia. Etty conhece Spier no dia 03 de fevereiro de 1941. A partir desta data começam a trocar cartas e confidências. Ele será uma grande paixão de sua vida.

José Tolentino Mendonça,⁶ no prefácio do Diário escrito por Etty, editado em Portugal, advoga que é possível tecer uma aproximação entre duas mulheres que viveram no mesmo período histórico desenhado pela tragédia do nazismo, a saber Etty e Simone Weil⁷. Ambas contemporâneas e judias, tentam dar conta da existência através de escritos cujo horizonte figura-se na aventura espiritual. Ambas padecem em 1943! Weil morre num hospício inglês e Etty num campo de concentração, para o qual é levada num vagão e, durante este trajeto, vai cantando.

Ainda no prefácio do Diário, Mendonça afeere um olhar sobre Weil, Hillesum e Beauvoir:

Mas há uma diferença na iconografia. Simone de Beauvoir conta que Weil se vestia como quem traja uma

5. Julius Spier (1887-1942): psicólogo e quirologista judeu alemão. Em Zurique conhece Carl Gustav Jung. Se especializa em análise clínica e treina por dois anos. Jung lhe pediu que fizesse da “psicoquirologia” o seu trabalho, tendo em conta o seu dom de ler nas linhas das mãos as aptidões e o caráter do povo. Abriu em 1930 um escritório em Berlim, onde se especializou em estabelecer diagnósticos médicos a partir da morfologia e linhas da mão. Depois do divórcio de sua primeira esposa (com quem teve dois filhos, Ruth e Wolfgang), pelas perseguições nazistas, emigra para Amsterdam onde conhece Etty.

6. Cardeal, poeta e teólogo português. É arquivista do Arquivo apostólico do Vaticano. Segundo Tolentino, Etty terá três grandes encontros amorosos em sua vida.

7. Simone Weil (1909-1943) nasceu em Paris e é de origem judaica. Seu pai era um médico da Alsácia e sua mãe originária da Rússia. Seu irmão era um precoce matemático. Weil formou-se em filosofia pela Sorbonne e foi a primeira mulher catedrática da França. Era a discípula predileta do filósofo Alain, formada em agnosticismo e apaixonada pelo tema da condição humana no mundo do trabalho.

farda, cancelando, num opção moral implacável, os sinais que a pudessem distinguir a ela, (...) Etty são de uma mulher bem diferente: elegante, feminina, com um toque de mundaneidade, e de uma inteligência física. (...) Simone era disciplinada, ascética, rigorosista: tinha precisão de um diamante, mas que não tinha corpo. Etty era imprecisa, sensual, dispersa: e é isso que ela vai trabalhar, nas altíssimas temperaturas, até tudo se tornar corpo, para depois se tornar chama. (HILLESUM, 2009, p.13)

Foram oito cadernos de papel quadriculado que segundo José Tolentino Mendonça se tornaram uma das “aventuras literárias e espirituais mais significativas do século.” Sobre a escrita de si, Hillesum reflete:

Uma grande inibição, uma falta de coragem para fazer revelações, deixar que as coisas saiam cá para fora livremente e, no entanto, assim terá que ser, se é que quero com o decorrer do tempo que a vida tenha um fim razoável e satisfatório. É exatamente como quando nas relações sexuais o último grito libertador fica timidamente contido no peito. Eroticamento sou refinada, e quase diria suficientemente experiente para figurar entre o número das boas amantes, e realmente o amor do essencial parece ser perfeito, permanece, contudo, um jogo. (HILLESUM, 2009, p. 59)

No dia 09 março de 1941 inicia seu Diário e troca cartas com pessoas amigas. A partir do momento em que percebe a fatalidade de seu destino deixa as cartas com alguém de confiança visando um lugar de memória. Seu diário privado torna-se público apenas em 1981. Muito recentemente seus escritos foram reconhecidos no meio acadêmico.

Para teóricas como Sandra Harding, o feminismo teve destaque ao desenvolver interrogações sobre a memória de mulheres que ficaram à margem da história, porém observa:

Quando começamos a pesquisar as experiências femininas em lugar das masculinas, logo nos deparamos com fenômenos - tais como a relação emocional com o trabalho ou os aspectos “relacionais” positivos da estrutura da personalidade -, cuja visibilidade fica obscurecida nas categorias e conceitos teóricos tradicionais. O

reconhecimento desses fenômenos abafa a legitimidade das estruturas analíticas centrais das teorias, levando-nos a indagar se também nós não estaríamos 'distorcendo a análise das vidas de mulheres e homens com as extensões e reinterpretações que fizemos. Além disso, o próprio fato de nos utilizarmos dessas teorias traz, muitas vezes, a lamentável consequência de desviar nossas energias para infundáveis polêmicas com suas defensoras não-feministas: acabamos por dialogar não com outras mulheres, mas com patriarcas. (HARDING, 1993, p. 2)

Para tornar algumas experiências femininas visíveis foi preciso anotar dados, instituir lugares de memória e na falta de testemunhos escritos, as novas abordagens e fontes (documentários e história oral) foram de certo modo uma grande revanche para as mulheres. Perrot (1989) observa também a dificuldade das mulheres expressarem suas ações nos acontecimentos públicos, suas resistências e, sobretudo de falarem de si, de subjetivarem devido ao processo pedagógico que as fez não falar de si para o público, para doarem-se, principalmente ao universo do privado. Eis a importância de revelar as memórias de Etty.

Ela morre em um campo de concentração após intensa atividade religiosa⁸. Uma das primeiras questões sobre Etty refere-se à sua trajetória, sobretudo mística nesse campo nazista. Embora de família judia, não professou a religião judaica. Não tinha nenhuma filiação religiosa. Nesse sentido, suas vivências relatadas nos diários e cartas perpassam o lugar da mulher, do feminino dentro de uma prática religiosa sem religião, a busca de sentido para sua vida atribulada por diversas experiências afetivas, paixões e depressão atravessada por uma busca radical de espiritualidade e de sentido ético. Sobre a experiência que constitui os sujeitos Scott propõe este olhar:

Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa

8. Martírio significa testemunho. Do ponto de vista cristão é testemunhar Cristo a ponto de morrer é tornar-se um com aquele que tornou a viver. O martírio cristão é uma experiência mística, a primeira atestada na história da Igreja. Ela é registrada bem no início pelo exemplo de Estêvão, o protomártir nos Atos dos Apóstolos capítulo 7.

que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata torna-se o alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação). Questões acerca da natureza construída da experiência, acerca de como os sujeitos são, desde o início, construídos de maneiras diferentes, acerca de como a visão de um sujeito é estruturada - acerca da linguagem (ou discurso) e história - são postas de lado. A evidência da experiência, então, torna-se evidência do fato da diferença, ao invés de uma maneira de explorar como se estabelece a diferença, como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que veem e agem no mundo (SCOTT, 1999, p. 4).

Nas suas experiências, Etty é constituída pela espiritualidade em seus escritos, pois a mesma é atravessada por um discurso compartilhado. A experiência de si não ocorre fora de significados estabelecidos, mas sem confinamentos de gênero, por exemplo. A experiência perpassa a história do sujeito e a linguagem em Etty é o local onde a história é encenada tanto individual como coletivamente.

2. Espiritualidade e mística feminina em Hillesum

Na operação discursiva de Etty, observamos o seu sentido a partir das premissas de Foucault, ou seja, o discurso é um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos; conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que se pode falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso religioso, do discurso da história natural e do discurso psiquiátrico (2000, p. 124). As práticas discursivas são determinadas no tempo e no espaço que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (2000, p. 136). Então, o discurso se faz por meio da produção de significados.

Daí a importância em pensar uma nova compreensão da espiritualidade na operação discursiva de Etty. Temos que alargar este conceito”, pois este vai além da tradição do cristianismo ou do mundo cristão. A

história da espiritualidade dentro da tradição cristã é muito rica com centenas de testemunhos e relatos, seja pelos/as religiosos/as seja pelos/as leigos/as. Sua mística secularizada vai contra a mística tradicional, pois não tem visões. Segundo Teixeira, podemos prescindir da religião, mas não da espiritualidade, pois esta se traduz num modo de ser que é essencial na vida cotidiana de cada ser humano. Também expressa uma dimensão profunda da condição humana tornando-se uma energia comum a todos. Teixeira assim observa a espiritualidade:

[...] enquanto “dimensão constitutiva humana” (COMISION, 2014; CORBÍ, 2014, p. 690). Trata-se de uma dimensão que antecede as formas de inscrição das religiões e que perdura no tempo, atuando mesmo fora da dinâmica religiosa. Como indica o Documento da Comissão da EATWOTT, “podemos prescindir das religiões, mas não podemos prescindir da dimensão da transcendência do ser humano” (FAUSTINO, 2015, p. 368).

Neste sentido, a espiritualidade é processo, uma postura existencial que nos faz passar de um estado de uma centralidade no “eu” para se colocar no lugar do outro, numa perspectiva de alteridade. Portanto, Ety está propriamente dentro do diálogo inter-religioso, ou seja, numa perspectiva de valorização e reconhecimento pleno da nossa humanidade que envolve o homem e a mulher em sua totalidade.

Hoje, podemos pensar e afirmar que a espiritualidade baseada nas relações de gênero deve nos levar a valorizar a dimensão do corpo, pois segundo Henrique de Lima Vaz (1992) somos, corpo, alma e espírito. Ety é portadora de uma singularidade e deve ser vista como uma mulher que mergulhou na existência da condição humana, não se afastando da experiência do vazio e da recusa da nossa humanidade. Faz-se necessário considerar a questão da afetividade e mesmo erótica da vida do caminho da intimidade com o Mistério. Nesta perspectiva, Ety vai somar com o caminho espiritual ético e estético numa perspectiva de sustentar e testemunhar o Absoluto como Mistério de Amor e de Paixão. Esta será

sua experiência mística. Mas qual é o sentido atribuído a esta experiência? Teixeira pondera sobre:

A experiência mística faculta a possibilidade de uma presença que é proximidade que fala e que desloca o sujeito de sua inserção superficial. São janelas que se abrem, permitindo um novo respiro, no lugar mesmo onde o sujeito se situa. Algo decisivo acontece, indissociado de um lugar, de um encontro, de uma leitura, que transfigura o coração, redimensiona a visão e transforma a vida. Trata-se de uma experiência iluminadora, mas, sobretudo, portadora de uma liberdade essencial, que transporta o sujeito para além dos limites indizíveis que rompem o cerco dos textos e instituições ortodoxas, podendo ocorrer também fora das crenças. (2013, s. p.)

Etty encarna bem esta realidade, pois nos últimos anos viverá esta experiência mística com toda intensidade, seja na relação com seus companheiros sem compromisso estável, seja na busca do transcendente, expressando isso em seu Diário: “Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares” (HILLESUM, 2009, p. 22). Seus escritos deixam claro a nossa condição humana, paradoxal e da nossa insuficiência. Por outro lado, a transparência de Etty para descrever seu estado é algo surpreendente. Faz um esforço para falar de si mesma, pois vai ser um “mármore que será trabalhado” do ponto de vista das suas relações afetivas e sexuais com seus parceiros como também da sua busca espiritual. Ela busca as palavras apropriadas para contar estas realidades. “Não há remédio, terei que resolver meus próprios problemas e na medida que resolvo para mim estarei resolvendo para outras mulheres” (HILLESUM, 2009, p. 99).

Hillesum sonhou ser escritora e de fato se tornou, pois, seu diário tem mais de 700 páginas. Ela confiou sua força numa folha de papel, mas fez questão de dizer que era muito difícil chegar ao “centro das coisas pelas palavras”. Também arrazoava que era extenuante colocar no papel todo o seu sentimento, portanto, a maior parte de seus pensamentos ficaram presos dentro de si, seja por inibição ou por dificuldade. “E por isso devo ‘explicar-me’ tudo. Mas a vida é bastante difícil e, sobretudo, quando não

se consegue achar as palavras” (HILLESUM, 2009, p. 99).

Sua escrita praticamente era diária pois, nesta ascese busca uma melhor performance ou a sua identidade como mística. Seu diário era uma forma de ultrapassar seu corpo físico, portanto, uma maneira de transcender aquela realidade inóspita na imanência, uma forma de projetar o seu eu desconhecido. Nessa perspectiva Teixeira acrescenta sobre a experiência mística:

Ela acontece na experiência real, mas revela também a “visita” de “algo não natural” que irrompe e quebra a mesmidade do sujeito, arrancando-o de sua egoicidade, desvelando-lhe novos horizontes. Tem uma dimensão visível, mas que aporta a algo de misterioso e inefável, produzindo estupefação. (2013, s.p.)

O autoconhecimento em Etty era um grande desafio indo na contra-mão da história ocidental hegemônica que aponta valores e movimentos centrípetos como a competitividade, a produtividade, o consumismo e a centralidade no mundo egoico. Ela fará um movimento que contempla a sua subjetividade em três dimensões, a saber, o corpo, a psique e o espírito. Quando falamos aqui em corpo queremos dizer este espaço que intencionamos a vida. Sobre as subjetividades infere-se que:

A subjetividade é fruto de vários elementos sociais e assumida e vivida pelos indivíduos em suas existências particulares. Para Foucault, a palavra pode ser entendida como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo num jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo. (MOTA, 2004, p. 236).

Assim sendo, o sujeito torna-se experiência histórica, porém em Etty sem a possibilidade imediata de colocar em xeque as condições de seu destino, seu ser e estar na história num contexto de reclusão em um campo de concentração. O que expõe no diário são atitudes-experimentais como a força de criação ou produção de si mesma capaz de impactar na memória histórica e a modificar a si mesma.

Nesse processo se observa a dimensão reativa de Etty, pois é atra-

vés dela que reagia diante dos acontecimentos históricos. A partir da dimensão psíquica que se abria ao mundo interior e pela dimensão do espírito que Etty constrói o seu caminho em direção a si e ao outro. Em seu processo de humanização faz o movimento centrífugo, cujo movimento pressupõe a busca e a vivência da liberdade, bem como do amor e da fé. Para Teixeira é possível observar as seguintes características dessa experiência mística:

[...] valores essenciais como o amor desinteressado, a compaixão, a atenção, a hospitalidade, o cuidado, a delicadeza, a paciência e a abertura ao outro. O cultivo da espiritualidade, entendida como movimento e caminho para a experiência do Real, exige do sujeito uma dinâmica particular de despojamento e interiorização. Há que romper com um modo habitual e rotineiro de ser e deixar-se tocar pelos apelos da profundidade. Não se trata de uma viagem tranquila, mas uma “saída” para dentro de si mesmo, e um retornar ao tempo transformado. (2013, s. p.)

É neste contexto de privação de liberdade que Etty faz também uma experiência de liberdade, a qual teceu em seus diários para fortalecer o ânimo de si e abrir-se para o amor. Este tema segundo Teixeira é central para muitas místicas:

O tema central é o do amor, que se insere no coração mesmo da divindade, entendida como Minne. Trata-se da força divina que invade e escorre por todo o universo, que flui gratuitamente para todo canto. Ou então, como em Marguerite Porete, a Dame-amour, que confere uma nova configuração de gênero à deidade. Essa tradição mística nupcial ganha vitalidade e também inusitada riqueza simbólica na experiência de outra grande mística do século XVI, Teresa de Ávila. Pode-se ainda lembrar as presenças mais modernas de Edith Stein, Simone Weil e Etty Hillesum. (2011, s.p)

Este tema do amor era antes por ela evitado por se perceber muito pretenciosa, mas a partir de certo momento passa a vivê-lo na prática. Sobre isso escreve em 4 de agosto de 1944:

Ele diz que o amor a todos é mais belo que o amor a uma pessoa. Porque o amor a uma só pessoa é, na realidade, somente amor a si mesmo. Ele um homem maduro de 54 anos e encontra-se o estádio do amor a todos, depois de inicialmente ter amado uma vida inteira a muitos alguns. Eu sou uma mulherzinha de 27 anos e também carrego intensamente comigo o amor a toda a humanidade, mas ainda assim pergunto-me se não irei andar para sempre à procura de um determinado homem... (ainda não estou pronta para a síntese) talvez seja por este motivo que há tão poucas mulheres nas ciências e nas artes, porque a mulher está sempre à procura do tal homem ao qual pode transmitir todo o seu conhecimento e calor e amor e poder criador. Ela procura um homem e não a humanidade (2009, p. 97).

Etty observa no excerto acima a tensão entre o amor romântico e o amor espiritualizado e místico. A maioria das mulheres ocupa-se com o primeiro e, por isso, a feminilidade impõe diversos padrões hegemônicos como, por exemplo, a beleza e os comportamentos submissos em relação aos homens, cuja existência é reduzida a um objeto e não a um sujeito político. Sobre isso ela pondera:

Às vezes, quando vou na rua e vejo uma mulher bonita, cuidada, completamente feminina, um pouco pateta, fico vacilante. Então sinto o meu cérebro, as minhas lutas, o meu sofrimento, como coisas que oprimem, algo de feio pouco feminino, e nesses momentos queria ser bonita e tola, um brinquedo desejado por um homem. Coisa curiosa, querer ser-se sempre desejada por um homem, se isso para nós o mais alto padrão de afirmação de que somos mulheres, embora isso seja, vendo bem, muito primitivo.... (...) talvez a genuína, interior emancipação feminina ainda tenha de começar. Ainda não somos verdadeiramente indivíduos, somos fêmeas. Continuamos atadas e agrilhoadas por tradições seculares, ainda precisamos de nascer com (com ou como?) indivíduos, eis aqui uma tarefa importante para a mulher (2009, p. 98)

Os olhares de Etty sobre a exclusão implicam na percepção que existe um disciplinamento obrigatório e destino comum para todas as mulheres, ou seja, um padrão de beleza, a submissão, o recato, a docilidade e a resignação, sobretudo, no casamento. Esta autora tece uma

leitura do social na qual a natureza naturalizante constitui-se numa ética disciplinatória. Etty entende que há uma identidade fixa e bruta para as mulheres enquanto um ideal normativo que se estabelece para toda a vida como uma essência.

Em relação a esse feminino descrito por Etty, percebe-se que no cotidiano quer seja nas ruas, publicidade, literatura, cinema, televisão, é normatizado e os demais comportamentos não esperados para o corpo feminino geralmente são punidos. No entanto, são estes comportamentos desviantes que podem colocar em xeque o ideal normativo hegemônico e sua suposta natureza a qual prescreve um dever implícito. Assim, os mandatos sociais que recaem sobre o corpo feminino soam muito mais intensos do que sobre o dos homens, pois a construção de disciplinamentos encobre a noção de natureza, a qual não passa de uma construção, um mandato, uma prescrição que implica em uma escala de valores de acordo com a estrutura social de uma época (BUTLER, 2003). Hillesum, em sua experiência mística, rompe com esses ideais normativos.

Para muitas mulheres, a literatura e a poesia são possibilidades de busca e compreensão das fissuras e brechas da existência de si, ali também Etty busca um aprofundamento pessoal. Ela faz questão de silenciar para poder dar abertura a outro ritmo. Como se a poesia pudesse lhe dar condições de ver na vida umas fagulhas de beleza que coexistem com o horror. Portanto, usa essa beleza dos gregos para dar conta do trágico. Podemos perceber claramente, já no início do diário, que ao começar a falar de si revela uma mulher insegura, perturbada e sexualmente caótica lutando contra uma vida interior.

Em um dos primeiros relatos do diário com relação ao seu terapeuta Julius Spier, escreve: “Senti fortes desejos eróticos por ti e uma profunda aversão ao mesmo tempo” fazendo referência aos seus momentos de profunda solidão, medo, insegurança e confusão com relação a Spier que muitas vezes ela entendia como pai, terapeuta e amante.

Se por um lado Etty tinha um ponto forte, a saber o seu intelecto, por outro tinha uma vida marcada por insegurança e medo ao se deparar com Spier, conforme escreve em seu diário:

Durante toda minha vida tive o sentimento de que, apesar de toda a minha aparente autoconfiança, se alguém se aproximasse de mim, me tomasse pela mão e se preocupasse comigo, eu aceitaria com ânsia e de muito bom grado abandonar-me ao seu cuidado. E ali estava ele, aquele estranho total, aquele S. com seu rosto tão complexo. (HILLESUM, 2009, p. 3)

Etty viveu o paradoxo de uma experiência de humanidade, ou seja, sua relação com Spier e da violência advinda com as medidas nazistas em relação aos judeus. Esta trama vai ter lugar na sua tessitura existencial e mística. Da parte de Spier, feita de afetos e humanidade e, por outro lado, a esmagadora pressão nazista a fez traçar seu caminho interior.

Enquanto um testemunho da possibilidade de mudança de si, Hillesum reafirma metanoia grega para trilhar outra história aceitando primeiramente sua própria transformação, ou seja, trabalhando sua alma, em grego *psique*, cujo significado é alma e borboleta perfumada. Sua vivência pode ser assim pensada, nas palavras de Teixeira:

Assim como a crisálida, eles devem passar por certa “morte do eu”, por uma “fecunda destruição”, de modo a facultar um espaço garantido e especial para a hospedagem de um outro. Trata-se, na verdade, de uma “morte” vicejante, que suscita criação e vida. Não se trata de um abandono da realidade, como muitos pensam, mas de um adentrar-se em sua espessura. (2013, s p.)

Essa personagem faz essa transformação vicejante atravessando os umbrais da vida em um contexto de privação de liberdade e de violência, cujo amor pela totalidade foi mais forte e voraz.

Considerações Finais

Em Etty parece difícil relatar a si própria dado o contexto de vio-

lência, mas com os escritos ocupa-se em mantê-los como um lugar de memória para futuras gerações. No entanto, busca via narratividade um entendimento ético do ser humano questionando também sua posição de gênero bem como da atuação do feminismo. Fica notório que o indivíduo autônomo para o feminino está distante ainda de um novo sentido para nós mesmas. “Continuamos atadas e agrilhoadas por tradições seculares, ainda precisamos de nascer como indivíduos, eis aqui uma tarefa importante para a mulher” (2009, p. 98). Beauvoir também escreve sobre esta questão:

Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência a sente como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito, que se põe sempre como o essencial, e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

Havia para ela uma cegueira a respeito da humanidade, da condição feminina, questionando inclusive as ações do feminismo. Isso significa que não toma para si um sujeito autocognoscente e coerente, mas que pelas vias da espiritualidade é possível mudanças nas relações consigo e com os outros, mesmo que de forma incompleta. Ela busca por esses mecanismos num mundo social mais amplo, pois a partir da espiritualidade vislumbra-se uma vivência que produza transformações no interior humano levando a integração de si com os outros e o mundo. Vivência essa que não põe em oposição o material, mundano, corpóreo, ao mundo natural e sim os assume, encarnando-os na vida numa elevação sublime.

A busca de um novo sentido ético a fez questionar as normas, a autocensura e o autoconhecimento. Seria preciso reformular a ética? Para tal seria necessário subverter, criticar, buscar fissuras daquilo que fez de si, como normas guiavam suas ações em busca de uma ética da vulnerabilidade, da humildade e da responsabilidade. Em Butler (2017) encontramos a noção de vulnerabilidade dos corpos à linguagem, precariedade, repetição e ressignificação, despossessão e opacidade para a constituição do sujeito-em-processo. Ao escrever o diário e tentando um lugar de memória Etty, ao expor-se ao outro, ela postula uma reivindicação ética. Ora a vida em contextos extremos não cabe em nenhum escrito, mas ela transcende essa ordem das coisas por um processo de transformação de si. Em Etty também se sai do narcisismo para compreender a importância de lidar com a interpelação do outro percebendo o desconhecimento, a divergência, o desfazimento daquilo que não se é. Ao ser desfeita pela angústia, pela dúvida, sobretudo em suas relações de afeto, ela moveu-se a agir interpelando a si cuja experiência mística fermentou esse processo.

Etty enquanto entusiasta da interpelação de si via, na experiência mística aquiescida pela violência extrema, a possibilidade de refletir e a sentir a necessidade de contar uma história sobre si de transformação. Ora seu diário e cartas produziram efeitos e envergaduras que não cessam de produzir sentidos e significados possíveis para inquietações que ainda reverberam. Marcas de si em uma memória do feminino, eis um legado por construir.

Referências bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*, v.I, II. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

- BURKE, Peter. História como memória social. In: *Variedades da História Cultural*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000, p.67-89.
- HILLESUM, Ety. *Diário*. ASSIRIO & ALVIM,. Trad. Maria Leonor Raven-Gomes. Prefácio de José Tolentino de Mendonça. Portugal: Teofanias ASSIRIO & ALVIM,2009.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista. In *Revista Estudos Feministas*, vol.1, no.1, 1993, Rio de Janeiro CIEC/ECO/UFRJ, p. 1-19.
- FOUCAULT, M. Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: MOTTA, M B. da (org.). *Coleção Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- JUNGES, Márcia; COSTA, Andriolli. A mística nos rastros do cotidiano. Entrevista com Faustino Teixeira. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ed 435, dez. 2013, s.p.
- MALUF, Marina. A reconstrução do passado. In: *Ruídos da Memória*. São Paulo: Siciliano,1995.
- PANASIEWISCS. Roberley. VITÓRIO, Jaldemir (Orgs) Epiritualidades e dinâmicas sociais. *Memória – Prospectivas*. Belo Horizonte/São Paulo: SOTER/ Paulinas, 2014, p. 150-162.
- PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, 9 (18), São Paulo: ANPUH, 1989.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Trad. Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2008.
- RAGO, Margareth. *Entre a História e a Liberdade*: Luce Fabri e o anarquismo Contemporâneo. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.
- SCHMIDT, R. T. Em busca da história não contada ou: o que acontece quando o objeto começa a falar? In: INDURSKY, Freda e CAMPOS, Maria do Carmo. (Orgs.). *Discurso, memória, identidade*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, vol. 16, no 2, Porto Alegre, jul./dez. 1990.
- TEIXEIRA, Faustino. Mística: experiência que integra anima (feminilidade) e animus (masculinidade). Entrevista com Faustino Teixeira. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ed. 385, dez. 2011, s.p.
- TEIXEIRA, Faustino. A salvaguarda da diversidade e a defesa da criação. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, jan./Mar. 2015, p. 360-378.

VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia filosófica*: São Paulo: Loyola, 1992.

ZIMMERMANN, Tânia; MEDEIROS, Márcia Medeiros. Biografia e Gênero: repensando o feminino. In: *Revista de História Regional*, 9(1), Verão 2004, p. 31-44.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

17.06.2020

aprovado em

29.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Mestra em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Contato: geovanna_dayse@hotmail.com

**Pós-doutora em Estudos Africanos pela Universidade de Lisboa. Professora Adjunta de Literatura da Universidade Federal da Paraíba. Contato: vanessariambau@gmail.com

A MULHER COM CORPO DE RIO E NOME DE CANOA:

a simbologia da água em

O outro pé da sereia, de Mia Couto

THE WOMAN WITH RIVER BODY AND CANOE NAME:

representations and symbolisms in

Mia Couto's *O outro pé da sereia*

Geovanna Dayse Bezerra Silva*

VANESSA Riambau Pinheiro**

RESUMO:

O presente trabalho tem como objetivo analisar o romance *O outro pé da sereia*, de Mia Couto, a partir da personagem Mwadia Malunga, protagonista de uma das narrativas paralelas apresentadas no enredo, a do ano 2002. Tomamos como recorte desse estudo essa personagem para evidenciar as formas simbólicas associadas ao elemento água, predominante na narrativa. Utilizamos, para o embasamento teórico, os postulados de Eliade (1991, 1992, 2010, 2011), Bachelard (1994, 1997, 2009, 2019), Chevalier e Gheerbrant (2016) e Jung (2011), bem como as explicações críticas de Leite (2012) e Fonseca e Cury (2008). Verificamos, no decorrer da análise, que Mwadia Malunga apresenta, em sua trajetória, um comportamento que se assemelha a forma simbólica do rio. O desenvolvimento da protagonista se dá por meio de viagens, reais ou fictícias, utilizando como veículo uma canoa pelas correntes de

água do rio que cerceia o lugar onde mora. Evidenciamos em nosso estudo essa característica inerente à história da personagem e demonstramos, por meio da rede simbólica que o elemento água forma, que Mwadia, enquanto canoa, é o veículo que transita pela via interna de sua própria história, e pela via externa da história de seu povo.

Palavras-chave: literatura africana, simbologia da água, *O outro pé da sereia*

ABSTRACT:

This work's objective is to analyze Mia Couto's novel *O outro pé da sereia*, from the Mwadia Malunga character, protagonist of one of the parallel narratives present in the 2002 timeline plot. We have used this character as this study's cutout to show the symbolic shapes associated with the water element, which is prevailing in the narrative. We have used as theoretical basis the postulates of Eliade (1991, 1992, 2010, 2011), Bachelard (1994, 1997, 2009, 2019), Chevalier and Gheerbrant (2016), and Jung (2011), as well as the critical explanations of Leite (2012), and Fonseca and Cury (2008). We have noticed, in the analysis, that Mwadia Malunga shows, in her trajectory, a behavior that resembles the symbolic shape of the river. The development of the protagonist occurs via trips, either real or fictitious, using a canoe as vehicle through the flows of the rivers that surround the place where she lives in. We have showed in our study this inherent characteristic of the character's story, showing the symbolic net that the water element composes; Mwadia, as a canoe, is the vehicle that transits the internal route of her own story, and the external one of her people.

Keywords: African literature, water symbology; *O outro pé da sereia*.

Antônio Emílio Leite Couto, vulgo Mia Couto, é um dos escritores africanos de maior repercussão internacional. Mia Couto nasceu em 5 de julho de 1955 na cidade de Beira, em Moçambique. Seu marco inicial na literatura ocorreu com o lançamento do livro de poesia *Raiz de orvalho*, em 1983, inspirado pelo ofício do pai, o já falecido poeta Fernando Leite Couto. Em 1986, estreou como prosador com a coletânea de contos *Vozes anoitecidas*. Lançou, ainda, em 1990 *Cada homem é uma raça* e, em 1991, *Cronicando*, obras que serviram de impulso para sua estreia como escritor de romances em 1993, com a publicação da premiada obra *Terra sonâmbula*. Inocência Mata, em prefácio ao livro

Mia Couto: espaços ficcionais, nos diz que Mia Couto possui uma

diversificada obra em termos genológicos (poesia, histórias, contos, crónicas, novelas, romances e ensaios, indiscutivelmente um género literário) e em termos temáticos – temas que o autor actualiza através de constantes polarizações complementares (nunca excludentes): tradição/modernidade, oratura/escritura, voz/letra, velho/novo, campo/cidade, região/país, local/global, nacional/universal, natureza/cultura, mesmo/outro, e suas mesquitas combinações a partir das quais o escritor constrói uma verdadeira sinfonia do diálogo entre diferentes. (FONSECA E CURY, 2008, p. 9)

O autor moçambicano possui, até o momento, dezessete romances lançados em Portugal, treze deles lançados no Brasil. Dotado de grande potencial de representação simbólica, o romance que será analisado, *O outro pé da sereia* (2006), contempla alguns aspectos e temas presentes também em outros romances do autor, como tradição/modernidade, destacado no excerto acima. Destacamos, no entanto, a simbologia das águas presente no romance, que está intrinsecamente ligada a ação das personagens analisadas. Para tanto, nos apoiaremos nos estudos acerca da simbologia.

A simbologia é uma vertente que vem sendo estudada pelos mais diversos ramos do conhecimento. Seja na Filosofia, na História, nas Ciências das Religiões, Psicologia, Antropologia, e, naturalmente, na Literatura, o estudo dos símbolos vem demonstrando a capacidade que o homem tem de criar-se e recriar-se, de cobrir-se e descobrir-se nos níveis físico, mental, psíquico e espiritual. O símbolo tem a maestria de estar inserido na própria construção do Ser e de uma sociedade, levando e elevando os indivíduos a um estado transcendental. Isso se dá porque, na formação de uma civilização, mesmo que não haja a presença da escrita, os símbolos estão presentes para representar imagens, pensamentos, fenômenos naturais.

Sobre o aspecto histórico do símbolo faz-se importante destacar que “o homem integral conhece outras situações além da sua condição his-

tórica. [...] Quanto mais uma consciência estiver desperta, mais ela ultrapassará sua própria historicidade.” (ELIADE, 1991, p. 29). Um indivíduo que, naturalmente, está inserido numa sociedade, compartilhando dos valores e cultura desta, ao iniciar o estudo dos símbolos passa a romper com os limites de espaço-tempo. Pelos símbolos, o homem atravessa sua própria temporalidade e conhece, com uma profundidade cada vez maior, os diversos significados que determinado símbolo adquiriu em sua cultura e em outras, numa perspectiva diacrônica, como também adotando a perspectiva sincrônica. Nas palavras de Chevalier (2016, p. XXIV) “a finalidade do símbolo é uma tomada de consciência do ser (em todas as dimensões do tempo e do espaço), bem como de sua projeção no além.”

O símbolo

estende pontes, reúne elementos separados, reúne o céu e a terra, a matéria e o espírito, a natureza e a cultura, o real e o sonho, o inconsciente e a consciência. A todas as forças centrífugas de um psiquismo instintivo, levado a dispersar-se na multiplicidade das sensações e das emoções, o símbolo opõe uma força centrípeta, estabelecendo precisamente um centro de relações ao qual o múltiplo se refere e onde encontra sua unidade. [...] o símbolo é um fator de equilíbrio. Um jogo vivo de símbolos num psiquismo assegura uma atividade mental intensa, sadia e, ao mesmo tempo, liberadora. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2016, p. XXVII-XXVIII)

Neste ponto, ratificamos o caráter centrípeta do símbolo. Ele não leva para fora, mas conduz irremediavelmente para dentro. Como observamos em Durand (1993), o símbolo atua como uma espécie de espiral, conduzindo o ser ao centro de si, a mente plenamente equilibrada e sã.

O estudo da simbologia revela uma dimensão transcendente ao homem. A relação consigo mesmo, com o meio em que vive, a relação com o *sagrado*. Para Eliade

O símbolo não pode ser o reflexo dos ritmos cósmicos enquanto fenômenos naturais, porque um símbolo

sempre revela alguma coisa a mais, além do aspecto da vida cósmica que deve representar. (...) a função de um símbolo é justamente revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento: a coincidência dos opostos, por exemplo, tão abundantemente e simplesmente expressada pelos símbolos, não é visível em nenhum lugar do Cosmos e não é acessível à experiência imediata do homem, nem ao pensamento discursivo. (ELIADE, 1991, p. 177)

O símbolo é insaciável e praticamente impossível de ser acessado em sua plenitude. Compreendemos que tal experiência de plenitude ou epifania do símbolo só ocorra num espaço-tempo que Eliade denomina de *tempo sagrado*¹. Admitindo o caráter a-histórico do símbolo, fica mais simples observar que, na medida em que o homem acessa esse tempo sagrado, mais ele penetra nas profundezas da alma de um símbolo.

A narrativa de Mia Couto, cerne de nosso estudo, encontra-se permeada de simbologias diversas. De acordo com Fonseca e Cury, temas recorrentes na literatura miacoutiana são “a viagem, a errância, o deslocamento” (2008, p. 84), sendo que essa transição espacial pode ocorrer tanto no sentindo real quanto imaginário. Muitos de seus personagens fazem viagens ao passado, revisitando as lutas de seu povo, para retornarem ao presente com um olhar mais crítico acerca de sua condição enquanto indivíduo. Ana Mafalda Leite afirma que

o tema da viagem, quando surge, é na encenação desses mares e rios, demanda de paz, de conciliação entre tradição e modernidade, entre confluência dos rios interiores com o mar litorâneo. É ainda remitológização da história, das navegações e dos signos coloniais. (LEITE, 2012, p. 75).

Essa afirmação da teórica nos remete diretamente aos protagonistas de *O outro pé da sereia*, uma vez que é dessa confluência das águas que toda a história se desenvolve. Antigamente é o nome dado ao local que Mwadia reside com o marido, o pastor Zero Madzero. É deste pon-

1. Tempo que não corresponde ao que denominamos de tempo histórico.

to que ela parte rumo ao monte em busca do curandeiro Lázaro Vivo, que lhe orienta seguir em direção às margens do rio Mussenguezi, em busca de um lugar para enterrar a ‘estrela’ caída. Essas margens do rio revelam-se ponto marcante na história da personagem que tem o nome de canoa, pois é neste local em que a mulher encontra os objetos que darão uma reviravolta em sua vida apática. É também pela travessia entre essas margens que a Mwadia chega a sua aldeia de origem, Vila Longe, lugar que é reservatório de suas lembranças há muito esquecidas. Essas fronteiras atravessadas por ela fazem parte de um dos temas recorrentes na literatura miacoutiana, como vemos em *Mia Couto*: espaços ficcionais:

Mia Couto é, pois, um ser de fronteira enquanto escritor que assumidamente fala a partir da margem. Ele assim o faz, literal e metaforicamente, ao trazer para seus romances os conflitos do espaço africano, criando personagens também eles “de fronteira” [...] Não é por acaso que muitos de seus personagens assumem tal condição: mulheres, loucos, feiticeiros, estrangeiros. (FONSECA e CURY, 2008, p. 106)

A personagem Mwadia insere-se nessa categoria do ‘ser de fronteira’, já que sua ação é marcada pela travessia entre os espaços físicos e temporais. A fronteira histórica é diluída quando a personagem passa a intermediar o que acontece com os viajantes da nau Nossa Senhora da Ajuda.

Mwadia Malunga revela, desde o início do enredo, sua relação com as águas. O significado de seu próprio nome revela que: “Ela sabia de suas certezas: o seu nome, Mwadia, queria dizer “canoa” em si-nhungwé. Homenagem aos barquinhos que povoam os rios e os sonhos”. (COUTO, 2006, p. 19). A canoa é uma espécie de barco que serve de veículo nos rios e mares. É um veículo que serve para fazer a travessia de um ponto a outro, de acordo com o direcionamento dado por quem está no comando, remando. A respeito da barca (veículo similar à canoa e, por isso, com mesmo significado simbólico), Chevalier e Ghreerbrant

(2016) mencionam que este veículo está associado a segurança, pois “favorece a travessia da existência” (p. 122). Isto é, o simbolismo da canoa está ligado, nitidamente a vida, a existência: a canoa possibilita o trânsito entre as margens da vida, o nascer e o morrer. A canoa também se caracteriza por ser um veículo simples, de menor valor financeiro, rústico.

Além disso, o aspecto sinuoso da canoa pode assemelhar-se ao corpo feminino. Podemos inferir que Mwadia, a canoa, faz ligações não apenas entre as margens dos rios - no sentido físico e geográfico -, mas também temporal, como veremos mais adiante. A simplicidade do veículo, como observamos no romance, também está intimamente associada à simplicidade em que a protagonista vive com o companheiro Zero. A viagem por essa canoa também pode ser compreendida em um sentido de deformação psíquica, já que, no decorrer do enredo, são dadas pistas que colocam em xeque a sanidade mental da personagem. Essa viagem, como observamos no enredo, é conduzida por Mwadia. Deste modo, a protagonista é, ao mesmo tempo, canoa e canoeira (ou barca e barqueira).

Bachelard (2017, p. 80-81) diz-nos que “a função de um simples *barqueiro*, quando encontra seu lugar numa obra literária, é quase fatalmente tocada pelo simbolismo de Caronte. Por mais que atravesse um simples rio, ele traz o símbolo de um além. O barqueiro é guardião de um mistério (...)”. Esta função que Mwadia exerce, quando associada a Caronte, remete-nos instantaneamente à passagem da vida a morte. Caronte, o barqueiro, é o condutor das almas do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Bachelard (1997) salienta que, durante séculos, a imagem do barqueiro foi ilustrada na cultura e na literatura de diversos povos. Mesmo que esta imagem se revista de ‘máscaras’ diferentes, com as particularidades de cada povo, o significado resulta na fatalidade da morte, misteriosa por excelência.

Mwadia, no início do romance, vive em um lugar para além das mon-

tanhas, onde não chove, com o marido Zero Madzero. Este, como o próprio nome já diz, vive em uma espécie de autoanulação, em um não existir, um vazio, uma morte: “Zero se aproximava do próprio nome: ele se anulava, em ocaso de si mesmo.” (COUTO, 2006, p. 14). Mais adiante, veremos que o nome do personagem Zero também é uma pista na qual se funda a crença de que Mwadia inventa histórias e pessoas. A reviravolta na vida até então apática do casal ocorre quando eles vão enterrar os destroços de uma estrela (ou avião de espionagem norte-americano) às margens do rio Mussenguezi e se deparam com a estátua de uma santa e outros elementos, como vemos a seguir:

Mwadia procurava as roupas que o rio arrastara quando soltou um grito. O pastor acorreu, esbaforido. Seus olhos se petrificaram. Entre os verdes sombrios, figurava a estátua de uma mulher branca. Era uma Nossa Senhora, mãos postas em centenária prece. As cores sobre a madeira tinham-se lavado, a madeira surgia, aqui e ali, espontânea e nua. O mais estranho, porém, é que a Santa tinha apenas um pé. O outro havia sido decepado.

— Já viu, Mwadia? Esta é a Virgem coxa!

O pastor tocou a estátua. Eram aquelas as mãos que vira em sonhos, as mãos da mulher branca que o visitara em Antigamente.

A mulher não comentou. Em vez disso, ela apontou para um arbusto e um novo sobressalto sacudiu o pastor. Madzero tropeçou no passo que não deu. Pois ali se exibiam as ossadas completas de pessoa humana. O pastor recuou como se, ao ganhar distância, lhe viesse mais entendimento. Desviou o rosto: ao contemplar os ossos ele via o seu próprio esqueleto. Estava decidido a retirar-se, de imediato, daquela floresta quando o gesticular desesperado da mulher lhe revelou uma nova descoberta, brilhando entre o capim.

— Veja, marido: uma caixa! Vou abrir!

O pastor se apressou a impedir que Mwadia tocasse na velha caixa. Era um baú de madeira já meio apodrecido. (COUTO, 2006, p. 38)

Desse momento em diante, Mwadia, “essa que tinha corpo de rio e nome de canoa” (COUTO, 2006, p. 15-16), passa a vivenciar um intercâmbio com o outro eixo temporal (1560). Neste momento, há o encontro

da canoa com o rio da vida, chamado tempo. O rio, em sua natureza simbólica, representa a própria existência. As margens da vida e da morte podem ser associadas à nascente e a foz de um rio, assim como o próprio corpo físico.

O fato de os ossos de Gonçalo da Silveira estarem enterrados na árvore às margens do rio, também nos revela o caráter feminino do cenário: “Colocando o morto no seio da árvore, confiando a árvore ao seio das águas, duplicam-se de certa forma os poderes maternos” (BACHELARD, 1997, p. 75). A maternidade (ou a ligação com o feminino) revela-se não apenas pela presença do elemento água, como também pela imagem da santa encontrada. Contudo, nos é relevante lembrar o quanto este trecho da narrativa evoca, simultaneamente, as duas margens da existência: o nascimento, proporcionado pela Mãe e a morte. É ela quem acolhe no momento de chegada e de partida: “A morte nas águas será para esse devaneio a mais maternal das mortes.” (BACHELARD, 1997, p. 75). Observamos, neste ponto, o quanto a simbologia presente nesse estudo culmina no ciclo vida-morte. Neste sentido, também consideramos a afirmação de Jung de que “a caixa ou arca é um símbolo feminino, isto é, o ventre materno, que era um conceito familiar aos mitologistas antigos. A caixa, a pipa, ou cesta com o precioso conteúdo muitas vezes é imaginada como flutuando sobre a água[...]” (JUNG, 2011, p. 249), pois é em um grande baú ou arca que todos os objetos que servirão de impulso ao deslocamento de Mwadia estão guardados.

O capítulo dois, intitulado “Pegadas no rio, sombras no tempo”, evidencia a forma simbólica que sobressai neste ponto, pois tudo gira em torno das águas do rio. O rio, neste capítulo, pode ser interpretado com o próprio tempo, já que é nele que permanecem conservados os vestígios de um momento longínquo na história do povo da aldeia. É por meio da água corrente do rio que o leitor é conduzido ao passado, à travessia feita pela Nau *Nossa Senhora da Ajuda*. Isso se dá pela descoberta do baú, contendo o diário de viagem contando toda a história que ocorrer na citada Nau, em 1560.

A condução ao rio Mussenguezi é realizada pelo canoeiro Zero no veículo Mwadia, como observamos a seguir:

Seguia a tradição dos Achikunda que fabricavam canoas e, com elas, superavam distâncias.

— Ser canoeiro, era esse o meu sonho.

— Você não precisa sonhar, meu marido. Você é um canoeiro, eu sou a sua canoa.

Conhecer as habilidades do rio, ser visitado por espíritos que avisam sobre os ventos, remoinhos e hipopótamos, reconhecer as ilhas no meio do leito, saber onde dormir, tudo isso Madzero aprendera com seu pai, em silenciosas lições do ver fazer.

Ensino maior, no entanto, era o seguinte: não é força que se pede a um canoeiro. O segredo está no ritmo dos remos, batendo num mesmo compasso na superfície da água. O cantar pode ser mais forte que a corrente. Os remadores, antes da viagem, estancavam junto à margem e escutavam o murmurar das águas.

— Ouçam como o rio canta hoje.

Depois, já nos barcos, eles escolhiam a adequada canção e com ela marcavam o ritmo. Os cânticos tinham ainda uma outra função: cantava-se para esquecer o cansaço.

— Canções do rio? Você podia cantar uma, agora, para me fazer esquecer a fome, pediu Mwadia. (p. 37)

Aqui retoma-se o símbolo do barqueiro ou canoeiro. Desta vez, porém, a função é exercida por Zero, como constatamos na citação acima. As raízes de Zero remontam à arte de *canoar*². O personagem aprendera com o pai pela observação que o curso das águas do rio tem um ritmo próprio, e o bom canoeiro deve saber ouvir o som entoado pela corrente para poder seguir o percurso de acordo com o ritmo do dia.

De acordo com Chevalier e Gheerbrant:

O simbolismo do rio e do fluir de suas águas é, ao mesmo tempo, o da *possibilidade universal* e o da *fluidez das formas* (F. Schuon), o da fertilidade, da morte e da renovação. O curso das águas é a corrente da vida e da morte [...] ou a travessia de uma margem a outra. (2012, p. 780)

2. Grifo nosso.

O rio da vida, observamos, é a corrente ininterrupta do tempo, em que há contínuas mortes e renascimentos. O que acontece com Mwadia no momento em que ela se depara com a estátua da santa é uma viagem às origens, tanto no sentido sócio-histórico do povo moçambicano quanto no sentido pessoal, pois as lembranças de sua adolescência são resgatadas. No sentido histórico, a estátua da santa católica e o baú com os manuscritos da viagem que levou missionários, aristocratas e escravos de Goa a Moçambique, em 1560, possibilitam o acesso às lembranças da época, ao princípio do processo de cristianização da comunidade local, não isentando, obviamente, os próprios nativos que compactuaram com os portugueses na execução do plano de colonização. Para Chevalier e Gheerbrant (2012, p. 15), “mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se de novo num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração”.

No âmbito pessoal, a viagem no tempo de Mwadia se dá quando é narrado o acesso às lembranças de quando é jovem e enviada ao Zimbábue pela Tia Luzmina, para seguir outro rumo na vida, que não seja o de curandeira e quando a protagonista retorna à casa de sua mãe, em Vila Longe, em busca de um lugar seguro e sagrado para deixar a estátua da Nossa Senhora de um pé.

No capítulo quatro, intitulado *A travessia do tempo*, Mwadia faz a travessia de Antigamente para Vila Longe pelo rio Mussenguezi, a bordo da canoa: “Quando chegou ao rio Mussenguezi ela procurou pelo barco. Era uma canoa feita de um tronco de mbawa e estava ocultada entre os caniços da margem.” (COUTO, 2006, p. 65). Ao chegar na casa de sua mãe, reencontra-se com o padrasto Jesustino e a mãe Constança. É o reencontro com antigas lembranças. “As lembranças atravessavam os rios, calcorreavam a savana e nela emergiam como lava incandescente.” (COUTO, 2006, p. 68). Isto é, a partir do momento em que realiza a travessia, a personagem vê emergir em si, as memórias vivas e acesas

como o fogo. E, assim, como vivo e aceso, podemos inferir que o comparativo da lembrança com o fogo pode remeter a ideia de destruição que este elemento pode provocar, pois queima, incinera. Ao mesmo tempo, também remete à transmutação, uma oportunidade que a personagem tem de ressignificar momentos dolorosos pelos quais passou.

Antes de entrar na casa da mãe, Constança, acontece o ato que vemos a seguir:

— Agora, venha, disse a mãe. Venha que eu vou lavá-la.

— Lavar-me?

— Quero que seja você, sozinha com seu corpo, a entrar nesta casa.***

As mãos da mãe fizeram escorrer a água pelo corpo nu de Mwadia. (COUTO, 2006, p. 74)

Observamos, nesse contexto, que Constança busca recuperar, por meio do banho, a filha antes de conhecer Zero. Ela quer que Mwadia entre sozinha em casa. Sabemos que as águas têm como um de seus atributos essenciais a purificação. No entanto, os rituais realizados por meio do banho são bastante recorrentes em diversas culturas. Chevalier, no verbete banho, nos traz que

A virtude purificadora e regeneradora do banho é bem conhecida e atestada, tanto no âmbito profano como no do sagrado, pelos seus evidentes usos entre todos os povos, em todos os lugares e todos os tempos. Pode-se dizer que o banho é, universalmente, o primeiro dos ritos que sancionam as grandes etapas da vida, em especial o nascimento, a puberdade e a morte. (CHEVALIER, 2016, p. 119)

Atestamos, desse modo, porque o banho é primordial para que Mwadia possa entrar na casa da sua mãe. Esse rito marca o início de uma nova fase na vida da personagem que, outrora, já vivenciara a imersão total nas águas por ocasião de seu nascimento.

O sinal indicador de que Mwadia deve ser habitante das águas profundas do rio fica evidente na seguinte passagem:

Contrariando a corrente, a mãe avançava pelos aposentos onde flutuavam imagens e os panos que cobriam o altar. Gritava por Mwadia, gritava até perder a voz. Depois, saía em prantos, na certeza de que perdera a filha. Sentava-se na margem e ali se abandonava, observando as águas serenarem.

Permanecia assim dias e dias, cada dia o rio regredindo um pouco mais, como que arrependido dos recentes excessos. Edmundo, seu marido de então, em vão a tentava demover. Ela que regressasse a casa e retomasse a vida. Constança teimou: perdera o motivo para recomeçar. Semanas tinham decorrido quando ela foi surpreendida pela inesperada visão: Mwadia emergia, aflorando viva à superfície das águas. Quando a tomou nos braços, Constança não nutria dúvida: a menina tinha sido tomada por uma divindade das águas. Mwadia passara a ter duas mães, uma da terra, outra das águas. (COUTO, 2006, p. 85)

O nascimento da personagem provoca profundas alterações na aldeia em que vive sua família, pois o seu nascimento fez com que as águas do rio que atravessavam os arredores da aldeia inundassem tudo. A população vizinha viu-se obrigada a migrar para lugares mais altos. Desde o momento em que chega ao mundo, Mwadia está destinada a se tornar uma Nzuzu³, espírito das águas do rio. O batismo de Mwadia é realizado por Lázaro Vivo, como observamos no seguinte trecho:

Era a primeira vez que o curandeiro Lázaro narrava o episódio do batismo tradicional de Mwadia. Fora ele que a baptizara, levara-a ao rio Mussenguezi. No momento em que submergiu, a pequena Mwadia começou a entrar em delírio, possuída por um espírito todo-poderoso. De repente, sucedeu o inesperado: as ondas levantaram-se e o rio tornou-se caudaloso a ponto de ele próprio, o cerimoniante Lázaro, fugir e deixar a menina abandonada. Quando voltou, já não a encontrou. Dias depois, Mwadia foi encontrada na margem, envolta em folhagens que a corrente arrastava. (COUTO, 2006, p. 273)

3. Em *O outro pé da sereia*, Nzuzu é o nome dado à divindade que rege as águas do rio. Veremos, adiante, a divindade que rege as águas com o nome de Kianda, quando o eixo temporal refere-se a Nimi Nsundi.

O trecho revela que a personagem, desde o momento em que fora batizada, não tem outra escolha que não seja a de ser uma mediadora entre um plano e outro. No contexto da obra, a incorporação de um espírito é denominada *visitação*. Ou seja, Mwadia é visitada durante o próprio batismo, pois já está abrindo a porta para a ocorrência de tal fenômeno. A simbologia do batismo, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (2012), traz a significação dos ritos de iniciação e de passagem, da purificação e da renovação. Daí compreendermos que o batismo dela é uma cerimônia de iniciação, sinalizando que, deste momento em diante, ela passaria a ser a medianeira entre os planos físico e espiritual, entre Moçambique no contexto contemporâneo e no contexto colonial. É também uma cerimônia de morte, pois ao submergir nas águas por dias seguidos, Mwadia estaria morta fisicamente, mas, ao contrário, emerge do reino das águas como uma filha da sereia Nzuzu.

É importante ressaltar, nesse contexto, a presença do personagem Lázaro Vivo, cujo nome é bastante enigmático e faz referência ao personagem bíblico Lázaro. Em *O outro pé da sereia*, Lázaro está presente nos momentos mais marcantes da vida de Mwadia: em seu batismo de nascimento (que, a nível simbólico, representa sua iniciação como curandeira) e na decisão que a faz sair de Antigamente a Vila Longe para transportar a imagem da Santa. Lázaro, o personagem bíblico, é conhecido no mundo ocidental por ter sido ressuscitado por Jesus. Após quatro dias considerado morto, Lázaro retorna a vida. No romance que estamos estudando, o Lázaro é Vivo: com V maiúsculo, como que para atestar sua vitalidade. Além disso, esse personagem demonstra o contraste entre as tradições e a contemporaneidade.

Retomando o episódio do batismo de Mwadia, para melhor compreensão, vejamos algumas colocações. Segundo Frye (2014), a água:

Pertence tradicionalmente a um reino de existência abaixo da vida humana, o estado de caos ou dissolução que se segue à morte comum, ou a redução ao inorgânico. Assim, a alma frequentemente atravessa a água ou

afunda nela na hora da morte. No simbolismo apocalíptico, temos a “água da vida”, o rio quadripartido do Éden que reaparece na Cidade de Deus e é representado no ritual do batismo. (FRYE, 2014, p. 276)

O teórico situa a água nas imagens apocalípticas como a fonte da vida, de onde tudo vem. Isto é, a criatura passa por um ritual em que imerge na superfície, passa por um processo de morte simbólica para, em seguida, renascer pelas águas da vida eterna. Mais adiante, quando a análise focar Nimi Nsundi, observaremos outros aspectos do batismo. No capítulo oito, ao narrar o mito da sereia Nzuzu, Casuarino reafirma-nos a missão de Mwadia:

De quando em vez, uma moça desaparecia nas águas. Não morria. Apenas permanecia residindo nos fundos lodosos, aprendendo a arte de ser peixe e os sortilégios da adivinhação. Ficava anos nessa submersa moradia até que, um dia, reemergia e se apresentava às famílias para exercer, então, a profissão de curandeira. (COUTO, 2006, p. 141)

No capítulo catorze, observamos uma citação que corrobora com a rede simbólica da Mulher- Lua- Águas, como mencionada no início deste capítulo:

Por mais cristãos que fossem, os de Vila Longe olhavam a estátua e viam o espírito nzuzu, a deusa que mora em águas limpas. Ela vive com a nyoka, a serpente. Quando a água fica suja, a serpente sai a espalhar maldades e feitiços. (COUTO, 2006, p. 242)

A natureza da serpente de se transformar, trocar de pele, de morrer e renascer instantaneamente, faz desse animal um símbolo lunar. De acordo com Eliade (2016, p. 128) “o mesmo simbolismo liga entre si a Lua, as águas, a chuva, a fecundidade das mulheres, a dos animais, a vegetação, o destino do homem após a morte e as cerimônias de iniciação.” Verificamos, no decorrer da análise, vários destes elementos mencionados por Eliade no contexto vivenciado por Mwadia. A contradição na personagem se dá pela sua ausência de fertilidade: Mwadia não pode

ter filhos.

A trajetória de Mwadia no decorrer do enredo evidencia, de maneira clara, sua relação com o elemento manifesto na forma simbólica do rio. Mwadia, enquanto canoa, realmente faz jus ao nome que recebe ao nascer e atua como veículo nas visitas, encenadas e reais, com o intuito de convencer os estrangeiros que visitam Vila Longe (no período em que ela está em busca do lugar seguro para guardar a Santa). Fonseca e Cury (2008) salientam que na tradição moçambicana, os contadores de história têm rituais para abertura e fechamento das narrativas. O contador de histórias, segundo as autoras, deve ser alguém que saiba abrir e fechar a caixa que guarda essas narrações, pois, caso contrário, os ouvintes poderão adoecer de sonhar. Podemos inferir, por outro lado, que os rios, quando assumem o significado de “agentes de fertilização” (CHEVALIER E GHEERBRANT, 2012, p. 17), também podem denotar a capacidade que a personagem tem de gerar histórias em sua própria mente. Nos capítulos que dizem respeito ao eixo temporal contemporâneo, a maioria enfoca a personagem Mwadia Malunga, com apenas uma exceção. Em diálogos com alguns personagens, tais como sua mãe, Constança e o curandeiro Lázaro Vivo, ambos questionam a existência do marido dela, Zero Madzero, pois, para eles, Zero já morreu e Mwadia permaneceu em Antigamente – “lugar feito de areias, miragens e ausências (COUTO, 2006, p. 31) -, alimentando a existência do companheiro, afinal, “morrer é verdadeiramente partir, e só se parte bem, corajosamente, nitidamente, quando se segue o fluir da água, a corrente do largo rio. Todos os rios desembocam no Rio dos mortos” (BACHELARD, 1997, p. 77). Constança, em conversa com a filha, descreve uma possível versão para a morte de Zero:

—*Eu sei de tudo sobre a vida de seu homem, aliás, sobre a sua morte.*

Constança falou vincando as vogais, sublinhando as consoantes: fazia tempo que Madzero não estava vivo. Não morrera, fora morto. Essa fantasia que Mwadia criara, inventando de Zero estar vivo, isso era, para ela,

mais do que compreensível. Afinal, aquela era a sua maneira de ser amada, o seu único modo de se sentir viva. (COUTO, 2006, p. 327)

A fala da mãe revela uma relação além do paternal que o padrasto sente por Mwadia na época em que ela resolve sair de casa e ir morar com Zero. No entanto, a versão de Constança não é confiável, uma vez que, em outros momentos, ela evidencia o desejo de que a filha permaneça em Vila Longe morando com ela. Outro trecho que também menciona uma possível insanidade de Mwadia diz respeito ao curandeiro Lázaro Vivo:

O adivinho fez o que não fazia com mulher alguma: acompanhou Mwadia à porta e ficou a vê-la desaparecer por entre os atalhos de areia. Uma ruga lhe agravava o rosto: saberia a filha de Constança o que a esperava em Vila Longe? Ou recorria à mesma ilusão que produzia com os panos pendurados à porta de sua casa: inventaria vidas para preencher o vazio do seu coração? (COUTO, 2006, p. 46-47)

Nesta passagem, abre-se um outro leque de interpretação: a possibilidade de toda a história que se passa em Vila Longe ter sido inventada. Nesse viés, a viagem de Mwadia pela canoa, narrada no final do capítulo dois, pode ser a real invenção da personagem. Seu próprio nome, como é dito no início desta análise, indica que é uma homenagem aos barquinhos que povoam os sonhos. Assim, Mwadia, a canoa ou o barquinho, pode estar fazendo viagens imaginárias, sonhando ou criando história em sua casa mental.

No encerramento da obra, Mwadia retorna para casa, onde Zero a espera. Quanto ao retorno, destacamos o trecho a seguir:

A viagem termina quando encerramos as nossas fronteiras interiores. Regressamos a nós, não a um lugar. Mwadia sentia que retornava aos labirintos de sua alma enquanto a canoa a conduzia pelos meandros do Muzenguezi. Na ida, ela se preocupava em sombrear a Virgem. No regresso, ela já ganhara a certeza: ali estava a Santa mulata, dispensando o sombreiro, afeiçãoada

ao sol de África.

Chegada a um largo embondeiro, ela dirigiu o concho para a margem e foi subindo a ravina, carregando com ela a Santa. Junto ao tronco, ela depositou a Virgem, se ajoelhou e disse:

— Você já foi Santa. Agora, é sereia. Agora, é nzuzu.”
(COUTO, 2006, p. 329)

O retorno, neste contexto, é a si mesma. As águas do rio possibilitaram à personagem transitar pelos caminhos interiores, pelo campo infinito das possibilidades. No encontro consigo mesma, com suas origens, Mwadia Malunga passa a reconhecer na santa a sereia Nzuzu, negra, não mais a santa católica. É um olhar que só é possível após os caminhos percorridos nas vias interna e externa, após transitar entre as duas margens da vida e da morte, do caos à regeneração em si mesma. A canoa Mwadia é o corpo que a conduziu às suas origens familiares pelo rio da temporalidade. A personagem, outrora distanciada da família e das lembranças desta, faz uma visita a esse arquivo da memória ancestral.

O rio, nesse sentido, conduz o percurso ao passado e ao futuro. É uma viagem que possibilita o resgate à ancestralidade da protagonista, presentificando-o.

A trajetória de Mwadia Malunga, desde o nascimento, está ligada ao espírito das águas doces moçambicanas, Nzuzu. Mwadia é filha da sereia das águas doces, é batizada em suas águas e esse é o destino que, inicialmente, a aguarda. Mesmo que as escolhas a conduzam para outro caminho, Mwadia está fadada a ser uma eterna canoa, responsável por transitar entre as margens do rio do tempo. É graças a sua habilidade de transportar que ela, enquanto representação das águas do rio, deságua no mar.

Mwadia, em verdade, é o verdadeiro elo que possibilita a ciência do que se passa no eixo correspondente ao período de colonização moçambicana. Quando faz a travessia no rio Mussenguezi para deixar a santa em um lugar seguro e se encontra com sua família (ou suas raízes), Mwadia está indo muito além da ancestralidade consanguínea: ela

está viajando para um passado longínquo no qual se origina a história de exploração e transformação de seu povo. Não é apenas o contexto sócio-histórico atual da aldeia Vila Longe que está sendo demonstrado, mas sim a história do interesse europeu pelo Império do Ouro, ou Monomotapa, mascarado pelo processo de cristianização desse povo.

A narrativa demonstra um caráter cíclico, até mesmo quando tem em seu desfecho uma fala de Mwadia ao marido semelhante a que ele mesmo faz para ela, quando abre o romance no primeiro capítulo.

Assim, percebemos que o caráter cíclico do enredo não se apresenta apenas em seu aspecto estrutural, mas também ao próprio contexto interno dos personagens. As histórias se encontram nas águas do rio e esse rio segue seu curso para chegar ao mar. No final da obra, Mwadia, em sua função de canoeira (ou barqueira, conforme vimos nas explicações anteriores da Bachelard acerca de Caronte), faz a viagem de retorno devolvendo o mar às margens do rio, demonstrando a confluência dessas águas e dessas formas simbólicas que têm em comum este elemento e esse passado histórico presentificado pela arte de contar histórias.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1ohu-3gLS5fk05eDap_ZbHdzpyuw7AqLo/view. Acesso em: 13/01/2019.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.
- COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*.

- so. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literaturas africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *Mia Couto: espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

09.07.2020

aprovado em

29.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em Teoria da Literatura (UFPE) e Professor Adjunto na Universidade Federal de Sergipe (UFS), onde atua no Departamento Letras LIBRAS (DELI) e no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL). Contato: nandodijesus@gmail.com

O Desejo de Ver:

Hilda Hilst e a redenção pelo grotesco

The Desire to See:

Hilda Hilst and redemption by the grotesque

Fernando de Mendonça*

Resumo

A partir de uma perspectiva teopoética, este artigo traça relações entre duas obras da escritora Hilda Hilst, a peça teatral *O Rato no Muro* (1967) e a novela *Com os Meus Olhos de Cão* (1986), localizando a compreensão do divino apresentada nestas narrativas sob a premissa de manifestações ligadas ao grotesco. Com a base inicial em teorias de Kayser (2003) e Bakhtin (1979), a respeito deste conceito estético, esta reflexão aprofunda sua análise por meio da fenomenologia da religião de Rudolph Otto (2007) e a categoria do *Mysterium Tremendum*. Por meio da experiência literária, Hilda Hilst oferta uma profunda compreensão do numinoso, na maneira como este se revela à humanidade, despertando o sentimento de criatura e ampliando a percepção com um desejo de ver além do que a realidade imediata permite. São interpretações que visam enriquecer os estudos teopoéticos na literatura brasileira, assim como a fortuna crítica em torno da obra de Hilda Hilst.

Palavras-Chave: Literatura e Religião. Teopoética. Grotesco. Hilda Hilst.

Abstract:

From a theological perspective, this article traces relations between two works by the writer Hilda Hilst in the play *O Rato no Muro* (1967) and the novel *Com os Meus Olhos de Cão* (1986), locating the understanding of the divine presented in these narratives under the premise of manifestations linked to the grotesque. With the initial basis in theories of Kayser (2003) and Bakhtin (1979), regarding this aesthetic concept, this reflection deepens its analysis through the phenomenology of religion by Rudolph Otto (2007) and the category of *Mysterium Tremendum*. Through literary experience, Hilda Hilst offers a deep understanding of the numinous, in the way it reveals itself to humanity, awakening the feeling of a creature and expanding perception with a desire to see beyond what immediate reality allows. These are interpretations that aim to enrich the theo-poetics studies in Brazilian literature, as well as the critical fortune surrounding the work of Hilda Hilst.

Keywords: Literature and Religion. Theo-poetics. Grotesque.
Hilda Hilst.

INTRODUÇÃO

Qualquer aproximação ao legado literário de Hilda Hilst (1930-2004) permite identificar, de imediato, que o imaginário bíblico é referência basilar para muito do que a autora trabalha, sejam quais forem os gêneros literários praticados. Nesse sentido, nossa leitura de suas obras caminha de mãos dadas com a compreensão de Northrop Frye (2004), que diz só ter conseguido se debruçar sobre a literatura inglesa depois de refletir a poética da Bíblia, reconhecendo que as influências do livro sagrado não estagnaram na literatura ocidental do séc. XVIII, onde seus traços eram mais evidentes, mas alcançaram a contemporaneidade através de uma nova maneira de compreender e refletir tais inspirações.

Relevantes contribuições críticas oriundas ao âmbito acadêmico, já demonstram diretamente um interesse pela abordagem teopoética junto ao legado da escritora paulista, a exemplo do trabalho de Gabriel Albuquerque, *Deus, Amor, Morte e as Atitudes Líricas na Poesia de Hilda*

Hilst (2012), fruto de seu doutorado, em que recupera a multifacetada abordagem conferida pela trajetória poética de Hilda ao imaginário divino; e o livro *O Fluxo Metanarrativo de Hilda Hilst em 'Fluxo-floema'* (2010), publicado por Juarez Guimarães Dias, a respeito da vertiginosa técnica aplicada pela escritora nos desdobramentos de sua prosa poética, uma das vias de acesso a Deus.

O apoio de valiosos ensaios críticos também merece lembrança, como aqueles reunidos por Alcir Pécora¹ em *Por que Ler Hilda Hilst* (2010) e a compilação feita pelo Instituto Moreira Salles, sobre a autora, num de seus volumes dos *Cadernos de Literatura Brasileira* (1999). Em todas estas fontes, a referência ao divino é uma constante que se identifica frequentemente, seja na obra da escritora, seja naqueles que a leram. Como explica o organizador das reedições de Hilda, seus “textos se constroem com base no emprego de matrizes canônicas de diferentes gêneros da tradição, como, por exemplo, os cantares bíblicos [...]” (PÉCORA, 2010, p. 11). Não é por acaso que a primeira referência apontada aí seja a da Bíblia, pela influência trazida sobre o imaginário da escritora e todo o projeto escritural que compreende a sua carreira literária.

Em Hilda Hilst, o imaginário bíblico nos chama atenção por agenciar os efeitos de suas narrativas (psicológicos, linguísticos e filosóficos). A leitura de sua obra, pelo viés da Teopoética que investiga a presença do imaginário bíblico na literatura², revela-se fundamental, pois valoriza e amplia-se através de diálogos com as mais diversas leituras, já que não requer uma filiação com qualquer teologia aplicada ou verdade apriorística. A autora atravessa alguns estágios comuns em sua ‘descoberta de

1. Organizador das *Obras Reunidas de Hilda Hilst*, pela Editora Globo, responsável por reeditar toda a carreira literária da escritora, numa das recuperações mais impressionantes já vistas no mercado editorial brasileiro. Cada um dos 20 livros compilados dispõe de Bibliografias selecionadas sobre Hilda Hilst e Notas Introdutórias escritas por Pécora.
2. Pelo menos dois eixos de investigação identificados pelo professor Antonio Magalhães (2011), autor referencial aos estudos teopoéticos no Brasil, são considerados para o viés desta reflexão: o que investiga aspectos religiosos/bíblicos nas obras literárias, assim como o que aborda a presença teológica na matriz literária por meio de teorias da intertextualidade.

Deus'. A mediação do Grotesco, a solidão que confina suas personagens dentro de espaços misteriosos, o processo de identificação com figuras do imaginário cristão a partir da ruptura que sofrem pela linguagem, são todos problemas que se apresentam em paralelo, responsáveis por uma transformação temporal e espacial que se revela ao nível da consciência narradora. Quando Hilst violenta suas personas com o mais profundo pavor, na verdade, está violando a capacidade lógica e a decorrente escritura delas oriunda. Violações do *logos*. Do sentido já não pretendido ou almejado, dos significados evitados em palavras que, num movimento ascendente, independem de uma compreensão que lhes seja externa. Motivações que orientam a narrativa como se 'testando' a capacidade da escrita em abarcar o Deus, ou pelo menos, estabelecer um contato que ultrapasse a via unilateral da fé. Talvez por isso, escritura que também termine desiludida, desamparada.

Com base no conceito do *Tremendum* (tremor/temor), desenvolvido no início do séc. XX pelo teólogo e fenomenólogo alemão Rudolph Otto (2007) para compreender o sentimento que define uma primeira aproximação de Deus, causadora de uma caracterização positiva do terror, observaremos de que forma o 'sentimento de criatura' é desperto pelas experiências literárias de Hilda Hilst, especialmente através do que ela trabalha a partir do conceito estético do grotesco, em duas narrativas específicas. Retomando uma parte de sua obra dramática, com a peça teatral *O Rato no Muro*, assim como a posterior novela *Com os Meus Olhos de Cão*, buscaremos um entendimento do tema divino à luz do enfoque grotesco estabelecido pela autora. A consciência das narrativas e de seus personagens dialoga com algum aspecto grotesco para que determinada noção ou sensação de Deus seja percebida dentro de suas linguagens. São emoções que convergem ao repertório vocabular de Otto, em sua identificação dos efeitos que o *Tremendum* causa naquele que percebe a Deus: inquietação misteriosa, arrepios sagrados, receio que afeta os ossos e faz tremer os joelhos, assombro inibidor, sentimento de nulidade, entre outros.

1. O Rato no Muro

Peça de 1967³, de espírito alegorizante e político, típica ao período histórico e ao contexto da ditadura brasileira (o que não deixa de ser uma marca de toda a produção teatral de Hilda Hilst), esta obra concentra sua narrativa dentro da capela de um convento, o que já sinaliza um potencial interesse pelo questionamento divino — ou pela autoridade outorgada sobre pessoas que se submetem a uma sagrada vocação. *O Rato no Muro* se desenvolve a partir do diálogo entre nove freiras e sua Superiora, todas aprisionadas dentro de um ambiente fechado e cercado por um alto muro. Obedecendo a um ritual diário, elas se reúnem para relatar à Superiora, suas culpas e pecados acumulados. As nove irmãs são identificadas apenas pelas nove primeiras letras do alfabeto, de A até I, e somente uma delas não se sente impelida a confessar qualquer pecado, demonstrando um veemente deslocamento dentro do grupo e um singular desejo de enxergar além do muro. Curiosamente, esta em destaque é a Irmã H (de Hilda?), única a romper com a rotina dos rituais para instalar um incômodo de ordem metafísica, com imprevistas perguntas e afirmações que ecoam na psicologia das demais personagens e no olhar espectador de quem lê/assiste à peça.

Depois de quebrar o estranhamento confessional, ao declarar: “Hoje não tenho queixa de mim.” (HILST, 2008, p. 107); a Irmã H prossegue, por todo o texto, revelando sua inadequação ao meio, como percebemos: “E nós temos algum sentido? [...] Haverá alguém além de nós? Alguém?” (p. 111); “Não vê que eu sofro? Que desejo tanto ir além do que me prende?” (p. 123). Uma voz marcada pela dúvida existencial, focada em desgastar os limites do espaço concernentes à encenação. Até que, no meio do tumulto, as mulheres enxergam um rato sobre o muro e se espantam, inclusive, pela recente morte de um gato, dentro

3. Utilizaremos como fonte, para as citações, o volume do *Teatro Completo* (2008, p. 99-141), compilação que extinguiu o caráter inédito das oito peças teatrais escritas por Hilda Hilst; já que, desde sua criação, entre 1967 e 1968, apenas uma (*O Verdugo*) havia sido publicada.

do convento. A balbúrdia é incontrolável. A excitação cresce somente por imaginarem que o rato pode ver o outro lado da parede, que ele pode escapar dali, alcançar o mundo.

Irmã G: E se o rato chegasse até lá, na manhã ou no escuro, não poderia libertar-se?

Irmã A: De qualquer forma, não seria sempre um rato?

Irmã G: Seria um rato sobre um muro. Olhando para o alto, pode ver o mais fundo.

Irmã C: E olhando para baixo.

Irmã G: Você quer dizer para dentro de si mesmo?

Irmã C: Assim como eu tenho feito sempre.

Irmã G: Pode ver sangue. Mas no alto, saberá resistir. (HILST, 2008, p. 132-133).

Elas se perguntam sobre a capacidade do animal, como se o invejassem, sem importar-se com sua irracionalidade e sujeira, por saber que ele não pode ser controlado pela ordem regente e que nem a Superiora tem domínio sobre ele. Percebem que existe uma identificação entre o humano e o rato, que há uma mesma ânsia libertária e que, por mais que tracem comparações, não poderão mudar sua atual condição de vida.

Irmã G: Se a senhora quiser ver um rato branco, procure na limpeza. Homens do mesmo tom descobrem as suas vísceras com tais delicadezas, que é preciso parar para espiar tanta pesquisa e sutileza.

Irmã B: Então é o rato que ajuda o homem a ser mais homem?

Irmã C: Ou menos realza. (HILST, 2008, p. 132).

Até que, numa cena clímax, a Irmã H tenta conter as investidas da Superiora de reprimir nas colegas o desejo pelo que há do outro lado do muro:

Irmã H: Parem! Parem! Vocês não veem que ela está tentando nos deixar sem resposta? Que quando ela fala na culpa nós pensamos no tempo? E que diante dela nós nos comportamos como um brinquedo de corda? Que estamos fartos de ficar diante da morte e da renúncia?

Irmã G: Olhe o rato.

SUPERIORA (*para a Irmã H. Severa*): O rato é você. (*tom crescente, procurando tensão*) Que deseja subir e ver.

Irmã D: No entanto, no entanto.

SUPERIORA: Ainda que tu subisses...
Irmã D: Aquela pedra lisa...
SUPERIORA: E assistisses...
Irmã D: Ao mais fundo, ao mais alegre.
SUPERIORA: O mais triste...
Irmã D: Ainda que tocasses...
SUPERIORA: Aquela pedra rara...
Irmã D: E deixasses o vestígio...
SUPERIORA: De uma mancha...
Irmã D: Escura ou clara...
SUPERIORA e Irmã D: Ainda... ainda.
SUPERIORA: Não seria suficiente.
Irmã D: Para o teu desejo de ser mais. (HILST, 2008, p. 139-140).

Fica bastante clara a intenção de Hilda em trabalhar o distanciamento entre o rato e a Irmã H, anulando-o completamente através da acusação da Superiora (*o rato é você*). Tal processo de espelhamento com um animal tipicamente associado ao grotesco é o que permite uma imediata associação a este conceito, tão caro ao domínio estético. É inegável que a impressão de repulsa se confirma, inclusive, pelas imagens evocadas na discussão sobre o animal; as freiras falam de sangue, de vísceras, que são descritas com gestualidade horrorizada (na indicação dirigida às atrizes que porventura as interpretem), e, por mais que especulem um grau mínimo de identidade entre o rato e o humano, ou entre o rato e a Irmã H, não deixam de perpetuar desdobramentos do grotesco, em sua relação com o espaço cênico e seus próprios corpos. Como salienta Alcir Pécora, em nota introdutória ao volume do *Teatro Completo* de Hilst, é possível verificarmos que em toda extensão da peça *O Rato no Muro*, “a nota deslocada está basicamente na imagem baixa e repugnante do ‘rato’ para caracterizar o único ser que podia enxergar além dos limites do confinamento usual dos processos edificantes da educação social e cívica.” (PÉCORA, 2008, p. 10).

Se considerarmos as indicações de cenário, inicialmente registradas pela autora, onde se recomenda a posição imaginária do muro e que ele não seja enxergado sobre o palco, concluiremos que o próprio rato não deve ser visto durante uma encenação da peça. Isso confere

ao animal uma dimensão marcadamente vinculada à linguagem, pois somente por ela vem a ganhar forma e influenciar o desenvolvimento dramático do enredo. É, inclusive, este tratamento específico do imaginário, o responsável por liberar o texto de Hilda dos limites de seu contexto criativo. Longe de negar o valor histórico na relação da peça com a situação política do Brasil, acreditamos que a narrativa de *O Rato no Muro* ultrapassa os domínios de sua forma em sintonia com um universo maior da obra hilstiana. A provocação de sua linguagem, no sentido da reflexão que opera sobre o que pode e o que não pode ser visto por olhos humanos, articula-se com toda uma projeção característica ao projeto de Hilda Hilst, sempre incomodada pela invisibilidade, pelo que não pode ser percebido dos homens, do mundo e de Deus. Em seu anseio de 'dizer o indizível', Hilda aprofunda a particular compreensão de uma 'literatura do impossível'.

Poderiam ser lembradas aqui incontáveis direções entre os demais trabalhos da autora, já que praticamente toda sua obra dedica-se a uma reflexão do abjeto e mesmo abominável, inclusive dentro do que discute a respeito de Deus e do sagrado. É valiosa a constatação feita, em troca de correspondências, pelo amigo Virgílio Ferreira, escritor português que muito admirava o trabalho de Hilda; sobre ela, suas palavras observam que “te leem evidentemente depois de terem refletido que o homem também é homem no intestino grosso. [... tens a] preocupação de trazeres Deus até as fezes do homem, de envolveres o mais baixo na sublimação pelo mais alto.” (apud VASCONCELOS, 1977, p. 21). Em *O Rato no Muro*, processa-se um desvelamento do olhar, pela visão do rato, que alcança desde a mais funda interioridade do Sujeito a mais alta revelação de Deus.

Se num primeiro momento associamos o 'sentimento de criatura' como consequência deste estranho contato, agora nos espantamos ao perceber que, em Hilst, a própria compreensão do divino atravessa o 'ponto de vista do rato'. Ora, em sua peça é o rato quem tudo vê, quem tudo pode contra a ordem estabelecida, quem se posiciona acima do

nível do chão, da terra, e alcança uma perspectiva plena de toda a situação mundana. Rato, ainda, que não se materializa como recurso de teatro, mas que domina a cena através da imaginação e das sugestões trazidas pelo verbo. A tentação de concluir que Deus está no rato (ou que, conseqüentemente, Ele é o rato e, por decorrência, Ele é a Irmã H) nos é potencial, porque em outros de seus textos, Hilda pontua uma explícita fusão entre o divino e os animais, especialmente aqueles pertencentes às categorias mais baixas, como os apontados por Wolfgang Kaiser (2003) em sua teoria do grotesco.

Antes de prosseguirmos em outras conexões do Deus hilstiano, nos parece importante retomar com mais atenção algumas das considerações de Kaiser a respeito da transformação provocada pelo grotesco, profundamente relacionada ao que identificamos nas personagens de Hilst, transformadas pelo rato. O teórico alemão define:

O grotesco é uma estrutura. Poderíamos designar a sua natureza com uma expressão, que já se nos insinuou com bastante frequência: *o grotesco é o mundo alheado* (tornado estranho). [...] Para pertencer a ele, é preciso que aquilo que nos era conhecido e familiar se revele, de repente, estranho e sinistro. Foi pois o nosso mundo que se transformou. O repentino e a surpresa são partes essenciais do grotesco. [...] O horror nos assalta, e com tanta força, porque é precisamente o nosso mundo cuja segurança se nos mostra como aparência. Concomitantemente, sentimos que não nos seria possível viver neste mundo transformado. No caso do grotesco não se trata de medo da morte, porém de angústia de viver. Faz parte da estrutura do grotesco que as categorias de nossa orientação no mundo falhem. (KAISER, 2003, p. 159, grifo do autor).

A despeito de toda a evolução que o grotesco enfrentou no correr da História da Arte, encontrando variações de uso e aplicação desde a Antiguidade, algo que sempre se manteve inalterado na apreensão de seus efeitos foi esta capacidade de provocar uma ordenação suspensa da realidade junto àqueles aos quais se manifesta. Todas as incidências do grotesco sobre a mente humana se configuram como deslocamentos de

uma realidade prévia, desvios da expectativa racional. Seja pelo riso, pelo assombro, ou pela torção do Belo, eis uma categoria fundada na desorientação física do mundo e da maneira como este é percebido pelos sentidos. Daí sua relação com uma perspectiva moderna da estética, conscientemente incompleta e, por isso, sofrida, angustiada. Por mais que o grotesco aponte um domínio de totalidade, pois ele depende de um parâmetro oposto para se efetuar, há sempre um rompimento da subjetividade e da linguagem que o representa, no tratamento dado pelas artes.

Na obra de Hilst, não se trata apenas de eventos instáveis, de divagações conceituais sobre o caos e a crise da consciência; nela, o grotesco pode ser observado enquanto estrutura formal, enquanto modo de produção que deforma as ideias e temas abraçados, assim como suas textualidades. E, no sentido que nos importa, o grotesco também atua como agente de transformação das impressões que esta escritora guarda em sua constante evocação do divino. No exemplo de *O Rato no Muro*, constatamos um paradoxo de atração-repulsão, movido exatamente pela condição abissal das experiências vividas entre as personagens e o grotesco animal. Notamos um avanço no discurso grotesco, proporcionado pelo escopo mais abrangente das associações que a trajetória literária de Hilst reproduz a respeito de um Deus que não apenas se manifesta pelo grotesco, mas que é, em si mesmo, grotesco.

2. Com os Meus Olhos de Cão

Como somente o exemplo de *O Rato no Muro* não nos parece suficiente para iluminar esta identificação, também retomamos uma importante novela da escritora, publicada em 1986, e que foi imediatamente posterior ao lançamento de *A Obscena Senhora D*, um de seus livros mais célebres. *Com os Meus Olhos de Cão*⁴, narra os anseios de um

4. Esta novela sempre foi publicada em volumes com outros textos, por Hilda Hilst, talvez por sua brevidade, talvez pela relação direta com outros de seus trabalhos. Alcir Pécora, ao organizar as *Obras Reunidas*, decidiu isolar a obra numa publicação única, ressaltando-a como chave de leitura que se opõe ao caráter 'separador de águas' outrora definido entre os períodos 'sérios-pornográficos' da escritora.

matemático, chamado Amós Kéres, na travessia de sua busca existencial. Trata-se de uma jornada marcada pela dúvida, de sua profissão, seu casamento, das escolhas que o tornaram quem é. Após uma experiência epifânica, vivida no topo de uma colina, o professor tem sua linearidade rompida, seu raciocínio virado pelo avesso. Dois caminhos se revelam como possíveis respostas para a angústia, ambos pautados por um abandono completo de sua rotina e costumes: ir viver num bordel, ou junto com os bichos, no quintal.

Indo além das proposições de sua faceta teatral, Hilda Hilst acentua, no corpo em prosa de sua linguagem, a superfície do estranhamento grotesco que já apontamos. As intensidades vividas por Amós Kéres, a todo o momento, convergentes ao incômodo de Deus, ganham valor com a entrada em cena da porca hilde (mais uma vez o jogo com o nome próprio da autora), bicho que também fez parte do universo decaído de *A Obscena Senhora D*. Aqui, a porca confirma ser um elemento nuclear para a relação potente entre o humano e o divino. Se todo o texto já era marcado por uma profunda experimentação de linguagem, após o surgimento da porca, constatamos uma verticalização no interesse do rompimento narrativo. Nada pode ser mais significativo do que um fragmento deste vigoroso exercício:

Deus é mulher? Como tenho sugado o peito que não vejo. Continuo sozinho, leproso. **A porca é Deus.** Estirada também. Sonhando. hilde e seus olhinhos cor de alcachofra. Lista de costado e inocente. Alcachofra também tem tudo a ver com Deus. Esqueçam. Modelos de interpretação. O logos é isto: dor velhice-descaso dos mais vivos, mortos logo mais. [...] **Mas dizem que o Alto é o nada e é preciso olhar os pés. E o cu também.** Com um espelho. Estou olhando. Impossível esquecer grotesco e condição. Ai, eu quero a cara Daquele que vive dentro de Amós, o Imortal, o Luzir-Iridescente, O percebedor-Percebido. Vou dizer com precisão o que é o meu não compreender. Do significado majestoso. De cores. Dilatado. (HILST, 2006, p. 49, grifo nosso).

Fluxo que emerge como uma inquirição onírica ao realismo divino,

este momento do texto é dos que mais fundo toca na associação antes feita entre o rato e Deus. Convertido em porca, o rato de Hilda agora se impõe como figura profética, imagem que antecipa a revelação da porca, visitante de vários livros da autora. Sem ninguém que agora a silencie, a voz narradora libera os seus questionamentos a um nível próximo do inconsciente, do incompreensível, exacerbando a linguagem e expandindo-a a fronteiras que beiram ultrapassar a racionalidade. Amós abre mão de enormes parágrafos e compilações de versos para compartilhar as incertezas que o dominam, sem ignorar a presença concreta do grotesco e o contato com ele travado, desprovido de planejamento. O desfecho do texto, encerrado em tom de enigma, não alivia o desconforto causado pelo verbo:

Grotesco me esparramo. Há sangue respingando as paredes do círculo. Uma avalanche de cubos recobre meus tecidos de carne. Estou vazio de bens. Pleno de absurdo.

Levanta-me, Luminoso,

Até a opulência do teu ombro.

Com meus olhos de cão paro diante do mar. [...] Sinto meu corpo de cão. [...] Há um latido na minha garganta, um urro manso.

[...] Amós Kéres, 48 anos, matemático, não foi visto em lugar algum. No caramanchão, a cadela olhava os ares, farejando. A mãe encontrou a frase no papel: **Deus? uma Superfície de Gelo Ancorada no Riso.** (HILST, 2006, p. 65-66, grifo nosso).

Chega a ser desconcertante a estagnação que acompanha a leitura destas últimas palavras. O súbito desaparecimento de Amós, longe de esclarecer os rumos de sua decisão, termina por intensificar o sentimento de nulidade que deriva da epifania. Vale ressaltar que esta identificação entre o Deus e a porca, assim como entre o homem e o cão, são variáveis diretamente nascidas de uma compreensão própria ao conceito desenvolvido por Kaiser. Fundir realidades corpóreas diversas, manipular os instintos e animalizar o racional são características típicas ao realismo-grotesco alemão.

Seja na Irmã H, seja em Amós Kéres, estamos diante de confrontos humanos aterradores, não apaziguados em sua condição existencial. São personagens que desdobram a realidade, insatisfeitas com a desarmonia de seus corpos e mentes, com o elo rompido entre criatura e criador. Nesse sentido, um diálogo junto às teorias de Bakhtin, agora se revela potencialmente iluminador, por conta do grau alcançado na relação homem x Deus, mais aprofundada. Uma leitura atravessada pela carnavalização, em meio a todo espanto e horror sofrido pelos personagens destas narrativas, encontra um terreno fértil de exploração aliada às perspectivas de Bakhtin, em seus estudos de Rabelais e Dostoievski. Hilda Hilst sempre deixou claro que sua via de acesso ao Deus não poderia ser outra além da heresia, da negação e desconstrução da fé⁵. O tratamento de seu texto, ao diluir as distâncias entre o carnal e o espiritual, esfacela as dimensões dos abismos existenciais de seus personagens, pelo diverso cuidado que aplica nas configurações de sua linguagem. A partir de uma perspectiva bakhtiniana nuclear ao grotesco, esta reflexão prossegue: “O princípio essencial do realismo grotesco é a degradação, isto é, o rebaixamento de tudo que se concentra no alto, no plano espiritual, ideal, abstrato; passando ao material, para a esfera da terra e do corpo [...]” (BAKHTIN, 1979, p. 19).

O teórico avalia em outro momento de seu estudo que pensar o grotesco é pensar as partes mais esquecidas do corpo, sejam aquelas ligadas ao baixo ventre, sejam as que não vemos, por estarem dentro da carne. Como se o princípio da vida estivesse na baixaza, ele define um campo positivo de regeneração a partir de valores primeiramente destrutivos e, também, estabelece uma compreensão ambivalente do que pode/deve ou não ser enxergado por olhos humanos, questionando os ditames da percepção e da experiência vivida. São posições que aproximam os recortes trazidos nas obras de Hilst que aqui selecionamos,

5. Quando entrevistada por Jorge Coli, Hilda declarou: “A minha literatura fala basicamente desse inefável, o tempo todo. Mesmo na pornografia, eu insisto nisso. Posso blasfemar muito, mas o meu negócio é o sagrado. É Deus mesmo, meu negócio é com Deus.” (Cadernos de Literatura Brasileira, 1999, p. 30).

culminando um interesse pelo que podem os olhos, sejam os do rato, sejam os do cão, ambos fundidos na figura humana, em sua inclinação ao temor divino.

3. O Tremendum

Há um terror místico que assola as personagens aqui lembradas, apavoradas diante do estranhamento vivido contra seus corpos, no diálogo polifônico que perpetuam com vozes que podem ser associadas à sua fragmentária identidade, sua esfacelada consciência. Aniquilado o ordenamento racional dos caracteres de Hilst, acompanhamos, a partir daí, sua distorcida jornada em proximidade ao Deus, agora manifesto, ainda que mantido enquanto alteridade. São estas as experiências que nos conduzem ao primeiro dos estágios categorizado na estrutura teológica de Rudolf Otto, sob a forma do *Mysterium Tremendum*. Por isso, convém que nos debrucemos sob uma explanação mais criteriosa desta teoria.

Quando Otto publicou *O Sagrado*, no início do séc. XX, prosseguiu um enfrentamento que defendia desde suas primeiras reflexões. Na contracorrente de perspectivas regidas pela Teologia Liberal, iniciada no séc. XVIII, ele não se rendia ao que demonstrava ser um pensamento alemão dominante de seu tempo histórico. Questionou a inacessibilidade kantiana da esfera religiosa pela razão pura e o itinerário filosófico que, por fundamento, negava o fato religioso para o homem moderno (Schleiermacher); tudo isso, através de uma rígida e provocadora conceituação que reconfigurou o Sagrado – não exatamente sob uma proposição teológica, mas na direção de uma fenomenologia da religião –, trazendo-o de volta aos anseios humanos e tornando-o uma potência da Modernidade que agora se desenvolvia em um novo século⁶.

6. “*Sagrado*, em Otto, é usado em contraposição a *profano*. É sinônimo de divino e específica a sua transcendência apreensível apenas à luz da realidade experimental e, por isso, é um conhecimento *negativo* do que se acha além do limite da criatura. A perturbação toma conta do espírito humano diante da profundidade do divino; donde a manifestação do divino como o *misterioso*.” (RAZZOTTI, 2002, p. 150).

A dialética que desenvolve entre o racional e o irracional, como vertentes valorativas do numinoso, aprofunda uma compreensão de Deus que transcende o distanciamento cavado pelos liberais. Para Otto, o irracional não é o que se opõe à razão, mas o que vai além dela, daí ser possível identificar a faceta irracional de Deus como um domínio acessível pela ‘experiência pré-lógica’, atravessada pela religiosidade. Esta aproximação do homem em direção a Deus pode se dar tanto pelo aspecto fascinante da divindade (*mysterium fascinans*) como pelo que há de repelente (*tremendum*) na dimensão espiritual que alcança a carne e a percepção humana. É neste último sentido que nos apropriamos da aplicação feita por Hilda Hilst a partir do grotesco.

Mapeamos no imaginário da autora, alguns eventos que irrompem um ‘sentimento de criatura’ por parte de suas personagens: “o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura.” (OTTO, 2007, p. 41). Os animais grotescos das narrativas hilstianas, primeiramente sedimentaram o caminho para tal conscientização de linguagem, trabalhada por Otto como um conceito (*Kreaturgefühl*) que relê o ‘sentimento de dependência’ originado em Schleiermacher, mas o ultrapassa por definir a experiência com o numinoso não enquanto, unicamente, uma consciência de si, brotada no Eu; ao contrário, pois agora advinda do que está fora do sujeito, no mundo, a ser reconhecido por seus sentidos. Experiência pautada pelo sentimento, fenômeno que se equilibra entre o que não pode ser totalmente racionalizado, mas que se prova de maneira concreta, irrefutável. “Não se trata, pois, de mera emoção, de uma ‘agitação’ do coração ou de um contrair-se do pensamento, mas sobretudo de um ato que assume um valor cognitivo e revela a sua natureza de correlação com o objeto experimentado.” (RAZZOTTI, 2002, p. 156).

Como ressalta este comentador de Otto, na abordagem fenomenológica do *Mysterium Tremendum*, a percepção do objeto numinoso é mais evidente e relevante do que o seu próprio conteúdo — objeto que aqui

associamos ao rato, ao cão e à porca de Hilst. Não há caminho alternativo para a aproximação de Deus, não se trata de um contato meramente intelectual. Ou se enfrenta o tremor da assoladora percepção de um Deus que é absoluto, ou se permanece no lugar comum da experiência mundana. Para Otto, o sentimento criatural não pode ser vivido em simultaneidade com qualquer outro sentimento do espírito humano; ele exige inteireza de corpo e mente para operar a indução e identificação do Sagrado. É um sentimento de aterrorização que se encontra desde as religiões mais primitivas até aquelas mais evoluídas, sendo que, nestas últimas, mais próximas de nosso tempo histórico, ele “continua sendo um arrepio místico, desencadeando como efeito colateral, na autopercepção, o sentimento de criatura, a sensação da própria nulidade, de submergir diante do formidável e arrepiante, objetivamente experimentado no ‘receio’.” (OTTO, 2007, p. 49).

É interessante observar a descrição deste autor para os efeitos causados nos seres que experimentam este temor místico, afetados psíquica e fisicamente, com frêmitos e arrepios, como nos mostram suas palavras:

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para horror e estremecimento como que diante de uma assombração. Tem suas manifestações e estágios preliminares selvagens e bárbaros. Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante — bem, perante o quê? Perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura. (OTTO, 2007, p. 44-45).

Como o próprio autor assume, trata-se de uma definição incerta e

incompleta da experiência a que denomina *Mysterium Tremendum*; uma conceituação negativa para o que identifica enquanto caracterização positiva do medo ou do temor/terror. São descrições de um espírito e corpo que nos parecem muito próximas do que sofreram as protagonistas da literatura que analisamos, a despeito do nível de esgotamento verificado em cada uma, já que, como esclarece Otto, é uma experiência de vários estágios a se percorrer. Sua leitura desta positiva e avessa face de Deus abrange todo o domínio da religiosidade e de uma revelação que também pode se efetuar no cotidiano diário, envolvido pela surpresa e, conseqüentemente, ampliado no assombro original. Ele se importa em situar, metodicamente, o caráter sobrenatural emergente do que se percebe pelos sentidos naturais, ressaltando que o medo proveniente deste sentimento não é o mesmo do que se conhece por ‘medo comum’. Otto esclarece:

Não é do temor natural nem de um suposto e generalizado ‘medo do mundo’ (*Weltangst*) que a religião nasceu. Isso porque o assombro (*das Grauen*) não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do ‘inquietantemente misterioso’ (*Unheimliches*), uma primeira valoração segundo uma categoria fora dos âmbitos naturais costumeiros e que não desemboca no natural. (OTTO, 2007, p. 47).

A partir disso, a percepção fenomenológica da experiência religiosa se volta para um tipo muito particular de medo identificado em algumas passagens bíblicas, medo proveniente de uma manifestação divina que é recebida como assombrosa e aterrorizante, pelos escritos antigos. O *Emât Jahveh*, ou o Terror de Deus, incide sobre o ser humano com uma força paralisante, que transcende a causa psíquica e afeta a própria carnalidade do ser; ele tem uma conotação próxima do fantasmagórico, do espectral, e pode ser lido como uma face mais profunda do *deîma panikón* grego, um horror pelo que há de sinistro, de quase demoníaco na superfície do mundo. Retomando alguns fragmentos dos livros bíblicos

de Moisés e Jó⁷, Otto define sua categoria de *Tremendum* sem deixar de ressaltar o caráter positivo deste estremeamento, como um receio e inibição humanos que só se experimentam ante o que há de mais digno e nobre em Deus; “trata-se de um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode incutir.” (OTTO, 2007, p. 46).

Eis um terror que nos leva de volta aos bichos grotescos de Hilda Hilst. Entre ratos, cães e porcas, as personas retratadas em seus textos enfrentam notáveis experiências catalisadoras do sentimento *tremendum*, ampliando o escopo de significados metafísicos por elas levantados e justificando um tremor da própria linguagem, dentro das provocações gramaticais típicas à escritora. Com *O Rato no Muro* e *Com os Meus Olhos de Cão*, acompanhamos um processo completo de identificação literária ao que propõe a estrutura fenomenológica de Rudolf Otto, pois nestas obras a experiência do Sagrado é tensionada através da manifestação grotesca. Retomando a exposição já apresentada de Wolfgang Kaiser (2003), identificam-se no imaginário destes livros de Hilda Hilst, algumas das principais reações causadas pelo grotesco, consonantes ao que acompanha o sentimento religioso do *Tremendum*: efeitos de desfamiliarização, surpresa, alheamento e angústia.

Eis o tipo de horror que se localiza em praticamente qualquer personagem que busquemos em Hilst, pelo desbravamento de palavras que não se rendem ao que é esperado, lógico ou previamente evidenciado na carreira da autora. E como estamos, também, na companhia da *Senhora D*, podemos encontrar nela, mui facilmente, anseios específicos a respeito das palavras: “sabe, às vezes queremos tanto cristalizar na palavra o instante, traduzir com lúcidos parâmetros centelha e nojo, não queremos?” (HILST, 2008, p. 50). Cristalizar o instante é o que incentivava a protagonista de Hilst, ela própria cristalizada numa vida sob a

7. “Mandarei à tua frente um Terror de Deus, transtornando todos os povos aonde entras.” Êxodo 23:27; “Tire ele a sua vara de cima de mim, e não me amedronte o seu Terror [...] Alivia a tua mão de sobre mim, e não me espante o teu Terror.” Jó 9:34 e 13:21.

escada, a não desistir da busca por alguma compreensão que justifique sua atual condição de existir. Para esclarecer melhor a angústia da personagem e o decorrente contato com o numinoso provocado por esta insatisfação interior, cabe retomarmos um pouco do enredo que move *A Obscena Senhora D*: viúva, esta senhora sexagenária decide abandonar toda a rotina para viver no vão da escadaria principal de sua casa, dialogando com vozes e visões do absurdo, como a imaginação de um Menino-Porco; neste pequeno espaço, ela revive suas memórias mais intensas, do que gozou com o marido, do que seu corpo experimentou, das incertezas que sempre teve com relação a Deus, para assim decidir-se pelo abandono das coisas comuns que regem o cotidiano (roupas, acessórios, relações sociais) e finalmente ser visitada por uma grande porca que reorganiza o sentido de sua vida.

Trata-se de uma escrita que exorciza todo o terror causado por sua condição de vida, pelas grotescas aparições que a cercam e pela culminante visita da porca, ao final do livro. Como já refletimos a presença deste mesmo bicho no trabalho exatamente posterior de Hilda (*Com os Meus Olhos de Cão*), é interessante observar a forma em que a manifestação da porca se comprova enquanto experiência catalisadora da percepção de Deus. Se na *Senhora D* o animal surge apenas no desfecho do texto, acentuando a irresolução narrativa da escrita hilstiana, nos *Olhos de Cão* a presença do bicho acompanha quase toda a trajetória de Amós Kéres, de maneira menos impactante, mas constante, como se fosse um ponto observador das ações que o protagonista faz ou deixa de fazer. Assim como verificou, a respeito do rato na peça teatral, Alcir Pécora comenta no relançamento desta novela o caráter peculiar de Hilda ante a exploração do grotesco e das condições mais baixas da humanidade: “No gênero baixo apenas resistem os indícios deixados por Deus num mundo de padrões de felicidade no qual nunca está.” (PÉCORA in HILST, 2006, p. 10). São a estes padrões que a *Senhora D* rejeita, como se pudesse, assim, chegar mais perto de Deus ou do sentido da vida. E como não poderia ser diferente, o abandono dos padrões

sociais é diretamente refletido no esvaziamento dos padrões linguísticos.

CONCLUSÃO

Alguns desdobramentos nunca deixam de espelhar uma relação com aquilo que identificamos enquanto o *Tremendum* das personagens literárias em Hilda Hilst. A questão da linguagem, central aos seus escritos, aprofunda sua dimensão de ruptura por também encontrar um rompimento no cotidiano de suas personagens. Ao se enxergarem nos ratos, nos porcos, enfim, nos bichos invasores de seus habitats, estes passam a questionar o que há de substancial em suas vidas e, conseqüentemente, nas palavras que usam para se comunicar. A *Senhora D* vive este exato incômodo diante da porca, que passa a chamar de ‘Senhora P’, quando chega a sua casa, toda ferida e maltratada (aí um grotesco que já emerge sob nova consciência, afetado por condições externas ao próprio elemento animal que escolhe para se manifestar): “E me vem que só posso entender a senhora P, sendo-a. Me vem também, Senhor, que de um certo modo, não sei como, me vem que muito desejas ser Hillé, um atormentado ser humano. E SENTIR.” (HILST, 2008, p. 88).

Percebemos aí uma voz de *Senhora D*, em contraste ao que iluminamos em *O Rato no Muro* e *Com os Meus Olhos de Cão*, que já não se intimida em dirigir-se diretamente ao Deus. É natural que, comovidas e transformadas pela primeira aproximação do numinoso, estas personagens utilizem o temor como impulso para um contato mais completo com o que lhes é superior. Etapa em que o próprio grotesco se reorganiza para revelar-se como nova realidade, devidamente adaptada e agora passível de convivência, sem maiores sofrimentos. Isto, porque o sofrimento da experiência também se desloca, como vemos na definição do *Mysterium Tremendum*: “Esse sentimento específico precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas.” (OTTO, 2007, p. 44).

É pelo contraste de sentimentos contíguos que podemos observar a

evolução do numinoso nas narrativas de Hilda Hilst que aqui evocamos. Estamos diante de representações ficcionais que problematizam todo um estatuto de relação humana com o sagrado, dentro de um domínio não restrito a tempo ou espaço exteriores ao texto, haja vista a aplicação universal amplamente reconhecida das inquietações nutridas por Hilda em sua carreira. Estas obras, na provocação que fazem do terror surgido de Deus, em outras palavras, do terror de 'ser criatura', atualizam uma perspectiva do Sagrado através do tratamento literário, abrigando um estranhamento que não fica restrito ao que se desdobra nos eventos narrados, mas que atinge a configuração primeira da escritura literária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Gabriel Arcanjo dos Santos. *Deus, amor, morte e as atitudes líricas na poesia de Hilda Hilst*. Manaus: Valer, 2012.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.
- CADERNOS de literatura brasileira: Hilda Hilst. São Paulo: Instituto Moreira Salles, n.8, out. 1999.
- DIAS, Juarez Guimarães. *O fluxo metanarrativo de Hilda Hilst em Fluxo-floema*. São Paulo: Annablume, 2010.
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- HILST, Hilda. *A Obscena senhora D*. São Paulo: Globo, 2008.
- HILST, Hilda. *Com os meus olhos de cão*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2006.
- HILST, Hilda. *Teatro completo*. São Paulo: Globo, 2008.
- KAYSER, Wolfgang. *O grotesco*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. O sagrado na poesia e na religião. In: FERRAZ, Salma (org.) *Pólen do divino: textos de teologia e literatura*. Blumenau: Edifurb; Florianópolis: Fapesc, 2011. p. 33-48.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PÉCORRA, Alcir (org.) *Por que ler Hilda Hilst*. São Paulo: Globo, 2010.

- PÉCORA, Alcir. Nota do organizador. In: HILST, Hilda. *Teatro completo*. São Paulo: Globo, 2008. p. 7-19.
- RAZZOTTI, Bernardo. Rudolf Otto (1869-1973): a universalidade do religioso. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.) *Deus na filosofia do século XX*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 147-159.
- VASCONCELOS, Ana Lúcia. Hilda Hilst: a poesia arrumada no caos. *Folha de São Paulo*. 19 set. 1977, p.21.



Texto enviado em
30.06.2020
aprovado em
24.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Bacharel em Filosofia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2013). Mestre em Ciências da Religião (PUC-MG). Membro do REPLUDI, grupo de pesquisa em Religião, Diálogo Inter-religioso e Pluralismo do PPG em Ciências da religião da PUC Minas. Professor de Ética Corporativa e Filosofia Organizacional. Contato: sugamoto@gmail.com

** Pesquisador doutorando (Antropologia Social- UNB) e Mestre em Literatura (UNB); foi doutorando visitante no Instituto Max Planck de Antropologia Social e na Higher School of Economics em Moscou. Contato: urielaraujo@hotmail.com

A luta calada das horas: revelação e silêncio no “Sétimo Livro” (Седьмая книга) de Anna Akhmátova

The silent struggle of the hours:
revelation and silence in Anna
Akhnátova’s “Seventh Book”

*Alexandre Sugamoto**

*Uriel Iragaray Araujo***

Resumo

Este trabalho visa refletir acerca do tema do silêncio no livro “Sétimo Livro” (Седьмая книга) da escritora russa Anna Akhmátova – desdobrando deste tema suas implicações religiosas e teológicas, o diálogo entre indizível e invisível bem como as relações que se estabelecem entre silêncio e o sagrado. Popular, ainda que censurada por décadas, Akhmátova foi importante na manutenção de certos motivos bíblicos e existenciais que foram suprimidos da “arte oficial” durante o regime bolchevique. Sendo assim, este artigo propõe, para fins de régua metodológica, levar a sério a densidade e relevância de sua obra poética e concebê-la também como expressão de linguagem religiosa. Por meio da análise do ambiente estético da “Era de Prata” russa, discutimos os ecos históricos e culturais que culminaram nas temáticas abordadas em “Sétimo Livro”. Propomos, ainda, que o paradoxo da “voz do silêncio” na tradição religiosa (e suas relações com o silenciamento

social e político) é uma importante chave de leitura do silêncio na poesia de Anna Akhmátova.

Palavras-chaves: Anna Akhmátova, Era de Prata, silêncio, indizível.

Abstract

This work aims to reflect on the theme of silence in the “Seventh Book” (Седьмая книга) by Russian writer Anna Akhmátova - unfolding from this theme its religious and theological implications, the dialogue between the unspeakable and the invisible as well as the relationship that exists between silence and sacredness. A popular writer, although censored for decades, Akhmátova played an important role in “keep alive” certain biblical and existential motives that were suppressed from “official art” during the Bolshevik regime. Thus, we propose, as a methodological parameter, to take seriously the density and relevance of her poetic work and therefore to conceive it as an expression of religious language. Through the analysis of the aesthetic environment of the Russian “Silver Age”, we discuss the historical and cultural echoes that culminated in the themes covered in the “Seventh Book”. We also propose that the paradox of the “voice of silence” in religious tradition (and its relations with social and political silencing) is an important key to understanding silence in Anna Akhmátova’s poetry.

Keywords: Anna Akhmátova, Silver Age, silence, the unspeakable.

INTRODUÇÃO

Aнна Andreyevna Gorenko, mais conhecida pelo pseudônimo artístico Anna Akhmátova, 1889-1966, é considerada, juntamente com Boris Pasternak, Vladimir Maiakovski, Alexander Blok e Marina Tsvietáieva, uma das mais importantes poetisas russas do século XX. Anna Akhmátova começou a publicar seus poemas em 1912 com o livro “Noite”. Dona de obra vária e extensa, também publicou “Rosário” (1914); “Revoada branca” (1917), “Tanchagem” (1921), “Anno domini MCMXXI” (1922); “Junco” (1924 – 1940), “Réquiem: um ciclo de poemas” (1935 – 1940) e o “Sétimo livro” (1963 – 1964)¹.

1. Volume, no entanto, nunca publicado separadamente pela autora.

Akhmátova teve, em muitos aspectos, uma existência trágica²: seu amigo e também poeta Osip Mandelstam foi morto durante “O Grande Terror” stalinista – embora a causa oficial de sua morte tenha sido uma doença não especificada adquirida em campos de trabalho forçado. Tsvietáieva, amiga íntima, cometeu suicídio. Seu primeiro marido, o poeta Nikolay Gumilev, por sua vez, foi morto por ordem de Lenin em 1921. Já seu segundo (ex-) marido, o historiador da arte Nikolay Punin, morreu na prisão em 1953. Seu filho, o historiador Lev Gumilyov, ficou na prisão durante muitos anos. Por fim, a obra literária de Anna Akhmátova, considerada “alienada”, “sem consciência cívica” e “antipopular”, foi proibida e censurada por décadas. Tal acontecimento, somado ao caráter pessoal de Akhmátova e aos ambientes literários que ela frequentou, fez com que sua obra poética fosse permeada de diversas alusões ao silêncio, ao hiato e a tudo que se despede, não vinga e não se revela.

Como se sabe, no início do período soviético, os cristãos tiveram que “voltar às catacumbas”. A perseguição, por sua vez, é um sofrimento, um drama, mas, paradoxalmente, também fortalece a estrutura da fé – afinal, é a perseguição que “cria” os mártires. A forma histórica e a circunstância, por sua vez, transformam o conteúdo: muitos elementos do cristianismo primitivo (doutrinários e ritualísticos), por exemplo, eram secretos e adquiriram um caráter “esotérico” - contudo, a sua ocultação originalmente estava relacionada a questões de perseguição no Império Romano (questões, portanto, circunstanciais e históricas).

Para Bogomolov (s/d), a sobrevivência da cultura cristã ortodoxa na era stalinista e, sobretudo, a sobrevivência de uma alta cultura cristã ortodoxa foi possível (nos anos 1920 e 1930), em grande parte, graças a certa produção literária *underground*, clandestina ou semiclandestina.

Como afirma Antônio Cantarela:

O texto literário não se oferece como objeto de leitura

2. Para uma biografia completa, cf. REEDER, Roberta. *Anna Akhmatova. Poet and Prophet*. Nova York: St. Martin's Press. 1994.

apenas à crítica literária, assim como o texto de caráter religioso não se reduz a mero objeto de estudo da teologia. Assim, por exemplo, antes de ser interpretado como palavra de Deus, o texto bíblico se entende como mito, saga, lenda, canto. E, nesse sentido, pode interessar ao leitor de literatura. Da mesma forma, a literatura, ao “re-descrever” o mundo com seu poder heurístico, se oferece como fértil terreno para a teologia (CANTARELA, 2018, p.207)

Nossa proposta aqui, portanto, envolve a análise das condições históricas, literárias e culturais sem deixar de *levar a sério* a obra dos poetas – no caso, o “Sétimo Livro” da poetisa Anna Akhmátova- e conceber sua expressão poética como uma das possibilidades de expressão da linguagem religiosa.

1. Antecessores estéticos

Dentro da historiografia literária, Akhmátova normalmente é inserida na chamada “Era de Prata” (Серебряный Век), período que se estende de meados de 1890 até o rompimento abrupto produzido pela Revolução Bolchevique em 1917. Segundo Boris Gasparov, a “Era de Prata” foi marcada por uma intensa atividade artística, especialmente no campo da produção poética (GASPAROV, 2011, p.1). Evidentemente, a “Era de Prata” sucedeu a “Era de Ouro”, momento em que a poesia russa contou com as produções de nomes como Yevgeny Baratynsky, Mikhail Lermontov e, o principal e mais famoso poeta do período, Alexander Pushkin.

Para compreender alguns traços fundamentais da estética desse período, é preciso lembrar que a poesia de Pushkin, especialmente em sua fase inicial, foi influenciada pelo romantismo inglês de Byron. Ambos encarnavam o arquétipo do “aristocrata decaído” que busca nos rumos mundanos e nas aventuras amorosas um propósito restaurativo para a vida ou uma forma superior na imanência. Mesmo após a morte de Byron, Pushkin, ainda abalado, “parecia ansioso para recuperar o mistério da es-

crita que Byron levou consigo para o túmulo” (SMITH, 2006, p.57).

Contudo, a “Era de Prata”, também chamado de período romântico da literatura russa, não foi influenciado somente pelos ideais byronianos via Pushkin. Havia também uma crescente e considerável, ainda que não totalmente dominante, ascendência do Primeiro Romantismo Alemão no que diz respeito ao ambiente culto de São Petersburgo e Moscou. Precedidos por Goethe (1749-1832), que teve uma relação ambígua e muitas vezes crítica em relação ao Romantismo, por Schiller (1759-1805) e pelo movimento Tempestade e Ímpeto (*Sturm und Drang*), os primeiros românticos (*Frühromantik*), reunidos no Círculo de Jena, formularam os conceitos norteadores da crítica literária contemporânea.

Friedrich Schlegel (1772-1829), por exemplo, buscou equilibrar a antinomia existente entre os temas clássicos e novos com a ideia de que é preciso buscar similitudes nos gostos antigos e modernos para encontrar certa afinidade programática. Schlegel (um dos fundadores da revista *Athenaeum*, que dirigiu entre 1798 e 1800), dirá que “na história da arte moderna encontramos poetas, aqui e ali, os quais em meio a uma época decaída parecem vindos de um mundo mais elevado” (SCHLEGEL, 2018, p.36). Desse modo, a concepção de uma Doutrina da Arte (*Die Kunstlehre*) engloba também a noção de uma literatura que é ao mesmo tempo histórica e absoluta (MEDEIROS, 2018, p. 18). Histórica, porque é impossível concebê-la sem uma análise de todo o desenvolvimento de sua técnica ao longo tempo, mas absoluta porque resguarda valores atemporais que elevam determinadas épocas.

Por mais estranho que isso possa parecer, Schlegel propõe uma espécie de teleologia para a poesia moderna: segundo ele, as obras deveriam buscar aquela perfeição antiga, mas agora renovada - em termos de *inventio* (assunto), *elocutio* (ornamentação) e *dispositio* (organização) - para representar o essencial e aspirar ao universal. Assim, Schlegel dirá que essa nova mitologia deve vir das profundezas do espírito (*tiefsten Tiefe des Geistes*), e não se limitar a ser uma mera remitifi-

cação (LÖWY; SAYRE, 2015). Boa parte dessas concepções literárias, no entanto, também estavam fundamentadas nos sistemas filosóficos de Schelling, Herder e Fichte. Schelling, por exemplo, criou a chamada “filosofia da mitologia” com a proposição de elevar o mito ao caráter de sistema absoluto e substituir uma visão alegórica por uma tautegórica, na medida em que defendia a proposição de que narrativa mítica não se refere a algo diferente dela mesmo. Assim, um mito não significa uma ideia outra, mas é independente e significativo por si mesmo.

Comentando sobre a influência do Romantismo Alemão na literatura russa durante o século XIX, Isaiah Berlin afirma:

As obras dos primeiros pensadores românticos alemães - Herder, Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel e seus seguidores não são fáceis de ler. Os tratados de Schelling, por exemplo - amplamente admirados em seus dias, são como uma floresta escura na qual eu, pelo menos aqui, não me proponho adentrar- *vestigia terrent*, muitos investigadores ansiosos entraram nela para nunca mais voltar. No entanto, a arte e o pensamento desse período, pelo menos na Alemanha e também na Europa Oriental e na Rússia, que estavam, em efeito, intelectualmente dependentes da Alemanha, não são inteligíveis sem alguma compreensão do fato de que esses metafísicos, em particular Schelling, causaram uma grande mudança no pensamento humano: das categorias mecanicistas do século XVIII à explicação em termos de noções estéticas ou biológicas. (BERLIN, 1994, p.136)

A mirada em torno da relação entre o Romantismo Alemão e a “Era de Ouro” da poesia russa é importante porque os autores da “Era de Prata”, Anna Akhmátova incluída, precisarão dialogar com dois elementos importantes oriundos dessas concepções estéticas e filosóficas: o primeiro elemento é a necessidade de enunciação e uma voz altissonante, ainda que em restauração estrutural, que deságua nas concepções de uma literatura nacional. O segundo, este uma herança ainda mais direta dos alemães, é a recuperação ou instauração de um mito literário nacional, com a necessidade subjacente da valorização do imaginário religioso local.

Curiosamente, não é apenas a obra de Pushkin que se dota do caráter inaugural das letras russas, mas, postumamente, o próprio autor passa a integrar o panteão dos mitos russos. Desse modo, a poesia de Aleksandr Pushkin “conecta o passado e o futuro” sendo um “fenômeno obrigatório” para qualquer que deseje entender a cultura russa (SANDLER, 2004, p.197). E se esse conhecimento e diálogo é mandatório para aqueles interessados na pesquisa cultural, ele é inescapável, na medida em que as vanguardas operam dialeticamente com as tradições, para os que se engajam na produção artística.

Os primeiros poetas da “Era da Prata”, portanto, estavam embalados pela possibilidade da experimentação formal nos seus próprios termos. Por conta disso, futuristas e simbolistas, de formas diferentes e em ocasiões distintas, criaram uma série de novas obras baseadas em temas antroposóficos, pagãos ou mesmo no culto da Beleza. Embora já rompessem com algumas convenções do período que os antecedeu, os representantes moscovitas da “Era de Prata”, principalmente Vladimir Maiakovski e Velimir Khlebnikov, “curvaram-se simbolicamente ao seu consagrado antecessor” sendo esse:

“[...] um gesto no qual a nostalgia pela insuperável harmonia do passado foi sustentada pela consciência da energia emocional superior e maturidade intelectual do moderno. Contra o pano de fundo da “harmonia” absoluta da “Era de Ouro”, a nova era lançou-se como amaldiçoada pela autorreflexão, dilacerada por paixões contraditórias, disposta a fazer qualquer coisa para explorar as alturas do sublime e as profundezas do vício, enquanto simultaneamente exaltada e desesperada com sua própria miséria” (GASPAROV, 2011, p.2)

2. Acmeísmo e temas bíblicos

Mas se alguns poetas dos grupos moscovitas se entregavam aos extravagantes voos da transgressão estético-esotérica, em São Petersburgo outro grupo de artistas iniciava uma reação que representaria a segunda fase da “Era de Prata”. Reunidos em torno da “Oficina

dos Poetas”, e tendo como exemplo poetas como Annensky e Mikhail Kuzmin, propuseram uma redução dos excessos simbolistas, o abandono da “obscuridade germânica” em prol da clareza e de uma linguagem mais objetiva e direta. Os poetas desse grupo ficaram conhecidos como “acmeístas”. O nome, oriundo do grego *acmé* (ἀκμή) que significa “apogeu” “cume” e também “maturidade”, foi adotado por Nikolái Gumiliov, Sergei Gorodetski, Osip Mandelstam, e pela própria Anna Akhmátova, para representar o retorno da sobriedade lírica. Em um dos poemas de “Noite”, escrito em 1911, é possível examinar todos os traços dos primeiros trabalhos de Akhmátova:

De “Em Tsárskoie Seló”
 Um adolescente moreno andou por estas alamedas
 Às margens do lago que amava.
 E, cem anos depois, ainda veneramos
 O som abafado de seus passos.
 Agulhas de pinheiro, grossas, pontiagudas,
 Recobrem o tronco cortado das árvores...
 Olha, aqui ficavam o seu tricórnio
 E seu gasto volume dos poemas de Parny. (AKHMÁTOVA, 2009, p.56)

O “Tsárskoie Seló” (Цáрское Селó; “vila do tsar”) é um antigo palácio dos Romanov que posteriormente, durante o período soviético, recebeu o nome “Pushkin”. Pushkin, aliás, é o “adolescente moreno” que estava com seu tricórnio, chapéu popular durante o século XIX, lendo as obras do “seu mestre”, o poeta francês Évariste de Parny. No poema, portanto, Akhmátova coabita com o mito cultural da literatura russa de modo a poder dialogar com o cânone e, de certo modo, ganhar o direito da palavra. A descrição natural e objetiva das “agulhas do pinheiro” contrasta com um “som abafado” dos passos daqueles que a antecederam. Nenhuma imagem extravagante, nenhuma grande proposta: apenas o encontro de dois poetas em um importante símbolo russo.

Paradoxalmente, outro traço bastante comum nos poemas de Akhmátova, principalmente os de sua produção inicial, são as menções bíblicas de tom elegíaco (traço marcante, aliás, em “Réquiem: um ciclo de poemas”, livro que trata do sofrimento russo durante o “Grande

Terror” stalinista).

As paráfrases e citações bíblicas contidas nos versos de Akhmátova preservaram a memória de versos bíblicos para toda uma geração. No dizer de Lidiya Chukovskaya (amiga de Akhmátova e Pasternak), “a Bíblia morreu para mim (...) mas os versos bíblicos na poesia de Akhmátova ressuscitam a Bíblia” (apud BOGOMOLOV). A dicção poética de Akhmátova, portanto, é permeado por referências à vida cristã ortodoxa.

Após a resolução do Comitê Central do Partido Comunista proibindo a publicação de quaisquer textos de Anna Akhmátova (isto é, silenciando-a), seus escritos circularam clandestinamente e ela foi se torna uma espécie de voz moral da nação, denunciando as perseguições e abusos – uma profetisa moderna, em suma.

Akhmátova chegou a ser, mesmo após a revolução, reconhecida como “a última poetisa da Ortodoxia”. Nos anos 1920, ela frequentava a Igreja e quando da morte de Stalin, em 1953, ela fez uma espécie de retiro espiritual em Sergiev Posad, um local de peregrinação.

Tanto Boris Pasternak quanto Akhmátova concebiam a arte como uma “transfiguração inspirada das coisas ordinárias do mundo” por meio de “uma voz singular e persona poética” (BOGOMOLOV). Voz essa que por sua clareza e contrição permite ao leitor ser levado ao sentido menos pelo que é dito e muito mais por aquilo que está implícito.

Em “Crucificação”, um dos poemas de “Réquiem”, a poetisa escreve:

Madalena batia no peito e chorava
O discípulo favorito convertera-se em pedra
Mas para lá, onde a Mãe, em silêncio, se erguia,
ninguém ousava erguer os olhos e olhar (AKHMÁTOVA, 2009,
p.96)

O silêncio (aquilo que não é dito) aqui se relaciona com o que não pode ser visto. Indizível e invisível condensados na figura da Mãe de Cristo, sofrendo, em silêncio, pelo padecimento do Filho. Aqui, a Virgem

(Theotokos) quase se iguala ao Senhor que se revela a Moisés na sarça ardente: há algo que não pode ser pronunciado ou olhado.

Contudo, é no “Sétimo Livro” (Седьмая книга) que os temas do silêncio e da revelação entram como protagonistas dos motes poéticos da maturidade.

3 A voz do silêncio no “Sétimo Livro” (Седьмая книга)

Em uma de suas canônicas empreitadas teóricas na direção de desabsolutizar o ofício literário e recolocar o problema do hiato e do silêncio, Blanchot sentencia que “a literatura vai em direção a ela mesma, em direção à sua essência, que é o desaparecimento” (BLANCHOT, 2005, p.285). Contrastando com a teleologia romântica, em que a literatura surge como uma via de construir o mundo, a ideia implícita no axioma de Blanchot é aquele que orientará a poesia médio/tardia de Anna Akhmátova: desbastar a eira. Já em “Criação”, um dos primeiros poemas de “Sétimo Livro”, Akhmátova anuncia: “é assim que acontece: um cansaço qualquer;/nos ouvidos não se cala a luta das horas;” (AKHMÁTOVA, 2009, p.99). Nesse caso específico, a criação a que ela se refere é a do próprio poema, a revelação do que Akhmátova denomina “Os Mistérios do Ofício”. Mas o que revela a luta das horas? A quem ela se dirige ou de que meios se vale para se fazer presença? Na continuação do poema:

[...] Vozes cativas, irreconhecíveis,
 Pareço ouvir, queixando-se e gemendo:
 Estreita-se assim o círculo secreto.
 Mas desse abismo de sons e de sussurros
 Brota uma voz cada vez mais possante.
 À sua volta, é tão pesado o silêncio
 Que dá para ouvir, no bosque, a relva crescendo [...] (Ibidem).

Sem abandonar os motivos que lhe são caros, a concisão e as imagens naturais, Akhmátova acrescenta dois elementos importantes ao seu labor poético: o “círculo secreto” e o “peso do silêncio”. Se acrescentarmos a imagem anterior ao quadro, “luta das horas”, será possível notar que a poetisa russa destaca o aspecto “grotesco” e abismal

do silêncio que se anuncia. O “Sétimo Livro”, aliás, guarda semelhança semântica com o “Sétimo Selo” do Apocalipse. A paráfrase que abre o volume – “O sétimo véu da névoa caiu-/o que é seguido pela primavera”- pode ser lida em comparação com o trecho: “Quando o Cordeiro abriu o sétimo selo, houve no céu um silêncio durante cerca de meia hora...” (APOCALIPSE, 8:1).

Na Bíblia, aliás, o número sete conecta, de algum modo, o Gênesis e o Livro da Revelação (Apocalipse) por meio da pausa e do silêncio. Assim, “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda obra que fizera” (GÊNESIS, 2 1:3). O Livro do Gênesis tem claramente um caráter fragmentado (nele, se alternam cosmogonia, narrativa histórica e mítica), contudo há um fio narrativo condutor, que é a própria figura de IHVH (CHOURAQUI, 1995, p. 32), isto é, de Javé, o Deus Criador bíblico (Ibidem, p. 16).

Em algum grau, o mesmo pode ser dito acerca deste cânon (de livros produzidos ao longo de um período de séculos) que é a Bíblia ou mais especificamente o Antigo Testamento dos cristãos³: na Bíblia, Deus, este “personagem literário” que protagoniza uma saga cosmogônica, apresentado no Livro do Gênesis, vai, pouco a pouco, desaparecendo ao longo dos livros bíblicos que se seguem, até mergulhar em um total *silêncio* (MILES, 1976, p. 26).

Possivelmente consciente do elo bíblico entre pausa, silêncio, criação e destruição, Akhmátova arremata o poema com os seguintes versos: “só então começo a compreender/e, aos poucos, os versos que me estão sendo ditados/vão se acomodando na alvura do caderno” (AKHMÁTOVA, 2009, p.99).

George Simmel já observou a natureza contraditória do *segredo* como meio para se destacar: “o sujeito se destaca justamente por

3. Grosso modo, correspondendo à Tanakh (תנ״ך) ou Bíblia Hebraica que inclui a Torah ou Pentateuco, os cinco primeiros livros bíblicos (tradicionalmente atribuídos a Moisés: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio (ou, em hebraico, Bereshit, Shemot, Vayikra, Bamidbar e Devarim).

aquilo que oculta” (SIMMEL, 2009, p. 241). Essa reflexão sociológica de Simmel sobre o segredo guarda um paralelo com a natureza paradoxal do *silêncio* (na tradição rabínica e na teologia cristã), como veremos abaixo. A contradição polissêmica do silêncio na tradição religiosa (e suas relações com o silenciamento social e político) é uma importante chave de leitura do silêncio na poesia de Anna Akhmátova.

Para o pensador judeu Edmond Jabès, há uma infinita separação entre a palavra dita e o indizível, que deriva de um Deus que não pode ser conhecido, oculto de tal forma a parecer separado do mundo (RISSER, 2019, p. 8-9). Para Jabès, Deus é o próprio silêncio divino permanecendo em silêncio (JABÈS, 1996. p. 9). Dialogando com a tradição cabalística, Jabès escreve que Deus recusou a “imagem” e a “linguagem” para poder ser Ele mesmo o ponto. De forma quase apofática, Jabès descreve Deus como sendo “a imagem na ausência das imagens” e “a linguagem na ausência da linguagem” (JABÈS, 1991, p. 353). De forma análoga, no pensamento cabalístico de Isaac Luria, Deus cria o mundo por meio de uma ocultação de Si mesmo (RISSER, 2019, p. 9).

Em “Último Poema”, Anna Akhmátova trabalha com o jogo de ocultação/aparecimento na linguagem dos versos. Sem definir o sujeito que protagoniza as ações descritas, ela escreve: “um, qual ansioso trovão, /irrompe pela casa com o hálito da vida” (AKHMÁTOVA, 2009, p.101). Em seguida, contudo, surge:

Outro, nascido no silêncio da meia-noite,
Vem sorrateiro eu não sei de onde,
Olha para mim do espelho vazio
E murmura alguma coisa austeramente
Outros são assim: à luz do dia,
Quase como se não me vissem,
fluem através da página branca
como um riacho puro na ravina.
E mais este: misteriosamente ele perambula-
Sem som nem cor, sem cor nem som,
Escava, serpenteia, se enrosca
e escapole vivo entre as minhas mãos (Ibidem).

O tema da teofania (ou a presença ou aparição divina), na Bíblia,

está, de alguma forma entrelaçado ao silêncio. O silêncio divino, de fato, não se resume apenas ao cenário de quando Deus não responde – frequentemente, Deus só responde no silêncio. Um exemplo que pode ilustrar isso é o episódio de quando Deus fala ao profeta Elias.

Ora, quando o profeta Elias, segundo a narrativa bíblica, fugia da perseguição lançada contra ele por obra da princesa Jezabel, escondeu-se em uma gruta e, lá, observou os mesmos sinais que anteciparam a revelação de Deus a Moisés (Êxodo 19: 16-22): um furacão (porém, “o Senhor não estava no furacão”), um terremoto e ainda um fogo. Contudo, diferentemente do episódio envolvendo Moisés, Deus não se revelou nem falou com Elias em nenhum desses momentos impactantes (1 Reis 19:9-12). Ao invés disso, o texto bíblico, na verdade, informa-nos que, apenas após tudo isso, soou (na Bíblia Almeida Corrigida e Fiel) “uma voz mansa e delicada” (1 Reis 19:12).

É digno de nota que, no trecho acima citado, o texto original hebraico afirma, literalmente, que Elias ouviu “uma fina⁴ voz de silêncio” (SPERBER, 2018, p. 204) – em hebraico: Kol D’mama Daka (הממד לוקה). De fato, na New Revised Standard Vision Bible, lê-se – conservando tal sentido paradoxal – “a sound of sheer silence” (ou seja, o som do puro silêncio). Já na King James Version, por sua vez, lê-se “a still small voice” (ou uma voz baixa e calma). Já na Bíblia de Jerusalém, o trecho é traduzido como simplesmente “o ruído de uma leve brisa”.

Na tradição rabínica, entende-se que haveria dois nomes principais para se referir a Deus: *Elohim* e o *tetragramatton*. O segundo (o nome misterioso de Deus, representado por quatro letras) representaria o *middat ha-rahamim*, que seria o aspecto da *Misericórdia* de Deus. Tal aspecto seria aquele por meio do qual Deus interage com a humanidade. O mundo, contudo, teria sido criado por Deus por meio do primeiro, o aspecto de *Julgamento* (*middat ha-din*), representado pelo já mencio-

4. *Fina* no sentido de pouca espessa, tênue, delgada – como, por exemplo, um tecido fino – em inglês, dir-se-ia *thin*.

nado nome Elohim, que é a palavra hebraica usada no primeiro capítulo do Gênesis. Porém, o nome da Misericórdia, por sua vez, jamais é pronunciado, sendo, ao invés disso, substituído pela expressão neutra *Ha-Shem* (literalmente, “o Nome”). Em suma, o nome divino é silenciado e este silêncio é eloquente no episódio do profeta Elias supracitado. (SPERBER, 2018, p. 204-5).

Da mesma forma, depois de passado o trovão e a presença daquele que se escavou e serpentou, Akhmátova termina o “Último Poema” com o desfalecimento de suas próprias forças, pois “ele”: “sem me dizer uma palavra, / fica de novo calado. ” É pertinente notar que diversos poemas de “Sétimo Livro” estabelecem também relações de início/fim, elegia/celebração, ruptura/reestabelecimento. Assim, no poema “Primeira Canção”, que, em alguma medida dialoga com “Último Poema”, a poetisa russa anuncia o “mistério de um não-encontro” composto por:

frases não-ditas
 palavras silenciadas,
 olhares que não se cruzaram
 nem souberam onde repousar-
 só as lágrimas se alegrem
 poder poderem livremente correr (AKHMÁTOVA, 2009, p.106).

O tema do inaudível (ou do silêncio) frequentemente se entrelaça ao do invisível ou ainda ambos se alternam (vide Salmos 83:1 e Salmos 44: 25 etc etc). Paradoxalmente, Deus revela-Se calando-Se e ocultando Sua face. Nesse mesmo espírito, afirmou o Papa Bento XVI: “O silêncio é capaz de escavar um espaço interior no nosso íntimo, para ali fazer habitar Deus” (BENTO XVI, 2012). Note-se que estão relacionados, de forma homóloga: o próprio silêncio divino (o cenário quando Ele não fala); a atmosfera de silêncio que permite que se ouça Sua voz (que é, talvez, o próprio silêncio) e, por fim, o nosso próprio silêncio (que permite abrir espaço para Deus). Trata-se do silêncio da incomunicabilidade, mas também o paradoxo do *som do silêncio* e da revelação pela ocultação.

Além das dimensões já mencionadas sobre o silêncio, o “Sétimo Livro” também apresenta dois poemas que dialogam, na linha temática

dos poetas românticos, com a “questão das Musas”. Dizer “Musa”, por seu turno, é recorrer aos gregos e sua complexa experiência poética inaugural. Para eles, a poesia épica e a música eram indissociáveis da religião: por meio da voz dos aedos, o mundo dos deuses entra em cena nas celebrações sazonais e nos acontecimentos públicos⁵. De certo modo, os poetas e suas narrativas míticas organizam o mundo humano, trazem inteligibilidade aos poderes cósmicos e (ainda que não sejam teólogos em sentido estrito) constroem uma teologia, apoiada na transmissão oral. Mesmo que haja algo de pessoal na construção poética desses vates, o conjunto e as fórmulas de recitação conectam o poeta com a memória universal da Musa, sendo ele um “assistente das musas” (Μουσάων θεράπων).

Cornford (1989) comenta os limites últimos desses problemas teóricos ao relacionar poesia e profecia:

Como homem entre os outros homens, o poeta está dependente do que ouve; mas, uma vez inspirado pelos deuses, tem acesso ao conhecimento dum testemunha ocular, “assiste” aos feitos que ilustra. Na verdade, atribui-se às Musas os mesmos poderes mânticos do vidente, poderes que transcendem as limitações do tempo. Em Delfos tinham elas o seu santuário, onde as exalações subiam da fonte junto do velho templo oracular da Terra, como “assessoras da profecia”, já que os oráculos eram proferidos em verso. A poesia era a linguagem da profecia (CORNFORD, 1989, p. 123).

Em “Música”, Anna Akhmátova especula sobre os poderes encantatórias da palavra cantada: “Algo de miraculoso arde nela, /fronteiras ela molda aos nossos olhos./É a única que continua a me falar/depois que todo o resto tem medo de estar perto” (AKHMÁTOVA, 2009, p.109). Postulando certo “pavor mântico” diante de poderes milagrosos, é em “À Musa”, entretanto, que a angústia da inspiração será formalizada pela poetisa:

5. Trata-se aqui da “religião pública” grega.

Como viver com este fardo
 A que se ousa chamar Musa?
 Dizem-me: “Pela padraria a segues...”
 Dizem-me: “Que balbuciar divino...”
 Mais forte do que a febre ela me agita.
 Depois fica o resto do ano calada. (Ibidem, p.100)

Na ótica quase subversiva da Musa como “um fardo”, muito mais do que um alívio e uma benção, Akhmátova parece contrastar com a perspectiva romântica de Friedrich Hölderlin (1770-1843). Em seu livro *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, o poeta criou para si uma Grécia anticlássica onde o chamado dos deuses não estava adormecido em um passado longínquo e tampouco confinado numa religiosidade morta (CALASSO, 2004, p.30). Ao mesmo tempo em que ele intui viver em um tempo de deuses sumidos, responde ao impulso divino na religião absoluta do poema. As musas, pensa Hölderlin, não morreram, dado que são deidades e eternas. Onde elas estão, então? “Outrora deuses, musas senhoris entre os mortais andavam” (HÖLDERLIN, 1994, p. 115). Akhmátova, no entanto, troca a nostalgia pela angústia mítica do canto inspirado. Em outro poema, “Epigrama”, ela equipara a eloquência das Musas míticas com as personagens que encarnaram os ideais poéticos:

Pode Beatriz criar como se fosse Dante
 Ou Laura celebrar a chama do amor?
 Eu ensinei as mulheres a falar,
 mas agora, Meus Deus, como fazê-las calar? (AKHMÁTOVA, 2009, p.102).

A problemática que poetisa propõe ao mencionar duas importantes figuras da tradição literária- Beatriz, a musa de Dante, e Laura, a inspiração de Petrarca- é a faceta do outro silêncio/eloquência que permeou sua vida: a inserção da mulher na linhagem dos que têm direito de fala. Como já mencionado, é justamente na intersecção com a tradição de seu país, especialmente com Pushkin, que Anna Akhmátova encontrará a fenda para dar direito de revelação ao seu estilo conciso e epigramático de composição.

De certo modo, ela não é mais o objetivo passivo nem das Musas

eternas, que são um fardo, e tampouco de outros poetas e suas idealizações metafísicas da figura feminina. Em “Canção de Despedida”, outro poema importante do “Sétimo Livro”, ela ajuíza: “Não ri e não cantei:/fiquei o dia inteiro calada. /Mais do que tudo queria estar contigo/de novo, desde o começo” (AKHMÁTOVA, 2009, p.110). Com seus silêncios e hiatos, Anna Akhmátova, portanto, é quem consegue levar a bom termo a proposta de lapidar as fulgurantes construções simbolistas e futuristas, ainda que mantenha como um dos cernes de sua produção, especialmente nos poemas médios-tardios, a temática religiosa.

Considerações finais

Contextualizamos a obra de Akhmátova na segunda fase da chamada “Era de Prata”, com sua proposta de transfiguração do cotidiano e de simplicidade – dizendo muito, precisamente pelo que opta não dizer e pelo que deixa implícito (nas entrelinhas). Também identificamos na polissemia contraditória de um silêncio que ressoa e de um ocultamento que revela, temas teológicos e bíblicos, conectando, assim, silenciamento político e pessoal com uma dimensão transcendente.

Tais conexões podem ser confirmadas pela tese de Mircea Eliade de que as manifestações literárias, mesmo as do *mass media*, manteriam vivas, no “homem moderno”, as lembranças das recitações míticas. Sendo assim, nós “sentimos na literatura uma revolta contra o tempo histórico, o desejo de atingir outros ritmos temporais além daquele em que somos obrigados a viver e a trabalhar” (ELIADE, 2013, p.164).

De fato, o século XX, marcado por uma suposta desmitologização e dessacralização, também abriu aos poetas modernos a possibilidade ou até a missão de re-simbolizar um imaginário, como verdadeiros mitólogos-*mythologoi* ou antigos narradores do mito (KERÉNYI, 2015, p.223).

Se Anna Akhmátova foi uma *profetisa*, ela foi assim chamada por alguns de seus biógrafos e contemporâneos, sua voz profética/poética é

também uma voz cuja tessitura fina às vezes lembra, ao menos um pouco, aquele som do silêncio que ela tantas vezes tentou registrar em sua dicção poética. Escreveu Akhmátova: “Sempre e em toda parte hei de lembrar-me delas:/ delas não me esquecerei, nem numa nova miséria. / E se tamparem a minha boca fatigada, /através da qual jorra um milhão de gritos, / que seja a vez de todas elas me lembrarem, / na véspera do meu Dia da Lembrança”. (AKHMÁTOVA, 2009, p.97).

Quando nos propomos a *levar a sério* a dimensão religiosa de uma produção literária, é também digna de nota a ritualização que permeava a própria disseminação desta produção poética e sua recepção. Lydia Chukovskaya, escritora e amiga íntima de Akhmátova, relata que, no contexto de censura e perseguição vivida por alguns escritores russos, em certos círculos artísticos frequentados por ambas, recorria-se a expedientes como memorizar poemas uns dos outros e transmiti-los oralmente (WELLS, 1996, p. 67) – resgatando assim quase plenamente aquela dimensão da voz supostamente negligenciada na prática moderna de leitura (ZUMTHOR, 2007).

Chukovskaya também relata como, às vezes, Akhmátova (cujos livros não eram publicados) escrevia um de seus poemas censurados em um pedaço de papel e o entregava a um visitante, para que ele o passasse adiante, às escondidas (s/d). Às vezes o poema era lido em voz alta e, em seguida, era queimado o papel no qual estava escrito. “Era como um ritual (...) Mãos, fósforos, um cinzeiro. Um belo e amargo ritual”- escreve Chukovskaya (s/d).

Aqui, fazer poético, prece, elegia e ritual se confundem. Por razões de espaço e escopo teórico, não podemos, aqui, ampliar a profundidade das possíveis relações entre o cristianismo ortodoxo e a poesia de Anna Akhmátova. Esperamos, de todo modo, ter lançado alguma luz sobre este tema.

Feito isso, por ora, só nos resta calar.

Referências Bibliográficas

- AKHMÁTOVA, Anna. **Antologia Poética**. Trad. Lauro Machado Coelho. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2009.
- BENTO XVI, **Audiência Geral**, 7 Mar. 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120307.html>. Acesso em 23 jun. 2020
- BERLIN, Isaiah. **Russian Thinkers**. Londres: Penguin Books, 1994.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. (Edição revista e ampliada. Tradução das introduções e notas de La Bible de Jérusalem, edição de 1998.) São Paulo: Paulus, 2002.
- BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOGOMOLOV, Nikolay Alekseevich. **Anna Akhmátova, Boris Pasternak, and the Orthodox Legacy in Stalin's Time**. s/d, disponível em <<https://lit.wikireading.ru/47619>>.
- CALASSO, Roberto. **A literatura e os deuses**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. **"A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura"**. *Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 194-221, jun. 2018. Disp. em <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/36644>. Acesso em: 01 jun. 2020.
- CHOURAQUI, André. **A Bíblia. No Princípio (Gênesis)**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CHUKOVSKAYA, Lydia. **"A poem for burning"**. Disponível em: <<http://nula.cc/58952>>. Acesso em 1 jun. 2020
- COELHO, L. M. "Apresentação". IN: AKHMÁTOVA, A. *Antologia Poética*. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2009.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna (da metade do século XIX a meados do século XX)**. São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda, 1991.
- GASPAROV, Boris. **Poetry of the Silver Age. The Cambridge Companion to Twentieth-century Russian Literature**, [s.l.], p. 1-20, 17 fev. 2011. Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/ccol9780521875356.001>.
- HEIDEGGER, Martin. **On the way to language**. New York, NY: Harper, 1971.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Canto do destino e outros cantos**. São Paulo: Iluminuras, 1994.

- JABÈS, Edmond. **The book of questions, Volume II**. Hanover, NH: Wesleyan University Press., 1991.
- JABÈS, Edmond. **The little book of unsuspected subversion**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- KERÉNY, Károly. **Arquétipos da Religião Grega**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LÖWY, Michel & SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MEDEIROS, Constantino Luz de. **A invenção da modernidade literária: Friedrich Schlegel e o Romantismo Alemão**. São Paulo: Iluminuras/UFMG, 2018.
- MILES, Jack. **Deus. Uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RISSER, James. **“Speaking from Silence: On the Intimate Relation Between Silence and Speaking”**. *Journal of Applied Hermeneutics*, 31 jul., 2019.
- SANDLER, Stephanie. **“Pushkin and Identity”** In: FRANKLIN, Simon e WIDDIS, Emma (Ed.). *National Identity in Russian Culture: an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SCHLEGEL, Friedrich. **Sobre o estudo da poesia grega**. São Paulo: Iluminuras, 2018.
- SIMMEL, George. **“A sociologia do segredo e das sociedades secretas”** (tradução de Simone Carneiro Maldonado). *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: EDUFSC, Vol. 43, Núm. 1, abr. 2019, p. 219-242.
- SMITH, Alexandra. **Montaging Pushkin: Pushkin and Visions of Modernity in Russian Twentieth-Century Poetry**. Amsterdam: Rodopi, 2006.
- SPERBER, Daniel. **“On the AUM and the Tetragrammaton”**. In: THEODOR, Ithamar & GREENBERG, Yudit (eds.). *Dharma and Halacha: Comparative Studies in Hindu-Jewish Philosophy and Religion*. London: Lexington Books, 2018, p. 203-210.
- WELLS, David. **Anna Akhmátova: Her Poetry**. Berg Publishers (s/l), 1996.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.



Texto enviado em
29.06.2020
aprovado em
29.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutora Cum Laude em literatura comparada / literatura europeia pela Universidade Autónoma de Madrid. Professora de língua, cultura e literatura portuguesas na Universidade de Alcalá (Madrid) e, atualmente, professora de PLE no Centro de Língua Portuguesa na Universidade Autónoma de Madrid. Contato: acmatos@camoes.mne.pt

A evidência do divino indizível em Vergílio Ferreira

Unspeakable divine's evidence in Vergílio Ferreira

Ana Catarina Coimbra de Matos*

Resumo:

A presença do divino ao longo dos séculos foi-se transformando na literatura. Encontramos os deuses poderosos, pagãos e cristãos, um Deus temível que há de julgar, o Deus que dá sentido à existência e o Deus inexistente. No século XX, a literatura influenciada pela corrente filosófica do Existencialismo enfrenta-se à existência do ser, questionando a (in)existência do divino, de Deus. Vergílio Ferreira, autor português, essencialmente, da segunda metade do século XX, abre um diálogo entre o ser e o divino através da evidência do invisível e do indizível da fé numa narrativa que não diz, mas que se sente. Sem uma história com princípio, meio e fim, e uma prosa cada vez mais lírica, os seus romances apresentam o “eu” do protagonista que sofre um processo de autognose acompanhado pelo leitor, que vai ordenando o pensamento e a memória sobre a relação do “eu” com os outros. É o leitor que termina o romance, imaginando a palavra, a frase, a ideia que nunca se chega a dizer, atribuindo um dos múltiplos sentidos à narrativa que mostra o pensamento e o sentir de um “eu” crente.

Palavras-chave: Romance; divino; Vergílio Ferreira; “eu”; crente.

Abstract:

In literature the presence of the divine has changed over the centuries. We find powerful gods, pagans and Christians, a fearful God who will judge, the God who gives meaning to existence and the nonexistent God. In the 20th century, literature influenced by the philosophical current of Existentialism faces the existence of human being, questioning the (non)existence of the divine, (non)existence of God. The Portuguese author, Vergílio Ferreira, published especially in the second half of the 20th century. He sets out a dialogue between the being and the divine through the evidence of the invisible and the unspeakable of faith. This happens in a narrative that does not say, but it is felt. His novels without a complete and structured story, and an increasingly lyrical prose, present the protagonist's "I" who undergoes a process of self-knowledge while the reader puts in order the thoughts and memories about the relationship of this "I" with others. It is the reader who ends the novel, imagining the word, the sentence, the idea that never gets to be said, giving the narrative one of the various meanings that shows the thinking and feeling of a believing "I".

Key words: Novel; divine; Vergílio Ferreira; "I"; faithful.

Introdução:

Na primeira parte deste artigo, pretende-se contextualizar o romance de Vergílio Ferreira, oferecendo uma perspetiva geral da evolução do divino ao longo dos séculos na literatura. Para a construção deste contexto, exemplificam-se as diferentes manifestações de divino presentes não só em obras da literatura portuguesa, mas também através de obras emblemáticas no contexto da literatura europeia. Na segunda parte, debruçamo-nos no romance lírico de Vergílio Ferreira, no qual encontramos um protagonista reflexivo sobre o seu próprio "eu", a sua condição no mundo e a (in)finitude da vida perante um sentir indizível da evidência invisível de algo transcendente, divino. Os romances vergilianos serão, portanto, o reflexo de um "eu" que, inserido na sociedade portuguesa do século XX com grande tradição cristã, sofre as influências da corrente filosófica do existencialismo. Um "eu" que se pensa, que deseja entender o sentido, afinal, de tudo isto que é a vida.

O tema da morte e da vida é intrínseco ao ser humano. Faz parte

da sua condição, sendo a morte uma preocupação constante, pois, uma vez que se nasce, naturalmente, a vida está sujeita à morte. A incerteza sobre a vida e a morte levou o ser humano a interrogar-se e a procurar respostas sobre a razão da sua existência desde os seus primórdios. Os romances do escritor português, Vergílio Ferreira, inserem-se num contexto socio-cultural da segunda metade do século XX numa Europa que vive duas grandes guerras, ditaduras. Em Portugal, vive-se a ditadura mais longa da Europa, que finda em 1974, durante este regime político a Igreja Católica ocupa um papel preponderante. Por conseguinte, as referências à religião e à Igreja são frequentes na obra, manifestando uma postura que interroga todas as ações que se desenrolam nesse âmbito, que questiona a vivência externa da fé. A arquipersonagem vergiliana irá sofrendo um processo de autognose ao longo da obra, numa interrogação permanente e para sempre em busca de um sentido para a vida. Talvez um sofrer sem sentido, uma revolta e um pessimismo iniciais se vão pacificando numa personagem que vai gastando o sofrimento numa solidão e silêncio profundos vislumbrando uma fé sentida numa comunhão transcendental com o Outro, o qual já não está fisicamente.

Nesta época, a corrente filosófica do Existencialismo que se vive na Europa procura incessantemente o sentido da existência do ser humano. Existem várias doutrinas existencialistas. A análise do “eu” vergiliano segue algumas questões tratadas por Heidegger, filósofo que encara a existência através de um ser que vive no mundo e se relaciona com os outros, “el-ser-en-el-mundo es un mundo en común, (...) ser es existir en común con otros. (...) «ser-con» (JOLIVET, 1969, p.106). Assim como os protagonistas vergilianos são sempre eles e os outros que fazem parte da sua vida, em especial a família com quem vive ou viveu e passou grande parte da sua vida, os momentos mais marcantes. Estando os outros vivos ou mortos, estão sempre ausentes fisicamente, mas, psicologicamente, muito presentes. O “eu” vergiliano chegará a si próprio através da reflexão do relacionamento vivido com os outros, uma Verdade que chega no instante do presente que aglutina as memórias

do passado e o desejo do futuro. Para Heidegger, a reflexão sobre a existência do ser também incide na verdade do instante onde o passado e o futuro se presentificam: “El Dasein es en el mismo tiempo futuro y pasado, y solamente así la resolución puede hacer la situación presente, tener el sentido auténtico del presente, que se define propriamente por el instante (...) el pasado y el porvenir hechos presente” (JOLIVET, 1969, p.144)¹.

Assim, a filosofia foi constituindo um conjunto de doutrinas sobre o ser, indagando sobre o mundo e o ser humano através da razão, problematizando a realidade sempre de um novo ângulo. Como afirma Bachiller: “Vivimos distinguiendo las cosas, buscando *lo que son, cómo y para qué son*. (...) el filósofo trata de saber la razón del existir, del ser. (...) intentar explicar *lo que son las cosas, cómo y por qué son las cosas*, es misión también del filósofo, que considera *toda la realidad*” (1959, p. 55). A filosofia considera o ser na sua totalidade, o indivíduo e o meio onde se insere: a sua essência, a sua existência, a sua natureza, a sua cultura e tudo o que envolve a vida. O filósofo problematiza e teoriza, cria doutrinas, mas não encontra nunca uma resposta única para a explicação do seu objeto de estudo: o ser.

1. Heidegger ajuda a compreender a obra vergiliana que também inclui ensaios filosóficos. Em *O Ser e o Tempo* (HEIDEGGER, 1998, p.45), surgem várias questões a ponderar para uma análise mais completa da obra de Vergílio Ferreira. Por exemplo, a ideia de que o ser só é capaz de se compreender através da sua realização, da sua existência, do “sendo”, ou como afirma Heidegger da sua presença. “A presença é de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão do ser”. Esta compreensão é possível à medida que passa o tempo. “O tempo é o ponto de partida do qual a presença sempre compreende e interpreta implicitamente o ser”. Isto é, no início de vida não há nada ou quase nada para se analisar de modo a chegar a qualquer tipo de conclusão sobre o que é o ser humano. Porém, quando chegamos ao fim da nossa vida, temos muito para recordar, podendo assim analisar o ser através dos vários episódios, que desconexos, vamos juntando como se fosse um puzzle na nossa cabeça. “O tempo é o horizonte de toda a compreensão e interpretação do ser”. Por esta razão, a obra de Vergílio Ferreira trata episódios e pensamentos de uma vida, porque só com o passar do tempo é que se pode compreender e interpretar o “eu”. Assim, podemos interpretar de alguma forma o que somos e tal como a palavra indica interpretar é tirar uma ideia pessoal e não conseguir uma resposta verdadeira e uma para a eterna interrogação sobre “O que sou? / Quem sou?”.

No processo de busca de um sentido para a vida, o ser humano encontra-se com o sagrado como possível saída. A corrente filosófica do existencialismo, numa tentativa de explicação do Ser, depara-se também com a questão religiosa. Por exemplo, “Heidegger [...] basa la existencia en la actitud religiosa. La verdad del Ser hace pensar en la *esencia de lo Sagrado* y la *esencia de lo Sagrado sugiere la esencia de la divinidad*” (BACHILLER, 1959, p. 50). O ser humano em busca da sua verdade pode procurar, na religião, uma resposta para a razão da existência do Ser, mas encontra vários deuses? ou um Deus todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra? Para responder a múltiplas questões, o homem apoiou-se e acreditou, desde sempre, na religião. *Porquê, como e para quê existimos? O que é a vida? O que há depois da morte?* Cada sociedade procura respostas para estas questões. Ao longo dos tempos, o homem procura encontrar respostas para a sua inquietação sobre a (in)finitude da vida, almejando, talvez, a eternidade. No ensaio “A morte como problema”, Hans-Georg Gadamer relata, a preocupação do homem na construção de sepulturas para o culto aos mortos, a quem se rende oferendas ou oração em várias culturas e épocas. Tendo em conta que não há provas físicas de existência do homem para lá da morte, parece incompreensível esta necessidade do homem em se acreditar eterno (GADAMER, 1976, p. 13). Mesmo sem provas visíveis de uma vida eterna, há a tendência a vislumbrar essa possibilidade, a presença do divino, a crença numa religião, num deus.

O homem consciente da sua finitude procura, na relação com o divino, com um deus, sair do desespero angustiado de uma vida absurda, se não houvesse uma razão para a sua existência. Bachiller afirma que “de no encontrar fuera una tabla de salvación, abocamos en la angustia, en la desesperación, producidas por el aislamiento y la soledad de nuestro ser y de nuestro vivir” (1959, p. 72). O divino esteve sempre presente na Humanidade. O homem na sua relação com o divino procura preencher o vazio da sua interrogação da vida para além da morte. O divino refletiu-se sempre na arte, que contém as inquietações existenciais do

homem e da sua cultura. No entanto, o divino vai-se representando de formas distintas, através da mitologia grega ou latina; através de forças superiores inexplicáveis; através de um Deus Supremo. A evolução da relação do homem com o divino reflete-se em diferentes representações na literatura ocidental.

1. A evolução do divino na literatura europeia anterior ao romance vergiliano

Tendo em conta que, no romance de Vergílio Ferreira, a propósito da reflexão sobre o ser humano se trata a presença do divino, menciona-se, neste capítulo, diferentes representações significativas no âmbito europeu. Assim, encontra-se uma relação entre o humano e o divino em variadíssimas obras de qualquer época da literatura europeia, seja na *Odisseia* de Homero; seja na *Divina Comédia* de Dante Alighieri; ou n'Os *Lusíadas* de Luís de Camões; ou em *Emílio, ou da Educação* de Jean-Jacques Rousseau; seja em *Poeta en Nueva York* de Federico García Lorca; ou em *Manhã Submersa* de Vergílio Ferreira. Estas obras oferecem um panorama geral da evolução do divino na literatura europeia. Primeiramente, a *Odisseia* de Homero, escrita na Antiga Grécia, o berço da Europa, refere permanentemente toda a mitologia grega de princípio a fim, sendo o herói épico, “divino Ulisses” (HOMERO, 1994, p. 20), um homem com qualidades humanas e divinas, que é capaz de vencer os deuses. N'Os *Lusíadas*, epopeia cujo herói épico é o povo português, herói coletivo, encontram-se os marinheiros vencendo os deuses. Ambas as narrativas pedem inspiração à Musa para tão arrojada escrita e os deuses ouvem os homens sublimes e consentem na satisfação dos seus pedidos. Depois, os poetas procedem à narração dos acontecimentos, onde os deuses também estão presentes e inter-

vêm nos destinos dos heróis². Na *Odisseia*, há a mistura do plano do divino com o plano mortal do herói, os deuses vivem lado a lado com o herói, “para Homero lo trascendente está indisolublemente entretejido con la existencia terrena” (LUKÁCS, 1975, p. 314).

A *Divina Comédia* de Dante, escrita antes d’*Os Lusíadas*, demonstra ser ainda produto do teocentrismo. Representa a natureza invisível do mundo após a morte, referindo espaços, assuntos e personagens desse mundo divino. A salvação e vida eterna do homem nesse mundo era a razão da existência do homem na Terra segundo a religião cristã. Assim, “la inmanencia del sentido de la vida está presente para el mundo de Dante, pero en el más allá: es la consumada inmanencia de lo trascendente” (LUKÁCS, 1975, p. 326). A influência religiosa também se reflete na estrutura da obra, através de uma concepção com base no número três, que apresenta “un alto valor simbólico en la numerología medieval, como muestra de la perfección y de la unidad en la diversidad: en definitiva, sería la interpretación numérica del misterio de la Trinidad” (DANTE, 2004, p. xxiv). No Renascimento, o teocentrismo medieval deu lugar ao antropocentrismo, o homem e as suas viagens no centro da Terra. Não obstante, *Os Lusíadas* apresentam uma viagem com um motivo cristão, a expansão da fé. Embora seja uma obra fruto de uma sociedade cristã, recorre ao divino através da mitologia, incluindo as vivências dos deuses pagãos, é uma obra que glorifica o Cristianismo, a divulgação da fé por

2. “Já estavam todos na pátria os que, na guerra e no mar, tinham escapado a uma cruel morte; Ulisses era o único que suspirava pelo regresso e pela esposa, detido numa côncava gruta pela veneranda ninfa Calipso, a deusa preclara, que o desejava para marido. E, quando, no curso dos tempos, chegou a época decretada pelos deuses para ele voltar a Ítaca, a sua pátria, nem sequer então, estando entre os que lhe eram caros, foi livre de trabalhos. Todos os deuses se compadeciam dele, excepto Posidão, que permaneceu encolerizado contra o deiforme Ulisses, enquanto não chegou à sua terra. [...] os outros deuses reuniam-se no palácio de Zeus Olímpo” Homero, *Odisseia*, cit, p.1-2; “Já no largo Oceano navegavam [...] / As marítimas águas consagradas, / Que do gado de Próteu são cortadas. // Quando os Deuses no Olimpo luminoso, / Onde o governo está da humana gente, / Se ajuntam em consílio glorioso, / Sobre as cousas futuras do Oriente.” Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Braga, Editora Ulisseia, 1997, p.49.

povos desconhecidos. N'Os *Lusíadas*, os deuses e os mortais aparecem mais separados que na epopeia clássica. Os deuses e os mortais não se unem senão no último canto da epopeia no espaço divino da ilha dos amores, através de uma experiência amorosa que será o prêmio dos marinheiros e a sua autoglorificação. Para Camões, os deuses unem-se aos humanos, premiando aqueles que espalham a fé cristã.

O divino foi-se manifestando de diversos modos e isso refletiu-se na literatura e em qualquer género literário. O romance sofre várias alterações ao longo dos tempos. Sendo uma expressão literária complexa, torna-se muito importante por representar o mundo, real ou imaginário, terreno ou divino; por representar o Ser e o que de mais íntimo o habita; quer mesmo por representar essa procura de Transcendência. Lukács aponta *Dom Quixote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, escrito no início do século XVII, como o romance moderno que marca o princípio de uma época em que o Deus cristão, há tanto presente, começa a abandonar o homem, virando-se este para dentro de si em busca de um sentido:

Esta primera gran novela de la literatura universal se encuentra, pues, en el comienzo de la época en la cual el dios del cristianismo empezó a abandonar el mundo; cuando el hombre se quedó solitario y empezó a no poder hallar sentido y sustancia más que en su alma sin morada; cuando el mundo desasido de su anterior paradójico arraigo en aquel presente más-allá, quedó entregado a su inmanente sinsentido (LUKÁCS, 1975, pp. 369-370).

É o princípio de um caminho que se bifurca e separa o homem de uma entidade divina que não deixa de seguir por perto e para onde o homem pode desbravar uma senda para se voltar a unir.

No século XVIII, a obra filosófica, *Emílio, ou da Educação*, trata a educação que um homem deve receber, incluindo nela um âmbito religioso. Rousseau aborda um sistema educativo baseado na observação da natureza, como obra de Deus, e na experimentação, mas este sistema também se baseia na crença de um deus, pois “el olvido de toda

religión lleva al olvido de los deberes del hombre” (ROUSSEAU, 2005, p. 371). Para Rousseau, é necessário acreditar em Deus para enfrentar melhor a morte, já que o homem é consciente da sua finitude. Para ele, a religião só deveria ser ensinada quando a pessoa tivesse maturidade. Por conseguinte, a religião não estaria presente na vida de alguém desde sempre. Haveria o direito de optar pela religião com a qual mais identificado se sentisse, e não, necessariamente, por aquela que fosse professada pela sociedade em que vivesse, pois o importante era acreditar numa força divina. Para a compreensão da condição humana, a fé no divino demonstra-se imprescindível durante a vida: “Vivir es el oficio que quiero enseñarle [...] Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana” (ROUSSEAU, 2005, p. 45). Parece contraditório ter de acreditar num deus que não se experimenta através de nenhum dos cinco sentidos de um homem imerso numa educação que se baseia na experimentação e observação. Contudo, era necessário dar um sentido à vida e, para Rousseau, o único sentido possível que responde à procura do homem continua a ser Deus, a divindade, “El ser incomprendible que abarca todo, que da el movimiento al mundo y forma todo el sistema de los seres no es ni visible a nuestros ojos ni palpable a nuestras manos; escapa a todos nuestros sentidos. La obra se muestra, mas el obrero se oculta. No es pequeña tarea conocer finalmente que existe, y cuando hemos llegado a ello, cuando nos preguntamos ¿quién es?, ¿dónde está?, nuestro espíritu se confunde, sea extravía y ya no sabemos qué pensar” (ROUSSEAU, 2005, p. 379).

Chegando ao século XX, as forças divinas poderosas que definem o destino do homem são postas em causa e tomam uma forma bem diferente na literatura: “A arte servira aparentemente todos os deuses, mas agora, que eles estavam todos mortos, incluindo os do Progresso, a ela se reduziria tudo o que resta de sagrado sobre a Terra” (LOPES, 1986, p. 76). O homem procura comprovar que a força de um deus invisível existe e interroga-se sobre o poder que teria Deus, numa vida que parece ser decidida pelo indivíduo que se julga livre, e que pode considerar-se

como o seu próprio deus, como que prescindindo de um amparo exterior a ele. Dá-se uma aventura que percorre a interioridade da personagem e as suas inquietações em relação ao divino, onde o homem prescinde do amparo do deus cristão, estando aparentemente só na sua relação com o transcendente: “la forma de la novela es, más que otra alguna, expresión del desamparo trascendental” (LUKÁCS, 1975, p. 308).

Consequentemente, na primeira metade do século XX, não se nota uma forte crença num deus, nem em deuses mitológicos. O homem está perdido em contradições da existência ou na inexistência da evidência do divino invisível. Na poesia de García Lorca, há uma espécie de incredulidade no fim da vida, um desejo de que a vida não acabe, colidindo com a realidade de que, após a morte, já não há nada visível que demonstre que a vida continua. No *Poeta en Nueva York* de García Lorca, há títulos como “Danza de la muerte” que fala do céu - “alegria eterna” - ou da morte - “definitivo silêncio”. A morte invade tudo, parecendo mais uma obsessão e, às vezes, chega a adquirir um tom mórbido³. Existe algo mais do que uma simples vida terrena, existe um deus, deuses, forças divinas que se misturam com o humano, com a natureza, com o palpável. Junta-se tudo para dar vida ao que está morto e matar o que vive. O *Poeta en Nueva York* no seu irracionalismo mais livre e poético, é um expoente surrealista da lírica moderna, segundo a qual “la fértil liberación irracionalista del discurso poético es quizá la marca de renovación característica de la nueva lírica contemporánea, la manifestación renovadora más influyente y representativa en la fisonomía poética de nuestra Edad del Moderno, cultural y artístico” (GARCÍA BERRIO, 2006, p. 293). Quiçá, haja a crença na ideia de alma quando o sujeito poético tenta acordar os mortos nas campas, insistindo, através da repetição,

3. “Desfiladeros de cal aprisionaban un cielo vacío / donde sonaban las voces de los que mueren bajo el guano / un cielo mundano y puro, idéntico a sí mismo, / con el bozo y lirio agudo de sus montañas invisibles.” (F. G. Lorca, “Poeta en Nueva York” in *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1960, p.413); “Son los cementerios, lo sé, son los cementerios / y el dolor de las cocinas enterradas bajo la arena, / son los muertos, los faisanes y las manzanas de otra hora / los que nos empujan en la garganta.” (F. G. Lorca, “Poeta en Nueva York”, cit, p.416).

que acordem e se levantem, numa atitude infantil, quase desesperada, e de rejeição da morte⁴. Isso demonstra a dificuldade em acreditar que não há nada mais para além da morte, conferindo-lhe uma negação do fim, apesar de este ser observável.

No século XX, o existencialismo tenta resolver o sentido da vida, fugindo ao *nada*, a *uma visão nihilista da vida*. Se o homem se interroga, é porque não sente profundamente que depois da morte não haja nada. Se o homem se interroga, é porque sente que para além da morte haverá algo que poderá encontrar. Para Bachiller, o existencialismo ateu era falso, porque a existência contingente reclama uma existência necessária, situando-se o ser entre o nada e Deus. A visão do *nada* na origem da existência, antes do nascimento, e também na pós-morte, depois da morte, conduz à amargura, à angústia, ao pessimismo, ao desespero. Portanto, pensar que é imortal, procurando a sua origem e o seu fim, inventando ou reinventando deuses, permite ao homem afastar-se do nada, sair do desespero, procurando a raiz da sua essência. Se, por um lado, o homem se sente sozinho, por outro lado, mais profundo e real, sente-se acompanhado, há uma sensação inexplicável de não estar só:

En general, no es cierta la afirmación de que el ser-hombre está solo y aislado. Aun cuando se concentra en el fondo de su pensamiento, lo hace acompañado de un mundo exterior que antes ha aprehendido por las ventanas de su cuerpo. No está solo, está acompañado, no puede prescindir de este acompañamiento. En la búsqueda de una solución al problema de su existencia, está convencido de que, sea la que se proponga, tendrá que ser valedera y aplicable a los demás seres-hombres (BACHILLER, 1959, p. 59).

São possíveis várias soluções para esta questão que o homem põe. Haverá respostas que vão do nada mais absoluto até à fé mais profunda num deus, nenhuma se pode provar mais certa que a outra. Não

4. "AMIGO / Levántate para que oigas aullar / Al perro asirio. / Las tres ninfas del cáncer han estado bailando / Hijo mío. [...] Amigo, / despierta [...] ; ¡Amigo! / Levántate..." (F. G. Lorca, "Poeta en Neuva York", cit, pp.437-438).

obstante, uma força superior ao homem parece estar sempre ligada à questão e o homem interroga-se sobre a existência ou não de Deus: “La pregunta y la respuesta del existencialismo se centran en la existencia. No obstante, Dios será siempre la gran pregunta y la gran respuesta de la Humanidad, porque es la gran preocupación. La historia entera es testigo de ello” (BACHILLER, 1959, p. 75).

Achando inútil o esforço titânico que seria necessário para abrir um caminho que o leve ao divino, que o mais provável é que não exista, o homem procura em si próprio um eco, um outro, uma outra voz que exista no seu interior, na sua transcendência, para colmatar esse estar só no mundo. A representação do outro na transcendência do Ser, do seu invisível, da sua alma, faz-se visível através de uma multiplicidade de vozes num diálogo mental que o homem mantém consigo próprio na literatura. São vozes audíveis, mas nem sempre perceptíveis, cuja mensagem tem de subentender-se. Isto sucede não só no romance como na poesia. Emmanuel Levinas explica esta voz interior do outro que dialoga com o eu a propósito de um poema de Paul Celan: “El poema va dirigido al otro. (...) El poema “se convierte en diálogo, (...) un encuentro, el camino de una voz que se dirige a un tú vigilante” (1976, p. 31). No romance, sucede o mesmo, as inquietações do homem são reveladas no diálogo íntimo narrativo, transferindo para o leitor o seu interior. Em *Emílio, ou da Educação*, já se menciona a existência de duas vozes, havendo uma voz da alma que é a consciência do homem, agindo como um guia, e a voz do corpo que diz respeito às paixões, ao imediato. No século XX, há a presença notória destas vozes que tentam representar a totalidade do ser humano.

2. O divino no romance vergiliano

Os romances de Vergílio Ferreira são uma narrativa que reflete o pensamento e caracterizam-se, precisamente, por aquilo que não se diz. Porém, o silêncio é rasgado por um diálogo inaudível. É o silêncio pro-

fundo que permite esse mesmo diálogo mental consigo próprio, com os outros e com o leitor.

No romance *Manhã Submersa* de Vergílio Ferreira, há um debate íntimo entre duas vozes do ser, neste caso, uma da mente e outra do corpo. Portanto, há a representação do homem que parece dividir-se numa parte terrena e noutra divina, superior. A situação interior de inconformismo, que o protagonista vive pela presença do destino, provoca-lhe um grande sofrimento e uma enorme sensação de solidão. A voz do seu interior implora-lhe que não continue no seminário, mas a sua outra voz ignora essa vontade, vivendo uma angústia permanente entre essas vozes do seu ser⁵. A narrativa representa esta realidade através do diálogo interior da personagem sobre o que não faz para ir ao encontro daquilo que deseja, sentindo-se angustiado e derrotado: “sofri em silêncio” (FERREIRA, 2004a, p. 17), “desde o fundo da minha solidão” (FERREIRA, 2004a, p. 67), “SILÊNCIO. Um dia igual aos outros, penoso e triste, como as tardes de um doente condenado” (FERREIRA, 2004a, p. 45). A voz interior, ou da alma, ou da consciência, pede-lhe que se afaste da vida religiosa que só o faz sentir-se sozinho e com “um peso na alma” (FERREIRA, 2004a, p. 30); “um asco de tudo empestava-me a alma” (FERREIRA, 2004a, p. 184); “perdera a vontade de tudo e a esperança de tudo” (FERREIRA, 2004a, p. 191).

Após a morte de um amigo do seminário, a voz da alma do protagonista acaba por vencer, pois ele decide abandonar o seminário para viver a sua vida, em vez de viver para esperar a morte no seminário:

eu tive a certeza absoluta de que havia de fugir. [...] Faltava um mês para a Páscoa, e eu acreditei como nunca que seria o último que não era meu. Não podia

5. Talvez a voz da consciência que encontramos em Heidegger: “La «voz de la conciencia» **ES** (...) la expresión de lo que el Dasein tiene de original. [...] la conciencia se presenta como una llamada (...) del Dasein a su poder-ser **más** personal y al mismo tiempo a su propia responsabilidad” (JOLIVET, 1969, p.136). Nos romances mais tardios, como *Em Nome da Terra*, talvez seja já a voz de Deus: “Voz das coisas, da terra. Suponhamos a voz de Deus que é a mais provável quando não há nenhuma, nem a dele” (FERREIRA, 2004d, p.12).

imaginar o que levaria para a vida, a não ser talvez uma vontade animal de conquistá-la e a profunda memória humana do meu pobre amigo morto (FERREIRA, 2004a, p. 207).

Em Vergílio Ferreira, a morte desata a reflexão sobre a vida e a necessidade de cumpri-la. A morte representa o despertar para a descoberta de quem sou e a aproximação do “eu” íntimo do próprio. Dispara sentimentos catárticos de dor, que provocam uma transformação interior, vislumbrando a pacificação íntima, uma serenidade de ordem reestabelecida. A arquipersonagem sofre um processo de autognose, virando-se, cada vez mais, para o milagre da vida, aprendendo a ultrapassar o sofrimento da morte pela fé e aceitando o inexplicável da vida. Gastam-se as ideias, fica o sentir. A propósito do romance já no século XX, Georg Lukács declara que: “La novela es la epopeya del mundo abandonado por los dioses” (LUKÁCS, 1975, p. 355). Existe a religião e a Igreja, já não existe a presença de deuses poderosos que salvam o homem, de um Deus que salva ou condene segundo a ação do homem, um Deus em quem acreditar para superar a existência ou para obter respostas. No século XX, o homem não interroga Deus, questiona-O; não tem fé Nele para superar os obstáculos, evidencia a Sua inexistência; a fé descobre-se na relação íntima. O homem interroga a sua alma em busca de respostas num percurso interior lento e duvidoso, hesitante e confuso, cheio de si e vazio de Deus:

La novela es la forma de la aventura, del valor propio de la interioridad; su contenido es la historia del alma que parte para conocerse, que busca las aventuras para ser probada en ellas, para hallar, sosteniéndose en ellas, su propia esencialidad. La seguridad interna del mundo épico excluye la aventura en ese sentido propio: los héroes de la epopeya recorren toda una abigarrada serie de aventuras, pero no se pone en duda que las van a superar interna y externamente; los dioses que dominan el mundo han de triunfar siempre sobre los demonios (LUKÁCS, 1975, p. 356).

Em *Manhã Submersa* e em *Emílio, ou da Educação*, a religião cristã

é retratada na rejeição ao destino de personagens atraídas pela via sacerdotal: em *Manhã Submersa*, deixando o seminário; em *Emílio, ou da Educação*, mantendo essa via, mas numa profunda tristeza. A situação narrada na *Profissão de fé do Vicário Saboiano* no Livro IV de *Emílio, ou da Educação* assemelha-se à história do protagonista de *Manhã Submersa*⁶. Porém, na obra mais antiga, a personagem acaba por cumprir os votos e ser padre contra a sua vontade íntima: “di mi palabra como quisieron y fui hecho sacerdote. Pero no tardé en sentir que, al obligarme a no ser hombre, había prometido más de lo que pudiera cumplir” (ROUSSEAU, 2005, p. 397). Na obra do século XX, a personagem consegue libertar-se de uma religião que não lhe traz felicidade, nem conforto espiritual, optando por não ser ordenado sacerdote. A profissão religiosa não é representada como vocacional, mas como uma saída económica para quem tem dificuldades. Surgem várias linhas de debate interno também ao leitor numa obra que retrata, mais do que uma certa decadência da Igreja, a interrogação sobre quem transmite a palavra divina e que poder tem para o fazer; a relação indiferente ou quase de rejeição da palavra divina; o conflito interno entre o desejo da alma e a ação do homem; e, principalmente, a impossibilidade de impor uma religião, porque a crença é uma relação interior e individual com o divino. A fé não se impõe. A fé sente-se. E o homem do século XX move-se para reencontrar a fé, porque é difícil aceitar a morte como fim absoluto.

Em *Manhã Submersa* e na *Divinia Comédia* a religião é a mesma, a sua doutrina mantém-se inalterável, mas é representada de maneiras bem distintas, refletindo as inquietações da sociedade de cada época. Como afirma Bachiller, o divino permanece imutável, mas a maneira de o viver altera-se:

6. “Nací pobre y campesino, destinado por mi estado a cultivar la tierra; pero creyeron que era más hermoso que aprendiera a ganar mi pan en el oficio de sacerdote, y hallaron el medio de hacerme estudiar. A buen seguro, ni mis padres ni yo pretendíamos buscar con ello lo que fuera bueno, verdadero y útil, sino lo que había que saber para poder ser ordenado. Aprendí lo que se quería que aprendiese, dije lo que se quería que dijese” J. Rousseau, *Emilio o De la Educación*, cit, p.397.

Es preciso distinguir entre Cristianismo y Cristiandad, entre lo divino *en sí* y sus manifestaciones históricas. La Cristiandad evoluciona con la historia y cambia según las épocas; por el contrario, el Cristianismo es inmutable y puro, intangible, espiritual y eterno (BACHILLER, 1959, p. 26).

O fim da condição humana, a morte, está presente nas duas obras. Por um lado, o mundo após a morte é o cenário da *Divina Comédia*, a preocupação da existência do homem detinha-se na vida eterna, vaticinada pela religião cristã que professava a sociedade da época. Por outro lado, em *Manhã Submersa*, a morte ensombra a vida do jovem protagonista, seja pela morte de alguém próximo ou pela sua evocação provocada por qualquer pretexto num mundo que mata todas as motivações para viver.

Em *Manhã Submersa*, apesar de o protagonista ser ainda muito jovem e estar num seminário, a morte atormenta-o em muitas ocasiões, por exemplo, a despedir-se de um amigo como se fosse para sempre, “para a morte” (FERREIRA, 2004a, p. 69), ou a estudar no silêncio profundo do seminário: “para lá dos vidros altos, ficava a noite e a morte” (FERREIRA, 2004a, p. 46); “A noite caíra já, uma noite fria, lúcida de estrelas, morta” (FERREIRA, 2004a, p. 69). O protagonista teme a morte: “E eu olhava o silêncio fechado de tudo isso, sentia na escuridão transversal de tudo isso, no halo vago expectante, um súbito medo da morte – e o coração parava-me de alarme” (FERREIRA, 2004a, p. 66). Este medo inerente ao ser humano de qualquer época era o que se pretendia eliminar em *Emílio, ou da Educação* através da crença religiosa. Parece que quanto mais próximo do ambiente religioso, mais próximo se sente da morte. Talvez, porque reflete mais sobre a sua existência na situação infeliz e solitária que vive, visto não sentir a companhia do Senhor, ou, talvez, porque a condição humana é mais mencionada na palavra de Deus, sendo referido o castigo da vida de pecado, apesar de o protagonista rejeitar as palavras do padre e se compadecer dos “desgraçados seminaristas que olhavam os prazeres do mundo com imaginação infer-

nal!” (FERREIRA, 2004a, p. 109).

A obra é escrita numa sociedade que sofre não só a pobreza como também a repressão de uma ditadura e não consegue entender a razão de uma existência tão dura, questionando o papel da Igreja e a existência de Deus. A sociedade portuguesa vive uma rejeição progressiva de uma Igreja decadente, abandonando a rotina dos rituais religiosos, cujo vazio da palavra divina proferida não responde à interrogação existencial. Esta questionação e rejeição do religioso refletem-se ao longo dos romances de Vergílio Ferreira, escritos de 1943 a 1996. Em *Manhã Submersa*, no primeiro dia que veste a batina de seminarista, é olhado com um ar depreciativo, ser padre não é visto com orgulho ou respeito; pelo contrário, a criança é gozada, ridicularizada, o que provoca que se encerre no seu mundo interior: “Pela primeira vez na vida me cerrei dentro do meu ódio impotente e infeliz, e aprendi o sentido do desespero e da morte. Pela primeira vez eu medi a minha distância do mundo que me havia de ficar para sempre distante” (FERREIRA, 2004a, p. 14). Esta distância do mundo, que a personagem de *Manhã Submersa* vive, tornando-a uma personagem com um mundo interior intenso, porque vive em solidão num diálogo de si para si, é uma característica do protagonista vergiliano.

3. O invisível e o indizível no romance vergiliano

O romance é um género que conquistou grande importância nos últimos séculos. Foi-se alterando, sofrendo mudanças variadas a todos os níveis, refletindo a cultura da sociedade onde se insere e acompanhando os gostos dos leitores. O herói do romance foi-se humanizando, deixando os heróis perfeitos e quase divinos atrás, numa escrita que contava de um ponto de vista externo, mas que foi penetrando, cada vez mais, no interior até revelar o mais íntimo das personagens. O herói passa a ser visto como um homem comum com os seus defeitos e as suas virtudes, podendo o leitor sentir-se mais próximo do mesmo. No século XX, o

romance apresenta uma estrutura menos definida e contaminada por outros gêneros literários. As personagens também percorrem um caminho indefinido e, desorientadas, tentam entender o sentido da vida. A escrita revela esse processo no qual tentam alcançar um autoconhecimento. Há uma corrente subjetivista e surge o romance psicológico ou lírico, em que as características da lírica serão visíveis e ganham força na narrativa. A emoção prevalece sobre a ação, o espaço será, principalmente, o da consciência e o tempo é mais estático. O tema central é o ser humano, que numa aventura interior sem um desenlace necessário, procura uma resposta e reflete sobre a sua existência.

Em Portugal, o panorama literário do século XX é instável, após um consolidado e conceituado Realismo. Apesar de surgirem diferentes tipos de romance, como o psicológico, o neorrealista ou o existencialista, em todos se mantém a questão do ser. Há uma mudança marcante a meio do século, sendo a corrente filosófica existencial uma grande influência para o romance que trata a existência do homem, o qual se afasta da religião e procura uma nova fé. Nesta viragem na literatura portuguesa, será representativo o romance *Mudança* (1949) de Vergílio Ferreira, autor do século XX. O romance de ficção vergiliano começa por ser neorrealista, mas cedo se afasta desta corrente e submerge-se por completo na problemática existencial com *Aparição* (1959), tornando-se cada vez mais lírico, sendo *Alegria Breve* (1965) um marco deste lirismo. A narrativa lírica vergiliana incide sobre o tema da vida: nesta narrativa, um protagonista cria um diálogo na sua mente e reflete sobre quem é, em busca de uma razão para a mesma, passando por um processo de autognose, que obriga o leitor a percorrer com ele. A ficção não revela respostas, apenas abre horizontes para o leitor iniciar um processo de reflexão em conjunto, seguindo um caminho próprio. O silêncio da obra cria vazios narrativos que tornam o leitor num criador de sentido, completando-a, terminando-a numa tentativa de a interpretar.

Nesta criação de sentido, qualquer pormenor pode ser elucidativo e tornar-se numa evidência súbita, assim, o próprio título de cada romance

é já uma obra de arte, cuja decifração é um apelo ao leitor. Os títulos são parte de um todo, parte da totalidade do romance, da obra, ou talvez, da vida. Num tempo da ação presente e da memória, em que passado e futuro se presentificam, existindo apenas o tempo do presente eterno, são escolhidas partes do dia, demonstrando uma passagem do tempo lenta e cíclica. Nos romances de ficção mais tardios deste conceituado autor da literatura portuguesa como *Alegria Breve* (1965), *Para Sempre* (1983), *Até ao Fim* (1987) e *Cartas a Sandra* (1996) surge o anoitecer, o entardecer e o amanhecer, vislumbrando sempre um recomeço. Este recomeço é inserido numa ação de presente, que é lenta, mas imparável na mente do “eu”. Assim, uma situação de morte, como um enterro, um velório, o luto ou a própria morte, desencadeiam a reflexão, a memória ou a imaginação do protagonista imbuído na terra das origens nevada e que se renova ciclicamente, numa capela, ou numa casa repleta de memórias, onde viveu a infância. O espaço espelha o estado do “eu” e será sempre de profunda solidão.

A arquipersonagem que encontramos nos romances de Vergílio Ferreira é o “eu” de um narrador-protagonista que, para sempre, se interrogará e refletirá procurando o que está para além do visível:

Que é ser homem? [...] Ser homem é ser todo. (FERREIRA, 2004c, p. 104); Havia sobretudo um sentido a dar à vida. (FERREIRA, 2005, p. 166); pensar que nunca mais estarás. É difícil. Nunca mais. É mesmo incompreensível e só ao fim de muitos anos é que se irá entendendo. (FERREIRA, 2002, p. 57); É preciso uma fé absoluta e a fé é um milagre. (FERREIRA, 2004b, p. 176); Não é esse o fim decente de um homem? A purificação. (FERREIRA, 2004d, p. 294).

O tema do “eu” em Vergílio Ferreira circunscreve-se ao fascínio pela vida que este grande autor, tão certamente, soube plasmar na escrita. Uma escrita de um “eu” que percorre todos os meandros da vida e que arrasta o leitor a desbravar a senda da sua própria vida. Uma vasta obra que exige a presença ativa do leitor, numa leitura de difícil diálogo, mas,

uma vez que o leitor embarque, é conduzido nesse lento remar para apreciação da vida, conjuntamente com o protagonista, através do deleite ou da inquietação. A narrativa vergiliana não conta histórias, obriga o leitor a uma leitura paulatina, reflexiva e construtiva sobre a existência do homem no mundo, despoletando o interesse noutras áreas do conhecimento que se debruçam sobre a mesma questão como a filosofia ou a religião.

O centro da narrativa é sempre o “eu”, que se entrega à vida em corpo e alma, um “eu” pessoal e individual; mas um “eu” no mundo, que concebe a sua vida como um todo que engloba o seu meio, a sua relação com os outros, o mundo que o rodeia, as situações passadas. Nada lhe escapa, pois tudo deve ter uma razão, mesmo que não a saiba, uma razão indizível. O “eu” da ficção vergiliana envolve o leitor na situação presente de reflexão e contemplação, que vive intensamente, e numa viagem mental através da qual a memória e a imaginação se cruzam indistintamente. Os romances mostram o pensamento do “eu” com a mesma confusão simultânea de descrição, de narração, de diálogo ou de ausência da palavra, a qual não basta para explicar o milagre da vida.

Passado, presente e futuro unem-se na mente de um “eu” que dialoga consigo próprio num momento único, em que a totalidade da sua vida se torna presente e se reinventa ao recordá-la. A situação de isolamento do “eu” abre um espaço de silêncio e solidão, que o permite pensar, imaginando, refletindo e recordando. Também há a dificuldade posta por uma narrativa desorganizada, que baralha o tempo cronológico, o real e o imaginário, e que não termina aquilo que conta, interrompendo-se, com constantes ações, descrições, pensamentos, parágrafos, frases e palavras inacabadas. E isso reflete a rapidez do pensamento, o único fio condutor da ação. Esta estratégia do autor obriga o leitor a uma atenção extrema, a uma interpretação permanente, transpondo de um modo hábil a situação do protagonista ao leitor. O leitor une-se ao seu próprio momento de solidão numa interrogação profunda e em silêncio, esperando encontrar uma explicação para tudo, no final de cada romance.

No entanto, a narrativa de Vergílio Ferreira não dá nunca a explicação final que o leitor possa estar à espera. Prefere pedir a cada leitor que a encontre no seu interior, tal como se exige à personagem. É, pois, uma narrativa que procura sempre. O “eu” procura um diálogo com o outro que já partiu, procura um diálogo com a alma, procura um diálogo para encontrar a verdade da vida, procura no outro as respostas que não tem ou a confirmação da evidência do invisível e indizível que sente. Contudo, o sentir íntimo e profundo da aparição ou da transcendência do ser ultrapassa a razão e, se dito, catalogar-se-ia numa espécie de loucura, infantilidade ou senilidade, pela qual o protagonista não deseja nem precisa de passar, ficando com a sua verdade só para si. Assim, submerge-se numa fé disfarçada e ambígua que tenta ocultar e só a interrogação permanente a revela e delata, pois essa insistência em questionar a existência do ser significa que, no fundo, tem o desejo ardente de que a vida seja transcendente. Abre-se um universo de interpretações à obra vergiliana neste jogo confuso que, mostrando o percurso individual e íntimo de cada protagonista, guia o leitor no seu próprio caminho para a vida, dando-lhe sentido, fazendo uma possível leitura do “eu” protagonista de Vergílio Ferreira. Um “eu” que usa a palavra, mas não diz, ou diz sem se dizer: “que palavra? Queria inventar-te uma agora para estar certa lá, não a sei. Sinto-a em mim mas não a digo” (FERREIRA, 2004d, p.15). Aprendê-lo, compreendê-lo e completá-lo para o eu leitor criar um sentido com ele. Nesse caminho de construção de sentido, pode dar-se o reencontro com a fé num processo catártico que conduz à autognose.

Romances como *Alegria Breve*, *Até ao Fim*, *Para Sempre*, *Cartas a Sandra* e *Em Nome da Terra* são a vivência do luto, tratam a perda de entes amados, uma mulher ou um filho. Há a necessidade do “eu” se restabelecer na inquietação da perda física de um amor filial ou de um amor conjugal que prossegue, pois o amor não morre: “O que é grande acontece no eterno e o amor é assim” (FERREIRA, 2004d, p.9). O amor está na alma e “a alma não morre” como afirma Santo Agostinho em *Imortalidade da Alma* (2018, cap.16). O “eu” precisa de gerir o amor que

sente com a ausência física desse amor que, como num amor platônico, mais se engrandece. O sofrimento, o desespero ou a alienação fazem parte de um processo após a morte. O desejo do outro permanece. O “eu” quer recuperar esse outro que faz parte dele, como se fosse o prolongamento do seu ser, do seu corpo e da sua alma. É amputada a matéria, mas o seu espírito, a sua alma, a sua força, a sua influência ou a sua memória permanecem no “eu”, mesmo uma perna amputada continua a existir para o “eu” como sucede no romance *Em Nome da Terra*: “Sentia a perna inteira no meu corpo e movia os dedos do pé e depois a perna não estava lá. Era só a alma da perna que estava, a perna absoluta” (FERREIRA, 2004d, p.23).

Os romances mencionados afastam-se da angústia mais premente que caracteriza uma fase inicial do escritor, como ocorre em *Manhã Submersa*, na qual o “eu”, mais afastado ainda do seu sentir, perde-se na narração de histórias e de preocupações da gente banal que o rodeia, movimenta-se numa vida que o faz infeliz, mas que ele não consegue mudar. O “eu” vergiliano percorre um caminho marcado pelo sofrimento, mas vai ultrapassando a angústia através da fé na vida. Isso é mais evidente na fase final da sua ficção narrativa. Ao analisar a essência desse “eu” reflexivo na obra de Vergílio Ferreira, descobre-se um “eu” crente, a evidência do divino:

a tua divindade antes de haver deuses [...] sermos em iluminação. Uma chama pura. [...] a nossa ascensão [...] Estar contigo no absoluto de nós – onde é que poderemos ser todos no indizível e incomparável? [...] A essência de nós e uma incerta alegria de uma estrela nos reconhecer (FERREIRA, 2004d, p. 293).

O termo “divino” é usado para abranger diferentes abordagens. José Antunes de Sousa refere-se ao “divino verdadeiro” como aquele que pode surgir num instante do ser humano, tomando conta dele e tornan-

do-o um “homem divino”⁷, como o poeta possuído pela musa da inspiração divina (PLATÃO, 1988, p.49)⁸. Um divino que se sente, mas que é independente da vontade do homem. O “divino religioso” é relativo à religião e o “divino institucionalizado” é aquele que afirma que a Igreja como instituição, de algum modo, prevalece à palavra de Deus e se impõe como forma de religião:

coexistem em Vergílio Ferreira três níveis de abordagem, sendo que um primeiro diz respeito ao conceito de «sagrado», enquanto vibração *poiética*, «vibração artística», em que se implica o desígnio auto-realizativo de uma divindade humana na imanência de uma estrutura da existência, um segundo, o conceito de «religião» enquanto expressão de uma fome metafísica de realização de nós no que além de nós se nos dê, já num *desvio antropológico* para uma Transcendência; e um terceiro, em que o conceito de «religião» (...) se confunde, em última análise, com o conceito de «igreja», no que este denuncia de sistematização e rigidez institucional e doutrinária (SOUSA, 2001, pp. 165-166).

São considerados três tipos de divino. Em primeiro lugar, temos o “divino verdadeiro” manifesto no homem, que o leva a interrogar-se sobre o seu ser, que permite uma busca constante e um contacto permanente consigo mesmo. O indivíduo evidencia uma posição de inquietação, mas que o pode conduzir até à fé. Em segundo lugar, temos o “divino religioso”, no qual o sujeito encontra explicações sobre a sua existência nos escritos sobre um deus criador de uma religião. O ser humano tem Deus como resposta à sua interrogação. Em terceiro lugar, há o “divino institucionalizado”, veiculado pela palavra que tranquiliza os homens. Se o indivíduo não sente verdadeiramente o divino, sem a fé que a evidência

7. Para este autor, o divino verdadeiro relaciona-se com o “sagrado”, pois, na sua perspectiva, “o ‘sagrado’ é uma instância do humano” e “a ‘religião’ é uma instituição dos homens” (SOUSA, 2001, p.166).

8. Em Íon de Platão, trata-se a questão da inspiração divina. O poeta não tem arte, mas um dom divino: “o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada, e não pode criar antes de sentir a inspiração, de estar fora de si e de perder o uso da razão. (...) este é um dom divino (...) não é pela arte que dizem tantas e belas coisas (...) mas por um privilégio divino [...] por uma força divina” (PLATÃO, 1988, p. 51 e 53).

do divino lhe possa produzir, apenas adquire um conforto momentâneo, superficial, pois não está implicado nele. Sem uma fé verdadeiramente sentida, o homem pode instalar-se numa posição apática de conforto. Se chamado pela fé, o homem sentir-se-á seguro, ainda que num caminho incerto. Em literatura, desde sempre, se vai refletindo sobre as diferentes manifestações de divino.

Em Vergílio Ferreira, podemos encontrar estes três tipos de divino. No entanto, a reação do “eu” vergiliano é muito diferente em cada um deles. O “eu” vergiliano parece reagir contra o “divino institucionalizado”, desvalorizando-o. O “divino verdadeiro” vai ganhando espaço na obra, é sentido e interrogado. Por último, o “divino religioso” é deixado em aberto, pois é algo que não se pode provar que exista. É um caminho próprio, no qual cada indivíduo terá de descodificar a sua relação com Deus e pacificar-se. Deus:

não significa nada – e é justamente nesse nada que pela rarefacção de uma ausência ainda me perturba. [...] Deus para mim é a perturbação de uma ausência que se sabe não mais será uma presença. Que essa perturbação se extinga, admito-o (...) Como todos os grandes problemas da vida, esse mesmo se há-de resolver por si, ou seja pela força da própria vida (FERREIRA, 2003, pp. 155-156).

A obra vergiliana tenta resolver o problema de Deus com a passagem da vida. O “eu” vergiliano vive, assim, essa perturbação que parece acabar por resolver-se numa mistura de certeza incerteza, visível invisível, dizível indizível, sentindo que existe um deus, um algo divino, mas que não sabe dar-lhe um nome. Poderá ser uma força divina, uma divindade ou Deus, ou até mesmo “uma nova raça divina” que se ergue naqueles que amam (FERREIRA, 2004d, p.16).

Conclusão / Considerações finais:

Nas obras da literatura europeia que foram objeto de análise, o mun-

do criado pelos autores inclui sempre a referência a uma força divina, conceito que vai evoluindo. Na epopeia grega, o divino manifesta-se nas criaturas divinas e nos vários deuses que controlam os diferentes âmbitos da vida do ser humano e as forças da natureza. Nas obras posteriores, até ao século XX, a presença do divino é marcada especialmente pela ideia de um só deus, o Deus todo-poderoso da tradição judaico-cristã. Por último, nas obras do século XX, se, por um lado, se desvela uma descrença neste Deus cristão, por outro lado, o divino revela-se na permanência da necessidade de acreditar numa força superior que justifique as ações do homem e a razão da sua existência. Vão-se refletindo as distintas representações do divino, uma força incerta e superior, os deuses da mitologia grega ou o Deus da doutrina cristã. Estas representações não desaparecem ao longo do tempo, continuam a ser referências das obras posteriores e misturam-se com as novas representações deste referente cultural.

A presença do divino, nestas obras, advém de um ser humano que não aceita a morte como fim absoluto, nem a vida sem transcendência. Esta questão torna-se evidente na obra de Vergílio Ferreira, em que o ser humano perante a sua condição, opta por recusar a finitude humana, preferindo pensar, como afirma Bachiller, que “la muerte no destruye la vida como tal, esto es, como ser en el mundo, sino la vida como ser en “este” mundo” (1959, p. 63). Assim, nestas obras, não se cai no desespero, nem no *nada*. Criam-se variadíssimas possibilidades de mundos possíveis e impossíveis, pois a literatura “lleva al mundo y al hombre más allá de sí mismos” (RICOUER, 2000, p. 106).

A relação que o homem tem com o divino, sempre presente, vai-se, pois, transformando. No século XX, a obra de Vergílio Ferreira emerge de uma sociedade de tradição cristã e cruza-se com a filosofia existencialista. Deste modo, a filosofia, a religião e a literatura aglutinam-se. Por via de distinção, naquilo que lhes é próprio, a filosofia problematiza o Ser no mundo, a religião revela a existência do Sagrado como resposta à existência humana e a literatura veicula a amálgama das inquietações

existenciais do homem e da sua cultura. Os romances vergilianos evidenciam o divino indizível, cuja presença se vai intensificando num “eu” que evolui ao longo da obra pela insistente procura daquilo que está para além do visível, pois tudo tem uma razão que a voz interior acaba apenas por sentir.

A narrativa vergiliana é um “eu” no mundo interior, onde pensa e repensa. É um “eu” que reflete e medita, no momento presente que vive, e recorda, recria e inventa o passado, tornando a vivê-lo no palco da ação: a sua mente. A sua corrente de pensamento, único fio condutor da ação de cada romance, é plasmada numa escrita fragmentária, na qual é impossível inscrever todo o seu sentir, desordenado e confuso. A transfiguração do real recordado, a imaginação e a transcendência da vida, tornam difícil, para o leitor, a distinção entre o real e o irreal, e entre a memória e o imaginário. O “eu” pensa-se num mundo exterior em relação com os outros, filhos, pais e mulheres, que, muitas vezes, já morreram.

A relação mantida entre o “eu” do protagonista e as outras personagens é a construção de uma rosácea que torna visível uma essência invisível. Denuncia a sua tristeza e a sua solidão numa (in)comunicabilidade com os que já não estão e deseja com toda a sua fé que não tenham partido totalmente, negando a morte como fim absoluto, mas procurando razões que o consolem. Não encontra nunca uma explicação para o seu sentir, porque a fé apenas se sente. O papel do leitor será tornar o indizível em dizível ou, talvez, só sentir, também, a voz interior do seu próprio “eu”.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *Divina Comedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

BACHILLER, Ángel Rodríguez. *El ente, Dios y el Existencialismo*. Madrid: Editorial Pueyo, 1959.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Braga: Editora Ulisseia, 1997.

- FERREIRA, Vergílio. *Manhã Submersa*. 24.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2004a.
- FERREIRA, Vergílio. *Alegria Breve*. 7.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2004b.
- FERREIRA, Vergílio. *Até ao Fim*. 8.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2004c.
- FERREIRA, Vergílio. *Em Nome da Terra*. 9.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2004d.
- FERREIRA, Vergílio. *Para Sempre*. 15.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2005.
- FERREIRA, Vergílio. *Cartas a Sandra*. 7.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2002.
- FERREIRA, Vergílio. *Mudança*. 5.ª ed. Lisboa: Bertrand, 1991.
- FERREIRA, Vergílio. *Aparição*. 69.ª ed. Lisboa: Bertrand, 2003a.
- FERREIRA, Vergílio. Deus o que é? *O Tempo e o Modo – Revista de pensamento e acção*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003b.
- GADAMER, Hans-Georg. “La muerte como problema”. In MADISON, Gary Brent. *Sentido y existencia*. Pamplona: Verbo Divino, 1976.
- GARCÍA BERRIO, Antonio e Teresa Hernández Fernández. *Crítica Literaria – iniciación al estudio de la literatura*. Madrid: Cátedra, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Vol.1 e 2. Brasil: Vozes, 1998.
- HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1994.
- JOLIVET, Régis. *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Madrid: Gredos, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. “El ser y el otro”. In MADISON, Gary Brent. *Sentido y existencia*. Pamplona: Verbo Divino, 1976.
- LOPES, Óscar. *Os Sinais e os Sentidos – Literatura Portuguesa do Século XX*. Lisboa: Caminho, 1986.
- LORCA, Federico García. “Poeta en Nueva York”. In *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1960.
- LUKÁCS, György. *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- PLATÃO. Íon. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação – O Discurso e o Excesso de Significação*.

Colecção Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o De la Educación*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

SANTO AGOSTINHO. *A Imortalidade da Alma*. Rio de Janeiro: Teodoro Editor, 2018.

SOUSA, José Antunes de. *Vergílio Ferreira e a filosofia da sua obra literária*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2001.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

04.02.2020

aprovado em

14.07.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Contato: cecibmariani@gmail.com

**Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência da Religião. Coordenadoria para mestrados profissionais da área "Ciências da Religião e Teologia" da CAPES. Contato: cdeoliveiraribeiro@gmail.com

*** Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Contato: brenomartinscampos@gmail.com

Vozes poéticas na escuta da fragilidade dos pobres: contribuições para uma reflexão teológica sobre a mística em diálogo com a poesia de Violeta Parra

Poetic voices in listening to the fragility of the poor: contributions to a theological reflection on the mystique in dialogue with the poetry of Violeta Parra

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani**

*Claudio de Oliveira Ribeiro***

*Breno Martins Campos****

Resumo

Este artigo propõe uma análise centrada no florescimento de uma "mística de olhos abertos" na América Latina ao longo do século XX, a chamada espiritualidade da libertação. Dentre os resultados da pesquisa, estão indicados elementos da mística que se revela com o sentido de "suspiro dos oprimidos", conforme a interpretação que faz Rubem Alves da conhecida expressão de Karl Marx, tecida

numa interlocução com a sociologia da religião no Brasil, como fruto de uma reflexão sobre o retorno do sagrado na sociedade contemporânea. Suspiro, entretanto, que se expressa como desejo de transformação da realidade, tendo no horizonte a libertação social. Mística como indignação diante da injustiça e como força de revolução, de empoderamento dos grupos subalternos e de mudança social. Destaca-se também a mística como canal de expressão da fragilidade humana, da capacidade de alteridade e do despertar da dimensão lúdica. Por meio de metodologia bibliográfica, esta análise oferece elementos para o debate epistemológico no âmbito dos estudos de mística que se propõem a escutar a experiência religiosa das vozes reprimidas pelo poder colonial, tendo como recurso a correspondência de perspectivas teológicas latino-americanas, especialmente as de Gustavo Gutierrez, Maria Clara Bingemer e Rubem Alves, com a poesia de Violeta Parra.

Palavras-chave: Mística. Decolonialidade. Espiritualidade da libertação. Violeta Parra.

Abstract

This paper proposes an analysis centered on the flourishing of an “open-eyed mystique” in Latin America throughout the twentieth century, the so-called spirituality of liberation. Among the results of the research, there are elements of the mysticism that reveals itself with the meaning of “sigh of the oppressed”, according to Rubem Alves’ interpretation of Karl Marx’s well-known expression, woven into a dialogue with the sociology of religion in Brazil, as the result of a reflection on the return of the sacred in contemporary society. The sigh, however, that it expresses itself as a desire for reality transformation, with social liberation on the horizon. Mystic as indignation in the face of injustice and as a force for revolution, for the empowerment of subaltern groups and for social change. The mystic also stands out as a channel for the expression of human frailty, the capacity for alterity and the awakening of the playful dimension. Through bibliographic methodology, this analysis offers elements for the epistemological debate within the scope of the mystical studies that propose to listen to the religious experience of voices repressed by the colonial power, having as resource the correspondence of Latin American theological perspectives, especially those of Gustavo Gutiérrez, Maria Clara Bingemer and Rubem Alves, with the poetry of Violeta Parra.

Keywords: Mystic. Decoloniality. Spirituality of liberation. Violeta Parra.

Introdução

Neste artigo, procuramos tratar de vozes que falam a partir da escuta da fragilidade dos pobres, e conseguem – sobretudo, por intermédio da poesia – apontar a beleza da presença do Mistério Santo no seio da realidade de opressão e injustiça vivida pelos marginalizados.

Em nossa análise, foram dados quatro passos principais. O primeiro, de caráter mais introdutório e conceitual, mostra o lado ambíguo da religião e como ela pode se manifestar tanto para a manutenção do *status quo* quanto para a contestação social. É justamente na segunda possibilidade que localizamos a dimensão mística que se conecta com os compromissos sociais de justiça. A tônica é a constatação das possibilidades de empoderamento de vozes subalternas na vida social e o lugar de escuta dessas expressões por parte de determinadas perspectivas teológicas e poéticas.

Nos demais passos, buscamos estabelecer um diálogo entre certas perspectivas teológicas latino-americanas e os escritos de Violeta Parra, ensaiando, assim, uma teologia da cultura. Primeiramente, enfatizamos a sensibilidade para perceber a vida concreta das pessoas pobres, tanto na força e possibilidades delas (conforme nos ensinou o teólogo Gustavo Gutiérrez) quanto em sua fragilidade e vulnerabilidade. Na sequência, buscamos uma correspondência entre a teologia da alteridade (proposta pela teóloga Maria Clara Bingemer) e a poesia de Violeta Parra. Por fim, com ênfase na valorização da dimensão lúdica do fazer teológico, esboçamos uma correspondência entre a teopoética de Rubem Alves e trechos de canções da compositora chilena.

1. Aspectos conceituais

Peter L. Berger (1985, p. 111) afirma que “a falsa consciência e a má fé, largamente legitimadas por meio da religião, também podem se

revelar como tal por meio da religião”. Refere-se à potencialidade alienadora da religião ao esconder do humano seu poder de transformação social, mas também à disposição invertida de trazer à luz os mecanismos próprios de plausibilidade que sustentam a alienação. Por isso mesmo, afirma também que “toda a teia de mistificações religiosas jogada sobre a ordem social pode, em alguns casos, ser drasticamente removida – *por meios religiosos* – deixando que aquela ordem seja novamente apreendida como apenas um artifício humano” (BERGER, 1985, p. 111-112). De um lado, a religião teve mesmo – como ainda tem – na história a função de manutenção da ordem social, uma vez que a reveste de sacralidade; de outro, tanto “a depreciação radical do mundo empírico em várias tradições místicas quanto a transcendentalização radical de Deus na religião bíblica” têm potencial para abalar o mundo (BERGER, 1985, p. 112).

O termo “mística”, conforme a utilização de Berger, tem como referência a tradição helenística dos escritos filosóficos neoplatônicos – por exemplo, sob a influência de Plotino, que marca o cristianismo e a tradição cristã em diálogo com o helenismo, e confere à mística um sentido de ascese. Segundo a interpretação de Bernard McGinn (2012, p. 82), para Plotino, a filosofia “existe para elevar a alma inferior ou o ser até a consciência de uma identidade mais elevada, o eu transcendente que desfruta da identidade com o Intelecto puro e, através deste, até mesmo com o incognoscível Um”. Assim, a união mística supõe um processo de despojamento que foi muitas vezes interpretado e também vivenciado como desprezo do mundo.

A passagem dessa concepção mais clássica de mística, que Jürgen Moltmann (2002) chama de espiritualidade da alma – e critica justamente por ter no seu centro, nos termos de Berger (1985, p. 112), “a depreciação radical do mundo” – para uma compreensão de mística (moderna) como experiência espiritual de encontro direto com o divino, e que se desdobra em compromisso com a vida, implicou num processo de transformação no próprio seio da modernidade. Na perspectiva moderna da primeira Ilustração, a mística foi entendida como fé no milagre, isto

é, fé em que o humano está submetido a influência do sobrenatural – o que o levaria necessariamente ao quietismo. Para Immanuel Kant (s.d.), a mística se refere a uma experiência que, não podendo se reduzir à regra da razão, acaba sendo apenas interpretação de certas sensações, conhecimento interpretativo sem aplicação prática.

Apesar disso – ou talvez no confronto com essa crítica, e respondendo aos novos desafios do tempo –, desenvolve-se na contemporaneidade uma compreensão que reflete uma vivência mística que, conservando alguns elementos essenciais, tais como o descentramento e a afirmação apofática da divindade, por meio da dialética da negatividade, enfatiza o envolvimento com o mundo e o compromisso com a transformação da realidade. Na contemporaneidade, fazendo referência às grandes transformações ocorridas ao longo do século XX, até aproximadamente os anos 1980, especialmente no âmbito da tradição cristã que foi capaz de acolher a crítica da segunda Ilustração dos grandes mestres da suspeita (Marx, Freud e Nietzsche) à religião, floresce uma espiritualidade mística, chamada pelo teólogo Johann Baptist Metz (2013) de *mística de olhos abertos*.

Ao trazer maior sensibilidade para a importância da história, a modernidade impactou a espiritualidade cristã. Uma nova aproximação da Bíblia orientada pelo método histórico-crítico fez ver a face histórica do Cristo da fé, o Jesus de Nazaré, cujo olhar messiânico não se destina aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos.

Essa sensibilidade messiânica ao sofrimento não tem nada a ver com plangência, com um culto tristonho ao sofrimento, mas tem tudo a ver com uma mística bíblica da justiça: paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da compaixão (METZ, 2013, p. 19).

Ainda segundo Metz, na condição de percepção participativa do sofrimento alheio, a compaixão exige a disposição para uma mudança de visão, isto é, para olharmos e avaliarmos o mundo com os olhos dos

sofredores e ameaçados pela vulnerabilidade da vida e ausência de direitos. Essa mudança de visão provoca o descentramento. Ao nos deixarmos interromper pelos sofrimentos dos outros, temos nossos desejos e interesses preferencias relativizados – e uma revolução antropológica se opera por essa interrupção. Uma força de oposição que capacita para a interrupção dos contextos terrenos da violência é o que define, para Metz (2013, p. 139), o espírito pentecostal: graça de Deus que ensina “aos corações a arte de parar e dar meia volta, quando o ‘Adão’ natural tenta sempre prosseguir”. Espírito e graça se expressam como força de oposição quando a opressão geral das reproduções sociais exige que tudo continue da maneira como está. Experiência do mistério de Deus revelada em Jesus, a mística se faz de olhos abertos para os sofredores desse mundo, obedecendo a sua autoridade. Nesse sentido, falamos de uma mística que não se restringe a uma tradição religiosa, mas que tem um sentido universal, pois, depois do processo de secularização e da emergência do pluralismo religioso, a autoridade das vítimas é a que deve valer para todos (METZ, 2013).

Em perspectiva decolonial, podemos considerar que o século XX viu florescer na América Latina uma *mística de olhos abertos* que fundamentou a chamada espiritualidade da libertação. Mística que tem um sentido de *suspiro dos oprimidos*, conforme a conotação que Rubem Alves (1987) conferiu à conhecida expressão de Marx, tecida em interlocução com a sociologia da religião no Brasil, no que toca ao tema do retorno do sagrado na sociedade moderna. Rubem Alves trata da explicitação de uma espiritualidade da libertação no Brasil do final dos anos 1960 e início dos 1970, na medida em que os estudiosos de religião, retomando enfoques dos movimentos de cultura popular, descobrem as implicações políticas da religiosidade popular. O instrumental sociológico crítico e marxista permitiu ao clero jovem (seminaristas e estudantes ligados às igrejas¹) enxergar, em meio a contradições políticas, sociais

1. Também movimentos de leigos católicos e protestantes acabam fugindo ao controle eclesial, alcançando uma dinâmica própria e autônoma (ALVES, 1987).

e econômicas do avanço do processo de industrialização e urbanização promovido pela sociedade capitalista de mercado, a força transformadora do gemido do oprimido (ALVES, 1987). No início dos anos 1960, em parte influenciada por esse processo, que se aprofundou nos anos 1970 em forma de reflexão teológica (a teologia da libertação), surgiu uma nova compreensão de cultura e religiosidade populares.

Uma abordagem teológica em diálogo com as ciências sociais passa a afirmar, então, que se descobriu na vivência religiosa popular uma força de resistência à dominação, para além das justificativas sociológicas funcionais. A religiosidade popular passa a ser apreendida como um fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental, pois é tomada como expressão de resistência contra uma realidade cultural, econômica e política, imposta de cima para baixo. Podemos entender que o suspiro dos oprimidos, expresso de forma religiosa, guarda em seu interior o mistério da resistência contra as forças de opressão. Mistério percebido como Presença dentre os pobres e que promove naquele que se aproxima dessa realidade e escuta suas narrativas uma compaixão solidária e um desejo profundo de transformação social, tendo em vista a justiça e a paz.

Esse processo implicou em análises das possibilidades de transformação no âmbito da sociedade marcada por contradições das relações de poder impostas pelo modelo econômico capitalista. Em vista disso, houve mudanças nas ciências humanas, especialmente da sociologia da religião, que passa a ter um olhar mais aguçado para a riqueza da cultura popular. Elas também passam a estar atentas às transformações na autocompreensão das instituições religiosas, sobretudo a Igreja Católica, que pelo avanço do processo de secularização têm de enfrentar o conflito com o Estado, e passam a contar com uma ligação mais estreita com o povo comum. Podemos dizer que o fenômeno místico, adquire o sentido de uma paixão pela libertação de viés político. Trata-se de uma mística da libertação, aqui, apoiada no caso brasileiro, mas que abrange uma sensibilidade latino-americana por causa do processo colonial que

se estendeu em todo o continente.

A nosso ver, o giro decolonial que promove atenção à cultura popular permite perceber que existe uma experiência do sagrado, ou uma consciência da presença de um Mistério Santo, na escuta do *suspiro dos oprimidos*, isto é, da gente subalternizada. Aparece na América Latina, então, uma *poética mística*, com ou sem compromisso confessional, que reflete uma paixão amorosa e que brota da contemplação indignada do sofrimento da vítima inocente. Mística que, na escuta do gemido dos excluídos, contempla a beleza que opera na criatividade de sua resistência em viver num mundo onde reina a injustiça. Tal visão pode ser encontrada na teopoética dos teólogos Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves e Maria Clara Bingemer, e também, por correspondência, na arte de Violeta Parra – dentre tantas outras produções teológicas e artísticas que poderíamos citar.

Assumimos como referência a perspectiva dos estudos culturais decoloniais, que ganhou um novo conteúdo crítico em solo latino-americano, a partir das análises, sobretudo, do peruano Anibal Quijano e dos argentinos Enrique Dussel e Walter D Mignolo. Trata-se da *perspectiva decolonial* ou *giro decolonial*, que se distinguem, como expressões ou categorias, do *pós-colonial* ou do *descolonial*, e possuem um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais. Tais interpelações críticas são marcadas por certo caráter propositivo e prático e por ações concretas no âmbito cultural e político. O decolonial indica uma desobediência epistemológica sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases” (MIGNOLO, 2008, p. 288).

A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos oci-

dentais dominadores. Trata-se de uma postura e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção no campo político e cultural, na incidência das culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais podemos identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais. “O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos”, e, ao mesmo tempo, revela “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 57). Assim, os canais de valorização da mística que brota do *suspiro dos oprimidos* podem ser não somente *percebidos* e terem suas tendências identificadas nas análises, mas podem ser, sobretudo, *construídos*. É obvio que se trata de tarefa dos próprios grupos religiosos e da interação deles com a sociedade, mas os estudos de religião podem cooperar, oferecendo análises cujas bases sejam sólidas e ao mesmo tempo criativas.

Diante da perspectiva teológica da fé que se articula com compromissos sociais concretos, somados à crítica aos idealismos e simplificações que essa visão pode ocasionar, alinhavamos uma espiritualidade da libertação, de corte não eclesial, mas dentro de uma teologia da cultura, feita a partir da correspondência entre os aspectos teológicos da espiritualidade da libertação latino-americana e a poesia de Violeta Parra.

Uma nota metodológica a mais: seguimos o que Antonio Carlos de Melo Magalhães apresenta em sua obra *Deus no espelho das palavras*, ou seja, o método da correspondência, que discorda da superioridade da teologia em relação à literatura – e vice-versa. Para Magalhães (2000, p. 206), o método da correspondência

reconhece as diferentes motivações de textos religiosos confessionais e textos literários. Se a alteridade é reconhecida no campo das motivações, ela é relativizada no desdobramento que os textos apresentam independente de suas motivações. Ao acontecer na vida, o texto é sempre algo a se cumprir.

Magalhães (2000) também nos faz lembrar que, especificamente, entre teologia da libertação e literatura não há distanciamentos, desde que, na América Latina, Gustavo Gutiérrez e Pedro Trigo abriram caminhos frutíferos do diálogo entre teologia e literatura. Trigo buscou compreender o papel e a contribuição da literatura no *fazer-teológico* latino-americano – para tanto, dentre outras obras e autores, estudou o livro *El luto humano*, do escritor mexicano José Revueltas. Gutiérrez, por sua vez, buscou aprofundar temas presentes nas obras do romancista peruano José María Arguedas (como *El zorro de arriba y el zorro de abajo* e *Todas las sangres*). Os textos de Arguedas falam da realidade marcada pelo sofrimento e esperança, e da utopia da fraternidade. “Uma das maiores riquezas de seus romances é a relação entre o itinerário pessoal da vida e a situação do Peru” (MAGALHÃES, 1997, p. 28). A abordagem pioneira de Gustavo Gutierrez e Pedro Trigo é feita dentro do horizonte da teologia da libertação. Por isso mesmo, de acordo com Magalhães, corremos o risco de a literatura ser utilizada para reforçar conceitos já estabelecidos na teologia; para ele, a literatura não pode fazer o papel de apenas concordar com o que já está posto, sem acrescentar, criticar ou duvidar da teologia. O diálogo sempre move as partes para outra condição (MAGALHÃES, 2000). É o que pretendemos realizar em nossa análise ao propor uma correspondência entre a espiritualidade da libertação no contexto latino-americano e a poesia de Violeta Parra.

2. A fragilidade histórica dos pobres

Em sua obra clássica de espiritualidade – *Beber do próprio poço* –, Gustavo Gutiérrez (1984) afirma que vivemos na América Latina, da segunda metade da década de 1960 em diante, um *kairós*, pela descoberta que se fez da presença atuante de Deus no meio dos pobres. Experimentamos um ânimo novo com o olhar voltado para o mundo, como pediam os processos eclesiais – tanto os católicos (como o Concílio Vaticano II) como os protestantes (com os esforços ecumênicos) –, e a entrada em contato com as comunidades pobres pela proposta da or-

ganização de comunidades de base e grupos similares, da formação em círculos bíblicos, do envolvimento com as lutas sociais por melhores condições de vida no campo e nas periferias das cidades. No encontro com os pobres acontece o milagre de um novo protagonismo: o pobre ultrapassa a barreira da resignação e alimenta uma confiança elevada na libertação que vem de Deus.

Beber do próprio poço é uma reflexão teológica sobre a experiência da escuta do cântico dos pobres, que na América Latina estão ambientados na percepção das causas da injustiça e nas ações concretas para se livrarem delas (GUTIÉRREZ, 1984). O suspiro dos oprimidos é o lugar teológico de onde brota a água viva, o poço que oferece a água que purifica, retira o cristão da inércia e “fornece o elemento vital necessário” para a fertilização de novas terras (GUTIÉRREZ, 1984, p. 17). O teólogo peruano acredita que essa experiência funda uma espiritualidade que deve impactar a vida cristã para além dos limites de seu contexto próprio.

Gutiérrez (1984) reflete também sobre a experiência espiritual que irrompe da percepção da ação de Deus libertador no meio dos pobres, que começam a tomar consciência da miséria e exploração secular na América Latina, uma realidade de morte física e cultural que atingiu índios, negros, mulheres. Opressão secular promovida por um processo de colonização que faz com que os pobres vivam como estrangeiros em sua própria terra, denunciada pelos bispos católicos reunidos nas Conferências Episcopais em Medellín (1968) e em Puebla (1979). Condição que não é apenas uma “situação social” exterior à mensagem evangélica, mas é uma realidade que contraria o Reino de vida anunciado pelo Senhor, e por isso toca o coração da mensagem evangélica.

O tempo de Deus, que Gutiérrez (1984) celebra como *momento propício*, apresenta-se como um tempo de solidariedade, em que observamos o crescimento de um movimento em defesa dos direitos humanos. Em vários países da América Latina, “pululam os grupos de organização e solidariedade entre os despojados e para com eles” (GUTIÉRREZ,

1984, p. 32). Tempo que é também de oração, pois, na Igreja da América Latina, não há lugar onde se reze com maior fervor e alegria do que em meio ao sofrimento e à luta diária dos pobres (GUTIÉRREZ, 1984). O compromisso libertador levou a uma valorização da oração. O tempo de Deus, além disso, é de martírio: numerosos foram os que deram suas vidas até a morte para testemunhar a predileção de Deus pelos pobres (GUTIÉRREZ, 1984). Esse tempo é, portanto, o de um novo modo de seguimento de Jesus. Com força de inspiração poética, o teólogo peruano proclama que em terras latino-americanas o fogo da compaixão com o sofrimento dos pobres é o crisol de uma nova espiritualidade.

A adesão dos pobres à mensagem evangélica e a descoberta da força de transformação que nasce dali significam uma conversão que instaura um dinamismo de vida acionado pelo Espírito, e provoca uma saída de si mesmo e uma abertura para Deus e aos outros. O seguimento de Jesus e o compromisso com a construção do Reino tornam-se centrais. Gutiérrez (1984) ressalta a força histórica dos pobres como sinal que se viveu na América Latina um *tempo propício*. No entanto, no interior da própria teologia da libertação surgiram elementos críticos que não diminuíram a importância da força mobilizadora dos pobres, mas a aquilataram em seus conteúdos e possibilidades. Por exemplo, Juan Luis Segundo, em diferentes obras,² reafirmou a necessidade da suspeita como atitude crítico-teológica fundamental, para não permitir a repetição de perguntas que não mais fazem sentido no *círculo hermenêutico* próprio da teologia da libertação, e não poupou crítica aos reducionismos e idealismos de seus pares.

Em linhas gerais, Segundo questionou o triunfalismo que percebia na supervalorização da *força histórica dos pobres*. Considerou, por exemplo, que se deveria também analisar, e detidamente, a *debilidade histórica dos pobres*; além disso, considerava superdimensionada a ênfase na sabedoria dos pobres – por vezes utilizada como *retórica*,

2. Por se tratar de um pensamento recorrente num conjunto de suas obras, não faremos citação de nenhum livro específico. Para acessar o debate, cf. Segundo (1983).

em contradição com o papel do teólogo quando este acrescenta novas interpretações teológicas ao povo. Segundo também questionou a hermenêutica bíblica em algumas obras da teologia da libertação, por considerá-la insuficiente, na medida em que parecia abolir de Jesus a *inteligência que vem dos doutos* para simplesmente seguir a que vem dos pequenos. Como se sabe, Segundo, como teólogo da libertação, manteve-se compromissado e inspirado pelos pobres, mas procurava descartar uma avaliação mais idealizada deles.

Mesmo considerando o referido debate sobre idealização e realidade dos pobres – ou, em outras palavras, entre a força e a fragilidade deles –, o que destacamos é a sensibilidade com a escuta das pessoas, bem como o aprendizado e a interação dos variados setores sociais e eclesiais com as pessoas, como expressão daquilo que chamamos de *mística de olhos abertos*. Na perspectiva que traçamos, o seguimento de Jesus deve privilegiar a indignação profética, a compaixão solidária, a reivindicação do protagonismo dos pobres, a comunhão de confiança filial com o Pai, a partilha familiar, a pobreza e a renúncia do servo sofredor, a coragem de carregar a cruz, a atenção à leitura popular da Bíblia, uma vivência eucarística atenta ao sacrifício dos pobres, a ampla abertura ecumênica, a confiança escatológica na instauração do Reino de Deus (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1994).

Os poemas de Violeta Parra refletem e correspondem à sensibilidade do Reino. Compositora, cantora e artista plástica chilena, foi uma mulher profundamente identificada com a cultura popular e tocada pelo sofrimento do povo pobre. Sua obra enraizada é fruto de uma proximidade estreitada por anos de pesquisa em que percorreu as regiões pobres do Chile, recolhendo e compilando música folclórica. Sua poesia triste capta e traduz a dor e a aflição estampadas no rosto dos pobres. Violeta capta na escuta do gemido dos pobres uma imagem de Deus que se compadece do sofrimento do povo.

O fruto dessa experiência espiritual é uma práxis libertadora que

opera uma mudança no sentido da caridade, que passa a ser mais uma exigência objetiva do que um dever subjetivo. A verdadeira caridade, segundo Gutiérrez (1984, p. 119), “tenta partir das necessidades concretas do outro e não do nosso ‘dever’ de praticar o amor. A caridade é respeitosa do próximo e, por isso, deve partir de uma análise de sua situação concreta e de suas exigências”. Faz parte dessa *práxis* a busca da eficácia na medida em que se percebe que a luta contra a injustiça exige análise adequada de causas e do eventual tratamento (GUTIÉRREZ, 1984). Sem perdermos a confiança na graça de Deus e a consciência de que o Reino de Deus que vai dando seus sinais é uma realidade escatológica, vimos que são necessárias também as mediações sócio-analíticas, ou seja, saber analisar a sociedade com os recursos críticos que as ciências humanas oferecem.

Espécie de visão ou concepção de mundo que nos remete a Violeta Parra: tendo começado sua carreira como artista *folclorista*, durante anos interpretou com sua irmã Hilda canções da moda difundidas nas rádios. Em 1952, uma nova experiência deu novo rumo a seu trabalho. Provocada por seu irmão Nicanor, saiu a recolher folclore e encontrou a riqueza no canto dos poetas populares, chegou a recuperar 3000 poesias e canções camponesas (MIRANDA, 2017).

Em sua peregrinação pelo mundo da cultura camponesa, Violeta Parra foi tocada e transformada pelos sábios mestres da *Lira Popular*. Passou a admirar os versos delicados e primorosos dos pobres que cantam suas dores cheios de fé e esperança, e que pedem mudança. Em sua autobiografia em versos, Violeta Parra (1988, p. 26) escreveu:

Igual que jardín de flores / se ven los campos sembra'os, / de versos
tan delica'os / que son perfeutos primores; / ellos cantan los dolores,
/ llenos de fe y esperanzas; / algotros piden mudanzas / de nuestros
amargos males; / fatal entre los fatales / voy siguiendo estas andanzas.

Inundada de compaixão, Violeta Parra assume nova performance; o ano de 1953 marca o início da transformação a revelar outra Violeta. Com um estilo austero, despojado de artifícios e liberado do estereótipo

feminino caracterizado por sensualidade sedutora, busca uma comunicação direta com o público. Constrói a partir de si mesma uma nova representação de mulher popular. Privilegiando o simples, renúncia aos artifícios e virtuosismos. Sua poesia, marcada por um tom testemunhal, não serve ao entretenimento. Seu canto deve ser escutado num *silêncio religioso*, sai de si pelo impulso da compaixão para se reencontrar dando voz ao *outro* popular, calado ou representado de forma ideológica pelo folclore institucional.

Obra egocêntrica y testimonial, elaborada desde su situación de mujer-madre-jefe de hogar-artista (la impronta del género es aquí evidente), y que, a través de su personal universo simbólico, hará visible y sensible un mundo rechazado con el cual se identificó profundamente. Hablará la lengua del pueblo, su voz será la misma de ellos, su canto será “el canto de todos” (ALVARADO, 2004, p. 63).

Como vemos nas canções de Violeta Parra, a espiritualidade profética fundada numa experiência profunda de compaixão para com os pobres não se limita ao âmbito do cristianismo – ainda mais, daquele explicitamente confessado de forma eclesial. Transborda seus limites e pode ser observada também em ambiente secular. Tal perspectiva, em nossa análise, está em correspondência com a espiritualidade da libertação que marca o cenário teológico latino-americano.

3. Mística e alteridade

A explosão mística e religiosa vivenciada no final do século XX e na primeira década do XXI, em diferentes continentes e contextos socioculturais, dentre outros aspectos, revela um esgarçamento da razão moderna como doadora de sentido para a humanidade. Décadas atrás, a teóloga Maria Clara Bingemer (1990, p. 5), que sempre deu voz teológica à força transformadora da fragilidade dos pobres na América Latina, havia indicado que:

Insatisfação, vazio, desencanto são sinônimos de vulnerabilidade, fragilidade emocional. E essa vulnerabilidade é terreno fértil para a sedução, que pode vir como sedução do Sagrado. [...] Nossas igrejas, com seu aparato institucional, sua hierarquia solidamente estruturada, seu bem preciso código de ética, suas liturgias pouco ou nada participativas parece que perderam sua capacidade de sedução [...].

A partir do aspecto pneumatológico, Bingemer já estruturara sua reflexão sobre alteridade e diálogo inter-religioso ao integrar um dos marcos desse tema no Brasil, que é o livro *Diálogo de Pássaros*: nos caminhos do diálogo inter-religioso, organizado por Faustino Teixeira (1993). Nele, a autora indicou “a Pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais”, ao destacar que a salvação é um dom do Espírito para toda criatura e que a presença do Espírito de Deus dentro dos seres humanos “altera e afeta suas mais profundas e essenciais categorias antropológicas constitutivas, subvertendo radicalmente os fundamentos do seu ser” (BINGEMER, 1993, p. 114).

Uma década depois, ao reforçar a perspectiva trinitária, Bingemer insiste no mistério da revelação e no valor da pluralidade. O primeiro indica, seguindo as trilhas do pensamento agostiniano, “que é impossível entender, captar completamente o Deus Uno e Trino da nossa fé. Mas é possível, sim, conhecê-lo na medida em que ele mesmo revela seu Mistério aos sedentos e amorosos que o buscam” (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 14-15). O segundo, a pluralidade, por entender que não se trata de mera questão de diferenciação humana, mas de uma percepção que sistema nenhum pode ter a pretensão das respostas absolutas e que abranjam toda a realidade, pois todo discurso com pretensões à universalização e à totalização é redutor, inadequado e gera indiferença e desencantamento.

A divindade amorosa que busca redimir a humanidade é o balizador ético que impulsiona todos a fazerem o mesmo ato redentor. E daí surgem diferentes desafios e possibilidades. O mais fecundo é o da *escuta*,

de saber ouvir o diferente. Trata-se da

[...] tentativa de nos submeter à verdade onde quer que ela se encontre, aceitando o pluralismo de perspectivas e de nomes, quaisquer que eles sejam e onde quer que pulse o coração da vida. Esta missão é “sair” da violência mimética e redutora da alteridade do outro e entrar numa dinâmica de paz polifacética e plural (BINGEMER, 2001, p. 288).

Ao buscarmos correspondências e paralelos com a poesia de Violeta Parra, encontramos a valorização do outro fragilizado. A bela canção “Arriba quemando el sol”³ narra o impacto que o encontro com mineiros em situação miserável nos pampas chilenos causou em Violeta Parra. A situação de pobreza das famílias, ela canta, custou a ela um impacto de morte: fez com que perdesse a voz.

Quando fui para la Pampa / Llevaba mi corazón / contento como un chirigüe, / pero allá se me murió. / Primero perdí las plumas / y luego perdí la voz. / Y arriba quemando el sol.

Identificada com o sofrimento dessa gente das minas dos pampas chilenos, compôs ela um grito de denúncia. Toda estrofe dessa canção termina num grito forte de quem, apesar da dor, segue firme em frente tendo “acima queimando o sol”. Os versos falam de precárias condições de moradia, de fileiras de casebres e da situação das mulheres frente a um único pilão – “cada uma com seu balde e com sua cara de aflição”.

Quando vide los mineros / dentro de su habitación / me dije: “mejor habita / en su concha el caracol, / o a la sombra de las leyes / el refinado ladrón”. / Y arriba quemando el sol.
Las hileras de casuchas / Frente a frente, sí, señor / Las hileras de mujeres / Frente al único pilón / Cada una con su balde / Y su cara de aflicción / Y arriba quemando el sol.

Com coragem, Violeta Parra reclama da desigualdade, da escassez de alimento sofrida pelos pobres e do contrabando de garrafas de licor destinadas à mesa dos ricos. Ergue a voz e protesta: “enterraram a justiça”, “enterraram a razão”.

3. Do disco *El folklore de Chile según Violeta Parra*, de 1962 – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 116-117).

Fuimos a la pulpería / para comprar la ración, / veinte artículos no cuentan / la rebaja de rigor. / Con la canasta vacía / volvimos a la pensión. / Y arriba quemando el sol.

“Zona seca de la Pampa”, / yo leo en un cartelón, / sin embargo, van y vienen / las botellas de licor. / Claro que no son del pobre, / contrabando, qué sé yo. / Y arriba quemando el sol.

Paso por un pueblo muerto, / se me nubla el corazón, / aunque donde habita gente / la muerte es mucho mayor. / Enterraron la justicia / enteraron la razón. / Y arriba quemando el sol

No poema intitulado *Defensa de Violeta Parra*, escrito após a morte dela, seu irmão Nicanor Parra (1988, p. 13) refere-se a Violeta como “*un corderillo disfrazado de lobo*” – ressalta sua preocupação com os outros e sua dor infinita:

Preocupada siempre de los otros / Cuando no del sobrino de la tía / Cuándo vas a acordarte de ti misma / Viola piadosa.

Tu dolor es un círculo infinito / Que no comienza ni termina nunca / Pero tú te sobrepones a todo / Viola admirable.

Nicanor Parra (1988, p. 14-15) trata da oposição que as autoridades faziam a Violeta:

Pero los secretarios no te quieren / Y te cierran la puerta de tu casa / Y te declaran la guerra a muerte / Viola doliente.

Porque tú no te vistes de payaso / Porque tú no te compras ni te vendes / Porque hablas la lengua de la tierra / Viola chilensis.

¡Porque tú los aclaras en el acto!

E exalta a maneira vulcânica de Violeta cantar:

¡Nadie puede quejarse cuando tú / Cantas a media voz o cuando gritas / Como si te estuvieran degollando / Viola volcánica!

(PARRA, N., 1988, p. 14-15).

A expressão *vulcânica* da existência humana pode ser traduzida na visão teológica por aquilo que Maria Clara Bingemer (2001, p. 288) chamou de uma visão “mundana do mundo”, na qual a experiência religiosa não se impõe como compreensão unívoca, mas se dirige a uma emancipação do ser humano em relação à religião. Isso se dá de variadas formas, por exemplo, no valor da dimensão humana e histórica no processo de encarnação, no plano das lutas pela justiça e pelos direitos que, mesmo sendo sagradas, são travadas na secularidade, na importância da criação que, embora tenha uma interpretação religiosa, pois é de Deus, possui sua realidade terrena, imanente. Trata-se de uma interpretação positiva dos processos de secularização que veem a emancipação hu-

mana não como o *crepúsculo de Deus*, mas como reforço ao que já está engendrado na revelação bíblica (BINGEMER, 2001).

Em direção semelhante, perguntamos, então, se a emancipação humana não significaria o crepúsculo de Deus, que nos levaria a uma face negativa do que os contextos de modernidade e secularização produziram, uma vez que eles,

[...] embora pretendam emancipar-se de toda e qualquer divindade imposta e/ou institucionalizada, criam os seus próprios deuses, diante dos quais é obrigatório curvar-se e a cujas leis se deve obedecer. Alguns desses novos deuses constituem verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé trinitária (BINGEMER, 2002, p. 303).

Reside aí a *vendabilidade* de todas as coisas, pela lógica do deus mercado, bem como o culto à personalidade, o progresso visto como primazia em relação ao humano, o utilitarismo nas relações humanas, e o poder e o prazer desprovidos de alteridade e de sentido. Dessa forma, tanto os processos modernos de emancipação humana como as experiências religiosas podem se encontrar na busca de caminhos frente à vulnerabilidade das pessoas e de grupos diante desses novos deuses e ídolos ou também frente à perplexidade que o novo e complexo quadro religioso apresenta.

A adesão à fé é, sem dúvida, uma escolha livre. Mas essa escolha comanda toda experiência religiosa e toda teologia cristã autêntica. E a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta; não é mesquinha, mas possui dimensões cósmicas. A teologia das religiões da humanidade que a fé em Jesus Cristo funda estabelece, na escala do cosmo, uma maravilhosa convergência no mistério do Cristo, de tudo que Deus em seu Espírito, realizou ou continua a realizar na história da humanidade (BINGEMER, 2002, p. 318-319).

Diante dessas e de outras questões, podemos perceber traços de uma sacralidade para os tempos difusos e confusos em que vivemos hoje.

Interpelada por essas múltiplas interfaces, a experiência mística, tal como o Cristianismo a entende, no fundo não é senão a experiência do amor e da caridade que revolve as profundezas da humanidade pela presença e pela sedução da alteridade. Quando a alteridade é a religião do outro, há uma interface a ser explorada e todo um caminho a ser feito em direção a uma comunhão que não suprima as diferenças, enriquecedoras e originais, mas que encontre, na sua inclusão, um “novo” no qual se pode experimentar coisas novas suscitadas e propiciadas pelo mesmo Deus (BINGEMER, 2002, p. 320).

A espiritualidade que perpassa a perspectiva proposta por Bingemer gera abertura e acolhimento do outro. No tocante à teologia, uma visão ecumênica se abre.

A partir dessa face plural, geradora de uma interface plurirreligiosa, a experiência do sagrado realizada dentro do cristianismo, em outras palavras, a mística cristã hoje é interpelada e chamada a aprender das experiências místicas e espirituais de outras religiões. E isso não para deixar de ser cristã, mas para que a experiência de Deus que está no coração de sua identidade dê e alcance toda a sua medida.

Assim como há algo que só o outro gênero, o outro sexo, a outra cultura, a outra raça, a outra etnia, podem ensinar sobre mística, há também, sem dúvida, algo que apenas a religião do outro, na sua diferença, pode ensinar, ou enfatizar. Às vezes, trata-se simplesmente de um ponto ou uma dimensão que descobrimos na nossa experiência religiosa, mas do qual ainda não nos havíamos dado conta (BINGEMER, 2002, p. 319).

Remetemo-nos, aqui, à profundidade dos escritos de Violeta Parra, que revestidos de admiração poética captam e traduzem a sacralidade da vida. A poeta chilena continua inspirando um posicionamento crítico diante de uma sociedade em que tudo vai sendo engolido pelo consumo. Violeta traduz em beleza a riqueza contida na raiz da religiosidade popular tradicional. A canção *Rin de Angelito*⁴ nos possibilita apreciar a den-

4. Do disco *Las últimas composiciones de Violeta Parra* de 1966 – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 59-60).

sidade da experiência popular no enfrentamento da morte prematura. Nessa canção, ela percebe o significado profundo escondido na tradição popular de velar as crianças mortas antes dos cinco anos.

De sua aproximação com Dona Rosa Lorca, aristocrata do povo, parteira e “arregladora de angelitos”, pôde conceber uma profunda meditação sobre a morte. Essa senhora, narra Ángel Parra (2018), foi quem trouxe ao mundo a filha mais nova da poeta, falecida durante viagem de Violeta à Europa. Foi ela quem entregou a Violeta os mistérios dos *velórios de angelitos*, cerimônias populares que consistiam em arrumar um altar na sala de jantar da casa onde sentavam o “anjinho” numa pequena cadeira rodeada de flores de papel colocada sobre uma mesa. Altar composto como um cenário com céu e estrelas prateadas de papel, fazendo parecer que a criança estava viva. Rito em que se entoam cantos, dançam a *cueca*, mas sem demonstração de alegria ou de tristeza. Cerimônia cheia de força, que transformou a vida de Violeta, afirma seu filho Ángel Parra (2018), e fez com que entrasse na religião.

Os versos da canção *Rin de Angelito* expressam perplexidade diante da morte, especialmente da morte prematura, ao mesmo tempo que falam da vida da alma que busca seu lugar, seu centro, seu alvo no mistério do mundo que lhe abre a janela. Da escuta da dor dos pobres, presente nessa prática tradicional comunitária, nasce uma poesia que integra a morte na totalidade da vida. Violeta celebra a vida que encontra seu lugar “dentro de uma papoula” ou de um “passarinho”; celebra a alma que busca seu centro “no brilho de uma rosa” ou de um “peixinho novo”, que busca seu alvo “no mistério do mundo que abriu sua janela”:

Ya se va para los cielos / ese querido angelito / a rogar por sus abuelos,
/ por sus padres y hermanitos. / Cuando se muere en la carne, / el alma
busca su sitio / adentro de una amapola / o dentro de un pajarito.
La tierra lo está esperando / con su corazón abierto, / por eso es que el
angelito / parece que está despierto. / Cuando se muere en la carne, / el
alma busca su centro / en el brillo de una rosa / o de un pecesito nuevo.
En su cunita de tierra / lo arrullará una campana / mientras la lluvia le
limpia / su carita en la mañana. / Cuando se muere en la carne, / el
alma busca su diana / en los misterios del mundo / que le ha abierto su

ventana.

Las mariposas alegres / de ver el bello angelito, / alrededor de su cuna / le caminan despacito. / Cuando se muere en la carne, / el alma va derecho / a saludar a la luna / y de paso al lucerito.

Adónde se fue su gracia. / Dónde se fue su dulzura. / Por qué se cae su cuerpo / como una fruta madura. / Cuando se muere en la carne / el alma busca en la altura / la explicación de su vida / cortada con tal premura, / la explicación de su muerte / prisionera en una tumba. / Cuando se muere la carne / el alma se qued'a oscura.

Violeta capta na tradição aquilo que vai além do tradicional e institucional, e se abre a uma experiência universal a partir da especificidade de sua experiência de mulher latino-americana, vivendo num contexto social, político e religioso determinado, num cristianismo que passou a ser ideologia fundante de uma ordem de tipo autoritário-hierárquico-privilegiado. Catolicismo hierárquico e controlador que atua na repressão da religião e cultura popular por meio de práticas espirituais/pastorais que inculcam na população camponesa a fidelidade ao patrão como fidelidade a Deus (SALINAS CAMPOS, s.d.). Catolicismo pós-tridentino, que chegou a seu apogeu no século XIX, concedeu importância capital à noção de “Divina Majestade”. Predomina na espiritualidade a “severidade do Monarca” (de poder absoluto e patriarcal) sobre a “brandura do filho” (SALINAS CAMPOS, s.d., p. 278-279). Dissemina-se a crença em que a “Majestade Divina” se manifesta no poder temporal e nos poderosos (no rei, no patrão) que são orientados pelo clero a imitar a “Divina Majestade”, renunciando a avareza e sendo generosos, relacionando-se, portanto, com os subalternos de forma paternalista. Ao contrário da religião oficial que tem como fundamento a rígida vontade do pai que controla a natureza e submete os seus habitantes, Violeta se identifica com a religião popular que tem como referência a sabedoria da mulher camponesa, conhecedora dos mistérios do corpo e da terra, cuidadora dos debilitados, das crianças, enfermos, moribundos (SALINAS CAMPOS, s.d.).

Violeta ousa dizer ao Santo Padre que vive em Roma que na América Latina estão matando o Espírito Santo. Na canção intitulada “¿Que dirá

el Santo Padre?”,⁵ chama a atenção para atuação das autoridades da Igreja Católica que pregam tranquilidade e falam de paraíso enquanto do povo pobre são tiradas a liberdade e a inocência. Pergunta, no refrão, que dirá o Santo Padre que vive em Roma se souber que “estão degolando suas *palomas*”? No tocante à poesia, Violeta Parra se refere, em sua canção *Cantores que reflexionan* (de 1966), a dois tipos de cantores ou de artistas, dos que são prisioneiros do prazer e servos da vaidade, e dos que, em sua divina compreensão, tomam consciência de que é preciso cantar ao ser humano em sua dor, em sua miséria, em seu suor e em seu motivo de existir. Também relacionado à escuta do outro fragilizado, lembramos a relação de Violeta com os povos latino-americanos originários. Tendo como referência o canto primitivo dos povos indígenas tradicionais – atacameñas, mapuches e rapanui –, ela concebe, como eles, que a palavra cantada ou recitada é sagrada e nos vincula ao transcendente e espiritual, ao que se realiza num tempo e espaço sagrados fora do tempo e da história (HERRERA, 2014).

Em consonância com essas raízes tradicionais, cuja palavra contém uma responsabilidade social associada à transmissão de uma ética de comportamento, verificamos na obra da artista Violeta uma aspiração à verdade (HERRERA, 2014). Por isso, em seu canto, opõe-se ao artista que se deixa seduzir pela cultura de massa. Identifica-o a satanás (recorrendo aos símbolos do cristianismo tradicional), pois com falso brilho queima a árvore do amor e deixa cinzas ao passar; busca a luz da verdade, mas tem a mentira a seus pés; tem o coração preso pela glória, e a razão deslumbrada pelo holofote artificial. O mal cantor não sabe o que canta. Cego, busca no dinheiro a luz. Na canção *Cantores que reflexionan*,⁶ Violeta estabelece a distinção entre os bons e os maus cantores:

5. Do disco *Recordando a Chile (Uma chilena em Paris)* de 1965 – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 108).

6. Do disco *Las últimas composiciones de Violeta Parra* de 1966 – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 43-44).

¿Es el dinero alguna luz / para los ojos que no ven? / Treinta denarios y una cruz, /— responde el eco de Israel —.
 ¿De dónde viene tu mentir / y adónde empieza tu verdad? / Parece broma tu mirar, / llanto parece tu reír.

O canto que tem sentido profundo é, para Violeta, o que se faz na relação com o outro que se encontra sufocado. Em seu mergulho ao encontro da alteridade, encontra também raízes profundas que permitem, inclusive, o uso do símbolo religioso com liberdade. “Ao mal cantor responde Israel: ‘Trinta denários e uma cruz’”. Na mesma canção convivem referências à tradição dos povos indígenas e ao catolicismo popular. Como em várias canções, aparece também aqui a força da crítica social. Entretanto, as últimas estrofes não são de condenação, mas um convite aos cantores para uma conversão: a provar do “vinho novo”, que adoça o fel das amarguras, e a fazer do seu canto uma ferramenta, como uma enxada que abre sulcos na terra para o cultivo, que abra o viver para a justiça e dê liberdade a sua voz.

Y su conciencia dijo al fin: / “Cántale al hombre en su dolor, / en su miseria y su sudor / y en su motivo de existir”.
 Cuando del fondo de su ser / entendimiento así le habló, / un vino nuevo le endulzó / las amarguras de su hiel.
 Hoy es su canto un azadón / que le abre surcos al vivir, / a la justicia en su raíz / y a los raudales de su voz.
 En su divina comprensión / luces brotaban del cantor.

Em outra canção *El guillantún*,⁷ aparece ainda mais explicitamente a harmonia possível, o encontro de tradições religiosas dentre os pobres que erguem a Deus a sua oração. A valorização da pluralidade religiosa, a recuperação do sentido espiritual da gratuidade, a crítica às formas de fixismo, o interesse e a inclinação para se repensarem categorias filosóficas e teológicas tradicionais, a interface com as ciências e com a espiritualidade, a abertura à sedução gratuita do sagrado como possibilidade amorosa e realizadora, o diálogo com tradições religiosas diferentes formam placas de um caminho que necessita ser reinventado a cada momento. Essa tradição espiritual latino-americana, ao ser retomada,

7. Do disco *Las últimas composiciones de Violeta Parra* de 1966.

pode inspirar novos grupos e novas gerações.

5. A experiência lúdica como suspiro dos oprimidos

O teólogo Rubem Alves foi outro que ofereceu uma crítica bastante consistente ao racionalismo presente em setores da teologia latino-americana, reforçando, assim, a sua inspiração espiritual fundamental, sua mística. Ensaçou sua crítica ao racionalismo e ao pragmatismo presentes na teologia quando deu valor à teologia narrativa e à teopoética. Com *Variações sobre a vida e a morte*: o feitiço erótico-herético da teologia, por exemplo, ele descortinou outras possibilidades de caminhos teológicos. Com *Variações sobre a vida e a morte*, no início dos anos de 1980, Rubem Alves revela uma etapa nova, uma mudança significativa de seu pensamento: a busca por uma nova linguagem teológica que pudesse responder mais adequadamente às demandas que surgiam com a emergência das subjetividades humanas que afluíam no mundo foi algo a que o teólogo se dedicou. Ele recriou sua linguagem, deu a ela novos poderes de interpretação, valorizou as reticências, os vazios, a incompletude. Daí o destaque que damos a ele em nossas interpretações teológicas de cunho antropológico e às possibilidades de correspondência de sua teopoética com a profundidade da poesia de Violeta Parra.

Com a narrativa associada ao famoso “jogo das contas de vidro” da obra de Hermann Hesse, Rubem Alves realça o caráter lúdico da teologia. Como brinquedo, a teologia transfigura o mundo, faz-nos pensar livremente, faz-nos desnudar dos velhos preceitos e dogmas, e nos fazer ver e recriar a vida em sua multiplicidade de situações. Em especial, pela ótica do lúdico, a teologia nos leva ao encontro de nós mesmos, com o corpo que somos.

Porque a conta de vidro temática é o corpo humano, meu corpo, corpo de todos os homens, corpo de jovens e de velhos, corpos torturados e corpos felizes, corpos mortos e corpos ressuscitados, corpos que matam e corpos abraçados em amor. E a congregação de teólogos e assistentes repete, em uníssono:

“Creio na ressurreição do corpo” (ALVES, 1982, p. 31).

Imaginação, criatividade, aventura: dimensões importantes da fé, para além dos limites religiosos que nos prendem, e das certezas que não nos deixam arriscar nos mais diferentes contextos da vida. Aí a imaginação emigra da realidade, aliena-se, torna-se estranha ao mundo, recusa o veredito dos fatos, e começa a explorar possibilidades ausentes, a montar fantasias sobre o jardim que poderia existir se o amor e o trabalho transformassem a realidade.

A imaginação voa e o corpo cria.
A imaginação são as asas do corpo.
O corpo, a força da imaginação.
O *desejo* e o *poder* se interpenetram para dar à luz a *esperança* (ALVES, 1982a, p. 45).

Rubem Alves e Violeta Parra muito nos fazem pensar. Ele nos diz que a fé é maior do que a existência; como dádiva e presente, ela chega a nós com sua poesia, ressaltando a transcendentalidade do amor apreendida numa vivência corporal. Em *Lições de feitiçaria*: meditações sobre a poesia, Rubem Alves (2003, p. 55) realça que a poesia tem o poder de falar do grande Mistério que habita nosso corpo, do Silêncio de onde brotam nossas palavras de amor:

“Antes que todas as coisas existissem
havia o silêncio.
E então, repentinamente,
ex nihilo
uma Palavra foi ouvida,
e o mundo começou...”
No vazio, versos,
universos,
[...].
Pássaros selvagens, vindos de regiões esquecidas
– nem mesmo sabiam que eles existiam! –
Bateram asas, penas de cores brilhantes,
Cantando canções desconhecidas,
Possuíram seus corpos,
e eles falaram –
como poetas,
como mágicos,
como amantes,

como teólogos,
 porque teologia é a Palavra falada diante do vazio,
 como uma invocação do Ausente...

Poesia que dá sentido ao nosso viver, complementar a Violeta Parra. Em sua conhecida canção *Volver a los 17*,⁸ ela celebra também os elementos próprios de ser criança; integrada em seu disco *Las ultimas composiciones de Violeta Parra*, de 1966 – obra que pode ser considerada, segundo Herrera (2014), o resultado de todas as suas experiências estéticas e vitais –, ela canta o retorno à infância, aos seus 17 anos de idade ou a 1917, o ano de seu nascimento, depois de viver “um século”. Em seus quase 50 anos de vida, Violeta passou por muitas experiências intensas, o que significa dizer que simbolicamente teria vivido “um século”. Seus versos falam do retorno à fragilidade da criança que decifra a realidade mesmo sem a competência dos sábios, da inspiração que vem, de “um instante fecundo” que acontece na experiência de estar diante do absoluto, “como um menino frente a Deus”. Violeta introduz de forma inegavelmente mística essa canção, que ao lado de outras desse mesmo disco trata do amor como realidade fundamental.

Volver a los diecisiete / después de vivir un siglo / es como descifrar
 signos / sin ser sabio competente; / Volver a ser de repente / tan frágil
 como un segundo, / volver a sentir profundo / como un niño frente a
 dios. / Eso es lo que siento yo / en este instante fecundo.

Se va enredando, enredando, / como en el muro la hiedra, / y va brotan-
 do, brotando, / como el musguito en la piedra. [Como el musguito en la
 piedra, ay sí, sí, sí.]

Mi paso retrocedido / cuando el de ustedes avanza, / el arco de las
 alianzas / ha penetrado en mi nido / con todo su colorido / se ha pa-
 seado por mis venas, / y hasta las duras cadenas / con que nos ata el
 destino / es como un diamante fino que alumbró mi alma serena.

Essa música foi composta, paradoxalmente, no momento em que Violeta vive a perda daquele que foi seu grande amor, o carpinteiro suíço

8. Letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 48-49).

Gilbert Favre,⁹ e que, de volta ao Chile, depois de ter vivido por anos na França, enfrenta as dificuldades em realizar seu projeto de construir um espaço (*La Carpa de la Reina*) – que teria por objetivo proporcionar às pessoas, ao público, uma vivência que possibilitasse a proximidade com a cultura popular ancestral, experiência que está na raiz de sua arte. Nos versos de *Volver a los 17*, o amor é, para ela, sentimento misterioso, que brota pequeno como musgo na pedra, mas tem grande poder transformador:

Lo que puede el sentimiento no lo ha podido el saber / Ni el más claro proceder, ni el más ancho pensamiento / Todo lo cambia al momento cual mago condescendiente / Nos aleja dulcemente de rencores y violencias/ Solo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes.

O amor, canta a poeta chilena, afasta-nos docemente de rancores e violências, e com sua ciência nos faz inocentes. Com sua pureza original, o amor amansa o feroz animal, detém os peregrinos, libera os prisioneiros, faz o velho voltar a ser menino e, com seu carinho, converte aquele que é mau, torna-o puro e sincero.

El amor es torbellino / de pureza original, / hasta el feroz animal / susurra su dulce trino, / detiene a los peregrinos, / libera a los prisioneros, / el amor con sus esmeros / al viejo lo vuelve niño / y al malo sólo el cariño / lo vuelve puro y sincero.

O amor que entrou em sua vida, finaliza Violeta Parra, como um anjo converteu os seus anos vividos como quando tinha 17 anos de idade, símbolo de juventude ou de novo nascimento:

De par en par la ventana / se abrió como por encanto, / entró el amor con su manto / como una tibia mañana, / al son de su bella diana / hizo brotar el jazmín / volando cual serafín, / al cielo le puso aretes. / Y mis años en diecisiete / los convirtió el querubín.

“O amor que entra com seu manto” está em correspondência íntima

9. A dor dessa perda está registrada na canção “Run-Run se fue pa’l norte”, também do disco *Las últimas composiciones de Violeta Parra* de 1966: “Run Run se fue pa’l norte, / qué le vamos a hacer, / así es la vida entonces, espinas de Israel, / amor crucificado, corona del desdén, / los clavos del martirio, / el vinagre y la hiel. / ¡Ayayay de mí!” – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 66-68).

com a teopoética de Rubem Alves. Ele a intensificou, em especial com a publicação de *Creio na ressurreição do corpo*, livro em que encontramos “pérolas” escatológicas como esta:

Salvação! Nossos corpos totalmente livres.
Livres de tudo o que faz sofrer.
Livres das correntes, do medo. Os olhos não mais perfurarão, e nenhum irmão terá de esconder do seu irmão nem a nudez da sua alma e nem a nudez do seu corpo. Livres para a verdade, livres para a beleza, livres para o amor. Insólita política, porque nossos corpos não mais reagirão nem ao olho mau, nem ao gesto mau, nem à palavra má. Possuídos pelo futuro, trataremos de fazer viver, no presente, aquilo que nos foi dado, em esperança. E esta comunidade de visionários, de exilados, de peregrinos, de árvores desenraizadas, servirá ao mundo, na própria vida, em sacramentos do Reino de Deus que se aproxima (ALVES, 1984, p. 75).

Em *O enigma da religião*, Rubem Alves (1975, p. 57) confessa:

Comecei a perseguir a beleza mais que a verdade. É que descobri, tardiamente, através da surpresa de amizades inesperadas, o fascínio da poesia. Que poema será verdade? Que poema será reflexo especular fiel das coisas do nosso mundo? Poemas, invocações de ausências, funduras onde nadam os desejos: é aí que os corpos se preparam para as batalhas [...]. Visitando a mim mesmo e lendo as coisas dos mundos mágicos e dos mundos dos sonhos, aprendi que o corpo não é coisa biológica: poemas que se fizeram carne. Somos moradas de palavras, possessões demoníacas ou o vento indomável do Espírito. Palavras: continuação das mãos. Mas, forma visível das palavras. Há de se buscar a palavra que se transforma em carne: aqui, o segredo do dizer mágico. Não basta o saber; é preciso o sabor. É preciso que as palavras sejam belas, para seduzir.

Em correspondência com a visão teopoética de Rubem Alves colocamos a canção *Gracias a la vida*¹⁰ de Violeta Parra, um hino à vida que reflete a tensão entre o lúdico e o trágico, entre o amor e a dor. Foi

10. Do disco *Las últimas composiciones de Violeta Parra* de 1966 – letra cotejada e conferida com o texto da poesia publicada em livro (PARRA, 2018, p. 139-143).

composta pouco tempo depois da primeira tentativa de suicídio da poeta chilena, e reflete a busca por encontrar equilíbrio entre as forças regeneradoras e a fatalidade (HERRERA, 2014). É uma canção que expressa agradecimento pela vida com tudo o que ela tem, risos e prantos. Integra a perda (o bem-amado que seus olhos distinguem na multidão já não está com ela) no todo da vida e celebra a poesia que possibilita essa integração: agradece o som e as letras, o abecedário com que forma as palavras de seu canto forjado entre suas andanças por “cidades e charcos, praias e desertos, montanhas e planícies”.

Gracias a la vida que me ha dado tanto / me dio dos luceros que cuando los abro / perfecto distingo lo negro del blanco / y en el alto cielo su fondo estrellado / y en las multitudes el hombre que yo amo.

Gracias a la vida que me ha dado tanto / me ha dado el oído que en todo su ancho / graba noche y día grillos y canarios / martillos, turbinas, ladridos, chubascos / y la voz tan tierna de mi bien amado.

Gracias a la vida que me ha dado tanto / me ha dado el sonido y el abecedario / con él las palabras que pienso y declaro / madre, amigo, hermano y luz alumbrando / la ruta del alma del que estoy amando.

A partir de sua vivência particular, ela oferece a todos palavras para cantar a beleza da vida que, com suas alegrias e prantos, fornece o material de seu canto – que não é apenas seu, mas é canto de todos, composto, é certo, na escuta dos fragilizados da América Latina:

Gracias a la vida que me ha dado tanto / me dio el corazón que agita su marco / cuando miro el fruto del cerebro humano / cuando miro el bueno tan lejos del malo / cuando miro el fondo de tus ojos claros.

Gracias a la vida que me ha dado tanto / me ha dado la risa y me ha dado el llanto / así yo distingo dicha de quebranto / los dos materiales que forman mi canto / y el canto de ustedes que es el mismo canto / y el canto de todos que es mi propio canto.

Com a correspondência entre a teopoética de Rubem Alves e poesia de Violeta Parra estamos realçando a perspectiva do lúdico, mas, ao mesmo tempo, afirmamos o questionamento à total evasão do mundo como felicidade; o mesmo fazemos em relação à fuga das explicações mais racionais e científicas das vicissitudes da vida. Esse é um aspecto complexo que acrescenta uma série de questionamentos à prática reli-

giosa, por sua vez, já complexa. Como as pessoas não podem fugir totalmente de suas realidades, encará-las, então, é uma difícil tarefa, devido ao elevado grau de sofrimento e degradação da vida humana na atualidade. Assim, a expressão das vozes poéticas na escuta da fragilidade dos pobres tem lugar singular na tarefa teológica e na vivência mística.

Conclusão

De acordo com a sociologia de Berger – também ele um teólogo de formação –, compreendemos que a religião, de um lado, pode atuar como fator de alienação do ser humano diante do social, ao garantir a sacralização do status quo, bem como, por consequência, a convicção de que nada se pode fazer para a transformação das coisas como elas são; de outro lado, a mesma religião pode operar como referencial e motivação para mudanças sociais dentro da ordem vigente.

Ao final de nossas reflexões, estamos convencidos de que na América Latina e, particularmente, no Brasil, com a experiência (teológica e política) da teologia da libertação, deu-se o que podemos chamar, fazendo coro com Metz, de uma *mística de olhos abertos*. Convencido também de que o suspiro dos oprimidos, associado por Rubem Alves ao grito dos pobres, trouxe a religião do céu à terra, com o pobre (não sua idealização) assumindo a construção de sua própria história. A despeito de circunstâncias de morte – que insistem em sobreviver e ganhar força em nosso continente, o Mistério pôde (como ainda pode) ser percebido como Presença dentre os pobres, a promover naquele que se aproxima dessa espiritualidade da libertação e escuta suas narrativas uma compaixão solidária e um desejo profundo de transformação. Compaixão e transformação que não começam a não ser pelo respeito à alteridade, ou seja, pelo diálogo respeitoso com a voz e a verdade do outro, pelo respeito à pluralidade da vida, conforme nos alerta Maria Clara Bingemer.

De acordo com princípios da epistemologia decolonial, compreende-

mos que a mística de olhos abertos e a espiritualidade da libertação não podem ser consideradas uma exclusividade do cristianismo, mas podem e devem ser encontradas também em outras religiões e também fora delas. No canto e nos versos de Violeta Parra, por exemplo, ouvimos o suspiro dos excluídos, daqueles que, segundo Gutiérrez, descem ao mais profundo das águas, para beber do próprio poço.

Referências bibliográficas

- ALVARADO, Rodrigo Torres. Cantar la diferencia. Violeta Parra y la canción chilena. *Revista Musical Chilena*, v. LVIII, n. 201, p. 53-79, jan.-jun. 2004. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902004020100003. Acesso em: 20 ago. 2019.
- ALVES, Rubem. *Creio na ressurreição do corpo*: meditações. 3 ed. São Paulo: Paulinas; CEDI, 1984.
- ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria*: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003.
- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte*: o feitiço erótico-herético da teologia. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 111-121.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A sedução das seitas. *Jornal do Brasil*, 24 jun. 1990.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado. In: LIMA, Degislando; TRUDEL, Jacques (Orgs). *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 285-332.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor*: a graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). *Violência e religião*: Cristianismo,

- Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2001.
- CASALDÁLICA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber do próprio poço*: itinerário espiritual de um povo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- HERRERA, Paula Miranda. *La poesía de Violeta Parra*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2014.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Deus no espelho das palavras*: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. *Cadernos de Pós-Graduação em Ciências da Religião*, n. 9, p. 7-40, 1997.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012.
- METZ, Johann B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, v. 2-3, n. 21, p. 449-514, mar.-mai. 2007.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê*: literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MIRANDA, Paula. Décimas autobiografiadas de Violeta Parra: tejiendo diferencias. Disponível em: <https://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/13/tx7.html>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida*: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.
- PARRA, Ángel. *Violeta se fue a los cielos*. Santiago de Chile: Catalonia, 2018. (Kindle Edition).
- PARRA, Nicanor. Defesa de Violeta Parra. In: PARRA, Violeta. *Décimas*: autobiografía em verso. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, 1988. p. 13-18.
- PARRA, Violeta. *Décimas*: autobiografía em verso. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, 1988.
- PARRA, Violeta. *Poesía*. 3 ed. Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de

Valparaíso, 2018.

SALINAS CAMPOS, Maximiliano. *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, s.d.

SEGUNDO, Juan Luis. Nota sobre ironias e tristezas: que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? (Resposta a Hugo Assmann). *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 37, p. 385-400, set.-dez. 1983. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/issue/view/345>. Acesso em: 6 jan. 2020.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

01.07.2020

aprovado em

28.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Estudos da Tradução e Bacharel em Cinema pela referida universidade. Contato: diogo.cinestar@hotmail.com

Os Signos Audiovisuais na representação do Invisível e do Indizível na animação

*The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*¹

Audiovisual Signs in the representation of invisible and unspeakable in the animated film *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*

Diogo Berns*

Resumo:

Este artigo apresenta como os signos audiovisuais na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015) representam o invisível e o indizível das aparições do Anjo de Portugal e de Nossa Senhora, em Fátima, aos pastorinhos Lúcia de Jesus Santos (1907-2005), Francisco (1908-1919) e Jacinta Marto (1910-1920), nos anos de 1916 e 1917, valendo-se da noção de signo de Peirce (2010): aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. A pesquisa parte da contextualização das aparições sob a ótica de alguns autores, entre eles: Bertone (2016), Meessen (2005), Pereira (2015), Ratzinger (2016), além do Catecismo

1. "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001"

da Igreja Católica (CIC), para expressar como a animação, baseada em um documento do Padre Robert J. Fox (1927-2009), traduziu palavras em imagens e sons, processo este recorrente nas animações religiosas denominado de Tradução Intersemiótica (JAKOBSON, 1969): tradução do signo verbal, a literatura, para um sistema não verbal, como o audiovisual. Na análise, constata-se a simbologia presente na animação a partir de Chevalier e Gueerbrante (1986), de aspectos fílmicos, e da tradição em representar algumas formas e figuras do universo religioso.

Palavras-chave: Signos Audiovisuais. Fátima. Invisível. Indizível. Animação.

Abstract:

This paper presents how the audiovisual signs used in the animation *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015) represent the invisible and the unspeakable in the apparitions of both the Angel of Portugal and Our Lady, in Fatima, during the years 1916 and 1917, through the use of Peirce's theory (2010). The investigation contextualizes the apparitions to the little shepherds Lúcia de Jesus Santos (1907-2005), Francisco (1908-1919), and Jacinta Marto (1910-1920), as approached by Bertone (2016), Meessen (2005), Pereira (2015), Ratzinger (2016), among other authors, besides the Catechism of the Catholic Church (CIC), in order to show how the animation, based on a document by Father Robert J. Fox (1927-2009), translated words into images and sounds. This is a recurrent process in religious animations, called Intersemiotic Translation (JAKOBSON, 1969), in which the verbal sign, the literary sign, is represented by a non-verbal system, such as the audiovisual. The analysis indicates the symbolism present in the animation, from Chevalier and Gueerbrante's perspective (1986), filmic aspects, and the whole tradition of representing forms and figures in the religious universe.

Keywords: Audiovisual Signs. Fatima. Invisible. Unspeakable. Animated Film.

1. Introdução

A aparições, Maria, Fátima, Crianças, Anjo, Penitência, Imaculado Coração, Conversão, Advertências, Segredos, Milagre do Sol: palavras associadas às ocorrências da pequena cidade de Portugal, localizada a cerca de 125 km de Lisboa, em 1916 e, sobretudo,

em 1917. Esta pesquisa demonstra como o invisível e o indizível que consta nos relatos das aparições foram representados, por meio dos signos audiovisuais, na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*² (*As aparições de Nossa Senhora de Fátima*, no Brasil), de 2015, versão digitalmente remasterizada, produzida pela companhia estadunidense *CCC of America*. Neste artigo, a invisibilidade e a indizibilidade são evidenciadas em algumas cenas da animação que apresentam as aparições do anjo e de Maria sob a noção de signo de Peirce (2010, p. 46): aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém; está no lugar de outro elemento, substituindo-o, representando o que se convencionou ser denominado de seu objeto e que se dirige a alguém.

A animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, de duração de trinta minutos, foi escrita por Michael O'Mahony, dirigida por Steven Hanh, baseada em um documento acerca das aparições em Portugal escrito pelo Padre Robert J. Fox (1927-2009), que foi diretor do *Fatima Family Apostolate*. Esta pesquisa parte de um levantamento bibliográfico dos fatos que teriam ocorridos em Fátima no início do século XX para expor como aquilo que não é visível, de difícil expressão por palavras e de considerada magnitude é representado na referida animação. A escolha por ter uma obra audiovisual desse gênero como objeto de estudo se deve à possibilidade de a animação simular fatos inviáveis ou impossíveis de serem reproduzidos por outros meios (SALES, 2018, p. 52). Ela é uma forma de arte e, portanto, é movida pelo desejo de mostrar o invisível, elucidar o indizível, representar a magnitude de fatos e narrativas de grande relevância para alguns povos, épocas, culturas e religiões.

A animação constitui uma importante forma de comunicação e expressão contemporânea, com forte presença nas artes e na cultura do século XX e início do século XXI (NESTERIUK, 2011, p. 12). A arte é uma riqueza interior do ser humano, de sabedoria prática que une co-

2. Tradução: *O Dia em que o Sol dançou: a verdadeira história de Fátima*

nhecimento e perícia para dar forma àquilo que é considerada a verdade de uma realidade por meio da linguagem acessível à visão e à audição (CIC, n. 2501). Expressar temas tão sensíveis e que tocam a fé e a tradição de inúmeras pessoas compreende um ato artístico de percepção, estudo e criação. É sabido que as “coisas” invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, são claramente vistas, sendo entendidas pelas “coisas” que são feitas (SOCRATES, 2010, p. 219). Imagens que representam algo invisível no tempo e espaço “reais” são tão antigas quanto a história da imagem (NÖTH, 2012, p. 3). O desafio dos animadores é expressar, manifestar esse invisível por meio dos signos audiovisuais. Da mesma forma, as palavras são limitadas para descrever toda a realidade humana e cósmica, são mais limitadas ainda para os apontamentos da Transcendência, já que Deus é intrinsecamente indizível (PAIVA, 2017, p. 710). O artigo evidencia, portanto, signos audiovisuais e convenções da arte de representação utilizados para evocar esse indizível na animação.

As primeiras aparições em Portugal na segunda metade da década de 1910 foram a de um anjo a Lúcia de Jesus Santos (1907-2005) e a algumas amigas dela, em uma colina, chamada Cabeço (PEREIRA, 2015, p. 169). O denominado Anjo de Portugal, teria aparecido, posteriormente a ela e aos primos, Francisco (1908-1919) e Jacinta Marto (1910-1920), preparando-os, como um registro pedagógico, à manifestação posterior de Maria (LIMA, 2017, p. 157). Entre maio e outubro de 1917, em uma depressão elíptica da Serra de Aire, conhecida por Cova da Iria, ocorreu uma sucessão de manifestações de índole teofânica que foram consagradas, pelo juízo popular e pela imprensa, como aparições (marianas) ou *milagres* de Fátima (TORGAL, 2011, p. 19). A Senhora coberta de luz, Maria, a nova Eva (CIC, n. 726), pediu às crianças de 10, 9 e 7 anos na época, irem, nos dias 13 de cada mês, ao local na mesma hora. Foram compartilhados 3 segredos: a visão simbólica do inferno; a devoção ao Imaculado Coração de Maria, bem como possíveis atos que ocorreriam se alguns pedidos não fossem atendidos; e, por fim, a trajetória da Igreja no século XX expressa também em linguagem simbólica. Na última apa-

rição, em 13 de outubro de 1917, ocorreu o denominado “milagre do sol” em que, segundo os relatos, uma multidão teve acesso, em data, hora e local previamente definidos (PAIVA, 2017, p. 712). Francisco e Jacinta morreram poucos anos depois. Lúcia se tornou uma irmã, difundindo a devoção ao Imaculado Coração no mundo e escreveu alguns relatos acerca dos ocorridos, denominados de *Memórias*, nas décadas de 1930 e 1940. Uma pequena capela foi erguida em 1919 no local das aparições e, desde então, o espaço do Santuário foi sendo edificado. Em 13 de outubro de 1930, as aparições tiveram o reconhecimento da Igreja Católica. Em 13 de maio de 2017, no centenário das aparições, Francisco e Jacinta foram canonizados pelo Papa Francisco.

Parte desses acontecimentos foram traduzidos em imagens e sons na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*. Essa espécie de tradução foi designada por Jakobson (1969, p. 65) de tradução intersemiótica em que signos verbais, como a literatura, são representados por signos não verbais, o sistema audiovisual por exemplo. No caso em questão, a partir do documento elaborado pelo Padre Robert J. Fox, que compreende um signo verbal, traduziu-se as palavras para os signos audiovisuais. Se os ícones religiosos são obras que intuem alcançar o invisível e/ou torná-lo visível, uma forma de exprimir o inexprimível, o transcendental (SILVA, 2016, p. 126), as imagens e sons de uma animação conduzem a adentrar nesse invisível pelo visível (o visual), e o audível. O campo da arte não é o da razão, da claridade, mas o que se situa entre a sombra e a luz (BONNEMASOU, 1995, p. 20). É no simbolismo que a arte se manifesta e conduz a esse invisível e ao indizível. É no simbolismo que a arte religiosa expressa as obras do Criador, Aquele que fez o céu e a terra, todas as coisas visíveis e invisíveis (CIC, n. 279), e no centro do projeto Dele para com a humanidade, inclusive das aparições em Fátima, resplandece o Cristo, a Imagem visível de Deus invisível (CIC, n. 689). As animações religiosas são, portanto, um campo propício para reflexões acerca do Cristianismo, um meio de evangelização e de conhecimento da fé.

2. Contextualizando as Aparições em Fátima

As aparições marianas não constituem um fenômeno recente da história cristã, haja vista que estão presentes na trajetória do Cristianismo desde a antiguidade, sendo conhecidas mais de 2.000 narrativas dessas aparições em diferentes partes do mundo, porém somente cerca de 1% foram reconhecidas pelas autoridades eclesiásticas até o momento (SANTOS, 2017, p. 155). Elas são manifestações da pessoa viva de Maria e não de estátuas ou imagens (MURAD, 1997, p. 19-20). A Igreja Católica não atribui às aparições o papel central da vida cristã, sejam elas de quaisquer natureza, pois, em muitos casos, tratam-se de ocasiões ou especulações que apenas têm como efeito satisfazer a curiosidade das pessoas, ao passo de atentar para uma sociedade, cujos alicerces sejam a justiça, a verdade e o amor ao próximo (PAIVA, 2017, p. 708).

No decurso dos séculos houve revelações denominadas “privadas”, e algumas delas têm sido reconhecidas pela autoridade da Igreja. Elas não pertencem, contudo, ao depósito da fé. A função delas não é a de “melhorar” ou “completar” a Revelação definitiva de Cristo, mas ajudar a viver dela com mais plenitude em determinada época da história. Guiado pelo Magistério da Igreja, o senso dos fiéis sabe discernir e acolher o que nessas revelações constitui um apelo autêntico de Cristo ou de seus santos à Igreja. A fé cristã não pode aceitar “revelações” que pretendem ultrapassar ou corrigir a Revelação da qual Cristo é a perfeição (CIC, n. 67).

A história está constelada de aparições e sinais sobrenaturais que influenciam o desenrolar dos acontecimentos humanos, surpreendendo crentes e descrentes, porém essas manifestações, que não podem contradizer o conteúdo da fé, devem convergir para o objeto central do anúncio de Cristo: o amor do Pai que suscita nos homens a conversão e concede a graça para se abandonarem a Ele com devoção filial (BARRETO, 2003, p. 21). As aparições também são conhecidas pelos seguintes termos: revelações, visões, inspiração divina, recepção de mensagens do além (MURAD, 1997, p. 17-42). Como elas não têm o mesmo status

dogmático da revelação divina relacionada à vida de Jesus, os católicos não precisam acreditar que são verdadeiras (MEESSEN, 2005, p. 200). Justamente por não serem dogmas de fé, não são mencionadas no Credo (o Símbolo), o resumo de tudo em que consiste a Fé Católica (PEREIRA, 2015, p. 37).

Apesar disso, as aparições de Nossa Senhora em Fátima têm muito significado para milhões de crentes portugueses e do restante do mundo (DINIS; PAIVA, 2010, p. 146). Fátima é considerada a mais profética das aparições modernas, cuja mensagem apresenta um veemente apelo à conversão e à penitência, que leva ao coração, ao cerne do Evangelho (BERTONE, 2016, p. 228). A oração do Rosário e a invocação de Nossa Senhora de Fátima formam, atualmente, uma das “marcas” da Igreja Católica (SILVA, 2011, p. 22). Convém recordar que no local das aparições em Fátima existe um Santuário, uma marca visível do invisível que se manifestou aos pastorinhos. Alguns dos principais Santuários marianos do mundo, como o de Fátima, são oriundos de aparições: Nossa Senhora de Guadalupe, no México; Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora de Lourdes e Nossa Senhora da Medalha Milagrosa, na França (SANTOS, 2017, p. 155).

A função maternal de Maria para com a humanidade de modo algum ofusca ou diminui a mediação única de Cristo, mas antes manifesta a eficácia Dele, pois o influxo salutar dela deriva da abundância dos méritos de Cristo, fundando-se na mediação Dele e dela depende inteiramente, haurindo toda a eficácia: a mediação única do Redentor não exclui portanto, mas suscita nas criaturas, uma cooperação variada, que participa dessa fonte única (CIC, n. 970). Por Maria, por exemplo, nasce o Salvador. Com o apelo e a confiança dela, Jesus, cujo Nome era indizível pelos lábios humanos antes de assumir nossa humanidade (CIC, n. 2666), realiza o primeiro milagre: a água se transforma em vinho nas bodas de Canaã após ela solicitar aos noivos: “Fazei tudo o que ele vos disser!” (Jo 2,5).

A frequência das aparições e a taxa de repetição delas em locais

específicos aumentou de forma expressiva nos últimos dois séculos, mas o número das que foram reconhecidas pela Igreja permaneceu bastante pequeno (MEESSEN, 2005, p. 200). O fenômeno de Fátima está imbuído em uma complexa teia de vetores sociológicos, econômicos, políticos, afetivos, históricos e religiosos (PAIVA, 2017, p. 707). Entre os diversos registros das aparições marianas estão os que aconteceram em períodos de conflitos, como as guerras (PEREIRA, 2015, p. 14). No caso de Fátima, a endêmica e aguda crise econômica e financeira do país, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), os surtos de tifo, varíola e, sobretudo, a gripe espanhola (1918-1919) agravaram a miséria, os sentimentos de insegurança, de angústia e medo, podendo ter despertado ou contribuído para propagar na sociedade portuguesa um revigoramento da fé e uma tendência à adesão a manifestações místicas que proporcionam a remissão dos dramas cotidianos (TORRALBA, 2011, p. 22).

As aparições são geralmente vistas como experiências espirituais ou místicas, mas processos psicológicos estão envolvidos (MEESSEN, 2005, p. 201). A psiquiatria tem registrado, ao longo dos anos, incidentes alucinatorios em que doentes têm visões que reportam a imagens de caráter religioso: santos, Cristo e, designadamente, Nossa Senhora, que podem ser, ou não, acompanhadas de outros fenômenos ou sinais, e de comunicação verbal (SILVA, 2011, p. 1). Para todas as aparições estudadas por Meessen (2005, p. 210), houve a constatação de que as pessoas denominadas de videntes não estavam mentindo ou conscientemente simulando, mas viviam experiências místicas que eram reais para elas. O cauteloso *Comentário Teológico* de Ratzinger que acompanhou a divulgação pública do terceiro segredo de Fátima menciona o “enriquecimento” da mensagem de 1917 com elementos procedentes da *experiência ulterior* da vidente Lúcia, nomeadamente as alusões à Rússia comunista responsáveis em parte pelo culto a Fátima a partir da década de 1940, iniciada no pós-guerra com peregrinações da imagem da Virgem pela Europa e pelo mundo (BARRETO, 2003, p. 21).

Um trecho do *Comentário Teológico* de Ratzinger acerca das apari-

ções em Fátima pode ser lido a seguir:

A antropologia teológica distingue, neste âmbito, três formas de percepção ou “visão”: a visão pelos sentidos, ou seja, a percepção externa corpórea; a percepção interior; e a visão espiritual (*visio sensibilis, imaginativa, intellectualis*). É claro que, nas visões de Lourdes, Fátima, etc, não se trata da percepção externa normal dos sentidos: as imagens e as figuras vistas não se encontram fora no espaço circundante, como está lá, por exemplo, uma árvore ou uma casa. Isto é bem evidente, por exemplo, no caso da visão do inferno (descrita na primeira parte do “segredo” de Fátima) ou então na visão descrita na terceira parte do “segredo”, mas pode-se facilmente comprovar também em outras visões, sobretudo porque não eram captadas por todos os presentes, mas apenas pelos “videntes”. De igual modo, é claro que não se trata de uma “visão” intelectual sem imagens, como acontece nos altos graus da mística. Trata-se, portanto, da categoria intermédia, a percepção interior que, para o vidente, tem uma força de presença tal que equivale à manifestação externa sensível. Este ver interiormente não significa que se trate de fantasia, que seria apenas uma expressão da imaginação subjetiva. Significa, antes, que a alma recebe o toque suave de algo real mas que está para além do sensível, tornando-a capaz de ver o não sensível, o não visível aos sentidos: uma visão através dos “sentidos internos”. Trata-se de verdadeiros “objetos” que tocam a alma, embora não pertençam ao mundo sensível que nos é habitual. [...] A pessoa é levada para além da pura exterioridade, onde é tocada por dimensões mais profundas da realidade que se lhe tornam visíveis [...] Isto é patente em todas as grandes visões dos Santos; naturalmente vale também para as visões dos pastorinhos de Fátima. As imagens por eles delineadas não são de modo algum mera expressão da sua fantasia, mas fruto de uma percepção real de origem superior e íntima; nem se hão de imaginar como se por um instante se tivesse erguido a ponta do véu do Além, aparecendo o Céu na sua essencialidade pura, como esperamos vê-lo na união definitiva com Deus. Poder-se-ia dizer que as imagens são uma síntese entre o impulso vindo do Alto e as possibilidades disponíveis para o efeito por parte do sujeito que as recebe, isto é, das crianças. Por tal motivo, a linguagem feita de imagens destas visões é uma linguagem simbólica (RATZINGER, 2016, p. 256 – 258)

A complexidade que envolve as aparições marianas em Fátima e as demais já reconhecidas pela Igreja Católica estão em uma densa teia composta de alguns elementos já apresentados neste artigo. Esse ver, sentir, tocar um mundo invisível, estar diante do indizível abrange toda a história em volta desses videntes, toda a personalidade, laços afetivos, a jornada espiritual deles. Não é por acaso que muitas pessoas, ao longo da História da humanidade, relatam terem tido contato com Maria. Por ela, o Espírito começou a *pôr em comunhão com Cristo* – Verbo encarnado - a humanidade, objeto do amor benevolente de Deus; sendo que os humildes são sempre os primeiros a recebê-Lo (CIC, n. 725), como no caso dos pastorinhos. A aparição relatada por essas crianças se refere a Nossa Senhora do Rosário designada depois, simplificada, por Nossa Senhora de Fátima, com uma autonomização popular da invocação que se tornou corrente pela referência ao lugar (SILVA, 2011, p. 13).

A partir do século XIX, é perceptível a maior inserção de mulheres e, principalmente, crianças entre os videntes das aparições marianas que passaram a ter como elemento de diálogo o universo social representativo da inocência, especialmente do mundo rural, um mundo bucólico idílico (SANTOS, 2017, p. 157). Essas pessoas sempre enfatizaram a importância da oração e da penitência, relacionadas a uma preocupação com a salvação ou condenação em nível pessoal ou geral, mas geralmente se concentraram no anúncio condicional de eventos catastróficos: “Se você não ..., então ...” (MEESSEN, 2005, p. 208). Advertências. Mensagens de paz. Súplicas para que a humanidade, tal como o filho pródigo, retorne ao lar. O invisível alertando o visível para possíveis consequências dos atos.

No estudo *Apparitions and miracles of the sun*, August Meessen (2005, p. 212) descreve os estágios que, comumente, ocorrem essas manifestações de seres invisíveis: a fase inicial corresponde aos videntes estarem cientes da presença de algo impreciso, porém de forma luminosa, interpretada como sendo a Virgem Maria. Essa ideia, segundo o autor, é compartilhada quando existem vários “videntes”, e acontece em

um contexto emocionalmente carregado e desperta uma sequência de reações. A aparição, então, é repetida e a interpretação inicial é cristalizada; dúvidas são eliminadas; as aparições se tornam mais precisas e detalhadas. Os videntes recebem “mensagens” e até mesmo “segredos” para serem comunicados apenas ao Papa.

Além das aparições, o denominado “milagre do sol” também é um dado de relevante importância no caso de Fátima. O fenômeno ocorreu na última aparição, em 13 de outubro de 1917. Haffert (2012, p. 33) aponta sete fatos ocorridos em Fátima naquela data: o tempo e o lugar do acontecimento foram previstos; um grande brilho foi visto cerca de 30 km, emitindo fochos de luz colorida; a luz precipitou em direção à terra, chegando a tal proximidade das diversas testemunhas que pensaram ser o fim do mundo; a grande bola de fogo parou no momento em que parecia que se chocaria com a terra e voltou ao Céu; ela veio do sol e retornou do sol, fazendo-os acreditar que era o sol; o cume da montanha secou em minutos, após estar encharcado depois de horas de chuva constante; dezenas de milhares de testemunhas, de todas as classes sociais e de diversos credos estavam em uma área de 1. 500 km².

Esse denominado “milagre do sol” também é alvo de discussões e pontos de vistas distintos. Fiolhais (2017, p. 94) afirma que alguns autores consideram milagrosa a profecia de Lúcia, mas destaca que ela não foi muito específica, e a expectativa de um milagre poderia ter contribuído à percepção sentida, pois muitas pessoas olharam fixamente na direção do sol, esperando avistar algo, o que pode ter ocasionado impressões na retina. Do mesmo modo, Meessen (2005, p. 204), que participou de um estudo sistemático de pós-imagens (produzidas no nível da retina) e pós-efeitos (resultantes do processamento neural no cérebro), examinou a literatura médica e psicológica nos processos bioquímicos, concentrou a atenção nos processos fisiológicos e neurológicos envolvidos, presenciou um fenômeno similar do sol em um dia por volta das 16h e teve indícios de criar esse fenômeno em laboratório.

Sob a perspectiva das ciências cognitivas, o milagre do sol poderia se tratar de um fenômeno de alucinação coletiva (bastante recorrente) mas o número (cerca de meia centena de milhar de indivíduos) e a diversidade de pessoas, bem como o fato de existirem relatos testemunhais de alguma dispersão geográfica, não dão consistência a essa interpretação, assim como as teses relacionadas a OVNI's (objetos voadores não identificados) que não são suficientemente robustas (PAIVA, 2017, p. 712). Há coleta de dados sobre esse fenômeno em diferentes lugares, descrito por muitas testemunhas, com as mesmas características: em Tilly-sur-Seuilles (França, 1901), Onkerzeele (Bélgica, 1933), Bonate (Itália, 1944), Espis (França, 1946), Acquaviva Platani (Itália, 1950), Heroldsbach (Alemanha, 1949), Fehrbach (Alemanha, 1950), Kerzinen (França, 1953), San Damiano (Itália, 1965), Tre Fontane (Itália, 1982) e Kibeho (Ruanda, 1983), porém o sol estava abaixo do horizonte, ao passo que em Fátima, em 13 de outubro de 1917, encontrava-se no zênite (MEESSEN, 2005, p. 201).

A astronomia e a meteorologia, mesmo com os poucos recursos da época, teriam detectado sinais de fenomenologia extraordinária, mas isso não aconteceu (FIOLHAIS, 2017, p. 91; PAIVA, p. 2017, 712). É compreensível que, ao longo da História, o Sol esteja associado a milagres, dado a presença que ocupa na vida das pessoas (FIOLHAIS, 2017, p. 86). Assim como as aparições marianas e de outras figuras do Cristianismo, os eventos que foram considerados milagres não são dogmas da fé católica, pois como acontecimentos extraordinários e inexplicáveis que excitam a curiosidade dos fiéis, não constituem uma parte fundamental do Cristianismo (DINIS; PAIVA, 2010, p. 152).

Esse fenômeno religioso, ocorrido nos últimos anos da Primeira Grande Guerra, tornaria o pequeno vilarejo português o epicentro de novas devoções e, concomitantemente, de grandes embates envolvendo o clero católico na averiguação dos fatos e na relutância em reconhecer as aparições (SANTOS, 2017, p. 152). No entanto, foram, desde cedo, objeto de devoção popular e, posteriormente, no estrangeiro, pois além da

oficialização do culto e da natural divulgação religiosa ou simplesmente noticiosa, houve a emigração portuguesa que contribuiu para a expansão dessa religiosidade (SILVA, 2011, p. 19), estendendo-se a todas as partes do mundo não apenas às nações católicas, mas protestantes e de demais credos (TORRALBA, 2011, p. 310).

A mensagem central de Fátima apresenta uma forte carga simbólica, constituindo um convite à oração, à mudança para uma vida mais humana, a “descansar em Deus” na acelerada sociedade contemporânea (DINIS; PAIVA, 2010, p. 147). Em *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, os signos audiovisuais empregados na composição da animação evidenciam essa mensagem na representação do invisível e do indizível, valendo-se de símbolos nas sequências filmicas.

3. Os Signos Audiovisuais na Animação

The Day the Sun Danced: the true story of Fatima

A linguagem verbal é o artifício semiótico mais poderoso que o homem conhece, embora existam outros recursos que ela não consegue tocar (ECO, 1997, p. 154). Durante a história da civilização, os seres humanos recorreram a outros modos de expressão e de manifestação de sentido diversos da linguagem verbal, como os desenhos nas grutas de Lascaux, as danças, músicas, cerimônias, jogos, esculturas, cenografia (SANTAELLA, 2012, p. 15). Nessa busca por se expressar de diferentes maneiras e por meio de linguagens com capacidades distintas do código verbal estão as animações.

A motivação do desenvolvimento da história da animação reflete o desejo do homem em dar vida ou movimento às obras estáticas que elabora (RAMALHO, 2014, p. 48). Os primórdios da animação remetem a tempos ancestrais, quando a humanidade já procurava registrar ações diversas por meio de sequência de imagens nas paredes de cavernas; tempos depois, surgiu o teatro das formas animadas, em que personagens inanimados ganharam vida através de bonecos (NESTERIUK,

2011, p. 12). Os contos de fadas também contribuíram para a história da animação: muitos deles oriundos da oralidade e, posteriormente, impressos no formato literário vieram a ser adaptados e apresentados em formato fílmico (FOSSATTI, 2011, p. 9).

No início do século XX, os desenhos animados foram o primeiro formato das animações audiovisuais. No entanto, o longa-metragem *Snow White and the Seven Dwarfs (Branca de Neve e os Sete Anões)*, de Walt Disney, em 1937, marcou a consolidação do gênero. A popularização da televisão trouxe mais uma opção de veiculação e transformou a animação: grades de programação dividiram os espaços para exibir tanto desenhos animados criados com foco para televisão quanto aqueles desenvolvidos anteriormente para o cinema (SALES, 2018, p. 59 – 60). Com o advento da televisão, exigiu-se maior agilidade da produção dos desenhos animados (FOSSATTI, 2011, p. 45 - 46). Posteriormente, VHS, DVDs, *Blu-rays* e demais mídias e plataformas contribuíram para fixação e difusão das animações ao público.

Assim como diversos contos de fadas e relatos de acontecimentos, as aparições em Fátima foram apresentadas em formato de animação. *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* inaugurou as produções da companhia estadunidense *CCC of America* em 1988. É a primeira animação da *Série Saints and Heroes*, uma coleção de onze filmes animados, de cerca de trinta minutos, destinados, em especial, ao público infantil com personagens de aparições marianas, santos e outras pessoas que tiveram grande contribuição para a fé católica. Para esta pesquisa foi utilizada a versão de 2015 da animação, restaurada pela *Lightstream Animation Studios* em 2014.

É possível distinguir dois grupos de produtoras na massa de produções religiosas: os confessionais, pertencentes a uma Instituição religiosa, e os não confessionais, produtoras e estúdios que tratam de temas religiosos esporadicamente (VADICO, 2015, p. 30). O caso em questão pertence a um grupo não confessional que, embora, se dedique à reali-

zação de produções desse caráter, não são pertences à Igreja Católica Apostólica Romana. Vadico (2015, p. 31) menciona que um produtor não confessional, geralmente, é adepto de uma religião que o influencia no conteúdo e na forma artística. O autor também menciona que as produções religiosas apresentam algumas características, entre elas a intenção de realizar um filme que trate do sagrado; o tema ou o assunto religioso é socialmente conhecido; a busca por despertar emoções especificamente ligadas a esse universo; toda produção possui alguma forma de Teologia vinculada e ocorre a participação de consultores religiosos na produção (p. 32 - 34). No caso da animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, a Congregação de Fátima de Portugal contribuiu na elaboração e aprovou os desenhos e os diálogos.

A maior parte das animações religiosas são traduções intersemióticas. Esse termo foi inserido por Roman Jakobson (1969, p. 65) e corresponde a uma tradução de um sistema de signos verbais, como a literatura, para um sistema de signos não verbais, o campo audiovisual, por exemplo. Jakobson elaborou essa teoria com base na teoria de signo de Peirce (2010, p. 46): um signo é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém; está no lugar de outro elemento, substituindo-o, apresentando-o, representando o que se convencionou ser denominado de seu objeto; ele dirige-se a alguém, criando na mente do ser humano algo (um signo) que chamou de equivalente. Ele só pode funcionar como signo se tiver a capacidade de representar, substituir algo, sendo, portanto, que o signo não é o objeto, mas aquilo que está no lugar do objeto (SANTAELLA, 2012, p. 90). No caso da animação em questão, os desenhos representam os acontecimentos, as pessoas, os lugares. Eles não são essas pessoas, lugares e fatos, mas o que se utilizou para representá-los.

Existe, portanto, uma tríade ou tricotomia na relação sógnica: signo, objeto e interpretante, este as percepções que o signo provocou na mente do intérprete (PEIRCE, 2010, p. 46). O interpretante de um signo pictórico são as ideias, pensamentos, conclusões, impressões ou ações

que a imagem evoca (NÖTH, 2012, p. 7). É uma parte importante na relação de uma produção audiovisual com o público, especialmente em uma produção religiosa, haja vista que, grande parte dos produtores desse nicho, almejam divulgar alguma mensagem relacionada a uma crença específica.

As narrativas bíblicas, a vida de santos e de aparições documentas por meio da escrita são traduzidas intersemioticamente para o campo audiovisual, que, apesar de se valer também do signo verbal, os principais signos de representação são a imagem e o som, já referenciados no próprio nome. Fazem parte do estudo da tradução intersemiótica as adaptações audiovisuais, a língua de sinais, as histórias em quadrinhos. No caso da animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, ocorreu a tradução de um documento, do qual não tive acesso, elaborado pelo Padre Robert J. Fox para um roteiro audiovisual que depois foi traduzido em imagens e sons. Antes do documento ter sido elaborado, muitos artigos, notícias, livros foram escritos, documentados que, contribuíram para o trabalho de Fox, bem como para o da Congregação de Fátima de Portugal que auxiliou no desenvolvimento da animação.

A abertura da animação evoca a mística do universo das aparições em Fátima. Desponta, logo no início da obra audiovisual, um convite ao público a adentrar no mundo invisível e indizível por meio das cores e da trilha sonora, composta esta por Matthew Ander. Uma aquarela no formato de animação mostra o mundo bucólico de Lúcia, Francisco e Jacinta. A técnica da mistura de cores diluída com a água é incorporada nesse primeiro momento. Ela é uma técnica icônica por excelência, situando-se no cerne da concepção estética peirceana (BONNEMASOU, 1995, p. 3), constituindo uma metáfora, uma metalinguagem para esse universo não visto, mas expresso pelos signos. A fluidez das cores e das formas apontam para a paisagem de Fátima, mas não a apresentam com nitidez. É na miscelânea das cores, em meio aos créditos iniciais, que a arte se expressa: o invisível é visto por camadas de véus que impedem de visualizar esse universo com total clareza, mas não de ver

vestígios dele visíveis ao público.

Montagem de imagens 1- Abertura da animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

Do ponto de vista filosófico, a aquarela distingue-se das outras técnicas de pintura pela ênfase no sentido espiritual da vida, podendo conter um espírito de harmonia com a natureza, que leva a um comportamento mais fluído, ligado ao indefinido e ao surpreendente (BONNEMASOU, 1995, p. 37 - 40). A aquarela da abertura da animação evidencia a união do invisível com o visível, do indizível com o dizível, do mundo como se conhece com o que se imagina, intui, acredita-se existir. Um elo, uma junção: dois mundos que não estão separados, mas unidos. Tanto as coisas existentes quanto as inexistentes, ideias ficcionais ou puramente imaginárias, podem ser objeto de uma imagem (NÖTH, 2012, p. 7 - 8). Com o invisível, não é diferente. Os signos empregados na composição audiovisual têm o propósito de apresentar esse universo que se intui. Na orquestração de cada componente de cena, pensado, analisado, inserido de forma meticulosa, está a intenção de criar esse invisível de modo visível, de expressar o indizível, de elucidar esse universo.

A trilha sonora da abertura, predominantemente em acordes menores, pontua, gradativamente, a ambientação, a sensação de estar diante do religioso, da mística que permaneceu no local das aparições em que milhares de fiéis afirmam sentir quando vão ao Santuário de Fátima. Ela conduz, com as imagens, moldadas pelos enquadramentos, a conhecer, a experimentar, a vivenciar a trajetória de Lúcia, Francisco e Jacinta pincelada na tela: a alegria das aparições, as dores das perseguições, das calúnias, das dúvidas, dos sacrifícios que fizeram, segundo a primeira, em reparação dos atos da humanidade que ofendem a Deus. Na calmaria musical, próximo a um silêncio que combate a gritaria e o agito contemporâneo, uma atmosfera de paz se manifesta. Há uma aura de suspensão mística por trás dos acordes e da base harmônica que permanece contínua denotando uma ambientação celestial. No poder de sugestão, de evocação dos signos, nas formas e traços dos desenhos, daquilo que parece ser confuso está o clamor pela paz; existe a urgência para que o público veja as brincadeiras dos pastorinhos, mas também as lágrimas; contemple um espírito autêntico de fé, de humildade e do esvaziamento material e de tantas outras formas que a animação evoca.

A abertura da animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* prepara o público para a narrativa de uma profunda experiência de Lúcia, Francisco e Jacinta, além dos milhares de indivíduos que estavam nas aparições marianas, em especial na última em que houve o fenômeno do sol. Arbustos, rochas, árvores, montes: pouco a pouco, o público vai conhecendo, pela representação sígnica, os espaços em que viviam os três pastorinhos. A construção imagética se confunde a um itinerário que vai perpassando esses ambientes. Os enquadramentos elevam a visão do público para o céu. Não se trata apenas de uma sensação de elevação qualquer, mas uma elevação criada com a finalidade de proporcionar uma experiência espiritual ao invisível e ao indizível. A elevação culmina com o sol. A construção imagética realça a importância do astro para a narrativa. As formas dos desenhos, os traços e cores

apresentam-lhe como uma explosão, um intenso brilho amarelo que se expande tal como a expansão que se deu o fenômeno de Fátima pelo mundo. Rio, árvores, o verde das pastagens e as casas do povoado: o público é apresentado a eles nessa aquarela. Encerra-se a abertura com a trilha sonora contínua, ecoando um tom celestial. A abertura é, pois, uma tradução artística desse universo e de todos os acontecimentos em uma síntese poética. Na função poética, um signo traduz o outro para reverberá-lo, criar com ele uma ressonância (PLAZA, 2001, p. 27): a ressonância do ver interiormente mencionado por Ratzinger (2016, p. 256 – 258) expressa em uma aquarela.

A sequência seguinte é iniciada com a trilha sonora em um ritmo mais acelerado, evidenciando a alegria de Lúcia, Francisco e Jacinta que correm pelo campo. Traços, formas, cores, contornos são agora nítidos, visíveis ao público, contrastando com o invisível denotado na abertura. Uma luz surge no céu e vem em direção ao solo, denotando que o invisível provém de um lugar distante, aparentemente inacessível, fisicamente, para todos. É o encontro do mundo invisível, o céu, com o visível, a terra. Nas Escrituras, a expressão “céu e terra” significa tudo o que existe, a criação inteira, e indica também o laço que ao mesmo tempo une e distingue céu e terra: esta é o mundo da humanidade; ao passo que o céu (ou os céus), o firmamento, mas também o lugar próprio de Deus e o das criaturas espirituais – os anjos – que O rodeiam (CIC, n. 326). A luz é constantemente evocada nos ícones e nas obras de caráter sacro-religioso como forma de representar o divino, o invisível, ou mesmo de servir como um elo entre o mundo material e o mundo espiritual (SILVA, 2016, p. 130). A epifania dessa luz é recorrente na animação, demonstrando o contraste do invisível e do visível. O signo, portanto, evoca essas duas realidades presentes na narrativa.

Bocas abertas, olhos arregalados, corpos quase petrificados: as três crianças estão assustadas com a presença dessa luz proveniente do céu. O clarão de luz aproxima-se delas, sendo nítidas as sombras provo-

cadadas pela luminosidade. “À medida que se aproximava, íamos divisando as feições: um jovem dos seus 14 a 15 anos, mais branco que a neve, que o sol tornava transparente como se fosse de cristal e de uma grande beleza” (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 91). Na animação, a trilha sonora acompanha a chegada desse ser com uma atmosfera musical semelhante à temática da abertura, o que confere a sensação de uma experiência mística.

Montagem de imagens 2 - Aparição do Anjo aos pastorinhos na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

O anjo não é apenas uma realidade invisível, mas também indizível (LIMA, 2017, p. 159). A presença de um anjo em Fátima evidencia a existência de seres que participam do projeto do Criador para com a humanidade. Deus não age sozinho: mobiliza, por exemplo, uma série de agentes celestes, entre eles os anjos, que é uma forma de afirmar a

dimensão cósmica da soberania que possui (MARTINS, 2017, p. 101-102). Isso fica evidente nas palavras do anjo às crianças e nos gestos e ações de submissão e adoração a Ele, como a prostração quando reza. O Catecismo da Igreja Católica Apostólica Romana denomina os anjos de seres espirituais, não-corporais (n. 328); e menciona que Santo Agostinho atribuía a eles o nome “Espírito” por natureza e “Anjo”, do ofício que lhe são atribuídos (n. 329). Os anjos só podem ter aparências de homens, e formam o exército de Deus, transmitindo as ordens Dele e vigiando o mundo (CHEVALIER; GUEERBRANTE, 1986, p. 98 – 99). Esse ser invisível é apresentado nas artes sob a forma corpórea humana, dada à tradição de representação. Ele costuma ser representado com semblante de luminosidade e/ou por rápidos clarões ou rastro luminoso (LIMA, 2017, p. 160). A apresentação de um personagem anjo em uma animação religiosa costuma levar em consideração os aspectos teológicos e a tradição de representação nas diversas artes para criar as formas, traços e cores, bem como o tom da voz, a serenidade no olhar e a escolha de cada palavra que pronuncia a mensagem divina aos seres. A composição desse personagem na animação em questão não apresenta asas, mas uma transparência que permite ver árvores e paisagens através dele, além de uma roupa branca envolta em luz, denotando ser uma criatura ligada ao mundo celestial.

O anjo permanece sobre uma rocha em postura mais elevada em relação às crianças que estão encolhidas. Essa composição cênica demonstra uma atitude, aparentemente, de submissão delas, mas também de um profundo acolhimento às palavras do anjo. Os enquadramentos mais próximos a ele evidenciam não apenas estatura maior que a das crianças, mas autoridade, que, na realidade, não é dele, mas lhe foi confiada por outro Ser. Visível e invisível são representados ao público, portanto, de formas diferentes, a fim de o público distinguir as duas realidades em diálogo. *“Fear not. I am the angel of the Peace”*³

3. “Não tenham medo. Eu sou o anjo da Paz”.

(HAHN, 2015), diz o anjo aos três pastorinhos com uma voz que reverbera, denotando uma espiritualidade que não pertence ao mundo qual se conhece. Da mesma forma, a luz permanece em volta do corpo, como uma aura, contrastando com os corpos de Lúcia, Francisco e Jacinta que agora estão ajoelhados no chão, ouvindo atentamente a mensagem do anjo.

O anjo se curva para entregar uma hóstia a Lúcia e dar o cálice para Francisco e Jacinta beberem. Ele lhes concede a felicidade indizível em receber a Sagrada Comunhão (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 162). Para Meessen (2005, p. 210), as três crianças receberam uma comunhão mística do anjo, antes das aparições canônicas de 1917, tendo para elas as mesmas características de uma percepção real. “*Oh Most Holy Trinity, I adore you. My God, my God, I love you in the Most Blessed Sacrament*” (HAHN, 2015), dizem as crianças em agradecimento pelo que lhes fora concedido. Ajoelhadas, por vezes, com olhos fechados, denotando um momento de íntima oração e adoração, expressam pela calma, postura e serenidade no semblante a mística que sentem pelo contato com o Transcendente. Segundo Lima (2017, p. 60), os anjos colocam os humanos em comunicação com o mundo invisível. Na cena em questão, a harmonia dessa comunicação é expressa também pela trilha sonora que, em acordes menores, pontua essa sensação de calma, além da contínua base harmônica durante os referidos acontecimentos que denota a atmosfera celestial que envolve os personagens.

O anjo os prepara para os próximos acontecimentos, dizendo que os corações de Jesus e Maria desejam usá-los em favor da humanidade. Em Fátima, a presença de um anjo e o que se preparava na vida das crianças é a razão de uma profunda adoração delas e de um indizível estado emocional, como se observa a seguir nos relatos da Irmã Lúcia:

4. “Ó Santíssima Trindade, eu vos adoro. Meu Deus, meu Deus, eu O amo no Mais Sagrado Sacramento”.

A atmosfera do sobrenatural que nos envolveu era tão intensa, que quase não nos dávamos conta da própria existência, por um grande espaço de tempo, permanecendo na posição em que nos tinha deixado, repetindo sempre a mesma oração. A presença de Deus sentia-se tão intensa e tão íntima que nem mesmo entre nós nos atreveríamos a falar. No dia seguinte, sentíamos o espírito ainda envolvido por essa atmosfera que só muito lentamente foi desaparecendo. Nesta aparição, nenhum pensou em falar nem em recomendar o segredo. Ela de si o impôs. Era tão íntima que não era fácil pronunciar sobre ela a menor palavra (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 195).

Foram três aparições do anjo aos pastorinhos. No entanto, a animação as condensa em uma única epifania. Lúcia já havia presenciado esse ser anteriormente, em 1915, com outras amigas, Teresa Matias, Maria Rosa Matias e Maria Justina, mas nunca dessa forma. As primeiras aparições haviam a deixado no espírito de não saber como explicar o que presenciara (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 194). Ela nem a havia compartilhado com Francisco e Jacinta até aquele momento. Da mesma forma, *The Day the sun danced: the true story of Fatima* não apresenta as seis aparições de Maria, mas as condensam em três sequências. Essa síntese, é bastante frequente em uma tradução intersemiótica. Isso ocorre, entre outros motivos, devido à limitação de tempo do formato da produção audiovisual: nesse caso, trinta minutos, e o conceito de brevidade, sinônimo de qualidade (PLAZA, 2013, p. 1), ou seja, não há espaço para o que não é coerente à narrativa (e aqui se inclui toda a composição permeada pelos signos e os recursos técnicos audiovisuais, como imagem, edição, som, e o que a prolonga excessivamente (nesse caso de forma redundante). No breve e no simples, os signos expressam a poesia, denotam a densidade de metáforas, de teorias, de discussões políticas, econômicas, sociais e religiosas das imagens.

O anjo se afasta e levita ao céu, tornando-se imperceptível. A sequência termina com o sol em destaque, prenunciando, pela imagem, o signo audiovisual, o fenômeno, denominado de milagre. A animação

segue apresentando cenas em que se evidencia a vida no campo das crianças e a personalidade delas: o cuidado dos três com o rebanho, som de animais, o desejo de Francisco e Jacinta por aprenderem o Catecismo com Lúcia; a bondade de Francisco ao dar dinheiro para dois conhecidos não maltratarem um pássaro, o apreço de Jacinta por dançar, a liderança de Lúcia e a oração do rosário que os três rezavam juntos durante o pastoreio.

A primeira aparição de Nossa Senhora às crianças ocorre durante uma brincadeira delas, enquanto cuidavam do rebanho. Jacinta carrega uma rocha e diz que está pesada. A fala da menina ecoa pelo local, o que as surpreende. O eco pode ser considerado aqui um signo, um índice que precede uma transformação. É um simples ecoar de uma palavra, mas que caracteriza algo, aparentemente, anormal naquele ambiente para elas. “*Heavy*” (HAHN, 2015) soa no local a céu aberto como um sinal, uma porta que se abrirá para que, novamente, entrem em contato com o invisível e o indizível. O índice, na semiótica, é, portanto, um indício do que irá acontecer ou do que já ocorreu (SANTAELLA, 2012, p. 102).

Lúcia, Francisco e Jacinta correm com medo. No entanto, um relâmpago os deixa ainda mais assustados. É um raio de luz que se dissipa tão logo aparece, mas que anuncia a chegada de Maria. Assim como a imagem do relâmpago, o signo imagem pode ser visto como uma linguagem de diálogo. O índice, aqui, opera pela contiguidade vivida (PLAZA, 2013, p. 22). Por meio desse relâmpago, há mais um indício de algo que irá acontecer. Essa imagem denota o início de um diálogo entre o invisível e o visível uma vez mais.

Lúcia pede para irem embora, pois haverá tempestade. Francisco afirma que não há nuvens. Mais relâmpagos ocorrem. O temor das crianças aumenta. Elas se abraçam. As ovelhas se afastam do local. Uma

5. “Pesada”.

intensa luz paira sobre uma azinheira próxima aos três. Então, aparece “uma Senhora, vestida toda de branco, mais brilhante que o sol, esparçando luz mais clara e intensa que um copo de cristal, cheio d’água cristalina, atravessando pelos raios do sol mais ardente” (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 198 - 199). A animação em questão faz uso da luz para indicar a chegada e, posteriormente, a presença mariana no local tal como nas aparições que teriam ocorrido em Fátima e em outras localidades ao longo da história.

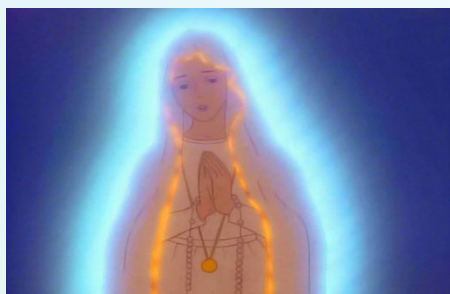
O primeiro elemento que sobressai nos relatos de Lúcia é a presença marcante da *luz*: como nas aparições de *La Sallette* e *Lourdes*, a chegada de Maria é precedida por um reflexo de luz, e ela é descrita sendo uma senhora mais brilhante que o sol, uma referência ao “grande sinal do céu” descrito em Ap 12,1 da “mulher vestida de sol”, que traz a luz do mundo: Jesus Cristo (PEREIRA, 2015, p. 171). É a orientação que se dá ao Cristo o critério para se medir a verdade e o valor de uma revelação privada, como em Fátima (RATZINGER, 2016, p. 198 - 199). Maria é representada na animação, cercada de luz, de forma metafórica e objetiva, apontando ao Filho. O modo como fala dele e o conteúdo da mensagem apresentada às crianças evidenciam a centralidade do Filho no projeto do Criador.

Lúcia chama a atenção dos primos para a presença daquela Senhora à frente deles. Francisco, entretanto, não a vê. “*Don’t be afraid. I won’t hurt you*”⁶ (HAHN, 2015), diz Maria às crianças e, em seguida, afirma que veio do céu. Francisco passa a vê-la após instantes rezando o rosário, mas não escuta as palavras dela. Mais uma vez a ambientação criada pela trilha sonora evoca uma atmosfera celeste, marcando a presença mariana em Fátima. Na melancolia poética, acompanha e pontua, dramaticamente, a sequência da animação, moldando a percepção do público para aquela experiência: o ver interiormente, sentido e experimen-

6. “Não tenham medo. Não irei machucar vocês”.

tado por Lúcia, Francisco e Jacinta. Humildade, ingenuidade, bondade e uma espiritualidade que se deixa entregar ao invisível e ao indizível são destacadas pela música que compõe uma perspectiva mística daquele momento.

Montagem de imagens 3 - Primeira Aparição de Nossa Senhora aos pastorinhos na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

A Senhora envolta de uma luz abundante; a Senhora com o Rosário nas mãos postas; a Senhora com o semblante sereno e piedoso; a Senhora com os olhos tenros; a Senhora de voz meiga e tom suplicante; a Senhora com um manto e roupa de cor branca que indica uma profunda paz; a Senhora, de pé, no alto, em cima da azinheira, que dirige o olhar, a atenção, a mensagem e as esperanças para baixo, aos pastorinhos: nada disso é por acaso na sequência. É a represen-

tação, a tradução intersemiótica dos relatos da aparição impressos na tela pelas cores, tonalidades, sugestão das luzes e sombras, traços, contornos e construção espacial fílmica, isto é, o local e o modo como cada personagem e componente estão nas cenas. Todo processo de comunicação entre seres humanos pressupõe um sistema de significação como condição necessária e este só se verifica quando existe um código, isto é, um sistema de significação que une entidades presentes e ausentes (ECO, 1997, p. 6). O contraste de Maria no alto, por exemplo, ao passo das crianças em baixo, no solo, evidencia a distinção dos dois mundos envolvidos. Na orquestração súnica, o universo das aparições criado, moldado, pincelado, tingido pelos profissionais da *CCC of America* apresenta-se ao público como um momento presente perpetuado pela fé.

“I want you to come here for six months successively on thirteenth day at the same hour. Then, I will tell you who I am and what I want⁷” (HAHN, 2015), diz Maria a Lúcia enquanto Francisco e Jacinta rezam. Eles aceitam oferecer a Deus os sofrimentos que passarão como um ato de reparação pelos pecados que O ofendem e em favor da conversão daqueles que os cometem. Diante desse sim, Maria, então, irradia, das mãos, uma intensa luz que atinge as crianças, penetrando-as no peito e no mais íntimo da alma, fazendo-os ver a si mesmos em Deus mais claramente que viam no melhor dos espelhos (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 200). A luz simboliza, constantemente, a vida, a salvação, a felicidade acordada por Deus; é o símbolo patrístico do mundo celestial e da eternidade; as almas separadas do corpo serão, de acordo com São Bernardo, ‘mergulhadas em um imenso oceano de luz eterna’ (CHEVALIER; GUEERBRANTE, 1986, p. 666 – 667).

Mais uma vez, os três pastorinhos fazem um momento de adora-

7. “Quero que vocês venham aqui, sucessivamente, por seis meses, no dia 13, na mesma hora. Então, contarei a vocês quem eu sou e o que quero”.

ção. Ajoelham-se, envoltos em luz, rezando de mãos postas e de olhos fechados: “*Oh Most Holy Trinity, I adore you. My God, my God, I love you in the Most Blessed Sacrament*”⁸ (HAHN, 2015). O tom da voz dos três e o modo como falam demonstram aceitação, submissão, ciência do que dizem e que estão transbordando de uma intensa mística, preenchidos pelo amor dAquele em quem acreditam. Diante do que ouve, Maria pede, então, para que rezem o rosário, a fim de obterem paz. Envolta em luz, vai em direção ao céu e desaparece. Geralmente, isso ocorre com a aparição luminosa através de um movimento progressivo em direção ao céu, como se o ser sobrenatural tivesse que retornar ao local de onde veio (MEESSEN, 2005, p. 212). A partir de então, as vidas de Lúcia, Francisco e Jacinta passariam por grandes transformações.

A segunda sequência que apresenta uma aparição mariana em *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* compreende aquela que foi a terceira. Nos casos de aparições registradas ao longo da história, a hora e o dia foram, geralmente, fixados com antecedência, de modo que os videntes e diversas pessoas se encontravam no local, à espera do invisível (MEESSEN, 2005, p. 212). As crianças chegam ao local e são obrigadas a passarem por entre muitos indivíduos que souberam do que ali ocorreu. Em frente à azinheira, ajoelhados, rezando, as crianças veem relâmpagos. Lúcia pede à multidão para que tire os chapéus, em sinal de respeito à chegada da Senhora. São pessoas de diferentes idades e classes sociais, vindas de diversos lugares de Portugal que olham fixas para as crianças e a azinheira. Algumas estão ajoelhadas. Outras são incrédulas, contêm dúvidas sobre o que ouviram. Há também as que vieram implorar pelo alívio de algum sofrimento.

8. “Ó Santíssima Trindade, eu vos adoro. Meu Deus, meu Deus, eu O amo no Mais Sagrado Sacramento”.

Montagem de imagens 4 - Terceira Aparição de Nossa Senhora aos pastorinhos na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

Na diversidade de semblantes, roupas, cores, penteados, barbas, estaturas está a representação de uma multidão que já se aglomerava para ver, sentir, pedir, agradecer ao invisível pelas vidas visíveis. São por essas vidas que Lúcia pede um milagre a Senhora para que todas acreditem na presença dela naquele ambiente. São por essas vidas que ela diz que existem tantos pedidos que lhe foram feitos. A resposta de Maria é a mesma: rezar o rosário para receberem graças, fazer sacrifícios em reparação dos atos da humanidade que ofendem a Deus, a fim de obterem a paz e o fim da guerra.

Das mãos de Maria, novamente uma intensa luz irradia. “O reflexo pareceu penetrar a terra e vimos como que um mar de fogo. Mergulhados nesse fogo, os demônios e as almas, como se fossem brasas transparentes e negras ou bronzeadas, com forma humana” (MEMÓRIAS DA

IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 203). Um cenário de labaredas que resplandece a cor vermelha e criaturas de cor escura em formato humano representam esse local em *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*. É o primeiro Segredo confiado às crianças. O inferno é o estado de auto-exclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados (CIC, n. 1033), associado muitas vezes ao fogo eterno (CIC, n. 1034). Está presente em diversas narrativas, inclusive em muitas animações produzidas ao longo da história, seja como algum cenário ou uma referência a ele. Assim como no Catolicismo, costuma ser representado nessas narrativas sendo um local de dor, de fogo, de escuridão, em que pessoas sofrem de modo intenso e figuras demoníacas se alegram em ver a angústia humana e cometem diversas atrocidades nesse ambiente.

Antes a calmaria da trilha sonora criava a atmosfera celeste pela presença de Maria, agora ruídos evidenciam a consumação do fogo e gritos agonizantes, em volume mais destacado que as demais pontuações musicais, apresentam a atmosfera tenebrosa do intitulado inferno. No entanto, por ser uma animação que se destina principalmente a um público infantil, confere destaque às reações de Lúcia, Francisco e Jacinta, irradiados pelo reflexo das luzes e sombras que consomem as criaturas desse ambiente, ao passo de representar todo o caos desse lugar. Mãos sobre os olhos, boca aberta, olhos arregalados: sinais do profundo medo que as crianças sentem pelo que veem. Encolhidas, ajoelhadas no chão, estão totalmente atordoadas com o inferno. Jacinta abraça Lúcia em sinal de dor e temor. Não há palavras para expressar o horror diante dos olhos delas, apenas os gestos que exprimem o desespero.

O segundo Segredo lhes é revelado. Envoltas em luz, como habitualmente é representada, Maria lhes comunica. Uma luz impetuosa, que em muitos momentos não é possível ver o rosto e nem o corpo dela, aponta para além do invisível. Mesmo na arte antiga, medieval, renascentista ou barroca de caráter religioso, as imagens narrativas tinham, como um dos principais objetivos levar o olhar para além das imagens, conduzindo-o ao invisível, para aquilo que as palavras não conseguem expressar (SILVA,

2016, p. 127). Do mesmo modo, as imagens da animação conduzem a esse entrelaçamento do visível com o invisível. O invisível precisa do visível e vice-versa: Deus desejava, segundo Maria, estabelecer no mundo a devoção ao Imaculado Coração dela com o intuito de salvar as pessoas de irem para o inferno; a Consagração da Rússia; a comunhão reparadora no primeiro sábado de cada mês, além de orações e sacrifícios já mencionados. Na luz intensa que envolve não apenas o visual, mas o espiritual dos presentes, denotando um profundo estado de paz, Maria adverte às crianças que se os pedidos dela não forem atendidos, muitas pessoas sofreriam, guerras e conflitos ocorreriam, a Igreja e o Papa seriam perseguidos. “*But the end, my Immaculate Heart will be victorious*” (HAHN, 2015), diz ela, em tom confiante, aos pastorinhos.

O termo “coração”, na linguagem da Bíblia, significa o centro da existência humana, uma confluência da razão, vontade, temperamento e sensibilidade, onde a pessoa encontra a sua unidade e orientação interior. O “coração imaculado” é, segundo o evangelho de Mateus (5,8), um coração que a partir de Deus chegou a uma perfeita unidade interior e, conseqüentemente, “vê a Deus”. Portanto, “devoção” ao Imaculado Coração de Maria é aproximar-se desta atitude do coração, na qual o *fiat* — “seja feita a vossa vontade” — se torna o centro conformador de toda a existência (RATZINGER, p. 259)

Esse centro conformador, o *fiat*, já era notável no silêncio das crianças diante das perseguições, nas orações e no modo de falar e agir com as pessoas evidenciados na animação. Francisco e Jacinta morreriam poucos anos depois das aparições por esse *fiat*, dedicando todo o sofrimento das doenças que tiveram pela humanidade; Lúcia promoveu a devoção ao Imaculado Coração pelo mundo, tornou-se uma Irmã em um convento e manteve os segredos às escondidas, revelando-lhes ao Papa décadas depois. O terceiro segredo não é apresentado na animação, lançada, originalmente, em 1988, pois ele foi divulgado ao mundo somente no ano 2000. O conteúdo apresenta a Igreja dos mártires do século XX sendo

9. “Mas, no fim, meu Imaculado Coração triunfará”.

representada através de uma cena descrita numa linguagem simbólica de difícil decifração (RATZINGER, 2016, p. 250). Simbolicamente, apresenta os desafios da Igreja pelo século XX, como uma cena de peregrinação com muitas pessoas mortas e cidades destruídas.

A terceira sequência que apresenta aparições marianas ocorre ao fim da narrativa e se refere à última aparição, a do dia 13 de outubro de 1917, que reuniu milhares de pessoas. De pé, muitas com guarda-chuvas, esperam ansiosas e outras impacientemente por aquele momento. Lúcia, Francisco e Jacinta estão ajoelhados. A chuva é constante há horas. As cores em tom escuro do plano de fundo da cena contrastam com as do restante da animação, a fim de evidenciar a tempestade que ocorre. No entanto, as cores e o temporal podem ser associados não apenas à condição climática, mas uma metáfora para o mundo. Em um período de guerras, de inúmeras doenças, com altas taxas de analfabetismo e demais problemas educacionais, sanitários, sociais e tantos outros, o temporal, ocorrido por algumas horas, representa esse estado da sociedade da época que vem suplicar a Maria por melhores condições de vida. A chuva também é, universalmente, considerada o símbolo das influências celestiais, um agente fertilizante do solo (CHEVALIER; GUEERBRANTE, 1986, p. 671). Tal como ela fertiliza a terra, uma atmosfera de paz penetraria nas pessoas instantes depois como os signos audiovisuais evidenciam a seguir.

Relâmpagos anunciam uma vez mais a chegada da Senhora envolta em luz. Agora algumas tábuas de madeira com uma cruz no alto, representando uma pequena capela, estão próximos à azinheira. A presença da cruz não é por acaso. Ela é um dos símbolos do Cristianismo. Para Peirce (1999, p. 52), símbolo é um signo que se refere ao objeto que denota em virtude, normalmente, de uma associação de ideias que operam no sentido de fazer com que o símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto. O símbolo, em suma, depende de uma convenção ou hábito (PLAZA, 2013, p. 22) para representar algo.

Em meio ao temporal, ocorre a teofania. A luz se manifesta e brilha nos rostos das crianças. As mãos postas de Maria e o olhar sereno pre-

enchem a tela.

Montagem de imagens 5 - Chuva na última Aparição de Nossa Senhora aos pastinhos, em 13 de outubro de 1917, em Fátima, na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

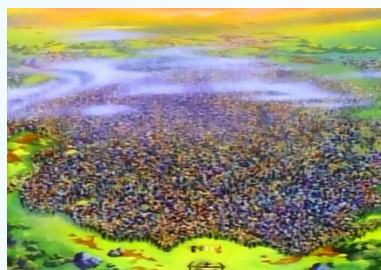
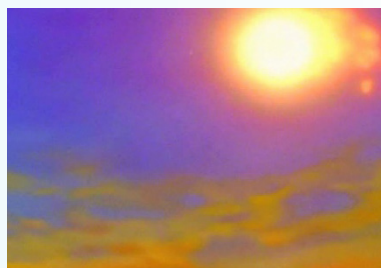
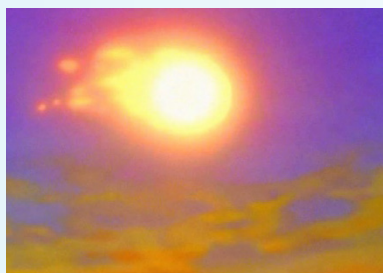
A chuva cessa. A surpresa da multidão de mais de cinquenta mil pessoas é grande. A trilha sonora pontua a presença mariana, as esperanças dos presentes, criando uma ambiência de contemplação do sagrado, mas também da espera pelo milagre prometido. A sensação de algo suspenso gerado pela trilha sonora evidencia a profunda calma divina diante da conturbada tempestade em que Portugal e o mundo vivem. Uma solução lhes é apresentada: *I want to tell you that I wish a chapel to be built here in my honor, for I, the Lady of Rosary*¹⁰ (HAHN, 2015), diz Maria a Lúcia, pedindo que rezem o rosário todos os dias e que não ofendam mais a Deus.

Das mãos de Maria, irradia luz que sobe em direção ao sol. Lúcia aponta para o céu, segundo ela, levada por um movimento interior que a impeliu (MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA, 2016, p. 208). O milagre prometido surge aos olhos da multidão. O sol começa a girar, a dançar e a lançar *flashes* de luz no céu. As cores, antes escuras na cena anterior e tenras no restante da animação, são agora ainda mais fortes e carregadas de energia. Muitos tons se assemelham aos da aquarela da abertura. As pessoas ficam extasiadas com o que veem, apontando para o

10. “Quero que você diga a eles que desejo que construam aqui um capela em meu nome, a Nossa Senhora do Rosário”.

sol. Porém, o fenômeno também desperta medo, principalmente quando o sol aumenta de tamanho, preenchendo a tela, dando a entender que se aproxima do solo a tal ponto de colidir com a multidão. Mais uma vez, uma sensação de forte tensão é amenizada: dá-se um breve destaque a um personagem, justamente a alguém que não acreditava nas crianças e que as perseguiu. Ele coloca o braço em frente ao rosto, denotando o medo pela possível colisão. No entanto, confirma que o sol voltou ao lugar de onde veio sem lhes causar mal algum. Outro personagem toca no chão e vê que o solo está seco.

Montagem de imagens 6 - Fenômeno considerado "Milagre do sol" diante da multidão, em 13 de outubro de 1917, em Fátima, na animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (2015)



Fonte: Animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima* (HAHN, 2015)

O fenômeno do sol causou medo terrível naqueles que o contemplaram, mas despertou a esperança da multidão (HAFFERT, 2012, p. 129). O sol é para muitos povos uma manifestação da divindade; é a fonte de luz, calor e vida, sendo que os raios representam as influências celestiais (CHEVALIER; GUEERBRANTE, 1986, p. 949). O brilho das cores como as da aquarela evidenciam esse divino sendo visível aos olhos da multidão, representando, por meio dos signos, a experiência espiritual e mística que teria ocorrido em Fátima. O fenômeno solar de cerca de dez minutos foi condensado em apenas um minuto na animação, sendo concluído com a aparição da Sagrada Família, com Jesus ainda bebê, manifestando-se à multidão no céu, como se estivesse envolvida pelo sol, abençoando-a. A Sagrada Família está centralizada na tela, assim como Jesus adulto e Maria que são evidenciados posteriormente. Da mesma forma ocorre depois quando Maria e o menino Jesus despontam ao público olhando para a multidão, concluindo, por fim, as aparições em Fátima.

A animação, portanto, apresenta, traduz os relatos das aparições de Fátima não apenas de forma objetiva, mas poética, simbólica, a fim de representar o invisível e o indizível que teriam se manifestado aos pastorinhos e à multidão. A tradução é a forma mais atenta de ler a história, pois relança para o futuro os aspectos desta que foram lidos e incorporados ao presente (PLAZA, 2001, p. 2). Ela permite manter por gerações as memórias dos fatos, os escritos, as impressões das pessoas diante do que viveram. Nessa, que é considerada uma *visão interior*, ocorre um acentuado processo de tradução dos acontecimentos, pois o vidente vê segundo as capacidades concretas dele, com as modalidades de representação e conhecimento que lhe são acessíveis, bem como as possibilidades e limitações que as apreende (RATZINGER, 2016, p. 257-259). É a partir, em grande parte da experiência dos videntes, que a tradução intersemiótica representa a mística das teofanias.

No desfecho da animação *The Day the Sun Danced: the true story of Fatima*, a multidão é representada por um conglomerado de cores

e formas em plano *plongée*, isto é, em um enquadramento pelo qual se observa pessoas e/ou objetos de cima para baixo. Em tons que se assemelham às da aquarela da abertura, a multidão, agora pequena no tamanho, mas de grande proporção em quantidade devido à dimensão territorial representada na cena em questão, é visualizada pelo público que tem a perspectiva de estar no alto, por entre as nuvens. No entanto, essa multidão não é apenas aquela de cerca de cinquenta mil pessoas ou mais reunidas em Fátima. É cada ser humano, que, simbolicamente, encontra-se naquele local conectado ao invisível. A tradução pode ser vista como leitura, metacriação, diálogo de signos, síntese e reescrita da história (PLAZA, 2001, p. 14). Nesse desfecho, ela traduz e reescreve toda a história humana, em que do alto, o invisível, o divino, contempla o visível; e de baixo, o visível se transforma pela presença do invisível.

Sendo visíveis e estando no mundo, é necessário que aqueles que aderem à fé realizem práticas visíveis que sejam manifestações do invisível. Os milagres nos Evangelhos, por exemplo, têm maior valor pela missão a que encorajam do que pelo milagre em si, ou seja, ficar essencialmente no milagre é não ir ao essencial (DINIS; PAIVA, 2010, p. 152). O essencial, em Fátima, é transformar a experiência que a multidão afirmou vivenciar em gestos concretos. É ir além da oração e da devoção. É transbordar aquele brilho intenso do sol e toda a luz interior em sinais visíveis do amor do Transcendente pela humanidade.

4. Considerações Finais

The Day the Sun Danced: the true story of Fatima demonstra algumas possibilidades dos signos audiovisuais em expressar o invisível e o indizível em uma animação. Por meio das formas, cores, tonalidades, traços, e a inserção de símbolos, a composição fílmica, após o processo de tradução intersemiótica, representa o universo das aparições ao público. Alguns elementos de determinadas cenas foram evidenciados ao longo deste artigo. No entanto, essa exposição é um ponto de partida

e não uma conclusão, pois o que aqui foi apresentado tem por objetivo suscitar reflexões acerca da composição de uma narrativa religiosa, bem como de toda a cadeia de acontecimentos e emoções associados à atmosfera mística de Fátima.

Traduzir um acontecimento religioso de grande magnitude para uma animação é um ato artístico que compreende a transformação de palavras para imagens e sons, mas também a observância da Teologia, da tradição de representação e da História Cristã para a composição da narrativa. A poesia, a arte e a visão do conjunto sob os aspectos técnicos, estéticos, narrativos, espirituais se entrelaçam na dança das formas, no vislumbre imagético e sonoro para que a luz da fé, da ciência, dos signos, do audiovisual possam emergir no público, criando novos signos, novos equivalentes.

Referências

- BARRETO, José. Edouard Dhanis, Fátima e a II Guerra Mundial. *Brotéria: Cristianismo e cultura*, vol. 156, n. 1, 2003: 13-22.
- BERTONE, Tarcísio. A mensagem de Fátima. In: *MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA: a pastorinha de Nossa Senhora de Fátima*. Compilação Pe. Luis Kondor; introdução e notas Pe. Joaquim M. Alonso. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 228 -236.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada - Tradução Oficial da CNBB – Especial Iniciação à Vida Cristã. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2019. 1784. Notas, linhas do tempo e Glossário: Pe. Johan Konings, SJ.
- BONNEMASOU, Vera Regina Vilela. *A Poética da Aquarela*. Dissertação (Mestrado). Campinas, SP: Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas, 1995. 70p.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9. ed. revista. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola; Paulinas; Ave-Maria; Paulus, 2003. 938 p.
- CHEVALIER, Jean-Charles, GUEERBRANT, Alain. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986. 1107 p.
- DINIS, Alfredo; PAIVA, João. A ciência ajuda a enquadrar fenómenos como as aparições de Fátima? In: DINIS, Alfredo; PAIVA, João. *Educação, Ciência e Religião*. Lisboa: Gradiva Publicações, S. A, 2010, p. 145-153.

- ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. Tradução Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997, 282 p.
- FIOLHAIS, Carlos. A Ciência e o “Milagre do Sol”. *Fátima XXI*, n. 8, 2017: 84-95.
- FOSSATTI, Carolina Lanner. *Cinema de animação: um diálogo ético no mundo encantado das histórias infantis*. Porto Alegre: Sulina, 2011. 270 p.
- HAFFERT, John M. *O Milagre do Sol*. São Paulo: Petrus Editora, 2012. 132 p.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. Tradução Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1969. 162 p.
- LIMA, José da Silva. Presenças do invisível: os Anjos. *Didaskalia*, vol. 47, n. 2, 2017:149-169.
- MARTINS, António Manuel Alves. “Sereis como anjos”. *Angeologia e escatologia*. *Didaskalia*, vol. 47, n. 2, 2017: 99-118.
- MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA: a pastorinha de Nossa Senhora de Fátima. Compilação Pe. Luis Kondor; introdução e notas Pe. Joaquim M. Alonso. São Paulo: Edições Loyola, 2016. 265 p.
- MEESSEN, August. Apparitions and miracles of the sun. *Cons-Ciências*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa. v. 2, 2005: 199-222.
- MURAD, Afonso. *Visões e aparições: Deus continua falando?* Petrópolis: Vozes, 1997. 216 p.
- NESTERIUK, Sergio. *Dramaturgia de Série de animação*. São Paulo: ANIMATV, 2011. 281 p.
- NÖTH, Winfried. Fundamentos semióticos do estudo das imagens. *Tabuleiro de Letras*, n. 5, 2012: 1-20.
- PAIVA, João Carlos. Fátima e Ciência. *Brotéria: Cristianismo e cultura*, vol. 184, n. 5, 2017: 706-720.
- PLAZA, Julio. *Tradução Intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2001, 217 p. (Estudos; 93)
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução José Teixeira Neto. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010. 337 p.
- PEREIRA, Renan II de Pinheiro e. *Fátima e Pointmain: Aparições de paz em tempos de guerra*. Campinas, SP: Ecclesiae, 2015. 223p.
- RAMALHO, Felipe de Castro. *Cinema de Animação: Filmes e Metáforas para Crianças e Adultos*. 2014. 175f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes, Belo Horizonte, 2014.

- RATZINGER, Joseph. Comentário Teológico. In: *MEMÓRIAS DA IRMÃ LÚCIA: a pastorinha de Nossa Senhora de Fátima*. Compilação Pe. Luis Kondor; introdução e notas Pe. Joaquim M. Alonso. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 250 – 265.
- SALES, Edson Nascimento. *Intersecção entre arte-educação, animação e design emocional: recomendações voltadas à criação de animações para a educação infantil*. 152 f. Dissertação (Mestrado). Salvador: Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia, 2018.
- SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 2012. 131 p. (Coleção Primeiros Passos; 103)
- SANTOS, Magno Francisco de Jesus. “Entre raios de fogo e giros de sol”: videntes de aparições marianas e os escritos de mensagens anticomunistas (Brasil e Portugal). *Revista Cultura e Religião*, vol. 11, n. 2, 2017: 150-171.
- SILVA, Genilson Conceição da. Imagens do invisível: apreensões e representações do sagrado e do espiritual na arte. In: HERNÁNDEZ, Maria Herminia Olivera; LINS, Eugênio de Ávila (org.). *Iconografia: pesquisa e aplicação em estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 124-137.
- SILVA, Rama da. Nossa Senhora de Fátima – Mito, Imagem e Globalização, In: CONGRESSO INTERNACIONAL A EUROPA DAS NACIONALIDADES. *Mitos de Origem: Discursos Modernos e Pós-Modernos*, 2011, Aveiro. Actas do Congresso Internacional A Europa das Nacionalidades p. 1-24.
- SOCRATES. Chapter XVI - Of the Literary Labors of the Two Apollinares and the Emperor’s Prohibition of Christians being instructed in Greek Literature. In: Schaff, Philip (editor). *Nicene and Post-nicene Fathers. Series 2. Volume 2. Book 3*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2010. p. 218 - 220
- TORGAL, Luís Filipe. *O Sol Bailou ao Meio-dia: a criação de Fátima*. Lisboa: Edições Tinta da China, 2011. 311p.
- VADICO, Luiz. *O Campo do Filme Religioso: cinema, religião e sociedade*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015. 325 p.
- THE DAY THE SUN DANCED: The True Story of Fatima (As aparições de Nossa Senhora de Fátima)*. Produção: John E. Williams e Steven Hahn. Direção: Steven Hahn. Roteiro: Michael O’Mahony. Dubladores: Cam Clarke, Kenneth Hartman, Pat Lentz, Tress MacNeille. Estados Unidos, DVD, 2015, 30min, Son., color. Produzido por CCC of America.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

29.07.2020

aprovado em

29.09.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em teologia pela Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven, Bélgica) e pela Faculdade Jesuíta (FAJE). Formado em psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, especialista em psicologia clínica, mestre em teologia pelo Regent College (Vancouver, Canadá). Contato: davichangbh@gmail.com

Love's crossing through self-emptying language: Augustine of Hippo's *confessio* and Adélia Prado's mystical poetry

Travessia do amor pela linguagem do auto esvaziamento: a *confessio* de Agostinho de Hipona e a poesia mística de Adélia Prado

Davi C. Ribeiro Lin*

Resumo

“Travessia” pode ser descrita como um deslocamento entre dois pontos, caracterizado por um ponto de partida, caminho e um ponto de chegada. Além da viagem geográfica externa, a travessia é uma metáfora do coração errante na via, uma jornada interior. Este trabalho aborda dois “barqueiros” que propõem a travessia da vida interior, o teólogo norte-africano Agostinho de Hipona e a poetisa brasileira Adélia Prado. Agostinho e Adélia Prado usam linguagem de auto esvaziamento, *confessio* e poesia mística, respectivamente, para expressar sua pobreza existencial. Enquanto Agostinho esmaga seu orgulho pela vulnerabilidade da confissão, Adélia Prado usa a linguagem poética como exercício espiritual para aniquilar seu ego. Essa linguagem de esvaziamento não é apenas um discurso informativo, mas performativo; é a linguagem que afirma finitude e vulnerabilidade, abrindo o eu a uma jornada de anseio por uma alteridade. O objetivo final de se humilhar na vulnerabilidade poética diante do Mistério é capturar o convite dinâmico do amor. A linguagem

confessional de Agostinho e a poesia de Adélia Prado promovem a passagem do egocentrismo para um centro relacional amoroso. Adélia Prado pode nos ajudar a ler Agostinho não apenas como o “Doutor da Graça”, mas também como “Doutor Humilitatis”, uma reception escurecida por séculos de discussões teológicas.

Palavras-chave: Travessia; Agostinho de Hipona; Adélia Prado; Humildade; Amor

Abstract

“Crossing” can be described as a displacement between two points, characterized by a starting point, a path and a point of arrival. In addition to the geographical, exterior voyage, crossing is a metaphor for the wandering heart *in via*, an inner journey. This work approaches two “boatmen” who propose the crossing of inner life, the 4th-5th century North-African theologian Augustine of Hippo and Brazilian poet Adélia Prado. Augustine and Adélia Prado use self-emptying language, confessio and mystic poetry respectively, to express their existential poverty. While Augustine crushes his pride through the vulnerability of confession, Adélia Prado uses poetic language as spiritual exercise to annihilate her ego. This self-emptying language is not only informative, but performative speech; it is the language that affirms finitude and vulnerability, opening the self to a journey of longing towards an alterity. The ultimate goal of humbling oneself in poetic vulnerability before the Mystery is to capture the dynamic invitation to love. Augustine’s confessional language and Adélia Prado’s poetry foster the passage from self-centeredness to a loving relational center. Adélia Prado can help us read Augustine not only as the doctor of Grace, but as “Doctor *Humilitatis*”, a reception clouded by centuries of theological discussion.

Keywords: Crossing; Augustine of Hippo; Adélia Prado; Humility; Love

INTRODUCTION: AUGUSTINE AND ADÉLIA PRADO PROPOSE THE CROSSING OF INNER LIFE THROUGH SELF-EMPTYING LANGUAGE

T

he concept of “crossing” can be described as a displacement between two points, which is characterized by a starting point, a path or a route and a point of arrival. Crossing, *traversée* in

French, *travessia* in Portuguese, is the action of traversing something, a movement from one place to the other, perhaps a body of water, a lake, river; or crossing land areas, such as deserts or forests. In addition to the geographical, exterior voyage, crossing is also a metaphor for the transformation of subjectivity, an inner journey. It is a metaphor of the wandering heart seeking its place, the path of an internal crossing.

Christoph Theobald (2006, p. 73) refers to the existential transformation that is made possible by intimacy with revelatory people, “boatmen” who propose the crossing of inner life. Leaving the undifferentiated crowd for a trajectory towards interiority, the space of singularity, these boatmen invite a passage, a crossing to the other side: they wish that others, whose path is traversed by them, can get to the bottom of the experience of revelation intended for them. They are people who trust in the mystery of existence and propose a new way of inhabiting reality.

This work approaches two writers as revelatory boatmen, firstly the 4th-5th century North-African theologian Augustine of Hippo (354-430) and secondly Brazilian poet Adélia Prado, born in 1935. Their road is an invitation, an opening to the transformation of one’s interior life from pride to humility in order to become relationally responsive to love. If Augustine materializes the relational opening towards transcendence through confession (*peccati, laudis*), confession of sin and praise, Adélia Prado uses existential emptying in the poetic writing experience in order to bring concreteness to her crossing. When weaving the threads of meaning, uniting texts with convictions, Augustine and Adélia Prado invoke in our common humanity an attention to interiority in contact with transcendence, an invitation for self-dispossession which becomes intimacy with the divine.

For Augustine of Hippo, a human being is called to a deeper contact with his/her interior life, and to be dazzled by the deepness of one’s inner world, “people go to admire lofty mountains, and huge breakers at sea, and crashing waterfalls, and vast stretches of ocean, and the dance of

the stars, but they leave themselves behind out of sight” (Conf. 10.8.15).¹ Augustine has been a model of the seeker, the embodiment of the *cor inquietum*, restlessly seeking to respond to God who placed his heart in a journey to find its proper transcendent destination.

In a likewise movement towards interiority, crossing (*travessia*) in Adélia Prado goes back to the idea of life as a valley of tears, *sertão*. Thrown in existence as if launched on a journey of suffering in a valley of tears, life overcomes tragedy by affirming a movement towards transcendence, the treasure, the center of meaning. According to Navarro (2009, p. 47-48), Prado describes her first book with the title *Bagagem*, evoking the image of being on journey transporting what is precious, carrying what is valuable, the pearls of her experience which she cannot abandon. In Adélia Prado’s reception of Augustine she calls him “a great lover” who experienced the limitations of human love and found rest and joy in emptying himself before the Mystery. Furthermore, she also adds that Augustine rediscovered himself as a creature, and by being God’s creation, the happiness of his heart is identified with bowing down before the Creator (PRADO, 1999, p.31-32). Adélia Prado seems to find in Augustine an inspiration for her own dispossession, for her own journey towards a spiritual poetry of humility, specially the movement of intentionally emptying one’s self towards a loving relational Other.

This article argues that Augustine of Hippo and Adélia Prado use self-emptying language, *confessio* and mystic poetry respectively, in order to express their option for existential poverty which is an invitation to humility in order effect a crossing which ends in love. While Augustine crushes his pride through the vulnerable language of confession, Adélia Prado uses poetic language as spiritual exercise to annihilate her ego and invite readers to an alternative way of inhabiting ordinary life.

1. Concerning English translations of *Confessions*: citations are from Maria Boulding’s excellent translation in *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, Hyde Park: New City Press, 1997.

AUGUSTINE OF HIPPO'S CONFSSIONAL LANGUAGE

In order to comprehend the importance Augustine of Hippo's self-emptying language, *confessio*, one is called to retrieve his biography in order to realize the transformation effected after his conversion. Augustine, a former professional orator, became a convert well-aware of his long-living distorted relationship with language. His own pre-conversion life was bound by rhetorical manipulation, which often denied truthful, authentic, humble speech. Augustine's *Confessions* (397-401), a biographical account in which he is not the center of his own narrative, is a masterpiece in which vulnerable prayer is a response to his previous self-centered linguistic performance. As Augustine becomes a convert to Christianity in his thirties, he abandons his career as a professional rhetorician and embraces an alternative mode of communication, labeled as *confessio*. Through his confessional language of sin and praise (*peccati, laudis*), Saint Augustine expresses an intimate self-emptying through a heart-language in a dialogical I-thou relationship. Augustine's *Confessions*, written by a master of the Latin language, is no elaborate human discourse that expresses achievement. It is, instead, deliberate and purposeful selfless speech which portrays a vulnerable subject before a divine Thou.

In Augustine's *Confessions* language occupies an especially important function (BURTON, 2007, p.10). During the course of his former life, Augustine had built a reputation as a skillful rhetorician serving his ascending career at his self-interested pursuit. Even though Augustine's conversion marked a new stage in his communication, he remained a potent handler of words. After his conversion and ordination as a bishop, Augustine would become an unusual kind of orator. His new language had the specific purpose of bringing those around him to deny self-centered speech and embrace surrender, "I should withdraw the service of my tongue from the market of speechifying, so that young boys who were devoting their thoughts not to your law, not to your peace, but to lying follies and legal battles, should no longer buy from my mouth the weapons for

their frenzy” (Conf. 9.2.2). Augustine denies a self-centered inner life and stands as a beggar asking for grace to pray, “allow me to speak in your merciful presence” (Conf. 1.6.7). This turn entails that his conversion is not only a transformation of heart but also one of language, towards a humbler expression of one’s self as a response to the words given and gifted to him by God through Scripture.

Augustine’s previously self-centered marketed speech was swallowed by an innovative prayerful communication: confessional language. *Confessio*, therefore, articulated the materialization through words of a conversion from death to rebirth in an other-affirming expressiveness. Augustine found a mode of communication that highlighted his vulnerable self which arose against the cunning use of words of a previously self-centered man. It is through the language of humility and existential poverty that Augustine finds the suitable place for communication, for his conversion surrendered him to the words he did not express, but were gifted to him through an encounter with Scripture at a garden (Conf. 8.12.29). Previously regarded as imperfectly weak and to be avoided by the learned, Scripture effected in Augustine an inner revolution towards humility, “Scripture is a reality that grows with little children, but I disdained to be a child and in my high and mighty arrogance regarded myself as grown up” (Conf. 3.5.9).

Confessional language articulates an intricate connection between existential poverty and mercy, vulnerability and grace. It is not self-reliant expressiveness, but rather the suppliant heart panting for love that manifests both defenseless self-disclosure and other-centered worship. In this double movement of confessing one’s own sins (*peccati*) and voicing praise (*laudis*), the twofold confession of sin and praise announces the prominence of God that overpowered his misery. By recognizing sin, the confessant returns to the God who saves; the outcome is praise and gratitude. Augustine recalls his miseries in order to love God, for while remembering the falsity and bitterness of his past life, the presence of God recreates his life in blissful and serene sweetness (Conf. 2.1.1).

Augustine suggests that confession expresses the hope of finding oneself in a responsive relationship, not in our own miseries, but in a loving other-affirming humility that praises the creator God, “by confessing we lay bare your loving devotion. Our hope is that we may cease to be miserable in ourselves and may find our beatitude in you; for you have called us to be poor in spirit” (Conf. 11.1.1).

The language of the Psalms, the paradigm language of *confessio*, became a substitute, a counter-cultural discourse that altered his previous self-serving flattering communication. His new language was gifted to him rather than formulated by his linguistic abilities. Through the Psalms, Augustine found his most authentic voice, a rehabilitated language of a former addicted and fragmented orator. As it connects emotions, feelings, metaphors, and lament under an other-centered worldview, Augustine was being displaced from an egocentric position and supplanted by humble speech. This linguistic movement towards heteronomy and dependency involved the rejection of his earlier pride and the embrace of humility in order to convey praise to a benign Creator universe. Augustine has his discourse converted by the incarnate Word who humbled himself and spoke through the Scriptures. Of particular importance is the voice of Christ revealed through the Psalms, the prayer book of the faithful. The psalms turned out to be the key manner of verbal expression through which the bishop of Hippo learned to express his own voice, an alternative discourse that altered his prideful communication, “how loudly I began to cry out to you in those psalms, how I was inflamed by them with love for you and fired to recite them to the whole world, were I able, as a remedy against human pride!” (Conf. 9.4.8).

Grace leads Augustine into the emptying of self in order to receive his renewed being in a loving relation, a journey from self-absorption to responsive relationality. Confessional language deliberately empties one’s self to the lover in order to return to its proper place. By finding its location in God, his *cor inquietum* finds rest. By surrendering, the self seemingly loses itself; however, loving humility is a movement that, paradoxically,

brings it to life anew, to be renewed in the other. Augustine's Confessions can be properly understood by embracing the mystery which is paradoxical, the passage of losing one's life in the other to find it resurrected by the power of been found in love. The mode of expressing this loving transformation is in a prayerful communication, in which love is transformed into praise, "Let me love, Lord, and give thanks to you and confess your name" (Conf. 2.7.15). Through confession, a language that does not merely describe transformation but effects it, Augustine crosses from sin to praise, from pride to humility.

Augustine's threefold crossing

According to Peter Brown (2000, p.163), Confessions is the manifesto of the inner world, a narrative of affections, a story of Augustine's heart. It is, therefore, the crossing of his inner life, a conversion towards the love of God. This crossing is characterized by three dynamics: a human is a finite being marked by a desire for transcendence (existential), by the action of God in converting him to himself (theological) and by a self-emptying towards another (relational-confessional).

The first dimension of Augustine's inner crossing is an existential one, expressed by a dramatic anthropology of infinite desire. According to Augustine, human nature carries an impulse that makes one to aspire for transcendence. As Johannes Brachtendorf observes (2008, p. 42), human beings have not lost the desire for happiness, but the explicit knowledge of well-being that fulfills that desire. The true meaning of life, therefore, is mysterious and hidden from the external eyes. In addition to not understanding the secrets of his inner capacity and ignoring his transcendent destiny despite wanting it, the human being has a divided will to pursue the highest good when it is recognized. Helplessly dependent upon grace, Augustine's dramatic anthropology highlights the search for an unseen yet present God in the heart.

The trademark of Augustinian spirituality is a heart on a journey

(MARTIN, 2003, p.41). This restless heart directs a human being to cling to different creatures in search for affection and meaning, but if he seeks it outwardly, one remains outside truth. In his own journey, Augustine describes how the earthly goods became sterile suffering, leaving him in exhaustion and not fulfilling his aspirations, "I continued to wander far from you and sowed more and more sterile seeds to my own grief, abased my pride and wearied by my restlessness (Conf. 2.2.2). Since true longing is related to the pursuit of God, by desiring lower things Augustine is obliged to renewed its search, only to discover the insufficiency of his misguided affections. As Brachtendorf (2008, p. 42) suggests, by describing the story of his wandering life, Augustine considers himself blind to the highest good and unable to see beyond his pleasure and self-centered honor, seeking happiness in transient things; this was an empty search until his eyes were opened and he learned to love God.

Augustinian anthropology presents the human being marked by finitude and desire to connect with his transcendent destiny. As Pieretti (1998, p. 349) suggests, Confessions reaffirm an ontological deficiency penetrated by a change in perfection and completeness. The man that Augustine seeks to meet is not abstract, generic and disincarnated, but a desirable human in a historical and existential reality who seeks a continuous improvement of his experience. Being restless, pursuing transcendence, being *in via*, is not a problem per se. It is actually a movement originated by God himself that, as Dupont and Walraet (2015, p. 53) argue,

It is a God created restlessness that keeps us from abandoning the path that we need to take. This restlessness keeps us from losing sight of our Destination. It causes us to move on from our self-created rest. It is actually a positive restlessness. This restlessness is fed, according to Augustine, through the consciousness of our insignificance (a part of your creation) our mortality, and our sinfulness. The rest that we hope to find in God means two things: the abolishment of our moral shortcomings or sinfulness, and the abolishment of our mortality.

The second dimension of Augustine's inner crossing is a theological

one, the action of God in transforming, converting and directing the itinerary of the human heart. The term conversion or *convertere* in the classic Latin carries the sense of a change in religion or philosophical doctrine or a change in behavior. In Augustine, conversion means orientation of the soul towards the divine, indicating the act of returning to God, not by philosophical reflection, but by imitating Christ's humility (OROZ RETA, 2009, p. 239, 241). Augustine reinforces the divine initiative in calling him to himself: if there was a step in the son towards the return home, a loving voice previously attracted and sought him. Augustine recounts his trajectory through the lens of the parable of the prodigal son of the Gospel of Luke, "I took care that this excellent part of my substance should be under my own control, and I did not guard my strength by approaching you, but left you and set out for a distant land to squander it there on the quest for meretricious gratifications" (Conf. 4.16.30).

If the conversion has a state of withdrawal, an intermediate period of crisis and a return to order and unity, in Augustine's *Confessions* conversion establishes a return based on the intervention of God, as a gift and mystery of grace. The bishop of Hippo recognizes that the essence of conversion is the divine gift, a fundamental decision of God, based in divine interference and not the human will. Augustine alludes to the call of grace as the fundamental element of conversion, and the priority of grace will resonate as a motto of his life and theology. Later in his life, in order to protect orthodoxy during the debate with Pelagius, who denied original sin and the solidarity of human race with Adam, Augustine grew in the realization that the grace of Christ is absolutely necessary. In this second dimension of Augustine's crossing, the priority is not given to human works and its merits, but by the free gift of grace, as in "on your exceedingly great mercy rests all my hope. Give what you command, and then command whatever you will. You order us to practice continence. A certain writer tells us, I knew that no one can be continent except by God's gift, and that it is already a mark of wisdom to recognize whose gift this is (Conf. 10.29.40).

The third dimension of Augustine's inner crossing is relational-confessional. Augustine's biography is not just an objective retelling of facts, but a dialogue which includes an intentional description of a relational proposal, a human position of humility and emptying in the relationship with the Creator. As a consequence, relationship of humility and vulnerability is established. Augustine's confessional language is an antidote against individualism, self-centered autonomy, moving humanity to recognizing its vulnerability in order to embrace a responsive and humble relationality.

Augustine materializes the dependent and vulnerable relational openness through a double confessional movement, including two main meanings: a confession of his misery and sins and the complementary confession of praise to the greatness of God. If confession is taken as merely admitting sins, confession is incomplete and bound to failure: true confession is self-emptying which requires a matching responsive act towards praising the kindness received. By becoming aware of his sin, or by confessing to turn to God who liberates, and by receiving greater salvation, the resulting movement is praise and thanksgiving. The goal is not to overburden the penitent, but freeing him. By recognizing the depth of his sin followed by the greatness of the liberating work, Augustine makes his life a song of praise.

ADÉLIA PRADO'S MYSTICAL POETRY

I refuse to believe that people invented languages
 It's the Spirit driving me
 Wanting to be adored
 (Prado, 2013, *The birth of the poem*).²

In 1976, notable poet Carlos Drummond de Andrade announced that Saint Francis was dictating poems to a housewife in the countryside of Minas Gerais state, in the city of Divinópolis. Ever since, Adélia Prado

2. Recuso-me a acreditar que homens inventam as línguas, é o Espírito quem me impele, quer ser adorado (*O nascimento do poema*).

has been praised as one of Brazil's foremost poets. Although Adélia Prado has been an acclaimed poet, nevertheless, she intentionally deflects praise in order to empty herself and fall into "absolute poverty before the Mystery" (PRADO, 1999, p. 26). Adélia Prado, to whom poetry and spirituality are experiences born from the same transcendent root, writes from the viewpoint of existential poverty, that of a frail creature that in ordinary life embraces self-emptying before the divine. By refusing to make one's own view of the world an absolute one, a human being opens itself up to a journey of dispossessing and rediscovery of meaning, accepting the ordinariness of the quotidian experiences and through it finding traces of transcendence. Adélia Prado embodies this existential movement through writing poetry, giving a material expression to an immaterial inner voyage.

An important influence to understand the existential dimension of interior crossing in Adélia Prado is her reading of João Guimarães Rosa, in his work *Grande Sertão Veredas*. *Travessia* is the last word of this work, as life is understood as crossing through an arid and waterless place, sertão. As Navarro (2009, p. 31) points out, in both texts, by Guimarães Rosa and Adélia Prado, there are convergences in linking a geographical crossing to an inner journey in which self-knowledge emerges. Adélia Prado's definition of poetry is the revelation of reality, an opening to what is real, an eye-opening to a condition which includes suffering. Poetry awakens humanity to the realization that life is not only a calm crossing with some storm on the way, but rather it is a constant struggle in a valley of tears. Life is worth sobbing, but human words through art and poetry are an effort to find transcendence in the midst of absence, to overcome limitations by finding meaning in ordinary things.

For Adélia Prado (1999, p. 28), the poetic and mystical experiences are born from a common origin, coming from the same source and directed to transcendence as banks of the same river. The language of the poem and the language of mysticism are purely expressive languages, connected to an element of transcendence that is constitutionally

religious (PRADO, 1999, p. 27-29). Poetry has a center of meaning that surrounds the beauty of its form, but also points beyond itself, as a sign and evidence of the “beauty so old and so new” as Augustine pointed out, human beings insist on loving late (Conf. 10.27.38). As Prado points out, transcendence inhabits the concreteness of a poem, “when I have an experience of poetic nature, it asks for a tangible body, to be guarded and experienced by myself again, or by the other: concreteness is the poem. And poetry, in this case, is pure expression, it will not connote the experience, it will not denote, it expresses experience and that’s it. It is religious and again it escapes me, it conveys an order and beauty that transcends me and that is constantly beyond” (PRADO, 1999, p. 19). A poetic expression carrying order and beauty in the midst of restricted horizons points that poetry is a servant of hope, as in the poem *Impressionista*,

On a certain occasion,
my father painted the whole house
bright orange.
For a long time we lived in a house,
as he said,
constantly dawning.
(PRADO, *Impressionista*, my translation).³

There is also a theological logic for Adélia Prado’s poetry, that of an interdependence between the material and the spiritual, through a poetic comprehension of the doctrine of incarnation. As God became flesh, materializing the divine in human corporeal form, an epiphany of transcendence inhabits a human body and its immanence. And that realization is not only a doctrinal statement but the very essence of poetic expressiveness. As Alex Villas Boas argues (2017, p. 285), Prado’s poetry is the embodiment of beauty in the world, and as such an epiphany of God for Christ’s incarnation is the “maximum of poetry possible”. Christ is the incarnation of meaning despite the absurdity of existence. The Word is the poetry that awakens reality to the Mystery of God, for the beauty of me-

3. Uma ocasião, meu pai pintou a casa toda de alaranjado brilhante. Por muito tempo moramos numa casa, como ele mesmo dizia, constantemente amanhecendo (*Impressionista*).

aning that is already present, but hidden. Insofar as mystical experience and the poetic expression coincide, two banks of the same river, poetry is itself a manifestation that seeks to grasp the embodiment transcendence in reality. Adélia Prado often expresses her passion for the incarnation,

Who do I love, after all?
 Was I seduced by the Son of Man –
 And now confuse stingy you,
 Conceited you,
 With the One who wants me with him
 Moaning on his bed, his cross?
 The European said he was stunned by how much sun we waste here.
 Thank you, I replied, embarrassed by Carnaval,
 Afro-Brazilian drumming, my own extravagant hips.
 Is Jesus Bulgarian? Afghani? Dutch?
 A Brazilian He's not. He's way foreign,
 With his naked, perforated body,
 Begging for affection, just as I do.
 (PRADO, 2013, Two o' Clock in the Afternoon in Brazil).⁴

Adélia Prado's poetic language is also an embracing of her condition as a creature, of existential poverty before another, acknowledging to be standing before someone infinitely greater than her: "It is an emptying, a humility before the Mystery; It is not my head tool. The only thing I think it is necessary to do, and this is not my invention either, it is a counsel of the mystics, it is you to strip yourself and fall into absolute poverty, a poverty before the Mystery." (PRADO, 1999, 26). Adélia Prado's poetry intentionally uses a language of responsive self-emptying in order to affirm an anthropological condition of being a sinner that annihilates her pride and embraces the death of the ego. As she suggests, "one of

4. A quem amo enfim?

Acaso fui seduzida pelo Filho do Homem
 e confundo você, mesquinho,
 e confundo você, vaidoso,
 com o que me quer com ele
 gemendo na sua cama de cruz?

O europeu diz-se aturdido com o desperdício de sol.

Obrigada, respondo, com vergonha de carnaval,
 de batuques, me meus quadris excessivos.

Jesus é Búlgaro? Afegão? Holandês de colônia?

Brasileiro não é. Estranhíssimo, sim,

com seu corpo desnudo e perfurado, mendigando carinho, igual ao meu (*Duas horas da tarde no Brasil*).

God's greatest gifts to us is the ability to perceive sin. That's what salvation is. It is precisely through this work of annihilating my pride that I understand the nature of the human condition. Otherwise, I would have an inflated ego and I would confuse myself with God and they'd send me away to an asylum" (PRADO, 2000, p. 67). For Adélia Prado, as it is with Augustine, since humanity is prone to be tempted by pride and struggles to accept reality as it is, one materializes its most authentic position by humbling oneself, "strip yourself and fall into absolute poverty before the Mystery."

As a creature before her Creator, Adélia Prado suggests that rest is found in accepting one's state of a dependent and yet desiring creature. It is in weakness, embracing meaning within constraints, in everyday experience, that Adélia Prado materializes poetry as her way towards the reality of incarnation-salvation, or the poetic path of incarnating her love for Christ. In a similar fashion to Augustine's *cor inquietum*, Adélia Prado's writing proposes a humble responsive relationality that recognizes oneself as creature that remains longing and begging before Christ,

Neither sea nor political storm
 Nor ecological disaster
 Could keep me from Jonathan.
 Twenty winters would not be enough
 To make his image fade.
 Morning, noon, night,
 Like diamond
 My love perfects itself, indestructible.
 I sigh for him.
 Getting married, having children-
 All just pretense, diversion,
 A human way to give me rest.
 There are days when all I want is to avenge myself,
 Blurting curse words: damn, damn,
 But it's myself I damn,
 Since this love lives inside me
 And maybe it's only God playing the mime.
 I want to see Jonathan
 just as fervently
 as I want to kneel down and worship
 and belt out the "Panis Angelicus."

I've been singing since childhood.
 Since childhood I've desired and still desire
 the presence that would silence me forever.
 While other girls danced, I stood still, wanting,
 I lived on wanting.
 Pomegranate liqueur,
 invisible blood pulsing in the presence Most Holy.
 Lustly, I sing out:
 Jonathan is Jesus
 (PRADO, 2013, *The Sacrifice*).⁵

As Maria Clara Bingemer points out (2015, p. 255), in Adélia Prado's poetry there is an intimate connection between God and poetry, where one reveals the other, a poetic turn driven by a loving and erotic dynamic in which partners are carried by the love that has them and for which they

5. Não tem mar, nem transtorno político,
 nem desgraça ecológica
 que me afaste de Jonathan.
 Vinte invernos não bastaram
 pra esmaecer sua imagem.
 Manhã, noite, meio-dia,
 como um diamante,
 meu amor se perfaz, indestrutível.
 Eu suspiro por ele.
 Casar, ter filhos,
 foi tudo só um disfarce, recreio,
 um modo humano de me dar repouso.
 Dias há em que meu desejo é vingar-me,
 proferir impropérios: maldito, maldito.
 Mas é a mim que maldigo,
 pois vive dentro de mim
 e talvez seja Deus fazendo pantomimas.
 Quero ver Jonathan
 e com o mesmo forte desejo
 quero adorar, prostrar-me,
 cantar com alta voz *Panis Angelicus*.
 Desde a juventude canto.
 Desde a juventude desejo e desejo
 a presença que para sempre me cale.
 As outras meninas bailavam,
 eu estacava querendo
 e só de querer vivi.
 Licor de romãs,
 Sangue invisível pulsando na presença Santíssima.
 Eu canto muito alto:
 Jonathan é Jesus (*O Sacrifício*).

are taken.⁶ Furthermore, the radicality of the divine incarnation and beauty of God effects a recovery of the bodily experience. Her positive and erotic appropriation of the body, effecting a cultural change that subverts the Platonic soul makes explicit the imagery of the incarnation as the possibility of recovering bodily desire rather than effecting its denial. Having being raised in the first-half of 20th century countryside of Minas Gerais, Adélia was raised in a repressive Catholicism. But she is a woman that rediscovers a passion for God which includes her erotic desire rather than denies it. In Adelia's poetry the body of the poem is an exercise of response to Christ's incarnation, in the interplay between the material and the transcendent, which redeems ordinary simple and everyday life becomes a privileged place to recognize and adhere to transcendence from a point of view of existential poverty.

IMPLICATIONS OF DIALOGUE: SELF-EMPTYING FOR LOVE'S CROSSING

What does a contemporary mystic poet from the countryside of Minas Gerais, Adélia Prado, has in common with a 4th-5th century North-African theologian, Augustine of Hippo? Primarily, Adélia Prado and Augustine write from a poetic responsive humility in order to effect a *reductio*, a kind of existential *kenosis*, self-emptying to recover meaning and hope in the midst of existential poverty. Since Augustine and Adélia Prado have been compared to two boatmen that invite a passage, a trajectory towards interiority, this paper will highlight four implications of this self-emptying language that express this inner crossing.

Firstly, their language effects an inner crossing for it not only in-

6. Maria Clara Bingemer puts it this way, "Deus e a poesia se confundem e um é o nome da outra e a outra revela o nome do Um. Falar de um é falar da outra e vice-versa. E este giro poético é comandado por uma dinâmica erótica e amorosa na qual os parceiros são carregados pelo amor que os possui e pelo qual são tomados". *Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados* (Petrópolis: Vozes, 2015), 255.

formative, but primarily performative. Augustine's Confessions can be described as a performative speech act that opens the self to transcendence. The sacrificial and vulnerable response to God's love catalyzes the transformation in his inner life. His language was received through Scripture rather than invented; he did not make it, for confessio itself was "making him", generating an effect upon his heart. Likewise, Adélia Prado's poetic language has also been described as performative. It is a kind of spiritual exercise that produces meaning even as one recognizes that the beauty of life is not self-evident to the exterior eyes. The words give new significance to the ordinary, bringing to reality the pearl that is beyond the surface. Poetry is an epiphany that enters the mystery of Easter, embracing the promises of a God that announces his communion and joy amidst the valley of tears. As Villas Boas puts it, "this is how poetry communicates salvation, because it is performative, involving the affections and structuring them in the poetic exercise so that faith is not mere conceptual or imaginary cultural adhesion, but an epiphany of the presence of God in his beauty of love unconditionally (VILLAS BOAS, 2017, p. 289).

Secondly, the language that affirms finitude, vulnerability and humility opens the self to a journey of longing towards an alterity. Adélia Prado's poems are done in a profound consciousness of the need to reduce the ego and embrace *humilitas*, for an individualistic being is a monad that does not move outside itself, towards another. Since vulnerability is necessary to keep a relational movement, denying self-sufficiency is not against finding meaning, but precisely its condition. Adélia Prado suggests that orphanhood is an intrinsic condition of being human, a vulnerability that leads us to seek for answers beyond ourselves, "the thing that mostly brings us rest is being a creature, that's why we dearly miss father and mother" (PRADO, 1999, 31). Adélia's portrayal of original orphanhood resembles Augustine's, and even more by affirming that the condition of being a creature corresponds to the heart's rest. Augustinian anthropology presents the human being marked by finitude

and eager to connect with the heart's transcendent destiny, "you have made us and drawn us to yourself, and our heart is unquiet until it rests in you" (Conf. 1.1.1).

Augustine, previously living in a self-centered way, recognizes himself as a dependent creature before his loving God, "allow me to speak, though I am but dust and ashes, allow me to speak in your merciful presence" (Conf. 1.6.7). That consciousness is very present not only in Augustine's *Confessions* but also Adélia Prado's writings. Both affirm an ontological insufficiency permeated by a demand for wholeness. If Augustine materializes the relational opening towards transcendence through a recognition of one's mortality and frailty, Adélia Prado uses the existential emptying in the poetic experience to give body to her *travessia*,

Dear God,
don't punish me for saying
my life was so lovely!
we're human,
our verbs have tenses,
they're not like Yours,
eternal.
(PRADO, 2013, *Woman at Nightfall*).⁷

Thirdly, the ultimate goal of humbling oneself in poetic vulnerability before the Mystery is to capture the dynamic invitation to love. Both Augustine's confessional language and Adélia Prado's poetry foster the passage from self-centered inner life to a loving relational center. Augustine and Adélia Prado invoke to a scattered and inattentive contemporary generation a consideration to interiority in contact with transcendence in order to call them to a center of intimacy and belonging.

7. Ó Deus,
não me castigue se falo
minha vida foi tão bonita!
Somos humanos,
nossos verbos têm tempos,
não são como o Vosso,
eterno (Mulher ao cair da tarde).

God, who inhabits the heart's deepest core, *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* 3.6.11), is himself the unitive force of love seeking to be adored. For Augustine, for love is the goal, the dynamism (desire that drives us) and the essence of interior life. He uses the idea of the "weight of love" to describe this movement, which moves people to their proper end and makes them leave self-centeredness. The weight of love carries us upwards, "my weight is my love, and wherever I am carried, it is this weight that carries me. Your Gift sets us afire and we are borne upward; we catch his flame and up we go. In our hearts we climb those upward paths, singing the songs of ascent" (*Conf.* 13.9.10). By moving restless hearts upwards, like fire, it is weight that brings us to our destiny as responsive creatures to the call of grace. In her poem *No céu*, Adélia Prado points out her Christian hope: in the end, the militant, penitent and triumphant, *ecclesia militans, poenitens, triumphans* will be only lovers (PRADO, 2017, 366).

Fourthly, speaking from the margins, as a spiritual writer from the global south rather than an academic theologian, Adélia Prado can help us read Augustine not only as the "Doctor of Grace", but as "Doctor Humilitatis". Humility has been an essential Augustinian trait, at the root of his *confessio*. Due to his importance in modern theological debates, Augustine has been given the title doctor of grace. Can centuries of reception shift the attention from Augustine's essential core? Posthumous debates can even take "Augustine" to places he would not go himself. Simon Icard (2017, p.196) has argued that the title "Doctor of Grace" is a later reading on Augustine and a modern invention, as the outcome of a process of hierarchization and specialization.⁸ Since this reception is partial, Augustine could be better recovered as the doctor of modesty rather than the doctor of grace. Humility is medicine against pride, and God is the doctor who transforms the patient's heart through divine grace. Grace

8. In Simon Icard's words, "l'invention du titre *doctor gratiæ* est la synthèse d'un double mouvement de hiérarchisation et de spécialisation, qui accorde une place particulière à Augustin dans le renouveau patristique à l'époque moderne." In "Augustin, docteur de la grâce: histoire d'un titre," *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 63, no. 1 (2017): 196.

does not belong to Augustine; it is rather ascribed to Christ. Augustine is the patient; the healing grace of the doctor effects his transformation. Augustine himself would probably have rejected the title “Doctor of Grace”, but could have accepted to be labelled a man seeking to model humility. Through Adélia Prado’s appreciation of Augustine and her model of poetic self-emptying, she can foster a deeper comprehension to the spirit of humility in Augustine. This Augustinian humility has been captured by the poem *Bendito*, one of Adélia Prado’s poems that bears a resemblance to Augustine’s confessional language with its double movement of *peccati* and *laudis*. She expresses her confession of sin and praise in vulnerability and voices it brilliantly in contemporary fashion, as if bringing Augustine’s voice anew,

Praised be God my Lord.
 Because my heart is cut in the blade
 But I smile in the mirror
 In the light of unexpected things he is promised;
 Because I’m disgraced
 as a man touched to the gallows,
 But I remember one night in the country,
 The moonlight on vegetables and a cricket
 My shadow on the wall.
 May you be praised because I want to sin
 against the pleasant place of the dead,
 To violate the tombs with the scratch of the nails,
 But I see your head hanging
 and I hear the rooster crow
 Three times to my rescue.
 Praised be God for life is horrible,
 Because more is the time that I spend
 Gathering spoils- old at the end of a war like a goat -
 But I clean the eyes and the mucus of my nose
 for a flowerbed.
 May you be praised, because I want to die, but I’m afraid
 And I insist on waiting for the promised one.
 Once when I was a boy
 I opened the door at night
 The garden was white with moonlight
 And I believed, without any suffering.

May you be praised!
(PRADO, *Bendito*, my translation).⁹

CONCLUSION

Adélia Prado and Augustine of Hippo dwell the movement of intentionally emptying oneself in order to move towards a loving relational Other. Their language of existential poverty proposes a crossing towards love. Augustine established a mode of communication that rejoiced and praised his Lord's name (*Conf.* 9.4.12), that arose against a manipulative use of words. Augustine's language, in the spirit of *humilitas*, combats his pride through the vulnerability of confession. Adélia Prado practices spiritual exercise through poetic language to overpower her pride; by doing so, her valley of tears, her *travessia* (crossing) receives new meaning, conveying a renewed way to inhabit ordinary life.

As a result of this common self-emptying language, this article has

9. Louvado sejas Deus meu Senhor,
porque o meu coração está cortado a lâmina,
mas sorrio no espelho ao que,
à revelia de tudo, se promete.
Porque sou desgraçado
como um homem tangido para a força,
mas me lembro de uma noite na roça,
o luar nos legumes e um grilo,
minha sombra na parede.
Louvado sejas, porque eu quero pecar
contra o afinal sítio aprazível dos mortos,
violiar as tumbas com o arranhão das unhas,
mas vejo Tua cabeça pendida
e escuto o galo cantar
três vezes em meu socorro.
Louvado sejas, porque a vida é horrível,
porque mais é o tempo que eu passo recolhendo os
despojos,
— velho ao fim da guerra com uma cabra —
mas limpo os olhos e o muco do meu nariz,
por um canteiro de grama.
Louvado sejas porque eu quero morrer
mas tenho medo e insisto em esperar o prometido.
Uma vez, quando eu era menino, abri a porta de noite,
a horta estava branca de luar
e acreditei sem nenhum sofrimento.
Louvado sejas! (*Bendito*)

discussed four main implications. Firstly, this self-emptying language is not only informative, but performative speech; secondly, it is the language that affirms finitude and vulnerability, opening the self to a journey of longing towards an alterity. Thirdly, that goal of humbling oneself in poetic vulnerability before the Mystery is to capture the dynamic invitation to love, a passage from self-centeredness to a loving relational center. Fourthly, Adélia Prado can help us read Augustine not only as the doctor of Grace, but as “Doctor *Humilitatis*”, a reception clouded by centuries of theological discussion.

As Adélia Prado suggests, she is inviting her readers to open their eyes to true humility, to refuse having oneself as the center of one’s own life. This “void” creates the space for listening, for a deeper connection to the Mystery,

I believe that the movement is about self-emptying from ideologies, philosophies, doctrines and putting oneself before the Mystery. This is what I call opening the eyes with true humility. In this case, I think that, if I’m not mistaken, is synonymous with the evangelical advice on poverty of spirit. The real poor is the one who refuses an absolute interpretation of the world having the self as reference. So, when I get rid of my own opinion, my vision, that emptiness is the great “place” of mystics. Every mystic preaches the void: “I am going to the desert; I am going to retreat”; I will do this to place myself in a listening attitude. I think it is listening that allows me to connect in the Mystery (PRADO, 1999, p. 26).¹⁰

10. “Eu acredito que o movimento é de despojamento de ideologias, de filosofias, de doutrinas e se colocar diante do Mistério. É isso que eu chamo de abrir os olhos com uma humildade verdadeira. Nesse caso, eu acho que isso, se não estou enganada, é sinônimo do conselho evangélico da pobreza de espírito. O pobre verdadeiro é o que recusa uma interpretação absoluta do mundo a partir de si mesmo. Então, quando eu me despojo da minha própria opinião, da minha visão, esse vazio é o grande “lugar” da mística. Todo místico prega o vazio: “eu vou pro deserto, vou fazer retiro”; vou fazer isso para me colocar numa atitude de escuta. Eu acho que é a escuta que me permite a conexão no Mistério”.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- AUGUSTINE, Saint. *The Confessions. The Works of Saint Augustine: a translation for the 21st Century I/1*. 2nd ed. New York: New City Press, 2012. Translated by Maria Boulding.
- BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Sao Paulo: Loyola, 2008.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BURTON, Philip. *Language in the Confessions of Augustine*. Oxford: Oxford University, 2007.
- DUPONT, Anthony and WALRAET, Pierre-Paul. "Augustine on the Heart as the Centre of Human Happiness." *Studies in Spirituality*, 25 (2015): 45-77.
- ICARD, Simon. "Augustin, docteur de la grâce: histoire d'un titre." *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 63, n. 1, 2017: 181-198.
- MARTIN, Thomas F. *Our Restless Heart: The Augustinian Tradition*. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- NAVARRO, José Francisco. *La mística de cada día: poesía de Adélia Prado*. Lima: Fondo Editorial, 2009.
- OROZ RETA, José. *Conversion*. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 239-241.
- PIERETTI, Antonio. "Doctrina antropológica agustiniana." In: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José A. *El pensamiento de San Agustin para el hombre de hoy: la filosofía agostiniana* Valencia: EDICEP, 1998. Vol. 1, p. 329-404.
- PRADO, Adélia. *Bagagem*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- PRADO, Adélia. "Arte como experiência religiosa". In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 15-32.
- PRADO, Adélia. *Interview to Ellen Doré Watson*. BOMB, No. 70, The Americas (Winter, 2000), p. 62-67. Translated by Martins, Eva Golinger and Ernesto Solorzano.

PRADO, Adélia. *Ex-Voto: poems of Adélia Prado*. North Adams: Tupelo Press, 2013. Translated by Ellen Doré Watson.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

THEOBALD, Christoph. *A revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2017 (edição eletrônica).

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

30.09.2020

aprovado em

04.10.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR por meio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES). Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com

** Professor do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Contato: marcio.luz@pucpr.br

O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal

Suffering gives rise to thought:
public theology in dialogue
with marginal literature

Jefferson Zeferino*

Marcio Luiz Fernandes**

Resumo

Por meio de uma análise bibliográfica, o presente texto objetiva refletir, a partir da noção de clássico em David Tracy, acerca das relações entre as interpretações das experiências humanas de sentido e o método antropológico conforme desenvolvido no campo de estudos em teologia e literatura por Antonio Manzatto e Alex Villas Boas. A literatura marginal que para além do evento do texto se configura também como movimento cultural, traz consigo uma comunicação própria do humano que vive às margens, o que pode ser dialogicamente corroborado pelas intuições de Richard Kearney em sua proposição de uma hermenêutica da carne, e pela tematização de uma antropologia literária e teológica do sofrimento. Efetivamente, o conto *Coração de mãe*, de Ferréz, permite uma experiência de leitura que pode conduzir ao afeto, ao pensamento e à ação enquanto confronta o mundo do leitor, conforme elabora Paul Ricoeur, levando-o a desvelamentos de sentidos. Assim, propõe-se uma teologia pública profética e sapiencial. Profética, porque

analisa criticamente a realidade social, denunciando as injustiças e anunciando uma esperança de transformação e libertação. Sapiencial, pois busca na força de sentido das representações do humano subsídios para se pensar a condição humana na atualidade.

Palavras-chave: Teologia Pública. Teologia e Literatura. David Tracy. Richard Kearney. Paul Ricoeur.

Abstract

Through a bibliographical analysis this text aims at reflecting, stemming from the idea of classic in David Tracy, on the relationship between human experiences of meaning and the anthropological method developed in the field of theology and literature by Antonio Manzatto and Alex Villas Boas. Marginal literature as a cultural movement surpasses the text event, communicating the life of humans who live in the margins, which may be corroborated by Richard Kearney's carnal hermeneutics, and by the thematization of literary and theological anthropologies of suffering. The short story entitled *Coração de Mãe* (Mom's Heart), by Ferréz, gives rise to a reading experience that may lead to affection, thought and action confronting the reader's world and unveiling meanings, as elaborated by Paul Ricoeur. So, the text proposes a public theology that is prophetic and wise. It is prophetic theology due to the critical analysis of reality, denouncing injustices and announcing hope of transformation and liberation. It is wisdom theology because of the search of the meaning strength present in the representations of the human being that may help thinking human condition nowadays.

Keywords: Public Theology. Theology and Literature. David Tracy. Richard Kearney. Paul Ricoeur.

1. Introdução

A vida se impõe! Recentes acontecimentos levam teólogos e teólogas à reflexão, contrição e conversão. Não raro se estabelece que a teologia envolve o estudioso de modo existencial, pensa-se na relação entre suas dimensões intelectual e afetiva (cf. BOFF, 2015). Deixar-se afetar pela realidade de rostos sofredores pode gerar, simultaneamente, angústia e desejo de mudança. Com efeito, encon-

tram-se exemplos vários de fechamento e negligência diante do outro, muitas vezes desenvolvidos de modo violento. A tentativa de construção de muros físicos como tradução de muros culturalmente sedimentados; o tratamento de humanos em migração como se fossem escória; a perpetuação de políticas paliativas de assistência sem a crítica apropriada ao sistema gerador de injustiças sociais; a utilização de práticas obsoletas em atividades extrativistas em virtude de vantagens econômicas; a eliminação de pessoas que lutam pelos direitos daqueles e daquelas em condição de vulnerabilidade social; descaso na formação humana e sucateamento das escolas; entre várias outras formas de violência estruturalmente legitimadas¹ (pecado social) pela negação prática da dignidade de pessoas relegadas à subcidadania (cf. SOUZA, 2003).

Estas pessoas que não possuem sua alteridade reconhecida podem facilmente ser objeto de políticas de eliminação, exclusão, inferiorização (cf. ARENDT, 1968). Diante de um contexto em que pululam narrativas exclusivistas e autoritárias, pensa-se na força de sentido das produções literárias como um caminho de criação de rupturas estéticas sensibilizadoras de uma humanidade antes negligenciada, revelando uma ética que até então não era conhecida. Nesse contexto, o teólogo católico

1. Entre as violências estruturais citadas, nota-se como o tema dos refugiados tem sido objeto de atenção de importantes expoentes do mundo acadêmico, como Bauman (2017, p. 13) – “Refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos e da brutalidade de uma existência vazia e sem perspectivas têm batido à porta de outras pessoas desde o início dos tempos modernos. Para quem está por trás dessas portas, eles sempre foram – como o são agora – estranhos. Estranhos tendem a causar ansiedade por serem diferentes – e assim, assustadoramente imprevisíveis, ao contrário das pessoas com as quais interagimos todos os dias e das quais acreditamos saber o que esperar” – e do mundo religioso como o Papa Francisco em seu discurso em Lampedusa: “Emigrantes mortos no mar; barcos que em vez de ser uma rota de esperança, foram uma rota de morte. Assim recitava o título dos jornais. Desde há algumas semanas, quando tive conhecimento desta notícia (que infelizmente se vai repetindo tantas vezes), o caso volta-me continuamente ao pensamento como um espinho no coração que faz doer. E então senti o dever de vir aqui hoje para rezar, para cumprir um gesto de solidariedade, mas também para despertar as nossas consciências a fim de que não se repita o que aconteceu. Que não se repita, por favor. Antes, porém, quero dizer uma palavra de sincera gratidão e encorajamento a vós, habitantes de Lampedusa e Linosa, às associações, aos voluntários e às forças de segurança, que tendes demonstrado – e contínuais a demonstrar – atenção por pessoas em viagem rumo a qualquer coisa de melhor. Sois uma realidade pequena, mas ofereceis um exemplo de solidariedade! Obrigado!” (FRANCISCO, 2013).

estadunidense David Tracy (2006; 2012), aponta para a ideia de clássico que, para ele, pode ser uma pessoa, um texto, uma pintura, um evento (diríamos aqui – qualquer interpretação do humano) que comunica ao humano algo de sua própria humanidade². Um clássico, na apropriação teológica de Tracy, possui simultaneamente dimensões revelacionais, pedagógicas e transformadoras. Em seu método de uma teologia pública, Tracy estabelece o diálogo entre os clássicos da razão, da arte e da religião como polo a ser criticamente correlacionado com a situação contemporânea, especialmente no que diz respeito à questão religiosa e à condição humana. Nesse ponto, incorpora-se a discussão do método antropológico desenvolvida no Brasil na área de teologia e literatura, que percebe no humano a abertura de diálogo entre uma antropologia teológica e uma antropologia literária.

A literatura marginal, que narra problemas sociais e a vida de personagens que vivem na periferia, apresenta-se como ponto de interlocução a esta teologia pública de valorização do humano. O conto *Coração de mãe*, de Ferréz e a própria caracterização do que se pode compreender por literatura marginal, lançam desafios concretos ao pensamento teológico, gerando a percepção de que uma teologia que não esteja atenta às dores do mundo não é apenas irrelevante, mas, desde uma perspectiva cristã, se configura em desserviço ao evangelho e à vida humana.

Isso posto, o presente texto objetiva oferecer uma contribuição tracyana à relação entre os estudos literários e os estudos teológicos; apresentar a possibilidade de compreensão da teologia pública como

2. Esta noção de clássico se aproxima daquilo que Edith Stein formula, em *La struttura della persona umana* (2000, p. 163-164), ao tratar da extensão da ideia de espírito. Ela propõe que o acesso ao mundo dos valores pode ser visto mediante a vida espiritual. Diz: “Todavia, esse é um mundo espiritual que, enquanto tal, está acessível para nós e reconhecemos que dele recebemos alguma coisa? Se assim fosse, deveríamos ampliar notavelmente o nosso conceito de espírito. Até agora falamos de espírito somente no sentido ligado a pessoa e ao ser pessoal de Deus, dos espíritos puros finitos e das almas humanas. Valores como bondade, beleza, sublimidade não são pessoas, nem atos realizados por pessoas; são objetos para sujeitos e eles mesmos não são sujeitos. Se são formas espirituais, temos aqui que fazer as contas, em todo o caso, com um novo tipo de formação espiritual, com um espírito objetivo”.

teologia que se ocupa daquilo que há de público e comum na experiência humana; pensar uma hermenêutica da carne, compreendendo que o sofrimento sentido na carne de si, do outro e do mundo informa a linguagem e a ética; abordar a antropologia literária presente na literatura marginal como provocação à teologia.

2. Relações entre o clássico tracyano, a hermenêutica da carne e o método antropológico da área de teologia e literatura

Por meio da noção de clássico conforme aplicada ao método teológico de correlação entre arte, razão e religião em David Tracy (2006) e como contribuição ao método antropológico utilizado na interface entre teologia e literatura (MANZATTO, 1994; VILLAS BOAS, 2016, 2020), busca-se demonstrar o sofrimento humano como aquilo que há de mais comum na experiência humana, bem como o tornar-se profundamente humano na encarnação na carne de si, do outro e do mundo (KEARNEY, 2015) enquanto tarefa pedagógica, poética e ética que pode ser provocada no encontro com o texto.

Assim, elabora-se aqui uma abordagem que analisa as narrativas de sentido oriundas da vida concretamente vivida e traduzidas em literatura e teologia. Com efeito, verifica-se no clássico tracyano uma antropologia de base que permite sua conexão não apenas com os estudos literários, mas com o todo das ciências humanas, pois localiza o teológico no humano. Desse modo, compreende-se aquilo que há de comum na existência humana como o que há de mais público³ e compartilhável, tanto

3. Cuja etimologia remonta à raiz latina *publicus* que resulta da fusão entre *poplicus* (do povo – originária de *populus*) e *pubes* (termo que designa uma pessoa adulta). (cf. LEXICO, 2020). Opera-se aqui um alargamento do conceito de teologia pública em que, ao explorar-se a pluralidade dos termos *teologia* e *pública*, opta-se por significar a expressão no presente contexto como a análise que se ocupa das narrativas de sentido na experiência humana. Com efeito, esta perspectiva se correlaciona com demais formulações de teologia pública: dimensão pública da fé; discursos teológico no espaço público; relação entre teologia e sociedade; incidência pública da religião; discurso da teologia conforme seus públicos (igreja, academia, sociedade). Todos estes significados de teologia pública estão à serviço de uma tentativa de compreender o humano e suas narrativas de sentido formuladas em diferentes níveis e espaços.

para a interface dos saberes quanto para a busca humana de sentido:

[...] se qualquer ser humano, se qualquer pensador religioso ou teólogo produzir alguma expressão clássica do espírito humano numa jornada particular dentro de uma tradição particular, essa pessoa revela possibilidades permanentes para a existência humana tanto pessoal como comunal. Qualquer clássico [...] é sempre público, jamais privado (TRACY, 2006, p. 41).

Portanto, o clássico, em primeiro lugar, é a experiência humana que é transmitida em forma artística, filosófica ou religiosa. Essas produções, por sua vez, também podem se tornar clássicos, no sentido formal, com o passar do tempo. Aqui o relevo está na profundidade do humano que é comunicada. Aí também ressoa o caráter público da literatura como expressão da alma humana. De modo semelhante, em sua análise da obra *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, Antonio Manzatto – o *patriarca dos teopoetas* segundo um dos mais destacados pesquisadores na área de teologia e literatura (VILLAS BOAS, 2020, p. 43) – corrobora esta relação entre universalidade e particularidade, pois é na particularidade da experiência humana que se encontram elementos que podem ser considerados comuns. É dessa particularidade que nasce um clássico: “[...] é exatamente por fixar e retratar situações particulares, no caso a situação do povo da Bahia, que os romances de Amado são universalizáveis, isto é, podem falar ao homem e a todos os homens” (MANZATTO, 1994, p. 120-121).

Este modo de teologia pública⁴ resulta encarnada, pois, fugindo de uma perspectiva dogmatista (cf. GEFFRÉ, 1989), acolhe o humano e suas traduções como *loci theologici*. Nesse sentido, o lugar teológico na relação entre teologia e literatura é

[...] um “lugar” capaz de captar a profundidade humana

4. Para um panorama acerca das características dos estudos em teologia pública no Brasil e sua relação com a área de teologia e literatura ver a seguinte abordagem: *Hermenêutica e Teologia Pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy* (ZEFERINO, 2018).

e, portanto, capaz de apreender um sentido para a existência, modo como Deus se dá a conhecer e, portanto, *lugar* que exige da teologia uma reflexão em busca de uma fé mais autêntica, um *locus revelationis*, enquanto lugar de desvelamento de sentido (VILLAS BOAS, 2016, p. 31).

A força de sentido dos clássicos, portanto, está justamente na sua humanidade. Esta noção dialoga com aquilo que Manzatto denomina como objeto formal da arte: “Por conseguinte, é indubitável que esse *pulchrum* [belo] tem algo a dizer ao *verum* [verdadeiro] e, em certo sentido, o transcende, enquanto no homem vai dirigido a todo seu ser, e não somente à razão (ainda que assumindo-a)” (MANZATTO, 1994, p. 26). Aqui, é interessante notar que em sua imaginação analógica Tracy fala da relação entre os estudos da religião e os estudos da arte, na medida em que ambos se colocam diante do belo como assunto de investigação que sempre é maior que o método (TRACY, 2006; cf. ZEFERINO; SINNER, 2019).

São conhecidas as influências de Gadamer, com a própria noção de clássico, e de Ricoeur no pensamento de Tracy (cf. VILLAGRÁN MEDINA, 2016). Nesse sentido, nos parece pertinente trazer à tona a perspectiva de que o *mundo do texto* pode ser relacionado à ideia de *clássico*. O conceito de mundo do texto, como mundo de significação diante do qual o humano compreende a si mesmo na compreensão do texto, fala de uma comunicação da humanidade do humano presente na representação literária que está preñe de um sentido profundo permeado por um movimento de imaginação, distanciação e apropriação. O mundo de significação do texto dá a pensar e provoca criativamente o mundo do leitor. É neste momento de refiguração, na recepção estética, que se torna possível imaginar novos modos de ser-no-mundo. Este caminho da literatura à ética reinaugura o círculo mimético de prefiguração, configuração e refiguração (*mimesis* I, II e III) (XAVIER, 2019, p. 204-206; cf. RICOEUR, 1990, p. 43-57; 1976, p. 101-106; 1994, p. 85-131). Na tentativa mimética de se dizer algo, este algo é dito de modo distinto daquilo que representa, criando uma expansão semântica e um novo

mundo. O primeiro estágio é a prefiguração que diz respeito à experiência e às pré-compreensões; o segundo é a configuração da narrativa em texto; e o terceiro é o encontro do mundo do texto com o mundo do leitor: “Na recepção, segundo palavra de Erasmo, *lectio transit in mores*, ou seja, nós recebemos do texto o convite a nos transformarmos e a transformar a nossa praxe [...]” (JERVOLINO, 2011, p. 62). A *mimesis* III, portanto, “constitui para Ricoeur o elemento aristotélico da *catharsis* provocada pelo texto, ou seja, da refiguração que o texto provoca no leitor, por meio de sua configuração *narrativa* da realidade no mundo da obra, alterando a sua pré-figuração [...]”. É neste nível que, em Gadamer, se fala de uma *fusão de horizontes*. Em linguagem ricoeuriana a imitação criadora se dá a pensar e provoca uma nova acolhida de sentido por parte do leitor. (VILLAS BOAS, 2016, p. 128, cf. 95-96).

Compreende-se, portanto, que a própria tentativa de se dizer algo é limitada diante daquilo que está sendo representado, mesmo assim, produz-se algo novo e nesta nova configuração há a possibilidade de comunicação com o leitor de tal modo a acarretar uma mudança ética. Ainda assim, há que se reconhecer que a pluralidade e dinamicidade da existência sempre escapa às sistematizações. Cada tentativa de tradução do mistério da existência é incompleta, contingente, insuficiente, sendo justamente esta insuficiência que permite que a roda continue girando, fazendo necessárias sempre novas sínteses e formulações teológicas. E mesmo que as mais belas obras já tenham sido escritas, elas ainda não exaurem as vivências humanas. Como diz a letra de Antonio Belchior consagrada na interpretação de Elis Regina (1976):

Não quero lhe falar meu grande amor / Das coisas que aprendi nos discos / Quero lhe contar como eu vivi / E tudo o que aconteceu comigo / Viver é melhor que sonhar / Eu sei que o amor é uma coisa boa / Mas também sei que qualquer canto / É menor do que a vida / De qualquer pessoa.

A experiência é única, sua tradução em linguagem é sempre uma

tentativa de aproximação. E mesmo a poesia “é menor do que a vida de qualquer pessoa”, mas comunica algo. E em sua força desveladora de sentidos pode suscitar ações transformadoras (*mimesis* III):

Um clássico é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate (TRACY, 2012, p. 37).

Um clássico, assim o é, pois não pode ser cartesianamente dissecado, resistindo à dominação. Ora, não seria justamente a resistência à dominação um traço bastante marcante da experiência humana? Talvez tão marcante quanto as sucessivas tentativas de dominação. Em outras palavras, não seriam as respostas prontas (características de modelos teológicos exclusivistas) constituintes de uma intenção hegemônico-colonial? (cf. SANTOS, 2014). Por outro lado, na resistência está a valorização da pluralidade e a esperança decolonial de descobrimento de saberes e narrativas outras (cf. MIGNOLO, 2005; GROSFOGUEL, 2016). Assim, uma teologia atenta aos clássicos da humanidade se projeta para além de uma perspectiva estanque e normatizadora do dado revelado⁵. Com efeito, Villas Boas identifica justamente nessa *forma mentis* exclusivista razões de recusa ao teológico:

5. No contexto do debate Manzatto-Magalhães sobre a relação entre religião e literatura, Villas Boas (2020, p. 44) elucida o seguinte acerca da terminologia *revelação*: “Revelação é um termo de tamanha densidade semântica e distintos usos históricos, contudo, no espírito pós-conciliar e latino-americano que Manzatto comunga, sua compreensão impulsiona a uma narrativa em ajudar o ser humano a ser mais humano, e encontra sua ‘correspondência’ [para falar em moldes de Magalhães] na antropologia amadiana, ao compreender o ser humano como ser feito para a felicidade e capaz de justiça e luta. Pode-se verificar que o método de Manzatto não parte de premissas filosóficas, que pré-determinam suas respostas, aprisionando Deus dentro de uma metafísica que o torna ‘absoluto demais’ e tão distanciado da sua ação na história, mas parte da antropologia literária, ou seja, da liberdade narrativa para expressar a condição humana, que não raro é crítica de modelos eclesiológicos, crítica essa que não foi silenciada pelo autor”.

A *recusa* ou a *não recepção* de Deus na literatura se deu como *destruição poética* da teodiceia em nome de uma sensibilidade ética de época que foi sendo cunhada como alteridade dentro do horizonte de expectativas do indivíduo moderno. A *estética da recepção* já havia apontado que a forma de pensar que desconsidera a subjetividade, ou seja, a sensibilidade do outro, é no mínimo potencialmente autoritária e engendra no imaginário social a possibilidade de formas de autoritarismo, e o conseqüente não reconhecimento da alteridade e do conflito como dimensões fundamentais da existência. A literatura nesse sentido colabora como depuradora moral, *provocando* a repensar as formas históricas de cristandade reminiscentes na mentalidade cristã. (VILLAS BOAS, 2016, p. 94, grifos do autor).

O método antropológico para a relação entre teologia e literatura (MANZATTO, 1994; VILLAS BOAS, 2016) reconhece na antropologia literária a força de humanização do humano em que a estética do real (verdadeiro) revela uma ética antes desconhecida⁶ (VILLAS BOAS, 2020, p. 40). Mais que ver, a literatura auxilia o humano a sentir a realidade, ensinando à teologia que o pensamento começa na pele (cf. KEARNEY, 2015; 2019). Contra uma teologia apática, Villas Boas elabora o seguinte:

O paradigma racionalista, assumido inclusive pela teologia, desconsidera a força investigativa da ficção e o caráter literário do saber humano, que não se amolda a paradigmas radicais, uma vez que se rege pelo *hipodigma*, por aquilo que há de comum na condição humana, sua necessidade de dar sentido à vida, sem com isso rejeitar a subjetividade em detrimento da objetividade, mas antes encontrar suas correspondências em suas ressignificações. O hipodigma na literatura é um reconhecimento da densidade antropológica para além da interpretação de cada época, o que equivale na teologia ao reconhecimento da densidade do Mistério da encarnação para além de cada paradigma teológico, permanecendo sempre algo de inaudito na dinâmica de uma tarefa nunca acabada. Aqui o *pathos* comporta maiores possibilidades de universalidade que a *ratio* cartesiana, pois é uma pergunta de sentido a partir do que afeta o

6. A noção de uma revelação enquanto desvelamento de sentido que se dá na vivência humana pode ser identificada com a perspectiva de uma maiêutica histórica como formulada por Andrés Torres Queiruga (2010).

indivíduo, o grande esquecido da cristandade da modernidade. A resposta à falta de garantia da existência não é suficiente nem reforçando um dogmatismo, tampouco sendo formulada externamente ao indivíduo, em que a instituição, religiosa ou não, detentora do pretensão saber, ganha o direito de definir as regras do jogo social; a *diké* se constitui antes como pergunta que provoca uma resposta não somente no indivíduo, mas do indivíduo, como sendo sua apropriação *performativa*. Sem a dimensão afetiva, qualquer resposta institucional ou teórica permanece mera informação apática (VILLAS BOAS, 2016, p. 74).

A profícua relação entre estudos literários e estudos teológicos permite esta redescoberta da via afetiva como caminho de sensibilização do humano ao humano por meio dos clássicos. Em consonância, a proposta de uma hermenêutica da carne indica a crítica ao pensamento ocidental que hierarquizou os sentidos, legando o tato a um patamar inferior ao da visão – projetando a noção de que a razão seria superior aos sentimentos.

Interessante notar a perspectiva de Husserl para quem o papel constitutivo do corpo vivente faz compreender que a sensação das minhas mãos e das mãos dos outros são pontos de partida para a compreensão da corporeidade de outros. No entanto, o corpo não é dado somente pelos atos da percepção externa, mas o tato está conectado à unidade do corpo vivente. Sobre este aspecto, Ales Bello (2004) escreve o seguinte:

Nós temos consciência de perceber nosso corpo; ainda mais, a consciência do corpo é uma consciência primária, pela qual eu posso dizer que esse objeto está fora de mim e que eu alcanço pelo toque de minha mão. O perceber tem necessidade da corporeidade. Para Husserl, na verdade, o sentido mais importante é o tátil por estar ligado ao corpo: a sensação tátil é a primeira sensação corpórea; o segundo sentido importante é a vista, sendo que há uma grande diferença entre o tato e a vista, porque o tato nos coloca em contato com as coisas de maneira direta em relação a nossa corporeidade e nos permite distinguir o nosso corpo das coisas que tocamos.

Uma hermenêutica, nesse contexto, compreende que a interpretação do mundo começa na experiência corpórea. Opera-se, portanto, uma crítica a movimentos excarnacionistas e desumanizantes por um lado; e, de outro, a valorização da encarnação e da humanização. (cf. KEARNEY; TREATOR, 2015). A profundidade da experiência humana, por sua vez, lhe garante um certo caráter de universalidade, não como um absoluto imposto de cima para baixo (*senkrecht von oben*), mas na sua força de comunalidade (hipodigma), nas constantes antropológicas comunicadas pelos clássicos. É neste sentido que a experiência confessional de uma determinada religião pode se doar como antropologia teológica e ajudar a pensar a condição humana. O humanismo encarnacional de Bonhoeffer, como nomeia Zimmermann (2016), aponta justamente para este movimento de profundidade da existência em que a cristoformação (*Gleichgestaltung mit Christus*) – tornar-se em semelhança a Cristo – significa um tornar-se profundamente humano (cf. BONHOEFFER, 2009). Dito de outra forma, esta encarnação na carne própria, do outro e do mundo (casa comum) (cf. KEARNEY, 2015), contém uma força de sentido compartilhável entre humanos e é realçada pelo modo próprio da literatura em contar histórias. Afinal, “*Homo sum: humani nil a me alienum puto*” (“sou humano, nada do que é humano me é estranho”) (*Heauton Timorumenos*, 77)⁷.

Assim, quando se é humano, e tal humanidade é esteticamente en-

7. Na peça *Heauton Timorumenos*, de Terêncio (Terenti, em latim), estas palavras de Cremes quando indagado por Menedemo acerca da razão de se preocupar com alheios que não lhe seriam atinentes, está num contexto de preocupação legítima com o amigo que, após esta abertura, também se abre e revela a sua dor em virtude do relacionamento conturbado com seu filho, Clinia. Neste contexto da obra de Terêncio, cabe indicar o comentário de José Juan Del Col a respeito do impacto da arte na experiência humana de reconhecimento do humano e do verdadeiro para si: “En cuanto a las máximas, la más famosa es, sin duda alguna, el verso 77: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, ‘soy hombre; y por lo tanto, nada que sea humano me resulta extraño’. San Agustín atestigua que cuando en el teatro se oyó por primera vez este verso, el público prorrumpió en un gran aplauso; señal, esta, de consentimiento unánime. El verso, a la vez que refleja la humanitas o sentimientos humanos de los latinos, condensa también la humanitas, el alma y sentir humano de Terencio” (s.d., p. 6). Sobre a peça ver também a análise de Lefèvre (2013).

carnada, constantes antropológicas vem à tona. Para Ricoeur (1992), o sofrimento é a experiência humana mais universal e narrá-lo é justamente uma forma de suportá-lo e, ao mesmo tempo, de doá-lo ao pensamento. O *pathos* é visto como um valor que possibilita um acesso totalmente novo à questão antropológica. Estamos na linha do que preconizava Viktor Frankl (2008, p. 136) ao dizer que o sofrimento era contemporaneamente um fator de crescimento e de amadurecimento, trazendo ao ser humano um aumento de força. E diz: “Porque o que importa, então, é dar testemunho do potencial especificamente humano no que ele tem de mais elevado e que consiste em transformar uma tragédia pessoal num triunfo, em converter nosso sofrimento numa conquista humana”. Neste sentido, as narrativas que contam a realidade humana de vulnerabilidade, sofrimento, angústia, sobretudo a partir da realidade de vida das pessoas mais inferiorizadas (cf. MANZATTO; VILLAS BOAS, 2018) possuem também uma dimensão pedagógica:

Assim, a *memoria passionis* (uma categoria judaico-cristã) do mundo reside na lembrança e nas narrativas que recontam lutas exemplares de vida e de morte, de sofrimento e de libertação, de perdas e ganhos, que reforçam os sentimentos de alegria e medo, temor e espanto, vingança e compaixão, dos quais emerge de baixo para cima uma espécie de sabedoria partilhada do mundo (SANTOS, 2014, p. 133-134).

No confronto com a alteridade sofredora mediada pelos clássicos, há uma força de sentido mobilizadora que pode trazer para perto aquilo que antes era distante, desvelando um novo modo de ser-no-mundo, talvez mais sensível àquelas faces antes negligenciadas. O outro desumanizado transformado em categoria desencarnada é facilmente instrumentalizado. Um número numa planilha ou numa página de jornal não sensibiliza, pode ser cortado ou desconsiderado *pelo bem da economia*. No entanto, quando o outro é reconhecido em sua alteridade, trazido para perto por meio de uma narrativa que enreda o leitor no sofrimento de um personagem que não deixa de ser representação de muitos ou-

tros sofredores de carne e osso, aí também se torna possível uma conversão como mudança de perspectiva (*metanoia*). Desse modo, nota-se uma coexistência entre o belo e o verdadeiro no encontro entre leitor e texto, o que pode levar a pessoa envolvida e sensibilizada pela história contada a perceber verdade nela. Nesse sentido, a literatura envolve o humano inteiro, não apenas a razão. “[...] compreende-se e sente-se o que o autor nos diz, veem-se suas imagens, sentem-se cheiros e gostos ao se ler uma obra literária. A literatura comunica-se com a razão e com os sentidos humanos. Por isso diz-se que ela não é feita para ensinar, mas para deleitar” (MANZATTO, 1994, p. 26). Ainda assim, este deleite reflete acerca do sentido da vida humana em que a verdade é comunicada por meio do belo. “Se a arte busca mais deleitar que instruir, isso não impede que ela instrua sendo agradável, o que não é sempre o caso das ciências” (MANZATTO, 1994, p. 27). Este belo, entretanto, é também impactante, talvez possa ser acompanhado aqui da ideia de um *thaumazein*, um maravilhamento que, não necessariamente é agradável, mas é revelador. A literatura, assim como a vida – para evocar Clarice Lispector (2017, p. 107) em *A hora da estrela* – pode ser um soco no estômago.

O sofrimento humano, sentido na carne, é o começo da hermenêutica e, em contexto latino-americano, também tem servido de combustível para que as engrenagens teológicas se movimentem. Assim, a partir de uma perspectiva profética nutrida pela tradição judaico-cristã, constrói-se um duplo movimento de anúncio e denúncia e, deste modo, nota-se uma dimensão crítico-analítica e outra crítico-propositiva na fala teológica⁸. Assim, além de interpretar os clássicos da arte, da razão e da religião, a teologia também arrisca posicionamentos concretos diante de realidades particulares. O rosto sofrido é a faísca que acende esta disposição profética de crítica social e de esperança de transformação das situações de injustiça. Sobre a questão dos clássicos no contexto da

8. Esta dinâmica metodológica é apresentada na relação entre teologia pública e teologia política em *A política como assunto da teologia pública: aportes na relação entre religião e espaço público à luz da tipologia de teologias políticas de Boaventura de Sousa Santos* (ZEFERINO, 2019).

teologia latino-americana Tracy (2006, p. 511) afirma o seguinte:

Acima de tudo, as teologias da libertação permitem que todos os teólogos ouçam e vejam a tradição a partir de uma perspectiva fiel à autocompreensão que lhe é mais própria: a partir da perspectiva privilegiada pelos profetas antigos e por Jesus da mesma forma – a perspectiva dos párias, dos sem-poder, dos oprimidos, dos marginalizados, de todos aqueles cuja história o resto de nós havia presumido contar para eles. O clássico das teologias da libertação não consiste num texto, mas num evento clássico: o evento da práxis libertadora, em que as ações de povos inteiros, sua história reveladora, ignorada, esquecida, desprezada, finalmente está sendo narrada e ouvida em formas que ainda poderão transformar todos nós.

Conclui-se o presente tópico, portanto, com a perspectiva de que o clássico tracyano aponta para o reconhecimento do humano nas produções artísticas, filosóficas e teológicas e que esta representação pode auxiliar a pensar a condição humana na atualidade. Como demonstrado, este conceito dialoga e pode servir de aporte ao método antropológico dos estudos em teologia e literatura. Neste sentido, as condições humanas de sofrimento e vulnerabilidade são temas clássicos da experiência humana que podem também ser comunicadas de modo literário. Estas interpretações do humano possuem uma dimensão pedagógica capaz de provocar mudanças na compreensão que o leitor tem de si e do mundo com consequente novidade em seu modo de ser-no-mundo. Na parte seguinte deste texto nos ocupamos de uma literatura que narra a vida às margens que, apesar de não poder ser considerado um clássico no sentido formal, se dedica à reflexão de grandes temas humanos como o sofrimento, o desespero, a angústia.

3. *Coração de mãe: um conto de literatura marginal*

O conceito de literatura marginal pode ser compreendido de modos variados: a narração da vida que acontece às margens; produções que estão à margem das grandes editoras, ou que não se enquadram

nos cânones literários estabelecidos; pensamento originário de grupos socialmente marginalizados; textos que se ocupam de personagens e espaços entendidos como marginais; ou ainda como uma escrita marginalizada (coloquial, com gírias, que preserva expressões da oralidade). (NASCIMENTO, 2006; NAPOLES, 2008). Nas décadas de 1960 e 1970, o termo foi atribuído a autores como João Antônio e Plínio Marcos, por escreverem sobre a vida de personagens das classes populares e sobre problemas sociais. No contexto da ditadura, as literaturas produzidas e divulgadas de modo alternativo aos padrões tradicionais ligados ao regime militar também receberam a designação de literatura marginal (poesia marginal). Estes poetas, localizados sobretudo no Rio de Janeiro, também se apropriaram do termo operando uma ampliação de seu sentido. Em grande medida, estes autores eram provenientes de classes mais privilegiadas, assim como o era seu público leitor. (NASCIMENTO, 2006, p. 12-15). Recentemente, o termo começa a ser utilizado por um grupo de autores, sobretudo de São Paulo, que estão social e culturalmente engajados: a ideia “[...] reporta ao conjunto de escritores da periferia que, no início dos anos 2000, se apropriou de certos significados do termo marginal, desenvolveu uma consciência comum e dá respostas conjuntas aos problemas específicos do campo literário desta época” (NASCIMENTO, 2006, p. 18). Este fenômeno é denominado por Nascimento (2006, p. 53) como um *movimento-literário-cultural*, pois possui uma dimensão coletiva, de ações conjuntas que superam o campo literário. Em entrevista à Vivian M. N. Napoles (2008, p. 44-45), Ferréz, um dos principais nomes da literatura marginal brasileira contemporânea, afirma:

É um conceito que a gente meio que inventou aqui. Antigamente, os autores como Lima Barreto e João Antônio chamavam o que faziam de literatura marginal. [...] Depois de um tempo que eu comecei a pesquisar, eu descobri que os autores chamavam eles assim como preconceito. Então, eu resolvi pegar esse nome literatura marginal. Preconceito, assim, que o pessoal já estigmatizava: - Ah, é uma literatura meio marginal, é uma coisa que não é oficial. Então, como a gente já tinha um movimento Hip-Hop, já tinha as favelas, tudo com

os nomes certos, na literatura não tinha nome nenhum. Então, é literatura marginal, os que estão na margem, né? Na verdade, eu não sou muito apto a fazer crítica. Assim, em saber o que é de fato, porque a gente está fazendo. Mas, eu acho que é deixar mais acessível a literatura, a gente fazer lançamento em lugar que ninguém faz. Fazer eventos que tenham a ver com literatura mais para o povão pegar e ver. É disseminar a literatura mesmo, tirar da parte central da coisa. É, por exemplo, o jeito de escrever. [...] Porque eu queria escrever para que pessoas daqui, quando lessem, soubessem o que estava escrito.

Em fala recolhida por Érica Peçanha do Nascimento (2006, p. 42), o autor explica a origem do termo ligada às edições especiais da revista *Caros Amigos* sobre esta forma de produção literária:

Eu escolhi o termo [...] porque queria trazer outros autores, para que não ficasse só em mim e no Paulo Lins [autor de *Cidade de Deus*]. Eu procurei o editor da *Caros Amigos* com o projeto e ele aceitou; eu não queria ficar marcado como 'o autor da periferia'. Eu criei o selo Literatura Marginal e a primeira edição especial vendeu mais do que todas as revistas. A terceira edição sai agora em abril e logo vão sair os livros dos escritores que participaram das revistas. A literatura não dá dinheiro, mas dá a maior satisfação de trazer à tona essas pessoas que não tinham nenhuma chance.

No prefácio de *Os ricos também morrem*, Ferréz (2015b) comenta que o que mantém a escrita viva é o contato com as pessoas, e o retorno delas em relação à sua literatura nos mais variados lugares (ruas, faculdades, favelas, movimentos sociais). Revoltado, motivado pela indignação, o autor vê a literatura marginalizada como sua missão de formação de senso crítico, tendo como público referencial alguém que nunca leu nada, quem não tem hábito de leitura. Ele busca retratar o seu povo com crítica social, denunciando os resultados de um processo civilizatório elitista, de controle da mídia, da economia e das mentes. Na esperança de plantar uma resistência ao consumismo e à massificação, valoriza a cultura local, a família, fomentando a autoestima de quem é da perife-

ria. O que dá sentido à sua escrita é a compreensão de que a literatura pode provocar uma transformação social e deixar marcas nas vidas das pessoas.

A categoria da revolta é captada por Ângela Maria Dias (2006) que – ao comparar o conceito de homem revoltado de Camus com o pensamento de Ferréz expresso no texto *Terrorismo literário*, introdução da obra por ele organizada *Literatura marginal: talentos da escrita periférica* (2005) – percebe a literatura marginal como um exercício de revolta, consciência histórica e crítica social, que desmascara a ilusão de que todas as pessoas são iguais e livres, uma vez que as classes mais pobres são sistematicamente oprimidas. Há na literatura marginal uma força contra-hegemônica de valorização da identidade local (p. 11-13). Neste sentido, nota-se neste movimento uma resistência a partir da cultura popular à projetos coloniais e epistemicidas (cf. SANTOS; MENESES, 2009; GROSGOUEL, 2016).

Dias (2006) sustenta que a literatura marginal é marcada por um hibridismo que se desdobra na fronteira entre revolta e ressentimento, bem como num estilo próprio de mistura de gêneros literários (p. 14). Ao analisar a obra organizada por Ferréz há pouco citada, ela destaca como características da literatura marginal: “uma moldura heteróclita, entre o memorialismo ou o testemunho de experiências da vida periférica, a pedagogia de comportamentos e estilos de vida e a ficcionalização maior ou menor dos enredos” (p. 15). De modo semelhante, Zibordi (2006, p. 71) elenca três eixos para a análise dos dois primeiros números sobre literatura marginal publicados pela revista *Caros Amigos*, também organizados por Ferréz, a saber: “as trajetórias de vida, o projeto de pedagogia literária e a memória ressentida da produção”.

1. “O narrador marginal é um sobrevivente, a testemunha imiscuída nos fatos, o transmissor do que viu e viveu”. As trajetórias de vida são matéria-prima da produção literária que engloba elementos biográficos ficcionalizados em maior ou menor grau. Não raro, narra-se a tristeza de

vidas carentes não apenas de recursos financeiros, mas também de “[...] certos nutrientes subjetivos como bondade, atenção, cuidado, carinho, amizade, amor” (ZIBORDI, 2006, p. 71).

2. Zibordi (2006) apresenta a literatura marginal como um ato político que se desdobra em “posição solidária com os interesses do povo” (p. 75). O desafio posto é o de fazer literatura para o povo da periferia, acessível em linguagem e financeiramente, fomentando o gosto pela leitura. Um aspecto é a presença de personagens que são leitores, ou ainda que são influenciados por artistas também da periferia. Trata-se de um “[...] discurso literário que pretende ensinar, direcionar a construção de um futuro com mais dignidade e ampliar a capacidade crítica do público. Literatura para educar e influir”. Narrativa e pedagogia se entrelaçam: “Educação é a chave para a libertação” (p. 76). Na força coletiva de um mutirão da palavra os autores buscam “[...] atribuir valores identificados com a margem geográfica, econômica e social do país – nos temas, no tratamento deles, no vocabulário escolhido, na transmissão de uma experiência e na formação de novos valores”. Neste contexto, “fazer literatura na periferia é um ato de sobrevivência intelectual e física que define e dá significado estético a uma convivência cotidiana difícil e precária em todos os sentidos” (p. 82).

3. A memória ressentida sustenta os textos de literatura marginal como objeto próprio de reflexão, ou ainda como formação de um determinado quadro histórico. A memória demarca territórios e identidades entre “vencidos” e “vencedores”, revelando a mágoa e o rancor em relação às elites, bem como a tentativa de perceber nobreza no cotidiano e nos personagens periféricos (ZIBORDI, 2006, p. 82-87).

Isso posto, nos ocupamos agora do conto *Coração de mãe*, de Ferréz. Nele, o autor se faz instrumento para que emergja a voz da própria mulher nas linhas por ele escritas. Conforme entrevista concedida a Napoles (2008, p. 49), ele afirma: “Quando eu estou fazendo isso, estou tentando interpretar o sentimento de uma mulher e dando chance pra ela

escrever. Eu tô tentando dar a chance de, através de mim, ela poder escrever”. Para Napoles (2008), esta mulher, que também é mãe, é dotada de um corporalidade própria.

O texto é um conto⁹ que, por meio de uma linguagem coloquial (com gírias e preservando expressões da oralidade), narra a decisão de uma mãe em relação à sua vida e à vida de seus filhos. A intriga, para se usar um termo caro a Ricoeur (1994), apresenta a mãe como personagem principal e narradora que, em primeira pessoa, recolhe suas memórias e apresenta o cenário que a leva à sua decisão. O conto retrata espaços ligados à periferia (a mãe e seus filhos moram num barraco) e à vida noturna de uma grande cidade. A família sobrevive com a venda de flores à noite. Além da mãe, do menino e da menina (filho e filha), a narrativa também apresenta “as menininhas fãs dos Travessos” para falar da perda de inocência precoce; cita a mídia como cúmplice dessa erotização e como vendedora de ilusões aos pobres; um homem que se apresenta como advogado e que convida seu filho a brincar em sua casa; as amigas dela do tempo do trabalho à noite junto aos homens da Classe A; César, seu companheiro já falecido; Gersão, alguém que dominava a região e responsável pela morte de César; o rapper GOG a quem ela escuta e que, segundo ela, entende sua situação; o vizinho que quebra o próprio barraco; o vizinho que continua trazendo parentes da Bahia, fugindo da seca e iludidos com São Paulo; Deus que, segundo ela, está meio que se esquecendo “de nós” e que não pode perdoá-la, também cita a Bíblia que teria muitas coisas poéticas, mas que não lhe dá salvação; um senhor que dança com ela num sonho; o seu Osvaldo do açougue; sua

9. De acordo com Sérgio Roberto Costa (2014, p. 86-87), com origens na cultura oral, o conto é um gênero literário narrativo mais curto (*short story*) que outros gêneros narrativos como o romance. Em virtude disso, geralmente se ocupa de um espaço geográfico e temporal restritos, além de possuir um número reduzido de personagens. A construção do texto imbrica tempo, espaço e personagem numa fracção dramática. “Associa-se ao desejo humano de compartilhar acontecimentos, sentimentos e ideias”. Em consonância, Rosa Maria Goulart (2003) identifica como características dos contos a narratividade e a ficcionalidade, bem como, por vezes, a brevidade e a condensação. A possibilidade de ser contado, ou mesmo lido de uma só vez também lhe são característicos (cf. NETO, 2003).

irmã. A narrativa se desenvolve em torno da decisão que foi tomada e que é revelada por meio de um bilhete que dá a entender que a mãe se matou e levou seus filhos consigo para que não precisassem mais sofrer.

Cabe aqui perguntar que antropologia literária é narrada por meio da personagem sem nome, mas que é identificada como uma mãe. Ela é a mulher que servia aos homens da classe A; é alguém que se entende como uma sobrevivente, uma vez que muitas de suas amigas nunca conseguiram sair da vida na rua; é mulher que se envolve com um homem que a faz abortar e que é assassinado em virtude de dívidas; é uma mulher que entende que seu corpo é seu patrimônio e que este mesmo corpo que ama seus filhos e os acaricia, não deve ser usado para satisfazer um homem qualquer; é mulher que sofreu muito durante sua primeira gravidez; é mulher indignada com a situação de pobreza que vive, que passa fome; que trabalha à noite vendendo flores junto com os filhos; é mulher revoltada e honesta, que se identifica com letras de rap, mesmo reconhecendo que também no rap as mulheres tem pouco espaço; é mulher com posicionamento crítico em relação às mídias, à erotização das crianças e à venda da ilusão capitalista; é mulher que buscou sentido na Bíblia, mas que não encontrou salvação ali; é mulher decidida.

Os seguintes recortes do conto de Ferréz (2015, p. 69-72) dão o tom da narrativa:

Acordei naquele dia decidida, dois filhos e uma situação lastimável. Que fazer? Esperar? Não! A situação exige ação.

Mas a decisão foi tomada, vou dançar com meus filhos hoje.

Mesmo com uma mesa vazia a gente ora, eu sei que Deus tá meio que esquecendo de nós, mas num tenho o que fazê que ele me perdoe, eu sei que tá difícil, o outro lado só ganhando, mais e mais e mais. E nós? Bom, de fome, de sede, a gente quase desmaia, pra que querer fazer mais né? Dizem que a gente devia olhar o trigo, a bíblia tem um monte de coisa poética, mas não me dá a salvação, eu procurei por muito tempo, juro que procu-

rei. Pelo menos de desbarrancar o morro parou, parou as chuvas, parou o risco de deslizamento.

Eu sonhei ontem que um senhor chegava em mim, eu era bem pequeninha ainda, e ele dizia que a vida era uma dança, que a gente nascia e morria sozinha, mas no meio tempo tinha que dançar, e o difícil na vida era achar um bom par. O sonho acabava com ele dançando comigo, eu de vestidinho, lembro do detalhe das meias brancas, ele era tão doce.

“me perdoem se fui fraca, mas vocês venceram, meus filhos nunca mais vão chorar, isso eu sei, vou com eles, vou dançar com eles, quem ler esse bilhete por favor entrega pro seu Osvaldo, o dono aí do açougue, que ele conhece minha irmã, diz pra ele dar o dinheiro da venda das coisas que tão no barraco pra ela, a gente num vai mais precisar, a gente só vai dançar agora”.

A antropologia literária de *Coração de mãe* desmascara visões de mundo elitistas e idealistas¹⁰. Percebe-se, no conto, dimensões revelacionais, pedagógicas, proféticas e sapienciais. Há, inclusive, uma teologia pública que critica profundamente uma hermenêutica da bíblia que seja alienada. Uma linguagem devocional que valoriza a imagem do trigo, mas que não percebe a urgência de que parem os deslizamentos de terra não considera a força de libertação que clama da própria tradição bíblica. A crítica profética do texto denuncia injustiças por meio da própria pele da protagonista, ela é mulher que age e sofre, seu corpo e os corpos de seus filhos, marcados pela dor e pela miséria são denúncias de um sistema de reprodução estrutural de violências. A mídia, o mercado e a religião, as grandes narrativas, não são fonte de salvação para ela. O texto revela ao leitor sensibilizado algo de sua própria humanidade e pede por uma revisão ética. Emerge daí uma sabedoria a partir de baixo, que ensina à teologia que a concreticidade da existência não pode ser reduzida a fórmulas doutrinárias. Como linguagem pública, o conto

10. Sobre a importância de promoção de espaços para que as mulheres possam narrar suas próprias histórias de sofrimento e, assim, suportarem umas às outras ver o instigante capítulo *Violências contra as meninas e as mulheres no Brasil e na África do Sul: um desafio urgente para a teologia pública em diálogo com a teologia feminista da libertação a partir da dimensão da interseccionalidade*, de Claudete Beise Ulrich e José Mário Gonçalves (2020) no recente volume 8 da Coleção Teologia Pública organizado por Rudolf von Sinner, Claudete Beise Ulrich e Dion Forster.

retrata o sofrimento e a angústia como expressões da profundidade da experiência humana. Mas mesmo no desespero a mãe ainda sonha, e no sonho, dança. E a dança lhe é símbolo de salvação. Ela quer dançar, e ao escolher dançar com seus filhos revela uma sociedade fracassada.

Em diálogo com o quadro teórico desenvolvido na primeira parte deste tópico, nota-se, nesta literatura, uma denúncia à falta de sensibilidade das classes dominantes que, apesar de serem as representantes do bom gosto, da cultura e educação eruditas, são também responsáveis pelo sofrimento humano ao passo em que impõem um modo de vida de cima para baixo que esmaga as populações marginalizadas. Assim, pode-se afirmar que uma característica da antropologia literária da literatura marginal é a de ser uma antropologia revoltada. Com efeito, Dias (2006, p. 20) compreende que o homem revoltado, segundo Camus, é aquele que “[...] parte do real, prefere o homem de carne e osso, ao invés do ideal abstrato”. Nesse sentido, se pode afirmar que, de modo semelhante, a literatura marginal se inspira na vida vivida, entendendo, como propõe Kearney (2015), que a interpretação começa na carne.

4. Conclusões: teologia e antropologia marginal

A virada antropológica da teologia abre esta ciência hermenêutica ao diálogo com outros saberes e à sua própria revisão epistemológica. Neste sentido, o campo interdisciplinar dos estudos em teologia e literatura tem se mostrado importante veículo para a afirmação de um modo próprio de fazer teologia que é desenvolvida numa profunda interlocução com seus pares no ambiente acadêmico. Neste horizonte, o presente texto buscou apresentar a noção tracyana de clássico em seu método de teologia pública como contribuição ao método antropológico assumido por pesquisadores na área de teologia e literatura, com especial destaque às formulações de Antonio Manzatto e Alex Villas Boas. Uma vez exposta a relevância do humano como ponto de partida do pensamento teológico, optou-se por localizar no sofrimento aquilo que há de mais

comum na experiência humana (Ricoeur). Além disso, o diálogo com a literatura permite notar a estética (*aisthesis*) como via de acesso à sensibilização do humano ao sofrimento do outro. Ao que uma hermenêutica da carne corrobora um processo de revisão de pensamentos excarnacionais e desumanizantes que, não raro, podem se traduzir em perspectivas exclusivistas e autoritárias ao conceberem que uma ideia pode valer mais que um ser humano. Ora, se, e acordo com Tracy, um clássico assim o é, pois comunica ao humano algo de sua própria humanidade, então ele possui uma importante dimensão pedagógica: o encontro com um clássico interpela e instrui, possibilitando uma experiência de leitura que pode levar à sensibilização, ao pensamento e à ação, desvelando uma ética antes desconhecida.

A literatura marginal, ao tratar de temas clássicos da humanidade ao mesmo tempo em que narra a vida às margens, enreda personagens numa intriga de caráter poético e sociológico, sapiencial e profético. Neste contexto, o trágico como revelação do sofrimento é também desvelamento de humanidade que no gênero do conto encontra um impacto veloz, mas não fugaz. Em *Coração de mãe*, Ferréz retrata o desespero causado pela miséria, interpelando o leitor existencialmente, legando-lhe o desafio de uma refiguração (*mimesis* III) responsável por meio de uma hermenêutica da carne (Kearney).

O coração de mãe narrado pelo texto está em sofrimento e revolta. O desespero, como tema antropológico clássico, coloca o leitor diante de uma história que não encontra saída para sua dor na vida e que desmascara uma sociedade fracassada. É denúncia pública que critica as estruturas de poder que permitem a perpetuação de situações de apequenamento da vida. O reconhecimento deste fracasso é o primeiro passo para a conversão. O testemunho literário dá o que pensar e o que sentir, lançando o desafio da contínua percepção de que a teologia ou parte do *chão da vida* ou resulta inadequada. Pensa-se, portanto, no sofrimento sentido na carne de si, do outro e do mundo como ponto de partida de uma teologia pública que assume a humanização do humano

como sua tarefa profética e sapiencial. A teologia começa na pele.

Referências

- ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e Ciências humanas. Bauru: EDUSC, 2004.
- ARENDT, Hannah. **Men in dark times**. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BOFF, Clodovis. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. **Pistis e Praxis**, v. 7, n. 1, p. 112-141, 2015.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Compilado e editado por Eberhard Bethge. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2009.
- COSTA, Sérgio Roberto. **Dicionário de gêneros textuais**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- DEL COL, José Juan. Introducción. in TERCENIO. **Heautontimorumenos** (El atormentador de sí mismo). Introducción, versión y notas de José Juan Del Col. s.d., p. 3-8. Disponível em: http://juan23.edu.ar/delcol/pdf/terencio_heautontimorumenos.pdf. Acesso 05 set. 2020.
- DIAS, Ângela Maria. A estratégia da revolta: literatura marginal e construção de identidade. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 27, p. 69-88, 2006.
- FERRÉZ (Org.). **Literatura marginal: talentos da escrita periférica**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- FERRÉZ. Coração de mãe. in ANACAONA, Paula (Org.). **Eu sou favela**. São Paulo: Editora Nós, 2015.
- FERRÉZ. **Os ricos também morrem**. São Paulo: Planeta, 2015b.
- FRANCISCO. **Santa missa pelas vítimas dos naufrágios**. Homilia. Viagem a Lampedusa (Itália). 8 jul. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso 27 set. 2020.
- FRANKL, Viktor. **Em busca do sentido**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2008.
- GOULART, Rosa Maria. O conto: da literatura à teoria literária. **Forma Breve**, n. 1, p. 7-13, 2003.
- GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

- JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.
- KEARNEY, Richard. Double hospitality: between word and touch. **Journal for Continental Philosophy of Religion**, n. 1, p. 71-89, 2019.
- KEARNEY, Richard. The wager of carnal hermeneutics. in KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian (Eds.). **Carnal hermeneutics**. New York: Fordham University Press, 2015, p. 15-56.
- KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian. Introduction: carnal hermeneutics from head to foot. in KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian (Eds.). **Carnal hermeneutics**. New York: Fordham University Press, 2015, p. 1-11.
- LEFÉVRE, Eckard. Heauton Timorumenos. in AUGOUSTAKIS, Antony; TRAILL, A.; THORBURN, John (Eds.). **A companion to Terence**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 243-261.
- LEXICO. **Public**. Oxford. 2020. Disponível em: <https://www.lexico.com/definition/public>. Acesso 08 set. 2020.
- LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**: edição com manuscritos e ensaios inéditos. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MANZATTO, Antonio; VILLAS BOAS, Alex. Narrar a vida dos pobres: literatura bíblica, crítica ideológica e compromisso social. **Teoliterária**, v. 8, n. 16, p. 423-448, 2018.
- MIGNOLO, Walter. **El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura**: un manifiesto. Trimestópicos, 2005.
- NAPOLES, Vivian Martins Nogueira. **Ethos e pathos discursivos em semiolinguística**: uma proposta de análise do conto/crônica *Coração de Mãe*, enunciado por Ferréz. Monografia (Curso de Jornalismo). Centro Universitário de Belo Horizonte. Belo Horizonte, 2008.
- NASCIMENTO, Érica Peçanha do. **"Literatura marginal"**: os escritores da periferia entram em cena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- NETO, Paulo. Contos comuns. **Forma Breve**, n. 1, p. 185-195, 2003.
- POE, Edgar Allan. **A filosofia da composição**. Texto de 1845. Tradução de Oscar Mendes e Milton Amado. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2544953/mod_resource/content/1/Poe.pdf. Acesso 05 set. 2020.
- REGINA, Elis. **Como nossos pais**. Composição de Antonio Belchior. Álbum: Falso Brilhante. Phonogram (gravadora), 1976.

- RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
- RICOEUR, Paul. **O sofrimento não é a dor**. 1992. Textos Traduzidos de Paul Ricoeur. Instituto de Estudos Filosóficos. Universidade de Coimbra. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_sofrimento_nao_e_a_dor. Acesso: 22 mai. 2020.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo 1. Campinas: Papyrus, 1994.
- RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Introdução*. in **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 9-19.
- SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/IUPERJ, 2003.
- STEIN, Edith. **La struttura della persona umana**. Roma: Città Nuova, 2000.
- TERENTI AFRI. **Heauton Timorumenos**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/ter.heauton.html>. Acesso 05 set. 2020.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TRACY, David. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.
- TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. **Perspectiva Teológica**, v. 44, n. 122, p. 29-51, 2012.
- ULRICH, Claudete Beise; GONÇALVES, José Mário. Violências contra as meninas e as mulheres no Brasil e na África do Sul: um desafio urgente para a teologia pública em diálogo com a teologia feminista da libertação a partir da dimensão da interseccionalidade. in SINNER, Rudolf von; ULRICH, Claudete Beise; FORSTER, Dion (Orgs.). **Teologia pública no Brasil e na África do Sul: um diálogo teológico-político**. São Leopoldo: Sinodal, 2020, p. 223-254.
- VILLAGRÁN MEDINA, Gonzalo. Filosofías para una Teología Pública. **Pensamiento**, v. 72, n. 271 p. 395-410, 2016.
- VILLAS BOAS, Alex. O Método Antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. **Revista de Cultura Teológica**, v. 28, n. 95, p. 24-48, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. **Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poé-**

- tica da teologia. São Paulo: Paulus, 2016.
- VOGLER, Bianca do Rocio; SANCHES NETO, Miguel. O manifesto da literatura marginal: o texto “Terrorismo literário”, de Ferréz, e o poder de desvendamento do mundo e do movimento artístico da literatura periférica. **Uniletras**, v. 35, n. 1, p. 83-93, 2013.
- XAVIER, Donizete José. Mundo do texto. *in* XAVIER, Donizete José (Org.). **Paul Ricoeur de A a Z**: uma contribuição de estudantes para estudantes. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2019, p. 204-206.
- ZEFERINO, Jefferson. A política como assunto da teologia pública: aportes na relação entre religião e espaço público à luz da tipologia de teologias políticas de Boaventura de Sousa Santos. **Caderno Teológico**, v. 4, n. 2, p. 67-79, 2019.
- ZEFERINO, Jefferson. Hermenêutica e Teologia Pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy. **Teoliterária**, v. 8, n. 15, p. 154-192, 2018.
- ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf von. A teoria teológica da religião de David Tracy. **Horizonte**, v. 17, n. 53, p. 676-701, 2019.
- ZIBORDI, Marcos. Literatura marginal em revista. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 27, p. 11-21, 2006.
- ZIMMERMANN, Jens. Bonhoeffer’s incarnational humanism. **Theologica Wratislaviensia**, v. 11, p. 73-86, 2016.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em

29.03.2019

aprovado em

01.07.2019

V. 10 - N. 21 - 2020

* Doutorando em
Ciência da Religião pela
Universidade Federal
de Juiz de Fora com
bolsa CAPES. Mestre em
Ciência da Religião pela
mesma universidade.

Contato: danilo.
smendes@hotmail.com

Teofania e niilismo: leituras zizekianas de um haikai de Adélia Prado

Theophany and nihilism: zizekian's
readings of an Adélia Prado's haiku

Danilo Mendes*

Resumo

Este texto visa apresentar uma contribuição à filosofia da religião a partir da leitura do poema "Artefato nipônico" de Adélia Prado através da estruturação do haikai apresentada por Slavoj Žižek, tendo como chave o conceito de acontecimento, contando, sobretudo, com contribuições de Martin Heidegger. Desta forma, relacionaremos os conceitos de acontecimento, nada e Deus, mostrando como a literatura pode ser, para além de locus privilegiado da experiência estética, ponto de partida para se entender o fenômeno religioso. Nesse sentido, pode-se apontar para uma teoria da religião entre niilismo e teofania. A relação entre Deus e nada, no poema de Adélia não deve ser entendida como contraditória nem sequencial. Isso significa que há, nesta leitura, a estreita relação entre os dois termos, de modo que o primeiro, como corte da paisagem estática, é o movimento que gera o acontecimento em si - e este é nada. Partindo, então, dos três versos desse poema, busca-se uma forma de conceituar religião: extraindo consequências filosóficas deste haikai. Por fim, indicamos como o nada pode ser entendido como silêncio místico. Nesse ponto, pode-se indicar uma teologia às avessas: ela não

expressa o Deus que vem do nada, mas o nada que vem de Deus.

Palavras-chave: Niilismo. Adélia Prado. Slavoj Žižek. Haicai. Mística.

Abstract

This text aims to contribute to the philosophy of religion from an interpretation of the Adélia Prado's poem "Artefato nipônico" (Japanese artifact) through the haiku's structure presented by Slavoj Žižek, having as key the concept of event, relying on the contributions from Martin Heidegger. In this way, the concepts of event, nothingness and God, will be related, presenting how literature can be, besides privileged locus of aesthetic experience, the starting point to understand the religious phenomenon. In this sense, we can point to a theory of religion between nihilism and theophany. The relationship between God and nothingness in Adelia's poem should not be understood as contradictory nor sequential. It means that there is, in our reading, a close relationship between the two terms, so that the first, as the disruption of the static landscape, is the movement that generates the event itself – and this is nothing. Starting from the three verses of this poem, we look for a way to conceptualize religion: extracting the philosophical consequences of this haiku. Finally, we indicate how nothingness can be understood as a mystical silence. Thus, we can point to a reverse theology: it does not express the God who comes from nothing, but the nothingness that comes from God.

Keywords: Nihilism. Adélia Prado. Slavoj Žižek. Haicai. Mystic.

Introdução

As abordagens de pesquisa entre religião e literatura são, pelo menos, três: a) pode-se verificar como uma literatura é constitutiva numa religião; b) pode-se analisar como a religião é constitutiva numa literatura; c) pode-se buscar a contribuição mútua entre religião e literatura, na medida em que a constituição dos campos se dá, em certa medida, de forma dialética. O presente trabalho não assume nenhuma dessas formas pois, em vez delas, procura a contribuição que a literatura pode dar ao estudo da religião. Tal contribuição consiste na inversão de papéis entre literatura e filosofia da religião: não se busca somente como essa pode analisar de maneira apurada aquela, mas como a in-

interpretação de poesia tem implicações relevantes para os estudos da religião. Aqui, como ainda ficará claro, a poesia de Adélia Prado implica pensar a religião como desfundamento e encontro com o nada. Essa perspectiva não torna nosso texto mais importante que outras pesquisas já realizadas, mas também não o diminui. Topograficamente, ela se encontraria ao lado de tais pesquisas por envolver os mesmo elementos e compartilhar o mesmo âmbito, mas de forma um pouco diferenciada. Se se pode pressupor esses lugares em que vagam as pesquisas, não é errôneo afirmar que esta passeia por um lado mais experimental em relação às outras.

Aqui, mais especificamente, procura-se perceber quais as possíveis contribuições que o poema “Artefato nipônico” de Adélia Prado (2007, p. 27) dá ao estudo da religião. Pode-se objetar que um pequeno poema japonês com a estrutura abasileirada, um haicai, tem pouco a dizer e, portanto, pouco a contribuir. A esse equívoco a tradição cristã afirma a esterilidade da letra frente à criatividade vivificadora do espírito. Fazer jus ao espírito crítico do haicai de Adélia requer uma análise de mais do que as nove palavras que o compõe: necessita sensibilidade para perceber como elas compõe os versos e como os versos se relacionam entre si formando um todo. O espírito mora nos detalhes. Por isso a estrutura do poema determina a estrutura desse trabalho: cada verso é desenvolvido ponderando as significações que emanam de si diante do que uma estruturação tradicional propõe.

Para a possibilidade de realizar isto, deve-se afirmar um pressuposto que, apesar de óbvio, poderia ser questionado. O poema de Adélia é um haicai. Isto significa que pode e deve ser interpretado como tal. No juguete religioso, mais uma vez, deve-se perceber como ele dá em espírito e não em letra. Essa afirmação se refere à caracterização clássica de um haicai diante de dois tipos de estrutura que os unem: estrutura semântica e estrutura silábica. Embora o poema não respeite esta estrutura totalmente, isto é, não é construído com versos de 5, 7 e 5 sílabas poéticas respectivamente, apesar de possuir os tradicionais três versos,

ele é construído semanticamente como um haicai, relacionando estaticidade, irrupção, e movimento, respectivamente. Além disto, Adélia o intitula fazendo referência à tradição japonesa e, num tom de brincadeira, denomina seu poema nipônico de artefato.

Se, como diz ela, seu poema é um artefato, aqui ele encontra um de seus usos. Mais do que experiência estética, esse artefato contribui para o estudo do fenômeno religioso relacionando grandes temas da filosofia contemporânea como Deus e nada. A proposta, aqui, é analisar estas contribuições através da proposta de Slavoj Žižek de estruturação do haicai tendo como chave o conceito de acontecimento. Desse modo, cada verso é analisado de acordo com a proposta zizekiana, numa dialética entre estrutura e semântica e, por fim, há uma abordagem de como o poema, no sentido atribuído pela estrutura, contribui para uma relação entre Deus e nada. Antes desta jornada, deve-se entender melhor o que seja este poema japonês e como Žižek entende sua estrutura.

Haicai: história e estrutura

Massaud Moisés, em seu dicionário de termos literários, define o haicai como “poema japonês caracterizado pela brevidade, compõe-se de três versos [...]” (1992, p. 269). Sobretudo por sua brevidade, esse poema, para Moisés, tende ao cômico e suas origens remetem ao século VIII. Todavia, só ganha definição estrutural como se conhece hoje no século XVII com Matsuo Basho¹ (1992, p. 170). Buscando uma espécie de retrato do novo em meio ao cotidiano repetitivo², o haicai, em seus versos, “deve concentrar em reduzido espaço um pensamento poético e/ou filosófico” (MOISÉS, 1992, p. 270). Para esse autor, por fim, uma das

1. O poeta brasileiro Paulo Leminski, também escritor de haicais, é autor de uma interessante biografia poética sobre este autor: *Bashô* (2013).

2. Para Massaud Moisés, o haicai “busca alcançar o Reino da Sensação, das melodias jamais ouvidas, das peregrinas emoções desencadeadas pela comunhão, instantânea e fugaz, com a eternidade e a imortalidade; expressar uma sensação nova, um imprevisto significado de súbito apreendido no espetáculo perene da vida e da Natureza, pela associação espontânea e alógica, de aspectos até então distantes ou separados” (MOISÉS, 1992, p. 270)

características mais elementares e próprias do haikai é a novidade inesperada no ciclo da vida. Nele, “seres e mundos normalmente afastados de repente se aproximam” (1992, p. 270).

Tanto Moisés quando Paulo Franchetti em sua primorosa introdução à história do haikai (2012b, p. 9-54) apontam para a estrutura silábica de dezessete sílabas poéticas (5-7-5) como primordial no haikai tradicional. Todavia, na literatura brasileira, essa estrutura silábica nem sempre é respeitada: aqui, prefere-se o espírito deste pedaço de cultura nipônica em forma a esta divisão de sílabas³. Franchetti aponta que, todavia a partir do século XV, desenvolve-se uma estreita ligação entre a estética literária, a ética e a religiosidade⁴, “de tal forma que a reflexão sobre a literatura e a prática literária frequentemente deságuem em reflexão e prática religiosa” (2012b, p. 21). Essa ligação entre religião e literatura no Japão dos haicais não será fundamental para o desenvolvimento da técnica no Brasil, embora tenha influenciado o entendimento de Paulo Leminski (a partir do Zen) e de Adélia (com seu catolicismo de libertação).

O que se chama de espírito do haikai é uma série de elementos que compõem a atmosfera desta técnica. São eles, de modo geral, ligados à natureza e ao seu movimento. Capta-se, com o haikai, a duplicidade ambígua deste movimento: sua lentidão no que se refere à mudança das estações e, no limite, às mudanças topográficas; e a rapidez dos pequenos instantes que compõe sua dinamicidade estática: o pulo de um sapo, um pingo de chuva, uma nuvem que passa, o vento que balança a grama. Por isto, a natureza é a forma que predomina essa arte japonesa, sobretudo nas estações do ano - por meio das quais serão classificados os haicais nas antologias clássicas. Esse lugar central que a natureza possui no tema dos haicais é, em certa medida, o espírito que os constitui como fotografias literárias que captam a dualidade fugaz (ou

3. Sobre este tema, recomenda-se o texto *O haikai no Brasil* também de Franchetti (2012a).

4. “No Japão como na China, as questões éticas, religiosas e estéticas são frequentemente as mesmas” (FRANCHETTI, 2012b, p. 21).

a fugacidade dual) da própria vida.

Outra possibilidade de apontamento de um espírito do haikai é observar sua estrutura de sentido. Isso não significa somente definir sua separação silábica como fundamental, mas, sobretudo, como cada um de seus versos cumpre um papel dentro da imagem formada pelo haikai e, conseqüentemente, como se relacionam entre si. Indicar a relação entre forma poética e significado semântico⁵ no haikai é imprescindível nesse momento. O modo curto, de apenas três versos, pelo qual o haikai se estabelece não demonstra mera velocidade de leitura, mas indica a própria fugacidade frágil de seu conteúdo. O haikai não poderia, nesse sentido, ser uma longa descrição poética pormenorizada de um acontecimento – haveria uma relação desproporcional entre sua forma e o conteúdo. Por isso os poucos versos de poucas sílabas são a forma irredutível e inalterável que sintonizam com o âmago semântico de seu próprio conteúdo. A fragilidade estrutural é a fugacidade do conteúdo. O significado corresponde à forma por meio da representação de um fato momentâneo. A forma corresponde ao significado na pequena estrutura de três versos.

No objetivo estabelecer como se dá essa relação, Slavoj Žižek apresenta uma proposta de interpretação para a estrutura do haikai tendo como chave de leitura o conceito de acontecimento (tema da obra em que apresenta tal proposta). Para ele, a noção de acontecimento é central na filosofia budista em dois níveis: de um lado no acontecimento da iluminação e, de outro lado, na percepção de acontecimentos fugidios como no haikai. Para Žižek,

A regra dos três versos de um poema haikai é bem justificada: o primeiro apresenta a situação anterior ao

5. A relação entre forma e conteúdo, em geral, torna-se interessante na medida em que se estabelece enquanto dialética. Nesse sentido, não haveria certa hierarquia ou sobreposição do conteúdo sobre a forma ou o contrário, mas uma interdependência fundamental. Sobre como se dá essa relação na verdade religiosa de Kierkegaard, recomendamos o trabalho de Paulo Henrique “O labirinto existencial-religioso: a dialética entre forma e conteúdo no estilo da obra kierkegaardiana” (2018).

acontecimento (um velho lago de águas tranquilas, um vaso sanitário de águas calmas); o segundo assinala um corte nessa inatividade, a intervenção que perturba a paz e vai gerar o acontecimento (um sapo pula, sento-me num vaso sanitário); e o último verso dá nome ao próprio e fugidio acontecimento (o som do impacto) (ŽIŽEK, 2017, p. 146)⁶.

A esta proposta seguirá a releitura do poema de Adélia Prado, uma das brasileiras que se aventuraram a esta técnica. Diz Massad Moisés “Em que pese à sua dificuldade arquitetônica de responder à tendência oriental para a condensação sentenciosa, na Literatura Brasileira o haikai tem sido cultivado por uma série de poetas” (MOISÉS, 1992, p. 271). Desses, escolhemos o poema *Artefato nipônico*:

A borboleta pousada
 Ou é Deus
 Ou é nada (PRADO, 2007, p. 27).

A borboleta pousada

A imagem que Adélia pinta com suas palavras, seguindo a proposta zizekiana, é uma situação comum, anterior ao principal do poema, o acontecimento. Todavia, pode-se afirmar que esta imagem, dentro da estrutura do haikai, revela mais que isso. A borboleta pousada é a estaticidade da natureza frente à observadora. Isto é, ela representa o que está dado antes de qualquer acontecimento ou quebra do fluxo. Em outras palavras, a borboleta é a faticidade diante da qual Adélia se vê impelida a interpretar. É, em grande medida, a borboleta o chão em que a autora pisa, a fotografia literária de onde nasce o acontecimento que dá à sua poesia valor de haikai. Nesse sentido, a percepção da borboleta como paisagem estática é sua visão prévia.

6. Os exemplos entre parêntesis referem-se a dois haicais apresentados anteriormente pelo autor para ilustrar sua argumentação de que não há idealização estética neste tipo de poema, mas o que realmente importa é o acontecimento-impacto, não importa quão inadequado ele seja. Os exemplos são, respectivamente, um haikai de Bashō e uma releitura japonesa popular: “Velho lago/ Um sapo mergulha/ Tchum [...]. Vaso sanitário com água suja/ Sento-me nele/ Tchum” (ŽIŽEK, 2017, p. 145).

No pensamento de Martin Heidegger, o conceito de hermenêutica tem um papel fundamental: o humano realiza não só a interpretação de textos, mas da própria vida a todo momento. Mas o que este humano interpreta? A faticidade. O conceito de fático não é simplesmente o que é natural, mas “deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’” (HEIDEGGER, 2014, p. 14)⁷. Em outras palavras, diz ele: “O conceito de faticidade: nosso ser-aí [Dasein] próprio em cada caso” (HEIDEGGER, 2013, p. 37). Isso significa que a faticidade que ao humano cabe interpretar não é uma estrutura fixa da qual as interpretações surgem, mas um mundo sempre em mutação, dado sempre diferentemente em cada caso. Por isso o autor evoca a ideia de conceito do histórico: a fim de salientar a dinâmica da faticidade. Entender a borboleta pousada como faticidade é entender que ela se deu desta forma a Adélia, num momento único em que foi, por ela, percebida. É a partir desta faticidade que o interpretar adeliانو, do qual parte o haikai como seu primeiro verso, terá seu início.

Todavia, essa interpretação contínua não se dá sem pressupostos, isto é, sem visões prévias. Diz Heidegger que “A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (2015, p. 211). Apontar isto na poesia de Adélia não é somente apontar para a situação que ela interpreta, mas mostrar o que já está pressuposto no próprio ato interpretativo. A borboleta pousada não é sua visão prévia, mas a condição da borboleta pousada como primeiro verso do haikai o é. O que isso significa? Que Adélia pressupõe, antes ainda da interpretação, que o pouso da borboleta é o fim de um ciclo de movimentos, isso é, o breve momento em que se aquieta a natureza e sua dinâmica permanece estática. Nesse sentido, o pouso é repouso, descanso da borboleta enquanto aquela que voa.

7. Para ele, “o caráter peculiar da experiência fática da vida é o ‘como eu me coloco diante das coisas’, o jeito e a maneira de experimentar” (HEIDEGGER, 2014, p. 16). Neste sentido, Adélia é heideggeriana em seu haikai, pois, “o ponto de partida do caminho para a filosofia é a experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2014, p. 15).

O pouso, entretanto, só é repouso quando percebido como movimento dialético do vôo: só se voa porque se pouso, só se pouso porque se voa. Esta mútua dependência entre os dois atos da borboleta demonstra que eles não são opostos entre si, mas complementares. De certo modo, a semelhança de Heidegger, pode-se afirmar que a essência do pouso é o próprio vôo, na medida em que ele é percebido como consumação do ato de voar⁸. O pouso só é a condução à plenitude da essência de voar enquanto está sempre em referência a ele. Nos termos fundamentais do haikai, diz-se que a fugacidade do pouso, enquanto complemento do vôo, é primordial: o pouso mantém, apesar do caráter estático, a provisoriedade que um haikai enquanto tal requer. Estaticidade fugaz: movimento provisório, pouso que quando é já decolou em vôo. A faticidade estática do pouso é, potencialmente, o próprio acontecimento. Por não conter em si o inesperado, o que quebra o pouso, em Adélia, não é o vôo, mas Deus.

Ou é Deus

Se, nesta leitura a partir de Slavoj Žižek, a borboleta pousada é a prévia ao acontecimento, o corte na inatividade, “a intervenção que perturba a paz” (ŽIŽEK, 2017, p. 146) é Deus. Melhor seria, aqui, inverter a seqüência e afirmar: Deus é a intervenção contra a paz. Como um dos vocábulos que em si mesmo nada dizem, a concepção de Deus é, neste ponto, fundamental para uma boa releitura do haikai. Isso se dá porque, usualmente, pensa-se Deus como o ente que estrutura e fundamenta o mundo. Nesse sentido, não há corte com esta noção quando ela afirma a intervenção divina acontece. Diferenciam-se, todavia, ao apontar o direcionamento desta intervenção: enquanto na noção usual, aqui desenhada, Deus é a ordem que estrutura o mundo e mantém cada coisa em seu devido lugar, na releitura do haikai, Deus é o corte com a ordem,

8. Aqui faz-se referência ao início de *Sobre o humanismo* onde diz Heidegger que “A essência do agir, no entanto, está em consumir. Consumir quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua Essência” (1995, p. 23-24).

intervindo contra a paz.

A primeira noção aponta para o Deus fundamento que é, em grande medida, o Deus da metafísica. É justamente este Deus que Nietzsche anuncia a morte: o “Deus moral-metafísico” (VATTIMO, 2004, p. 29). A ele está ligada a ideia de mundo como cosmos, como criação ordenada, organizada e regida por uma pessoa. Nesse sentido é que a intervenção se dá, para manter a ordem criada por ele mesmo e, enfim, para a manutenção de seus desígnios eternos. Esse interventor que está sempre presente como ordem ou providência⁹.

O Deus desta releitura do haikai, pelo contrário, não é aquele que intervém pela ordem, mas contra ela. Não é ele a força que estrutura o mundo como dado, mas exatamente o que vai contra esta estrutura. Assim, não é mais uma presença transcendente afirmativa, no sentido de que não se impõe sobre o mundo, mas se retira constantemente de suas construções a fim de torná-las obsoletas. É este Deus que aponta Frederico Pieper como a força motriz da religião nos filmes que analisa em *Religião e cinema*. Afirma ele que a religião é ambígua, pois “Se de um lado fundamenta mundos, cria sentido, faz a passagem do caos ao cosmos, ela não se reduz a isso. [...] Ela não apenas estabelece sentido, mas conduz também à desfundamentação. Não apenas constrói mundos, mas também os subverte” (PIEPER, 2015, p. 227-228).

Assim, o segundo verso do haikai não pode ser lido sequencialmente em relação ao primeiro, isto é, como continuação dele. Se lido, inverter-se-ia absolutamente a novidade que o Deus do segundo verso instaura. Ele já não seria o corte com a ordem captada pelo pouso da borboleta, mas seria a fundamentação cósmica que permitiria tal pouso. Essa leitura, que seria a mais adequada caso não fosse um haikai interpretado através de Žižek, faz par com a primeira noção de Deus aqui descrita,

9. Na própria teologia a doutrina da providência de um Deus intervencionista é criticada. Mardones, por exemplo, afirma que “A apelação à providência apresenta uma face perigosa de injusta arbitrariedade, por um lado, ou de legitimação de uma situação social, por outro, quando se atribui a Deus a boa ou a má situação social” (MARDONES, 2009, p. 49).

como ordenador. Seria ele, a partir da sequencialidade dos versos, condição de possibilidade da consumação do vôo, o pouso.

O papel, então, do segundo verso diante do haikai e de sua interpretação zizekiana é fundamental: ele rompe com a estática fugaz do primeiro verso, desinstaura a ordem - que seria estabelecida por outro Deus, mas não por este, e abre caminho para o acontecimento que é a essência do poema. Somente a partir desta desfundamentação que o Deus do segundo verso promove, a novidade do acontecimento pode se dar. Desta forma, não só abre a possibilidade, mas o Deus é aquele que instaura o acontecimento, mesmo que negativamente, isto é, pela desfundamentação. É desse Deus que vem o acontecimento, é deste Deus que vem o nada.

Ou é nada

Primeiramente, seguindo o plano de Žižek, faz-se necessário salientar que, apesar do uso de “ou/ou” pela autora, o segundo e o terceiro versos não podem ser entendidos como opostos. Isso significa que a relação entre Deus e nada não é de contradição, mas de sequência. Na proposta zizekiana, esse terceiro verso é o que dá nome ao próprio acontecimento em si, ou seja, evoca à linguagem poética o próprio acontecer. Tal acontecer não é externo à realidade dos dois versos anteriores, mas provém, justamente, da estaticidade do primeiro verso e no movimento instaurado no segundo. Assim, nem oposição nem complementação poderiam explicar a relação deste terceiro verso com os outros dois. Estabelece-se, aqui, a consequência. A partir da faticidade e do movimento, o acontecimento tem seu lugar e sua essência: ele acontece.

Para a rememoração do que seja, para Žižek, este acontecimento, deve-se retornar ao clássico haikai de Bashô que serve como exemplo: “Velho lago/ Um sapo mergulha/ Tchum” (ŽIŽEK, 2017, p. 145). O acontecimento, nesta perspectiva é somente o barulho da água. Nada além de sua evocação está contida no poema, somente a onomatopéia que o

nomeia: tchum. Trazer esse detalhe à leitura do haikai de Adélia se faz importante porque elimina a possibilidade de confusão sobre o que seja o nada do terceiro verso. Por mais que a letra minúscula não o nomeie como substantivo próprio, poder-se-ia objetar que o nada, se em oposição a Deus, seria um nada maiúsculo, isto é, uma afirmação do nada - que, em termos metafísicos, não seria menos que a nova configuração de um Deus fundamento, apenas com outro nome. Todavia, isto não se dá porque apenas nomeia o barulho do acontecimento, isto é, chama pelo nome precário que é possível, visto que é um acontecimento tão fugidío quanto um barulho sobre um lago: ondas criadas que em um instante já se esvaíram.

Nessa releitura que aqui é proposta, configura-se o acontecimento do nada, isto é, o nada acontece. Por mais que, então, pareça lógico, o acontecimento do nada não é a volta do estático primeiro verso, numa espécie de eterno retorno do mesmo. Muito menos a anulação de tudo. O nada, aqui, não é simplesmente uma ausência de fundamentos, mas justamente a presença de uma ausência de fundamentos. Neste sentido, tomar o nada como acontecimento é uma perspectiva totalmente diferente da teologia negativa, por exemplo. Enquanto esta argumenta a impossibilidade de tratar positivamente de Deus, por isso toma uma postura apofática na qual cala-se diante de uma presença profunda. O nada como acontecimento não afirma uma presença da presença, nem mesmo do nada, mas somente depara-se com a desfundamentação - e pode falar sobre ela em algum âmbito.

Pode-se referenciar, novamente, o anúncio nietzschiano da morte do deus moral-metafísico, todavia, já em suas consequências. Diz o aforismo 108 de *A gaia ciência*: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (NIETZSCHE, 2012, p. 126)¹⁰. As figuras utilizadas por Friedrich Nietzsche são, aqui, tão sumariamente importantes: a caverna

10. No aforismo posterior, 109, pergunta Nietzsche: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” (NIETZSCHE, 2012, p. 127).

remete à alegoria de Platão, símbolo da tradição metafísica que considerava o ser como fundamento da realidade que poderia ser objetivamente apreendida; a sombra deve ser interpretada como o resquício da metafísica na qual habita a filosofia, mesmo após o anúncio da morte deste fundamento¹¹. A sombra de Deus é o nada.

Assim, o acontecimento do nada deve, antes de qualquer conclusão, ser levado em conta como nada que vem de Deus. O Deus do segundo verso, desfundamentalizador, visto que é ativo na obra de desfundamentação que abre espaço para o nada, é o que possibilita o acontecimento. Realiza-se, assim, uma espécie de teofania inversa: enquanto a teofania pode ser conceituada como a presença repentina de Deus, isto é, o Deus que preenche o espaço do nada, o haikai de Adélia aponta para um nada que vem de Deus. Todavia, esta inversão não pode ser considerada simétrica, sobretudo na medida que se reconhece que o nada não ocupa o lugar de Deus, mas deixa-o vazio.

Da teofania ao niilismo: o nada que vem de Deus

A releitura do haikai de Adélia Prado pode, então, contribuir com uma conceituação da religião que articula as noções de niilismo e teofania de um modo muito característico. Nesta teofania inversa de Adélia, encontram-se a estética da estática borboleta, a ética desarticuladora do Deus e o acontecimento do nada. Essa parcial conclusão é encontrada somente na releitura do haikai através da proposta de Žižek. Resta, então, um aprofundamento de como se dá a relação entre o Deus que rompe com a ordem e sua sombra que toma. Em termos literários, busca-se entender como se relacionam o segundo e o terceiro verso do haikai. Em termos nietzschianos, busca-se entender como niilismo e cristianismo rimam¹².

11. Possivelmente a figura da sombra também seja uma alusão arisca ao ideal iluminista de conhecimento absoluto.

12. Referência ao aforismo 58 de *O anticristo*: “Niilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam...” (NIETZSCHE, 2016, p. 74).

Convém, nesse momento, evocar o pensamento de Alain Badiou que caracteriza acontecimento como “esse gesto de arrancar a máscara, porque não se trata de algo interior à própria representação. É algo que vem de alhures, de um alhures interior, se assim podemos dizer, ainda que esse alhures seja dificilmente situável e, infelizmente, muitas vezes improvável” (BADIOU, 2017, p. 28). Considera-se importante este pensamento uma vez que está alinhado com a proposta zizekiana de caracterizar não só o acontecimento, mas de onde parte o movimento que o gera. Assim, a consequência dessa noção para a leitura do haikai já pode ser analisada: sendo Deus o corte no estático que acaba no acontecimento, ele não é somente possibilidade do acontecimento, mas causa. E mais: o acontecimento não só é criado por esse Deus, mas é gerado por ele, no sentido de que vem do interior do próprio Deus. Todavia, o nada não é o que está por trás da representação de Deus, que pode ser interpretado como o Deus da ordem, mas é o “real” no vocabulário de Badiou, por trás desta máscara. Por fim, não seria errado afirmar que o acontecimento é o próprio desmascaramento.

Nesse sentido, teofania e niilismo estão mais do que perto. Se o acontecimento-nada se dá no próprio desmascaramento de Deus, no haikai de Adélia, teofania é niilismo. Esta afirmação carrega em si um perigo: de transformar-se numa absolutização do nada e numa afirmação ateísta - que se constitui tão metafísica quanto a crença mesma¹³. Por isso, este niilismo deve ser entendido na esteira do pensamento de Gianni Vattimo, para quem um posicionamento de hermenêutica niilista é a chance de manter a racionalidade no ocidente após a dissolução da metafísica. Afirma ele que

13. Heidegger expressa a absolutização do nada de forma irônica em *Sobre o humanismo*: “Tudo que não se enquadrar na bitola do positivo que se quer e se conhece, é lançado na vala já adrede preparada da simples negação que, negando tudo, termina no Nada e assim completa o ‘niilismo’. Por esse caminho lógico, tudo sucumbe ao niilismo, mas num niilismo que se inventou com a ajuda da própria lógica. Será mesmo que a ‘oposição’ (*das Gegen*) que um pensamento promove diante das opiniões habituais, conduz à simples negação e ao negativo?” (1995, p. 76).

O sentido do niilismo, porém, se não deve, por sua vez, resolver-se numa metafísica do nada - como aconteceria se imaginássemos um processo em que, no final, o ser não é, e o não-ser, o nada, é - mas só pode ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento (VATTIMO, 2000, p. 106).

Teofania é niilismo nesse sentido: não como uma nova metafísica que substitui Deus pelo nada, mas como afirmação de que de Deus vem o nada que possibilita um novo começo. Teofania é niilismo não enquanto beco sem saída, mas como saída do beco em que a teofania da objetividade colocou o humano moderno¹⁴. Isto se dá porque é nesta ausência de Deus que surgem as possibilidades de afirmação do humano. É no acontecimento desmascarador que se encontra a teofania niilista - o nada que vem de Deus é a condição de possibilidade para que tudo venha a acontecer. Funda-se, então, uma nova possibilidade de leitura, que liga o terceiro verso ao primeiro, não de modo retroativo, mas de subversão da sequência do haikai. O terceiro verso, que poderia ser lido como o resultado dos dois anteriores, na verdade é a condição primeira para que o primeiro e o segundo verso sejam. É somente diante do nada que se pode fundamentar o ser da borboleta pousada e de Deus. Neste sentido, o próprio Deus não é fundamento, mas é fundamentado pelo desfundamentalizante nada.

Nessa perspectiva, por fim, encontra-se Rubem Alves, para quem o “discurso religioso fala do ausente” (ALVES, 1999, p. 166)¹⁵. Deus, para ele, é sempre a presença de uma ausência, diante da qual nada pode ser afirmado absolutamente. Assim, o Deus de Rubem Alves parece ser o Deus de Adélia: o Deus de quem o nada acontece. Unem-se as compreensões: falar de presença da ausência é reconhecer que há, quando se fala de Deus, um nada irreparável donde surgem as novas reais

14. O que se chama de teofania da objetividade foi definido por Volpi como niilismo: “O niilismo é, pois, a ‘falta de sentido’ que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser” (VOLPI, 1999, p. 55).

15. Para Alves, o anúncio da morte de Deus em Nietzsche é possibilidade para novos caminhos de crença: “Deus está presente quando está ausente” (ALVES, 1972, p. 34).

possibilidades. O poema de Adélia, então, fala de uma religiosidade, isto é, uma maneira de habitar o mundo, que se dá diante de um Deus desmascarado em nada. Isso, nesta leitura, não é sinônimo de ateísmo, mas sinônimo de esperança: somente no nada, tudo pode vir a ser.

Contribui com essa leitura a ideia de Paul Tillich que, ao falar sobre o aspecto religioso na cultura secular, sendo esta a forma da religião enquanto que a religião seria sua substância¹⁶ atribui a Deus uma abertura, um ainda não que é presente na sociedade. Mais do que um fenômeno que encontra niilismo na teofania desavisadamente, esse autor vê uma espécie de correspondência entre os termos como um destino da cultura, que não é necessariamente ruim a fé - o que seria se entendido como um secularismo. Diz Tillich que o ideal de uma educação teônoma, isto é, que não se confunde com heterônoma nem autônoma, encontra-se um pouco distante de ser alcançado, “Mas é possível chegar a esse ideal quando aceitarmos o vazio que é o destino de nossa época, recebendo-o como o ‘vazio sagrado’ capaz de qualificar e transformar o pensamento e a ação” (TILLICH, 1992, p. 93).

O nada como silêncio místico

Esse vazio, justamente por ser nada, é múltiplo de possibilidades. É dele, por exemplo, que nasce um fenômeno inerente à condição humana: a angústia¹⁷. Na poesia essa teofania niilista pode se dar como silêncio. Como na relação entre pouso e vôo, o silêncio não é somente aquele que cessa a palavra, mas aquele que lhe dá seus sentidos mais profundos e, em certo sentido, mais próprios. Na medida em que a palavra só o é porque em algum momento se cala, o silêncio está dentro da própria essência do que a palavra é.

Antonio Cicero, buscando o conceito do que seja poesia, contribui

16. Sobre isso, ver TILLICH, 1992, p. 85.

17. A respeito da angústia deve-se ler *O conceito de angústia* (2014) de Kierkegaard, para quem o nada é objeto deste fenômeno.

para o pensamento dessa relação. Ele discorda radicalmente dos dicionários em seus verbetes que fornecem definições do termo como arte de fazer versos. Diz Antonio Cicero: “Pois bem, nesse caso quase todo mundo [dicionários] está errado, [...] nem todas as sequências de versos chegam a constituir verdadeiros poemas” (CICERO, 2017, p. 44). Isso não significa que os poemas não sejam, também, constituídos de versos, mas que a eles é intrínseca uma característica muito mais marcante: a presença do silêncio. Por isso o autor fala da “poesia entre o silêncio e a linguagem do entendimento” (CICERO, 2017, p. 46).

Enquanto se instaura entre os dois pontos, a poesia é o resultado por ambos. Ela, que se manifesta por meio da linguagem do entendimento e do silêncio, simultaneamente procura essa linguagem e a falta dela. Fala sobre tudo até os limites da razão. Cala-se sobre o que não pode entender¹⁸. Diz Cicero que “O silêncio é o ser do poeta e de seus ouvintes reais e virtuais. A poesia é o resultado da escuta desse silêncio” (2017, p. 59). Isso indica que o nada está presente não só na constituição da teofania, mas da própria poesia como silêncio.

Entre teofania e poesia, ambos marcados pela falta, pelo nada, pelo silêncio, há mais do que mera coincidência. O nada que vem de Deus é o próprio silêncio que constitui a palavra poética. Nesse sentido, a sua busca pela linguagem do entendimento é uma busca mística. A fala do poema é a própria busca pelo Deus de quem o nada vem. Aqui Cicero é mais uma vez preciso na construção da relação: “A voz da poesia encontra-se embaixo do falar porque a apreensão estética é mais profunda do que a apreensão instrumental do ser, que é a do ‘falar’. Quando este se dá, ela se cala, pois não é por ele alcançada” (2017, p. 60). O falar é a busca que está sempre aquém do que o poema deseja. O falar cessa encontrando o silêncio da poesia. Esse silêncio é místico porque é o nada teofânico. Ele deseja o próprio Deus, mas encontra o nada e, por isso, silencia.

18. Aqui a referência a Wittgenstein e os limites da linguagem parece clara: “7. Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (2017, p. 261).

Considerações finais

Não é novidade que a literatura secular tem sido notada como lugar primordial de expressão da experiência com o sagrado. Mais do que expressão de religiosidade, a os estudos de literatura na ciência da religião têm sido acolhidos como forma de questionamento e reflexão sobre a religião. Nosso texto, contudo, não teve por objetivos pensar somente essas relações, mas pensar como a literatura pode questionar até mesmo o próprio sentido em que caminham as pesquisas sobre religião. Assim, a hermenêutica, um tanto experimental, que foi realizada no “artefato nipônico” de Adélia Prado não considerou somente o alcance religioso de suas consequências, mas desaguou numa densa questão sobre qual seja o próprio objeto da religião.

Nessa referência o texto foi construído: avaliar as relações e contrações entre os conceitos de nada e deus não são somente objeto da teologia (o que não deve, de modo algum, ser entendido como inferior), mas correspondem à questão fundamental da ciência da religião: a teoria da religião. Se toda religião é em relação a seu objeto de devoção, que independe de uma investigação sobre sua realidade, não é arriscado afirmar que a figura de tal devoção determina o sentimento religioso do indivíduo, ou grupo, e, no limite, determina o modo como o religioso habita e constrói seu mundo. Investigar o fundamento sobre o qual repousa esta figura da devoção é, então, essencial para a construção de qualquer pesquisa neste campo.

Assim, respondendo ao apelo da linguagem da releitura aqui realizada, pode-se dizer que o acontecimento do desmascarar é essa investigação sobre o fundamento e a essência do deus da religião. Entre o Deus ordenador e o nada desfundamentalizador, encontra-se a devoção da religião e sua prática. Adélia Prado, com seu haicai, lança luz sobre esta investigação, sobre os estudos filosóficos da religião e comprova que a literatura não é só lugar privilegiado de experiência estética, mas abismo necessário sobre o qual repousam fortes críticas filosóficas ao

fazer acadêmico, neste caso, da religião. A contribuição desta Adélia à la Žižek aos estudos de religião é o questionamento sobre a presença de uma ausência que, em si, possibilita as diversas cotidianidades em suas fugacidades e belezas. Partimos da expectativa de que a própria literatura postulasse as bases para o estudo da religião, ou antes, que dela brotasse o objeto de estudo – por isso indicamos tal contribuição. Reiteramos, portanto: o nada que vem de Deus, esse silêncio místico, é o desfundamento que proporciona ao humano uma expectativa futura presente que sem ser ilumina o que ainda é.

Referências

- ALVES, Rubem. Deus Morreu – Viva Deus! In: ALVES, Rubem; MOLTMANN, Jürgen. *Liberdade e Fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972. p. 9-34.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.
- CICERO, Antonio. *A poesia e a crítica: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FRANCHETTI, Paulo. O haikai no Brasil. In: FRANCHETTI, TAEKO (org.) *Haikai: antologia e história*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012a. p. 195-211.
- FRANCHETTI, Paulo. Introdução. In: FRANCHETTI, TAEKO (org.) *Haikai: antologia e história*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012b. p. 9-54.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Uni. São Francisco, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Uni. São Francisco, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1995.
- KIERKEGAARD, Soren, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- LEMINSKI, Paulo. Bashô. In: LEMINSKI, *Vida*: Cruz e Souza, Bashô, Jesus e Trótski - 4 Biografias. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 79-154.
- LOPES, Paulo H. S. O labirinto existencial-religioso: a dialética entre forma e conteúdo no estilo da obra kierkegaardiana. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 92p., 2018.
- MARDONES, José Maria. *Matar nossos deuses*: Em que Deus acreditar? São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.
- MOISÉS, Maussad. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- PIEPER, Frederico. *Religião e cinema*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.
- PRADO, Adélia. *A faca no peito*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da religião, 1992.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-107.
- VOLPI, Franco. *O nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2017.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento*: uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

Teo Lite rária



Texto enviado em

13.03.2019

aprovado em

10.06.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

* Doutorado em Estudos de Literatura pela PUC-Rio e Pós-doutorado em Teologia. Professora efetiva do Dept^o de Linguagens do CEFET-MG. Contato: cleideoliva@yahoo.com.br

A ausente presença

The missing presence

Cleide Maria de Oliveira*

Resumo

O artigo se propõe como um exercício interpretativo do livro *Poemas malditos, gozosos e devotos* (PMGD), de Hilda Hilst, poeta brasileira cuja obra é marcada por um desejo de “pensar a Deus”. Acreditamos que pensar o Deus pensado por Hilda Hilst pode ser uma chave de leitura rentável para aquele que se interessa pela relação entre literatura e teologia, não apenas na autora, e nessa perspectiva o livro de poemas em análise é fonte privilegiada para tanto visto que seja, em todos os seus 21 poemas, apóstrofes dirigidas a um Deus ausente cuja presença ansiada se demora como a de um amante voluntarioso. Por outro lado, é também nessa obra que encontramos de forma mais bem-acabada uma *imago Dei* que comparece de forma multifacetada em boa parte da lírica e da prosa hilstiana, o que faz desse um livro idiossincrático também para aqueles que desejam conhecer esta complexa escrita.

Palavras-chave: Hilda Hilst, representações de Deus, gnosticismo.

Abstract

The article proposes an interpretative exercise on *Poemas malditos, gozosos e devotos* (PMGD), by Hilda Hilst, a Brazilian poet

whose work is tagged by a desire to “think God”. We believe that thinking the God thought by Hilda Hilst may be key to analyse the relationship between Literature and Theology, not only on Hilst, but the poem book here studied is privileged source to that interface since all of its 21 poems are apostrophes directed to a missing God whose wished presence lingers such as the one of a wayward lover. On the other hand, the same poems book portraits a refined imago Dei that appears in a multifaceted way in its lyrics and prose, which makes it an idiosyncratic work to the ones who wish to know its complex writing.

Keywords: Hilda Hilst, Representations of God, Gnosticism.

Introdução

O livro “Poemas malditos, gozosos e devotos”, de Hilda Hilst, apesar do nome com claros acentos místicos, nos apresenta um Deus que se esquivava e se fecha, se guarda, se cala e se esconde, alheio ao desejo humano. Nele não há apaziguamento nem êxtase, como encontramos em outros escritos místicos com características similares (notadamente o uso da retórica amorosa), tais como Teresa D’Avila e São João da Cruz ou, no campo mais estreito da literatura brasileira, na poeta mineira Adélia Prado.

Se é da ideia de Deus que se fala (poema XVII de PMGD), qual é a especificidade desse Deus, e que lugar sua figura ocupa na economia da lírica hilstiana, posto que a própria autora confessou: “A minha literatura fala basicamente desse inefável, o tempo todo. Mesmo na pornografia, eu insisto nisso. Posso blasfemar muito, mas meu negócio é o sagrado. É Deus mesmo, meu negócio é com Deus”. Que Deus é esse de que se fala? E qual o interesse dessa pergunta, ainda metafísica, em um tempo destituído de deuses? A essa última questão nos dá pistas a própria autora, quando em epígrafe para o livro PMGD, escolhe a seguinte fala de Simone Weil: “Pensar Deus é apenas uma certa maneira de pensar o mundo”. Pensar o Deus pensado por Hilda Hilst é, acredito, uma chave de leitura poderosa para essa obra considerada cheia de desafios ao hermenêuta incauto que dela se aproxima, e o livro de poemas PMGD

é fonte privilegiada para tanto visto que seja, em todos os seus 21 poemas, apóstrofes dirigidas a um Deus ausente cuja presença ansiada se demora como a de um amante voluntarioso. Se fosse apenas isto já seria de interesse uma leitura focada dessa obra específica de Hilda Hilst, mas outro elemento ainda justifica a centralidade dessa escolha, qual seja, é em PMGD que encontramos de forma mais bem-acabada uma imago Dei que comparece de forma multifacetada em boa parte da lírica e da prosa hilstiana.

A proposta de nossa análise interpretativa é modesta e didática: nesse conjunto de 21 poemas identificar essa presença-ausente esquiva e compor um corpo-figura a partir do qual possamos em momento posterior responder pelas consequências estéticas, e éticas, de uma lírica que dialoga com as tradições do gnosticismo para compor uma representação tanto complexa e multifacetada quanto transgressora e iconoclasta de um Deus paradoxalmente sedutor.

Percursos poéticos

Com esse Deus com o qual se fala é preciso cuidado, e por isto qualquer relacionamento com Ele deverá ser de receio e prudência, sem intimidade amorosa. O “dedo alongado agarrando homens” (poema I, verso 10) parece ser atraído tanto pelas misérias quanto pelas veladas grandezas (idem, verso 20 e 21) de um eu lírico que se confessa poeta¹, ser de cujo sangue e grito se alimenta Esse ser terrível e temível que mandou o próprio filho para o sacrifício (idem, versos 3-7).

A admoestação de perigo se intensifica quando prosseguimos a leitura: esse Deus é também um grande sedutor, afirmativa (verso 17, poema II) que vem após uma série de adjetivos antitéticos que O caracterizam como um espécie de demiurgo – “construtor de finitudes gastas” (idem, versos 14-15) – de modo que a síntese dialética - é afinal um sedutor – opera como diretriz das outras violentas ações desempenhadas

1. O que é bastante comum na lírica hilstiana.

por Ele: espreita e estilhaça, sendo tocha que apaga a fragilidade líquida do eu-lírico e olfato que aspira o rastro humano. São os contrastes que o definem, e eles aparecem tanto nos adjetivos mais propriamente aplicados ao específico desse ser quanto a suas ações paradoxais.

Entretanto, a distância pretendida não se sustenta, pois como dito antes, Esse é um sedutor. Os afetos que unem eu-lírico e Deus são paradoxais, daí que as imagens antitéticas, e violentas, continuam. As mãos sagradas dão “coronhadas exatas” (verso 3, poema III), e antecedem um ritual antropofágico singular em que Deus devora o sujeito poético – a seu contragosto – incorporando-o a Si ao ponto de torná-lo Sua imagem e semelhança (idem, versos 10-13 e 20-21). Humano e divino se aproximam aqui de forma obscura e masoquista, e esse é um dos aspectos passíveis de aproximação com o gnosticismo, a ideia de um deus cruel (ou pelo menos indiferente) que teria criado um mundo carente da verdadeira Presença. Uma sutil diferença é que na lírica hilstiana (e na prosa) não se tem a contraparte do demiurgo maligno, não há representações de um Deus amoroso nos moldes das religiões monoteístas (WILLER, 2010). Há apenas um só Deus, e ele é uma interessante amalgama de elementos do imaginário cristão e do gnóstico: é o criador da humanidade e não está destituído de sua onipotência (ao contrário do demiurgo gnóstico, que tem sua ação limitada pelo Deus Incognoscível), mas ao mesmo tempo parece não ter interesse algum em fazer-se presente ou manifestar-se hierofanicamente ou mesmo em estabelecer contato com o humano (como o Deus estrangeiro, pura transcendência, dos gnósticos), e ainda, é cruel e impiedoso mesmo com aqueles que o buscam (como o demiurgo gnóstico).

Uma questão é levantada pelo sujeito lírico: criar os homens do barro e depois destruí-los, como quem faz panelas e cuias e depois as aquece no fogo até desaparecerem, por quê (poema IV)? Seria um Deus demente (idem)? A resposta é silêncio, mas o tom da pergunta é bélico, e continua no poema seguinte (poema V):

Para um Deus, que singular prazer.
 Ser o dono de ossos, ser o dono de carnes
 Ser o Senhor de um breve Nada: o homem:
 Equação sinistra
 Tentando parecência contigo: Executor

A “equação sinistra” será definida nos próximos versos: o homem (breve Nada) e Deus (o Executor) estão ligados por fios tão tênues quanto indeléveis:

O Senhor do meu canto, dizem? Sim.
 Mas apenas enquanto dormes.
 Enquanto dormes, eu tento meu destino.
 Do teu sono
 Depende meu verso minha vida minha cabeça.
 Dorme, inventado imprudente menino.
 Dorme. Para que o poema aconteça.

É no sono divino que o poema acontece, por isto o tom muda e o poeta pede com (quase) ternura que o “inventado imprudente menino” adormeça. Essa ideia de que é nas palavras e no pensamento que Esse desejado vive comparece em diversos outros versos de PMGD

“Olha-me a mim./Antes que eu morra de águas, aguada do que inventei” (poema XI)
 “Penso que tu mesmo cresces/quando te penso”. (poema XVII)
 “Se tu dormes ela escreve” (poema XVII)
 “(Chora) Pelas palavras que te deram vida/e hoje me dão morte”. (poema XXI)
 “Sou tudo isso, oco moita/e a serpente de versos da tua boa” (poema XIII)

- e nos leva à reflexão de que os afetos que ligam o sujeito-lírico poeta e a persona divina são tão antitéticos quanto o estilo de composição do livro. Co-dependência talvez? O poema seguinte (VI) acrescenta um elemento a essa discussão, e por isto vale a pena lê-lo integralmente:

Se mil anos vivesse
 Mil anos te tomaria.
 Tu
 E tua cara fria.
 Teu recesso.
 Teu recostar-se
 Às duras paredes

De tua sede.
 Teu vício de palavras.
 Teu silêncio de facas.
 As duras molduras
 De tua alma.
 Teu magro corpo
 De pensadas asas.
 Meu verso cobrindo
 Inocências passadas.
 Tuas.
 Imagina-te a mim
 A teu lado inocente
 A mim, e a essa mistura
 De piedosa, erudita, vadia
 E tão indiferente.
 Tu sabes.
 Poeta buscando altura
 Nas tuas coxas frias.
 Se eu vivesse mil anos
 Suportaria
 Teu a ti procurar-se.
 Te tomaria, Meu Deus,
 Tuas luzes, Teu contraste.

A conjunção condicional que abre o poema introduz uma série de condicionantes à posse amorosa de que nos fala a última estrofe. As ações do poeta, ligadas a essa condicional (“Se mil anos vivesse”) são expressas nos verbos de ação “tomar” e “suportar”; e falam das seguintes ações:

Se (o sujeito lírico) tomaria
 - tua cara fria
 - teu recesso
 - teu recostar-se
 - teu silêncio de facas
 - as duras molduras da tua alma
 - teu magro corpo
 - tuas luzes
 - teu contraste.
 E só então suportaria “teu a ti procurar-se”.

Os adjetivos usados para caracterizar o tipo de ser ao qual se tomaria caso a breve finitude humana não fosse um problema delineiam uma figura em nada semelhante às representações tradicionais do Deus patriarcal, benevolente com aqueles que lhes são fiéis e impiedoso com

aqueles caracterizados como ímpios. O ser que comparece nesses versos é, ao mesmo tempo, amoroso e cruel com aquele que mais O deseja. São três as menções ao corpo desse Deus - cara fria, magro corpo, coxas frias – e elas, conjugadas às demais propriedades divinas listadas acima, constroem uma corporalidade reticente, paradoxal e sedutora que será desenvolvida em outros poemas do livro. No poema que se segue a esse (VII), por exemplo, Deus é proclamado “Quase sempre assassino” (verso 18), pois “Amas mas crucifica” (verso 3), “Tem tríplices caninos./ Te trespassa o rosto” (versos 10-11), e “Se tens sede, é fel” (verso 9). Por outro lado, “É sedoso e tem garra./E lambe teu esforço./ Mastiga teu gozo.” (versos 6-8). Com a piedade de um assassino (versos 17-19) ele “chora menino/enquanto agonizas” (verso 12-13). Gozo e morte se misturam e parece inevitável a lembrança de Bataille, que em seus estudos sobre o erotismo chamou atenção para os aspectos transgressivos e violentos da experiência erótica, definida por ele como um evento em que o homem “põe o ser em questão”. Nesse caso, para usar a terminologia batatailliana, é Deus quem se põe em perigo e arrisca-se a uma experiência transgressiva – amar o humano? No poema anterior (VI) a ação subordinada ao verbo “suportar” é a procura divina por si mesmo (última estrofe), e corrobora com esta interpretação, pois nos fala de Alguém à deriva de si na busca resoluta de encontrar-Se.

Se em momento anterior afirmou-se que é no sono divino que o poema acontece, no poema próximo, VIII, diz-se que é no texto – lírico, amoroso e erótico – que o amor se realiza entre amantes tão dispares.

Dirás que o humano desejo
 Não te percebes as fomes. Sim, meu Senhor,
 Te percebo. Mas deixa-me amar a ti, neste texto
 Com os enlevos
 De uma mulher que só sabe o homem.

Então, seguindo essa lógica confusa, é preciso o sono divino para que o poema aconteça e, nele, no poema, amar-se-á a Ele com o saber (vocábulo que inclui em sua etimologia tanto o conhecimento intelectual quanto o sabor sensorial) de uma mulher nessa aventura que é enamo-

rar-se por um Deus. Nesse poema é feita uma espécie de declaração de princípios da lírica amorosa hilstiana – pelo menos daquela dirigida ao personagem divino – e tal declaração pode ser resumida na expressão “erótica vicária”, usada por Alcir Pécora em sua apresentação de PMGD para caracterizar o específico dessa relação amorosa. “É nesse mundo que quero te sentir” (verso 1) afirma o eu-lírico, recusando uma ascese ascendente para unir-se à Platão no que se refere à valoração do erotismo como “método” de conhecimento divino.

O poema seguinte², IX, introduz um personagem que costuma frequentar pouco a lírica de Hilda Hilst: Jesus Cristo, não nomeado, mas identificável por elementos que fazem referência clara a Ele. Não obstante, é perceptível uma amálgama entre as duas pessoas da trindade cristã, o Deus-Pai e o Deus-Filho, a ponto de ser tarefa árdua a distinção de ambos na análise do poema, por isto o poema precisa ser lido em sua integridade:

Poderia ao menos tocar
 As ataduras da tua boca?
 Panos de linho luminescentes
 Com que magoas
 Os que te pedem palavras?
 Poderia através
 Sentir teus dentes?
 Tocar-lhes o marfim
 E o liso da saliva
 O molhado que matas e ressuscita?
 Me permitirias te sentir a língua
 /Essa peça que alisa nossas nucas
 E fere rubra
 Nossas humanas delicadas espessuras?
 Poderia ao menos tocar
 Uma fibra desses linhos
 Com repetidos cuidados
 Abrir
 Apenas um espaço, um grão de milho

2. A análise desse poema consta no artigo OLIVEIRA, Cleide Maria de. “Incorpóreo é o desejo: o erotismo místico de Hilda Hilst”, in: **Mística e Literatura**. São Paulo/Juiz de Fora: Fonte Editorial/PPCIR, 2015, p. 159-171. Dado que a proposta do presente artigo é realizar uma interpretação do conjunto de poemas do livro PMGD julgou-se apropriada a repetição.

Para te aspirar?
 Poderia, meu Deus, me aproximar?
 Tu, na montanha.
 Eu no meu sonho de estar
 No resíduo dos teus sonhos?

Rastreamos aqui uma Presença desejável e bastante sedutora (vejam-se os versos “Me permitirias te sentir a língua/Essa peça que alisa nossas nuças /E fere rubra Nossas humanas delicadas espessuras?”), que é divina, e não humana. A imagem, esboçada no primeiro verso – a do Deus-feito-carne na situação extremada de morte na cruz – é marcada pelos signos *ataduras* (vs. 1-2) que recobrem a boca divina e os *panos de linho luminescentes* (v. 3) também localizados no rosto desse ser cuja *saliva mata e ressuscita* (vs. 9-10). A menção à morte e ressurreição é outro elemento que identifica a Presença amorável ao Cristo, entretanto, dentre todas as representações possíveis para o Deus-homem escolhe-se essa onde sua humanidade e sua divindade são paradoxalmente acentuadas, quando o corpo do Cristo ganha densidade trágica naquela que tem sido chamada pela tradição católica de sua Paixão. Merece atenção o modo como se estabelecem as relações entre o sujeito lírico, feminino, e essa Presença que, apesar de amorável, não é amorosa. A posição do eu lírico é reticente e temerosa, e o reiterado uso dos verbos poder e permitir no pretérito imperfeito (as formas verbais *poderia* e *permitiria* no início de todas as estrofes) marca a interdição divina em relação ao humano desejo: uma voz lírica pede permissão para se aproximar, ainda que na confusão de entre sonhos humanos e divinos, e experimentar sensorialmente essa sedutora Presença, mas, em nenhum momento a Voz divina se manifesta. A linguagem algo solene do poema hilstiano imprime um tom dramático a esse enfrentamento divino-humano, de tal modo que o que seria um encontro amoroso torna-se apenas uma conjugação espelhada de desejo e sonho, marcada pelo **distanciamento** entre os sonhadores (o lugar de ambos amadores é bem delimitado: Deus *na montanha*, eu lírico no *sonho*); pela **fragilidade** desse encontro (que se realiza apenas como forte desejo do eu lírico em

estar no *resíduo* dos sonhos divinos) e pela **irrealidade** (ao fim o que se tem é um jogo de espelhos, onde o desejo de presença vibra apenas como pedido de permissão para habitar o sonho divino).

Na última estrofe não se muda de interlocutor e os verbos e a pessoa gramatical continuam idênticos aos anteriores, entretanto passa-se a usar o vocativo Deus, que nos remete ao Deus-Pai da mesma forma que os linhos, as ataduras e a saliva (que mata e ressuscita) indicavam a pessoa de Cristo. Tem-se neste poema a representação das duas pessoas da trindade cristã, o que não é comum nessa autora, cuja obra é pouco frequentada pela figura crística, ao contrário por exemplo da poeta Adélia Prado, que escolhe com frequência o Cristo como seu interlocutor divino.

O próximo poema (X), manifesta traço marcante da relação entre divino e humano da lírica de Hilda Hilst, qual seja, certa tensão guerreira e/ou sadomasoquista que alimenta formas de enfrentamento e erotismo bastante recorrentes nessa lírica (AMORIN, 2007, p. 338).

Atada a múltiplas cordas
 Vou caminhando tuas costas.
 Palmas feridas, vou contornando
 Pontas de gelo, luzes de espinho
 E degredo, tuas omoplatas.
 Busco tua boca de veios
 Adentro-me nas emboscadas
 Vazia te busco os meios.
 Te fechas, teia de sombras
 Meu Deus, te guardas.
 A quem te procura, calas.
 A mim que pergunto, escondes
 Tua casa e tuas estradas.
 Depois trituras. Corpo de amantes
 E amadas.
 E buscas
 A quem nunca te procura.

As duas primeiras estrofes do poema as primeiras apresentam as personagens desse drama encenado, um Deus que se metaforiza em

perigosas escarpas cujas pontas são de gelo (v. 4), a iluminação de espinho (v. 4), as omoplatas degedro (v. 5), a boca de veios (v. 6), o corpo emboscadas (v. 7) e, por fim, síntese de todas essas imagens impressionantes, é uma “teia de sombras” (v. 9) que se fecha e se resguarda ao encontro humano; a voz lírica, feminina, receosa da empreitada a que se arrisca, vai “atada a múltiplas cordas” (v.1), com as “palmas feridas” (v.3) e esvaziada de expectativas (v. 8). Se dos versos 1-8 temos notícia de ações dessa voz lírica em busca por um Deus que se mostra inacessível (veja-se os verbos caminhar, contornar, buscar e adentrar referidos a ações empreendidas pela persona lírica), os versos de 9-17 expressam a recepção divina a essa busca, e é impressionante constatar: esse é um Deus que se fecha e se guarda ao humano desejo (vs. 9 e 10), que se cala e esconde suas moradas (vs. 13 e 14), que tritura os corpos de amantes e amadas e, por fim, que busca aqueles que nunca o buscam.

Estou sozinha se penso que tu existes.
 Não tenho dados de ti, nem tenho tua vizinhança.
 E igualmente sozinha se tu não existes.
 De que me adiantam
 Poemas ou narrativas buscando
 Aquilo que se não é, não existe
 Ou se existe, então se esconde
 Em sumidouros e cimos, nomenclaturas
 Naquelas não evidências
 Da matemática pura? É preciso conhecer
 Com precisão para amar. Não te conheço,
 Só sei que me desmereço se não sangro.
 Só sei que fico afastada
 De uns fios de conhecimento, se não tento.
 Estou sozinha, meu Deus, se te penso (1984).

O pensar a Deus é assumido como condenação: inacessível em “sumidouros e cimos” (v. 8), em “nomenclaturas” que mais confundem que explicam (v. 8), e nas “não evidências da matemática pura” (v. 10) Deus é aquele do qual não se tem paradeiro ou dados indiscutíveis (v. 2), e o amor que a Ele se confessa feito de escuridão e imprecisão. Os versos finais do poema (12-15) são claros quanto à motivação desse exercício especulativo movido por Eros: a recusa ao desafio de pensar a Deus

é entendida pelo eu-lírico como “desmerecimento” e vazio epistêmico (“fico afastada/ de uns fios de conhecimento, se não tento”). Não há a alegria do encontro amoroso, apenas a incessante e irrecusável procura, em uma versão parodística cruel da noite escura de São João da Cruz, aproximação que se confirma pela revisão do poema analisado anteriormente, em muito semelhante ao Cântico dos Cânticos bíblico, o qual se inspira o místico carmelita em sua dinâmica de busca-encontro-desencontro, notando apenas que, na versão hilstiana, não há conjunção mística, exceto em sua forma vicária, como ressaltamos anteriormente. Por isto, “Fartas me sobem dor e palavras”, diz o sujeito amoroso no poema seguinte (XI). Dor motivada pela constatação “Não me pensas” (v.8), daí que os passos “sangram” as caminhadas na noite (vs. 8 e 9), e o que se pode fazer em relação a Esse amante indiferente é pedir “Olha-me a mim”, ante a iminência de morrer-se “aguada do que (se) inventei (ou)” (vs. 11 e 12).

Deus é esse Perto-Longe que já havia frequentado a escrita da mística feminina das beguinhas nos séculos XI-XIII. “Tateia-me, Senhor/Estás tão perto/E só percebo ocos/moitas estufadas de serpentes” (segunda estrofe, poema XIII). E a resposta, não muito gentil, é de: “Poeira: estou dentro de ti./Sou tudo isso, oco, moita/e a serpente de versos da tua boca” (vs. 16-18). Deus se encontra apenas na voz que chama, serpente de versos, que geme e que grita, fora do grito candente nada há. E novamente se identifica, como em poemas vistos anteriormente, nos rastros, vestígios da presença tão desejada. Em outras palavras, é esse *canto imantado* que sustenta a voz poética, e esse é um canto saturado de *pathos*. Talvez por isto, pela compreensão que essa presença só se presentifica no desejo de posse, é que, no poema seguinte (XIV) se pergunta esse amante infeliz: “Se te ganhasse, meu Deus, minh’alma se esvaziaria?”. Afinal, se é assim que comumente acontece com as paixões humanas - a presença real e efetiva do amado ‘enfraquece’ o desejo, pois este se alimenta da ausência - “por que não com Deus” (v.2). E,

— Não haveria mais nem sedução, nem ânsias.

E partiras. Em vazia de ti porque tão cheia.
 Tu, em abastanças do sentir humano, de novo dormiras.

Merece atenção o último verso do poema, onde fica subentendido que há também uma ausência e um desejo que mantém Deus em estado de alerta e inquietação, e são os afetos humanos. Para que Deus de novo *adormeça* é preciso que Ele se farte do humano sentir, e isto, ao que parece, não se realiza na poesia de Hilda Hilst. Continuarão, amante e Amado nesse tango dramático, cheio de lances dignos de uma telenovela. E mais um capítulo se anuncia no próximo poema onde as tentativas de nomeação divina, tão comuns na lírica de Hilda Hilst, culminam no místico vocativo “Nada”; o sujeito constata que, quando encena uma representação de Deus via poesia (“Desenhas Deus?”, v. 6), a mais pura e bem acaba figura que se delinea é a do Nada, pois,

Tu és, meus Deus,
 A Vida não desenhada
 da minha sede de céus. (vs. 15-17)

Desejo, desejo e mais desejo. É desse alimento que se nutre a presença divina. Nesse caso, um desejo metafísico de transcendência metaforizado na “sede de céus”, impulso que moverá alguns personagens idiossincráticos da narrativa de Hilda Hilst, como a Hillé de *A obscena senhora D.*, o Amós de *Com meus olhos de cão* e Kadosh da narrativa de mesmo nome. Não cabe agora se debruçar sobre tais narrativas, apenas sinalizo que a aproximação entrevista é a de que todos esses são personagens em crise com o mundo sensível, não apenas, mas principalmente, devido a uma vocação extrema para as alturas metafísicas.

Saber-se é saber de Deus. É esta a conclusão do próximo poema (XVI). Novamente um espelhamento entre a busca por si e a busca por Deus nos leva à conclusão de que esse vínculo, assimétrico, não é casual ou episódico, mas ontológico.

Dessa de mim que envelhece
 buscando sua própria cara
 e muito através, a tua
 que a mim me apeteceria
 ver frente a frente.

Vínculo tão estreito que é o pensamento do sujeito amoroso (tal como já havia sido dito sobre o fazer poético) que alimenta o ser divino: “Penso que tu mesmo cresces/ quando te penso. E digo sem cerimônias/ que vives porque te penso” (poema XVII). Mas, essa intimidade de velhos amantes é quebrada no poema seguinte (XVIII) onde o tom volta a ser de angústia pela distância desse Amante reticente:

Se some, tem cuidado.
 Se não some, é fardo.
 Cuida que ele não suma
 Pois ficará mais pesado
 se sumir de tua alma.

Uma palavra do mesmo campo semântico aparece no poema que se segue: (ele) some/ (Teus passos) somem. Esquivo, Deus é o Deus *absconditus* da mística cristã, e não falta aqui (no poema XIX) referência às trevas que nos faz lembrar da *noche oscura* de San Juan de la Cruz. O poema, muito belo, merece ser lido em sua inteireza:

Teus passos somem
 onde começam as armadilhas.
 Curvo-me sobre a treva que me espia.
 Ninguém ali. Nem humano, nem feras.
 De escuro e terra tua morada?
 Pegadas finas
 feitas a fogo e espinho.
 Teu passo queima se me aproximo.
 Então me deito sobre as roseiras.
 Hei de saber o amor à tua maneira.
 Me queimo em sonhos, tocando estrelas.

O amor se faz, finalmente, à maneira divina, e isto significa fogo e espinhos. E, mais uma vez o encontro se dá nos sonhos (como no poema IX).

Por fim, o último poema do livro (XXI)³ mostra a força desse canto e a intensidade desse amor assimétrico entre criador e criatura:

Não te machuque a minha ausência, meu Deus,
 Quando eu não mais estiver na Terra
 Onde agora canto amor e heresia.
 Outros hão de ferir e amar
 Teu coração e corpo. Tuas bifrontes
 Valias, mandaram e ovelha, soberba e timidez.
 Não temas.
 Meus pares e outros homens
 Te farão viver destas duas voragens:
 Matança e amanhecer, sangue e poesia.
 Chora por mim. Pela poeira que fui
 Serei, e sou agora. Pelo esquecimento
 Que virá de ti e dos amigos.
 Pelas palavras que te deram vida
 E hoje me dão morte. Punhal, cegueira.
 Sorri, meu Deus, por mim. De cedro
 De mil abelhas tu és. Cavalo d'água
 Rondando o ego. Sorri. Te amei sonâmbula
 Esdrúxula, mas te amei inteira.

O poema funciona como uma despedida dos amantes, aparentemente em razão de morte próxima, momento no qual é feito um balanço dessa relação amorosa onde os afetos são intensos e paradoxais. O registro discursivo escolhido é um misto de consolação e admoestação, e o poema se organiza de tal modo que cada uma das estrofes se desmembra em uma forma verbal imperativa e uma construção explicativa dirigidas ambas à Deus. Diante da iminência de sua partida, a persona lírica se empenha em consolar esse Tu divino do luto que virá, bem como em afirmar a potência de uma vida e um amor que, mesmo finitos, são inteiros (v. 19). Veja-se abaixo a relação entre imperativos e justificativas:

Não te machuques minha ausência = Outros hão de ferir e amar/ teu
 coração e corpo
 Não temas = Te farão viver dessas duas voragens/ matança e amanhe-

3. A análise desse poema consta no artigo OLIVEIRA, Cleide Maria de. Bifrontes valias do divino na lírica de Hilda Hilst. In: **Finitude e Mistério: Mística e Literatura**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Mauad Editora, 2014, v.01, p. 216-235. Dado que a proposta do presente artigo é realizar uma interpretação do conjunto de poemas do livro PMGD julgou-se apropriada a repetição.

cer, sangue e poesia
 Chora por mim = Pelo esquecimento/que virá de ti e dos amigos.
 Sorri, meu Deus, por mim. = Te amei inteira.

Outra informação importante para a compreensão do poema é a declaração inicial do sujeito poético de que o canto, em tempo presente, é *amor* e *heresia* (v. 3) e, em tempo futuro, quando o poeta for substituído por outros que virão, uma fusão paradoxal entre as ações de *ferir* e *amar* (v.4) direcionada, tanto ao coração (metáfora dos humanos afetos), quanto ao corpo de Deus (v.5). Por estes versos ficamos sabendo que os afetos que ligam poeta e divino são violentos e desmedidos, bem como temos uma caracterização bastante interessante desse amado cujas valias são bifrontes: mandarim (déspota) e ovelha (dócil animal, no cristianismo símbolo do sacrifício do Cristo); soberba e timidez (vs. 6 e 7), outro par de adjetivos antitéticos. Continuando esse desenho de um Deus bifronte, a estrofe segunda afirma que o Seu alimento é duplamente matança e amanhecer, sangue e poesia” (v. 10), pares de substantivos que poderiam ser equacionalizados da seguinte forma: matança/sangue + amanhecer/poesia = voragens que continuarão pela voz desses que são os “pares” do sujeito poeta (v. 8).

Se as duas primeiras estrofes são admoestações ao Tu divino, as seguintes se centram na persona lírica e são especulares entre si. Dois imperativos antitéticos – chorar e sorrir – circunscrevem o espaço de amor e morte onde o *pathos* poético se engendra: poeira, a poeta se sabe destinada ao esquecimento, fado de tudo que é finito; mas o canto não cessará, perpetuando-se na voz desses que virão para dar vida a esse Outro que se presentifica na enunciação poética ainda quando essa voz cesse (vs. 14-15). Sem negar a dor de saber-se esquecível, a poeta amante afirma a alegria amorosa (a *joi* das cantigas amorosas cortes) e essa alteridade absoluta que a seduz ao esdrúxulo (vs.16-18).

As palavras sangram, imantando um canto que se constrói como espaço onde o chamamento ao divino encontra sua forma e geografia.

Conclusões inconclusas

Falou-se anteriormente da presença de um imaginário gnóstico na prosa e poesia de Hilda Hilst em geral, e em PMGD em particular, e quero agora me deter um pouco nesse ponto para concluir a análise interpretativa.

Palavra originária do grego, *gnosticismo* significa ‘conhecimento’ e gnóstico (*gnostikos*) aquele que tem o conhecimento. Este foi um movimento religioso e filosófico que pode ser definido como um conjunto de seitas sincréticas que tiveram seu apogeu nos séculos I e II influenciadas pelo cristianismo nascente e pelo neoplatonismo. Dentre suas principais crenças e características estão: uma concepção pessimista ao extremo tanto de Deus quanto do mundo, pois esse é considerado totalmente transcendente em relação ao mundo criado, um Deus estrangeiro e totalmente apartado do humano; o cosmos é considerado uma vastíssima prisão criada por um ser divino – em muitos dos textos gnósticos um demiurgo – porém não bondoso e amoroso, mas um deus imperfeito que cria um mundo do qual o Deus verdadeiro é exilado: “Desta forma, la vastedad y la multiplicidade del sistema cósmico expresa el grado de separación entre Dios el hombre” (JONAS, 2003); além dessa, a convicção de que o homem tem dentro de si uma centelha divina que é o que torna possível seu despertar para o verdadeiro conhecimento (gnose); um sistema de pensamento ético-moral dualista que prega que o mal possui existência em si mesmo, e está sempre em posição de conflito com o bem; a gnose é um processo estritamente individual, e portanto independente de mediação eclesial, por outro lado, o conhecimento ganha mais relevância do que a fé, não estando “fora” do sujeito como instância objetiva, mas dentro dele: “a verdadeira revelação é olhar para si mesmo” (JONAS, 2003, p. 137).

Que características gnósticas verificamos em nossa análise de PMGD? Inicialmente, o dualismo, tão próprio do imaginário do gnosticismo. São *bifrontes as valias divinas* (poema XXI), pois Ele é *mandarim*

e *ovelha* (poema XXI), portanto “Ama, mas crucifica” – o que fez com o próprio filho, segundo a tradição cristã (poema VII). A composição geral dos poemas do livro - por exemplo o poema II já comentado - a partir de antíteses que nomeiam ou adjetivam a persona divina contribui para essa impressão de dualismo em seu comportamento.

Rasteja e espreita
 Levita e deleita.
 É negro. Com luz de ouro.
 É branco e escuro.
 Tem muito de foice
 E furo.
 Se tu és vidro
 É punho. Estilhaça.
 É murro.
 Se tu és água
 É tocha. É máquina
 Poderosa se tu és rocha.
 Um olfato que aspira.
 Teu rastro. Um construtor
 De finitudes gastas.
 É Deus.
 Um sedutor nato.

Há também a ideia de um Deus que é pura transcendência – Dele não se *tem dados ou vizinhança* (poema XI) -, e seus “passos somem/ onde começam as armadilhas” (poema XIX). É o Deus estrangeiro sobre o qual sinaliza Hans Jonas, completamente alheio e estranho a um universo tido como criação infeliz de um demiurgo irresponsável. Por isto, o Deus a quem se interroga é teia de sombras que *se guarda* do contato humano (poema X), incognoscível. Um Deus que “se esconde/ em sumidouros e cimos, nomenclaturas/ naquelas não evidências/ da matemática pura” (poema XII).

A presença de um Deus cruel, que não se compadece do *pathos* humano alimentado por essa ausência - ausência tão presente nos 21 poemas lidos - é outra possível ressonância gnóstica. O ser divino sente *singular prazer* em “Ser o dono de ossos, ser o dono de carnes/Ser o Senhor de um breve Nada: o homem”(poema V), um Deus quase sempre assassino (poema VII) que, embora seja obsessivo pensamento do

eu amante-poeta, não traz senão solidão (Estou sozinha se penso que tu existes./ Não tenho dados de ti, nem tenho tua vizinhança./ E igualmente sozinha se tu não existes – poema XI). E que “Vive do grito/de seus animais feridos/vive do sangue/de poetas, de crianças” (poema I).

Por outro lado, a relação estabelecida entre amante e Amado é, muitas vezes, especular. O verdadeiro conhecimento é aquele de Deus, e o eu lírico *busca a própria cara buscando a face divina* (poema XVI), como se houvesse em si um núcleo, um centro, uma centelha comum com a persona divina, crença que alimentava os gnósticos e também o místico Meister Eckhart⁴,

Por fim, outro aspecto que merece ser destacado é ausência de elementos da natureza *positivos*: fala-se em serpentes, montanhas, sumidouros, cimos, moita, estradas que não conduzem a lugar algum, “pontas de gelo, luzes de espinho”, feras, treva, touro de seda, rio de cobre, mas sempre como índices, signos de uma busca tanto inútil quanto obsessiva. Tão ao gosto gnóstico a *physis* é tida como lugar de maldição, solidão e dor, em nada lembrando a relação visceralmente íntima entre o sujeito lírico e a natureza própria do movimento romântico que ainda encontra eco em boa parte da lírica contemporânea. Veja por exemplo a bela paródia que Ferreira Gullar fez do Canção do exílio de Gonçalves Dias:

Nova canção do exílio
 Minha amada tem palmeiras
 Onde cantam passarinhos
 E as aves que ali gorjeiam
 Em seus seios fazem ninhos.
 Ao brincarmos sós à noite

4. “Tal como eu disse muitas vezes, em tudo o que é criado não reside nenhuma verdade, mas há alguma coisa na alma que ultrapassa a essência criada da alma, alguma coisa que nada criado atinge, alguma coisa que não é nada. O próprio anjo não a possui, ele cujo ser é tão puro e tão grande, ele não toca de modo algum. Trata-se de um parentesco de espécie divina, é um si mesmo, algo que nada tem em comum com o que quer que seja. E é ainda aí que muitos clérigos famosos começam a vacilar! Pois é um parentesco de espécie divina e um deserto demasiadamente inominável para que alguém o nomeie, demasiadamente desconhecido para que alguém o conheça.”. Meister Eckhart, Sermão 28 (apud Renato Kirchner & Godoi, 2016).

Nem me dou conta de mim:
Seu corpo branco na noite
Luze mais do que o jasmim
Minha amada tem palmeiras
Tem regatos tem cascata
E as aves que ali gorjeiam
São como flautas de prata
Não permita Deus que eu viva
Perdido noutros caminhos
Sem gozar das alegrias
Que se escondem em seus carinhos
Sem me perder nas palmeiras
Onde cantam passarinhos.

Apenas a título de comparação visando a clareza do argumento lembro do diretor Lars Von Trier, especificamente no filme *O anticristo*, com claríssimos acentos gnósticos, onde a identificação da natureza ao feminino – simbologia bastante comum e evidente no imaginário ocidental – ao contrário do que se vê no poema acima, tem por consequência a demonização da

protagonista vivida por Charlotte Gainsbourg, que adere à negatividade intrínseca da *physis*, tornando-se juntamente com ela símbolo do Mal.

Esses são, em traços gerais, elementos presentes nesse livro tão singular que é PMGD. Tais elementos não se restringem a ele, mas falta ainda estudos mais completos sobre o conjunto dessa obra que vizibilizem o diálogo da mesma com a corrente teológico-filosófica do gnosticismo.

Referências bibliográficas

- ARIELLO, Flávia. **Considerações Sobre o Mal**. O Anticristo de Lars Von Trier. Teodicéia e Gnosticismo. São Paulo: Fonte, 2015.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. Dirigido por L. Boniello; E. Caruna; M. R. del Genio; N. Sulfi. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2003. Verbete Gnosticismo/Gnose.
- FIORILLO, Marília. Apontamentos sobre o enigma gnóstico. **Rever**, março de

2008, p. 119-141.

HISLT, Hilda. **Poemas malditos, gozosos e devotos**. São Paulo: Globo, 2005.

JONAS, H. **La religión gnóstica**: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

KIRCHNER, Renato; GODOY, Jonata. A mística do desprendimento segundo Mestre Eckhart. **Religare**, v.13, n.1, julho de 2016, p.180-193. 180.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. Bifrontes valias do divino na lírica de Hilda Hilst. In: **Finitude e Mistério**: Mística e Literatura. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Mauad Editora, 2014, v.01, p. 216-235.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. "INCORPÓREO É O DESEJO": o erotismo místico de Hilda Hilst. In: Faustino Teixeira (Org). **Mística e Literatura**. São Paulo/ Juiz de Fora: Fonte Editorial/PPCIR, 2015.

PIOVESAN, Attila de Oliveira. A antinomia da metafísica do banal: a gnóstica Senhora H. **Revista Contexto** nº 18, 2010/2.

WILLER, Cláudio. **Um obscuro encanto**. Gnose, gnosticismo e poesia moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
30.03.2019
e aprovado em
18.08.2019.

V. 10 - N. 21 - 2020

*Mestra em Ciência da Religião pela PUC-SP, Especialista em Ciências da Religião pela PUC-SP, Pedagoga pela Universidade de São Paulo e Licenciada em História pela Uninove. Contato: profa.neffertite@gmail.com

Os diferentes olhares sobre Monte Santo, o coração místico do sertão baiano

The different looks on Monte Santo, the mystical heart of the bahian backlands

*Neffertite Marques Costa**

RESUMO:

No sertão baiano, existe uma peregrinação que rememora a Paixão de Cristo, estabelecendo o chamado Caminho da Santa Cruz, com capelas construídas no século XVIII, pela ação do missionário capuchinho Apolônio de Todi, dando origem ao município de Monte Santo, vizinho de Canudos, que se tornou o Belo Monte de Antônio Conselheiro, no final do século XIX, sendo Monte Santo a base de operações do Exército brasileiro durante a Guerra de Canudos, ocorrida entre os anos de 1896 e 1897. O presente artigo apresenta o início dessa peregrinação, assim como as diferentes narrativas sobre Monte Santo e o Santuário da Santa Cruz, passando por Euclides da Cunha, pelas memórias do Frei João Evangelista de Monte Marciano e pela Literatura de cordel. Conclui-se verificando a religiosidade dos peregrinos, que, mesmo diante da cruz, que seria então o maior do símbolo do cristianismo, se voltam para a devoção mariana, característica do catolicismo popular, evidenciado com a mística popular sertaneja.

Palavras-chave: Monte Santo; Euclides da Cunha; Frei João Evangelista de Monte Marciano; Minelvino Francisco Silva; Literatura de cordel.

ABSTRACT:

In the backlands of Bahia, there is a pilgrimage that remind the Passion of Christ, establishing the called Way of the Holy Cross, with chapels built in the 18th century by the capuchin missionary Apolônio de Todi, giving birth to the municipality of Monte Santo, neighbor of Canudos, that became the Belo Monte of Antônio Conselheiro, in the end of the 19th century, Monte Santo being the base of operations of the Brazilian Army during the Canudos War, between 1896 and 1897. The present article shows the beginning of this pilgrimage, as well as the different narratives about Monte Santo and the Sanctuary of the Holy Cross, passing by Euclides da Cunha, by the memoirs of Brother João Evangelista de Monte Marciano and by the Cordel Literature. It concludes by verifying the religiousness of the pilgrims, who, even before the cross, which would then be the greatest symbol of Christianity, turn to the Marian devotion, characteristic of popular Catholicism, evidenced with the folk mystic of the backlands.

Keywords: Monte Santo; Euclides da Cunha; Frei João Evangelista de Monte Marciano; Minelvino Francisco Silva; Cordel Literature.

Introdução

Monte Santo, no sertão do Estado da Bahia, no norte do Estado, parece ainda ser pouco conhecida pelos teólogos e cientistas da Religião. Praticamente não se verifica nos estudos da área referências à localidade, que recebe anualmente milhares de peregrinos, vindo não só do Estado da Bahia, sobretudo para as festas religiosas da Paixão de Cristo, nos meses de março ou abril, dependendo do calendário litúrgico, e de Todos os Santos, em novembro.

Neste trabalho, mais do que uma descrição do Caminho da Santa Cruz, composto por vinte e quatro capelas e o Santuário da Santa Cruz, distribuídos ao longo de quase 4 quilômetros, em um monte com qui-

nhentos metros de altura, serão abordados os diferentes olhares sobre Monte Santo, além de uma breve análise acerca da religiosidade expressa pela figura do sertanejo, responsável pela construção das capelas e o principal personagem da peregrinação.

Para tal, serão utilizados o relato de Euclides da Cunha, registrado no livro *Os sertões*; as memórias do Frei João Evangelista de Monte Marciano, organizadas por Ayrton Cesar Marcondes; e a Literatura de cordel, tanto o resultado do levantamento feito pelo pesquisador José Calasans Brandão da Silva acerca dos folhetos que retrataram a Guerra de Canudos, quanto o relato de uma peregrinação à Monte Santo em um folheto do poeta popular Minelvino Francisco Silva, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, localizada no Rio de Janeiro.

Os diferentes olhares sobre Monte Santo

Monte Santo, embora tenha iniciado a sua história no século XVIII, talvez tenha passado quase desconhecida por pessoas de fora do sertão nordestino, tão carente de milagres, gerando diversos santuários pelo Nordeste, até a eclosão da Guerra de Canudos, no final do século XIX, quando o município foi ocupado pelas tropas do Exército, detalhe que Euclides da Cunha, que registrou o conflito, destacou como sendo o mais importante do local, embora tenha relatado a existência do Caminho da Santa Cruz, elemento responsável pelo município adquirir o título de Coração místico do sertão baiano.

No dia 29 de dezembro entraram os expedicionários em Monte Santo. O povoado de frei Apolônio de Todi ia, a partir daquela data, celebrar-se como base das operações de todas as arremetidas contra Canudos. (...) É natural que seja Monte Santo, desde muito, uma paragem remansada, predileta aos que se aventuram naquele sertão bravo. Não surgia pela primeira vez na história. Muito antes dos que agora o procuravam, outros expedicionários, por ventura mais destemerosos e, com certeza, mais interessantes, por ali haviam passado, norteados por outros desígnios. Mas quer para os bandeirantes do século 17, quer para os soldados destes

tempos, o lugar predestinado constituiu-se escala transitória e breve, mal lembrando em acontecimentos de maior monta. Não deixa, contudo, de ser expressiva a sua função histórica, entre devassadores do sertão, distintos por opostos intuítos e desunidos por três séculos, porém tendo – como veremos – a afinidade dos mesmos rancores e das mesmas arrancadas violentas. (...) E hoje quem segue pelo caminho de Queimadas, trilhando um solo abrolhando cactos e pedras, ao divisá-la, das cercanias de Quirinquinquá, duas léguas aquém – estaca: volve em cheio para o levante a vista deslumbrada, e acredita que o ondular dos ares referventes e a fascinação da luz lhe alteiam defronte, entre o firmamento claro e as chapadas amplas, uma miragem estonteadora e grande. (...) A serra feita dessa massa de quartzito, tão própria às arquiteturas monumentais da terra, alteia-se, ao longe, acrescida a altitude pelas várzeas deprimidas em torno. Lança, retilínea, a linha de cumeadas. A vertente oriental cai, a pique, lembrando uma muralha, sobre o vilarejo. Este ali se encosta, sobre o socalco breve, humílimo, assoberbado pela majestade da montanha. Entretanto é por esta acima até o vértice que se prolonga, saindo da praça, a mais bela de suas ruas – a *via-sacra* dos sertões, macadamizada de quartzito alvíssimo, por onde tem passado multidões sem conta em um século de romarias. A religiosidade ingênua dos matutos ali talhou, em milhares de degraus, coleante, em caracol pelas ladeiras sucessivas, aquela vereda branca de sílica, longa de mais de dois quilômetros, como se construísse uma escada para os céus... Esta ilusão é empolgante ao longe. Veem-se as capelinhas alvas, que a pontilham a espaços, subindo a princípio em rampa fortíssima, derivando depois, tornejantes, à feição dos pendores; alteando-se sempre, eretas sobre despenhadeiros, perdendo-se nas alturas, cada vez menores, diluídas a pouco e pouco no azul puríssimo dos ares, até à última, no alto... (CUNHA, 2018, p. 190-192).

É significativo o fato de Euclides da Cunha comparar os soldados do Exército brasileiro com os bandeirantes do século XVII, posto que, em relação à Guerra de Canudos, ocorrida entre os anos de 1896 e 1897, ambos invadiram terras que não eram as suas, longe do seu local de origem, e destruíram aquilo que tinham sido ordenados, incluindo os seus habitantes, sejam quilombos, como Palmares que foi destruído sob o

comando do bandeirante Domingos Jorge Velho, em 1694, seja o Arraial de Belo Monte, na guerra travada contra Antônio Conselheiro e aqueles que com ele ali se estabeleceram após o seguirem.

Euclides da Cunha citou o Frei Apolônio de Todi como o fundador do povoado que deu origem a Monte Santo, mas não trouxe nenhuma informação acerca desse personagem. O historiador José Calasans Brandão da Silva, em seu trabalho lido na Câmara de Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do Conselho Estadual de Cultura da Bahia, em 1983, contribuiu não só para uma pequena biografia do Frei Apolônio de Todi mas para a história da fundação de Monte Santo.

Em 1779, aportou na cidade do Salvador, que não era, aliás, o destino de sua missão. A tarefa missionária, da qual fora revestido, deveria ser desempenhada na ilha de S. Tomé. Percalços do mar trouxeram-no até a ex-capital do Brasil, onde chegou com problemas de saúde. Não prosseguiu por isso mesmo a projetada viagem. (...) Após haver percorrido algumas dezenas de localidades pregando santas missões e realizando obras de utilidade, dirigiu-se, atendendo a “grandes rogos”, à serra de Piquaraçá, que alcançou em outubro de 1785. Saíra da missão de Massacará. (...) Inspirado pelo ambiente, imaginou ornar logo o lugar de passos de N. S. das Dores e passos de N. Senhor. A área aproveitada media quase uma légua. Contou com o trabalho e dedicação dos sertanejos, que cortaram e levaram para o monte, paus de aroeira e cedro. Logo surgiram carpinas e pedreiros, solícitos no atendimento de frei Apolônio. Ao término da Santa Missão, no dia de todos os Santos, o frade organizou uma procissão para subir a serra e foi colocando cruzes de madeira no caminho “no modo e na distância que ordenam os Sumos Pontífices”. (...) Exortou aquele povo espiritualmente tão abandonado, a nos próximos anos visitar as santas cruzes, no dia santo. Por fim, tomou decisão de momento, determinando que daí por diante ninguém chamasse mais serra de Piquaraçá, aquele local piedoso. Principiara a era de Monte Santo, pontilhada de milagres. (SILVA, 1983, p. 3, 4).

Além de oferecer essa contribuição para o registro da história de Monte Santo e a construção do Caminho da Santa Cruz, José Calasans

também se interessou pela forma como a figura de Antônio Conselheiro e as batalhas da Guerra de Canudos foram retratadas pela Literatura de cordel, importante expressão da cultura popular nordestina, que, de alguma forma, confirmou a tese de Euclides da Cunha de que Monte Santo iria ficar conhecida como base de operações do Exército durante a Guerra de Canudos.

Foi Sílvio Romero, em 1879, o primeiro escritor brasileiro a dar notícias de um ciclo de poesia popular que se estava formando em torno da figura messiânica de Antônio Conselheiro, na época conhecido apenas no centro das Províncias da Bahia e de Sergipe. (...) A produção rimada sobre o “messias” cearense pode ser apontada, em nossos dias, como das maiores da nossa poética popular. No campo da luta de Canudos no ano de 1897, o repórter de *O Estado de S. Paulo*, Euclides da Cunha, depois consagrado ensaísta de *Os sertões*, sentiu a importância que os conselheiristas davam às criações da ira anônima, usadas como armas de combate na guerra de vida e morte da jagunçada contra as forças poderosas da República. Dir-se-ia que versejar ajuda a combater. Os conselheiristas, enfrentando dificuldades sem conta, não abandonaram as musas nas horas difíceis e dramáticas da peleja suicida. Vem da própria gente do Conselheiro a primeira contribuição ao hinário canudense. Depois é que os vencedores contaram a tragédia do Vaza-barris. Euclides da Cunha ficou impressionado com os papéis encontrados nos humildes casebres do Belo Monte e apontou sua significação para a psicologia da luta. (CALASANS, 1984, p. 1, 2).

O Frei João Evangelista de Monte Marciano, capuchinho italiano como o Frei Apolônio de Todi, ao escrever as suas memórias, em 1920, então com 77 anos, no Hospício da Piedade, a casa dos capuchinhos em Salvador, relatou a sua passagem por Monte Santo, de onde, segundo ele, partia o melhor caminho para Canudos, local para o qual foi enviado em Missão, em 1896, vindo de Queimadas, assim como o fez Euclides da Cunha, por ser acessível através da linha férrea, dessa forma estratégico para as tropas do Exército durante a Guerra de Canudos.

Monte Santo! Nunca mais voltarei a esse lugar estranho

onde uma única praça partem vielas estreitas e cercadas por casas de aspecto lúgubre. E dizer que, no entanto, Monte Santo é para nós capuchinhos motivo de tanta estima. Logo que chegamos falei a frei Caetano sobre Apolônio de Todi, capuchinho italiano que em 1785 viu a Serra de Monte Santo uma réplica natural do Calvário de Jerusalém e nela construiu uma capela. No acesso para essa capela – os três quilômetros da serra do Piquaraçá – foram colocadas cruzes que representam as estações do trajeto de Jesus Cristo e de Nossa Senhora das Dores. Estava criado o santuário de Monte Santo para o qual converge ainda hoje grande número de romeiros à espera de bênçãos e milagres. Mais tarde o padre Sabino nos contaria que o Conselheiro e sua gente visitavam amiúde o santuário e que, pouco antes de partir para Canudos, haviam empreendido a restauração das vinte e quatro pequenas capelas existentes entre o sopé e o alto da serra. (MARCONDES, 1997, p. 74, 75).

O sacerdote citado, Padre Vicente Sabino dos Santos, que acompanhou a Missão do Frei João Evangelista de Monte Marciano, era vigário no município de Cumbe, prestando atendimento em Canudos e, por conseguinte, em Belo Monte, onde tinha uma casa reservada quando se dirigia à localidade a fim de celebrar as missas e ministrar os sacramentos, o que é comum até hoje no catolicismo em regiões que possuem poucos sacerdotes.

Nos dias atuais, o próprio Caminho da Santa Cruz registra a obra realizada por Antônio Conselheiro e seus companheiros com uma placa no início da subida da serra, no término do trecho murado. Monte Santo também foi utilizado como cenário do filme *Deus e o diabo na terra do sol*, de 1964, do diretor Glauber Rocha, assim como para a minissérie *O pagador de promessas*, com cenas gravadas no local, em 1987, e exibida pela Rede Globo de Televisão, em abril de 1988.

Minelvino Francisco Silva, nascido, em 1926, na Fazenda Olhos d'Água de Belém, no povoado de Palmeiral, no município de Mundo Novo, no centro-norte do Estado da Bahia, foi criado no município de Jacobina, conhecida como cidade do ouro, razão pela qual trabalhou como garim-

peiro antes de se dedicar à poesia, mudando-se para Itabuna, no sul do Estado da Bahia, em 1948, e passando a viver da Literatura de cordel.

O poeta, que adotou o título de Trovador apóstolo, teve o elemento religioso como marca característica dos seus folhetos, frequentando e escrevendo versos sobre diversas peregrinações realizadas no Estado da Bahia, principalmente aquelas destinadas ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, no interior do Estado, mas também relatou as peregrinações ao Santuário de Nossa da Ajuda, no litoral do Estado, e ao Santuário da Santa Cruz, em Monte Santo, no sertão baiano, sobre o qual apresentou a seguinte descrição:

São vinte e quatro capelas
Pra chegar na Santa Cruz
Pode mesmo ir de noite
Que em todo canto tem luz
Com bastante paciência
Todos fazem penitência
Em louvor ao Bom Jesus
Cinco mil metros de altura
Pra na capela chegar
Onde está a Santa Cruz
É mesmo de amargar
Quem não tiver muita fé
Pra subir o Monte a pé
Começa renunciar
A primeiro de novembro
Ninguém pode contar tanto
Carro grande e pequeno,
Romeiros de todo canto
Que vão fazer a visita
Mostando que acredita
Nessa Cruz de Monte Santo
Quando chega em Monte Santo
Cada se sente feliz
O choufer do caminhão
Pra todo romeiro diz:
Podem se assegurar
Três vezes vamos passar
Arredor dessa matriz
O carro passa três vezes
Na Igreja arrodando
Os romeiros lá em cima
Alegres todos cantando

Bendito da Santa Cruz
E o Coração de Jesus
Tudo ali glorificando
Assim que desce do carro
Com respeito e com cuidado
Entra logo na Igreja
E se põe ajoelhado
Diante de São José
Bom Jesus de Nazaré
Nosso Senhor de lado
Depois destas orações
Que fazem aos pés de Jesus
Também de Nossa Senhora
E São José que a conduz
Pedindo a eles socorro
Depois vão subir o morro
Vizitar a santa cruz
Vão subindo o Monte Santo
Com grande satisfação
Dando esmola aos penitentes
Que pedem por precisão
Com pandeiros, com violas
Pedindo suas esmolas
Pela Sagrada Paixão
Vão subindo, vão subindo
Que suor da pra pingar
Na segunda capelinha
Entram ali pra visitar
Muitos sentindo cansaços
Avistam Senhor dos Passos
Que morreu pra nos salvar
Vão subindo novamente
Pela mesma estradazinha
Aqui, ali, aculá
Vão vendo uma capelinha
Na mesma tendo uma cruz
Chamando a todos pra luz
Naquela linda igrejinha
Vão subindo mais a mais
A Jesus dando louvores
Até chegar onde está
Nossa Senhora das Dores
Os romeiros ficam olhando
Parecendo estar chorando
Pelos filhos pecadores
Continuando a subir
Com paciência e coragem
Olhando de lá de cima

Avistam linda paisagem
A cidade é uma beleza
Parece que a natureza
Ali deixou sua imagem
Subindo mais um pouquinho
Pra santa cruz visitar
As pernas dão pra doer
A roupa da pra molhar
O suor por todo canto
Se não tiver fé no santo
É obrigado a voltar
Até chegar na capela
Onde tem a santa cruz
Com uma toalha branca
Onde brilha clara luz
Mais duas cruzes dos lados
Que foram crucificados
Dois ladrões, com o Bom Jesus
Quem chega nesta capela
No pé da cruz logo avista
Senhora da Soledade
E São João Evangelista
Quando Jesus expirou
Antes a mãe o entregou
Sobre o seu ponto de vista
(SILVA, s.d., p. 3-7).

O poema apresenta uma descrição do Caminho da Santa Cruz – a altura do monte, a data da principal peregrinação, a iluminação noturna do caminho, o número de capelas, a construção iconográfica do espaço do altar na igreja matriz e no santuário – e a relação dos peregrinos com o ato de peregrinar – a alegria da chegada em Monte Santo, a fé que os coloca a caminho para pedir, o sentido de sacrifício, as devoções dos peregrinos (Senhor Bom Jesus, Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora das Dores, São José) e as simbologias que os atos dos devotos assumem.

Uma outra relação, além da relação devoto-devoção, é identificada nos versos: a relação com a cidade, a parte habitada de Monte Santo. Enquanto o poeta popular registrou no poema a sensação provocada pela visão da cidade do alto do monte, a qual seria uma beleza de imagem da natureza, sem contrastar a paisagem natural da paisagem hu-

manizada, Euclides da Cunha registrou Monte Santo como um povoado triste, decadente e abandonado em meio a uma natureza que, embora estivesse localizada na aspereza do sertão, era vigorosa.

Monte Santo, afinal, resume-se naquele largo. Ali desembocam pequenas ruas, descendo umas em ladeiras para larga sanga apaulada; abrindo outras para a várzea; outras embatendo, sem saídas, contra a serra. Esta por sua vez, de perto, perde parte do encanto. Parece diminuir de altitude. Sem mais o perfil regular que assume a distância, tem, revestindo-lhe as encostas, uma flora de vivacidade inexplicável, arraigada na pedra, brotando pelas frinchas dos estratos e vivendo apenas das reações maravilhosas da luz. As capelinhas, tão brancas de longe, por sua vez aparecem exíguas e descuradas. E a estrada ciclópica de muros laterais, de alvenaria, a desabarem em certos trechos, cheias de degraus fendidos, tortuosa, lembra uma enorme escadaria em ruínas. O povoado triste e de todo decadente reflete o mesmo abandono, traíndo os desalentos de uma raça que morre, desconhecida à história, entre paredes de taipa. Nada recorda o encanto clássico das aldeias. As casas baixas, unidas umas contra as outras, feitas à feição dos acidentes do solo, têm todas a mesma forma – tetos deprimidos sobre quatro muros de barro – gizadas todas por esse estilo brutalmente chato a que tanto se afeiçoaram os primitivos colonizadores. Algumas devem ter cem anos. As mais novas, copiando-lhes, linha a linha, os contornos desgraciosos, por sua vez nascem velhas. Deste modo, Monte Santo surge desgracioso dentro de uma natureza que lhe cria em roda – como um parêntese naquele sertão aspérrimo – situação aprazível e ridente. (CUNHA, 2018, p. 192, 193).

Na citação anterior, foi possível perceber o preconceito de Euclides da Cunha em relação ao Caminho da Santa Cruz e de seus peregrinos, que ele qualificou como uma *religiosidade ingênua dos matutos*. Os adjetivos utilizados para se referir ao centro urbano, à arquitetura local e aos moradores de Monte Santo ilustram essa visão pejorativa. Tanto a população local – *raça que morre desconhecida à história* –, quanto a herança colonial – *primitivos colonizadores* – são vistas de forma negativa pelo escritor, representante do ideal republicano que tentava apagar

Belo Monte e tudo o que a comunidade de Antônio Conselheiro poderia significar, tal qual os bandeirantes tentaram fazer antes com os quilombos e com as tribos indígenas.

Em suas memórias, em texto recolhido por Ayrton Cesar Marcondes, o Frei João Evangelista de Monte Marciano, leitor da obra *Os sertões*, de Euclides da Cunha, após o tempo necessário para refletir acerca da experiência vivenciada em Canudos, registrou a incompreensão dos próprios missionários acerca da religiosidade popular, assim como do contexto sócio-político em que estavam inseridos, o que fica evidente quando aponta a existência de uma determinada relação entre a Igreja Católica e o Estado na História do Brasil, a qual que se deu por meio do Padroado¹:

Se os estudantes pregariam para o povo do sertão, então precisavam conhecer a sua religiosidade. O movimento missionário partia da premissa de que o povo era cristão. Entretanto a prática religiosa popular em muito diferia dos preceitos recomendados pela Santa Sé. Posso dizer, sem medo de errar, que não só no sertão mas nos interiores do Brasil reinava – e reina – uma outra forma de catolicismo a qual não sei denominar. Esse catolicismo, talvez rústico, em muito difere daquele outro, o tradicional, praticado pelas classes burguesas. Essa religião do povo é muito diferente da religião dos intelectuais e da pregada pela hierarquia eclesiástica. Imagino, nessa quase pré-história em que vivo, quão acalorados debates essa situação motivará a partir do momento em que a inteligência brasileira se debruçar sobre as conexões entre Igreja e Estado, ao longo da história do país. Chego a pensar que um dia venham a negar esse catolicismo do povo, alegando que a inexistência de um verdadeiro catolicismo o desqualifica. Esse erro muito previsível, se acontecer, certamente será lavrado em nome de um excesso de filosofismo. Se estamos falando sobre condição de existência, não importa

1. “O padroado consistiu em uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia de que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas. O rei de Portugal ficava com o direito de recolher o tributo devido pelos súditos da Igreja conhecido como dízimo, correspondente a um décimo dos ganhos obtidos em qualquer atividade. Cabia também à Coroa criar dioceses e nomear bispos” (FAUSTO, 2013, p. 55).

se de fato as classes burguesas praticam um catolicismo verdadeiro, interessa-nos o fato de que as elites têm consciência dele. Isso quer dizer que o catolicismo tradicional existe e sempre existirá enquanto atividade do espírito. A partir daí admite variantes, sincretismos e toda sorte de combinações. (MARCONDES, 1997, p. 27).

O religioso apontou para a existência de dois tipos de catolicismo, que ele chamou de catolicismo tradicional e de catolicismo rústico, enquanto os pesquisadores estabeleceram os conceitos de catolicismo tradicional ou catolicismo popular e de catolicismo renovado ou catolicismo oficial. Foi interessante o uso do termo rústico, que Alexandre Otten utilizou para designar um traço bem específico de religiosidade, um terceiro tipo, verificado ao estudar justamente o movimento liderado por Antônio Conselheiro, que seria a religiosidade do sertão, baseada na visão de mundo do sertanejo.

Circunscrevendo este catolicismo, é ele popular, opondo-se assim ao oficial. Leigo, ele foi introduzido no Brasil não tanto pelo clero, mas pelos colonizadores portugueses, proveniente do “catolicismo das aldeias portuguesas”. E desenvolveu-se aqui, longe do clero que estava a serviço do Estado e dos senhores e se limitava à ministração sumária dos sacramentos. Assim, deu amplo espaço à elaboração leiga de formas religiosas. (...) Sendo rústico, ele se opõe ao catolicismo citadino, que primeiro se centrava em organizações leigas como irmandades, confrarias e ordens terceiras, mas com a forte urbanização a partir da Independência se transformava ou se secularizava. O catolicismo rústico demonstra uma visão sacral do mundo, contém “sobrevivências de uma ‘mística da natureza’ em que o homem se vê numa dependência incondicional em face das forças do cosmo, vividas como manifestações do sagrado”. (OTTEN, 1990, p. 93, 94).

As formas de vivenciar, experimentar o catolicismo nas zonas litorâneas, nas cidades, perto dos centros de poder na Colônia, no Império e depois na República seriam diferentes das formas vividas no campo, no interior do Brasil, assumindo características ainda mais específicas no sertão, além do Rio São Francisco, que, desde o início do processo de

colonização, esteve à margem do projeto colonial, posto em prática pelo Padroado, razão pela qual a evangelização na região ocorreu pela ação dos capuchinhos, que não dependiam desse sistema.

Desde 1646 temos capuchinhos franceses atuando em Pernambuco: eram frades que, na rota da África, foram desviados para o Brasil e ficaram aqui, conseguindo simpatia da população pela sua atuação contra os holandeses. (...) Após a expulsão dos holandeses do Nordeste, os capuchinhos começaram a entrar no sertão do rio São Francisco, e aldear indígenas da cultura cariri ou quiriri nas pequenas ilhas existentes no curso deste rio: abriu-se uma época de intensa atividade missionária nestas regiões do baixo rio São Francisco, interrompida pelo rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a França em 1698. Com esta data termina o "ciclo" dos capuchinhos franceses no Brasil. Contudo, poucos anos depois, capuchinhos italianos re-assumem o trabalho de seus colegas, chegando à Bahia em 1705 e atuando com intensidade na primeira parte do século XVIII. No tempo da regência, já no século XIX, estes capuchinhos italianos serão por sua vez expulsos do Brasil por decreto de 25 de agosto de 1831. (...) A missão dos capuchinhos era relativamente livre (...) em primeiro lugar, os capuchinhos no Brasil não eram portugueses e por conseguinte estavam menos ligados aos projetos de colonização portuguesa; em segundo lugar e principalmente, eles dependiam da Propaganda Fide² e não do Padroado, o que constituiu enorme vantagem: a relação entre religiosos que ficam no esquema de suporte e apoio (hospício) e os que entram nos sertões (aldeias, missões) sempre foi mais funcional entre os capuchinhos do que entre as demais ordens (...). Por isso mesmo os capuchinhos tiveram missionários de grande aceitação por parte do povo: Martinho de Nantes e Bernardo de Nantes do período francês; Apolônio de Todi, Clemente de Adorno, Carlos José de Spezia, Aníbal de Gênova do período italiano. (HOORNAERT et al, 1983, p. 64, 65).

A narrativa do Caminho da Santa Cruz foi construída em torno do

2. A Congregação para a Evangelização dos Povos, mais conhecida por Sagrada Congregação da Propagação da Fé ou *Propaganda Fide*, foi criada pelo Papa Gregório XV, pela Bula *Inscrutabili Divinae*, de 22 de junho de 1622, com a missão de oferecer as diretrizes missionárias e sustentar os religiosos que estivessem em missão.

relato de milagres, o que passou a atrair peregrinos para o local, tornando a primitiva capela da Santa Cruz, a vigésima quinta do complexo, em uma igreja e, depois, dado o número de visitas, em um santuário. Cada relato de um milagre alcançado, atraía mais peregrinos e passava a constituir um verdadeiro ciclo em torno de Monte Santo.

Contudo, é possível identificar um movimento muito interessante do sertanejo que se apropriou desse discurso a seu modo, a partir dos elementos que constituem a sua religiosidade. Pelo folheto de Minelvino Francisco Silva, verifica-se uma outra versão para a construção do Caminho da Santa Cruz, que, segundo o poeta, era contada pelos moradores antigos, estabelecendo um mito de origem baseado em uma imagem que retorna a um determinado lugar, “escolhendo” onde queria ficar e, portanto, o local onde deveria ser construída a igreja.

A muitos anos passados
Dizem os velhos moradores
Que apareceu numa pedra
Nossa Senhora das Dores
Quem ali ficasse olhando
Parecia está chorando
Pelos filhos pecadores
No cume do alto monte
Apareceu uma cruz
Com uma toalha nos braços
Que se vê em plena luz
Toda alvinha sem ter malha
Só pode ser a toalha
Que embrulharam Jesus
Pegaram a imagem da santa
Colocaram no altar
De sua igreja matriz
Mas ela não quiz ficar
Porque dali exalou
Depois o povo a encontrou
Na pedra no seu lugar
Outra vez pegaram a imagem
E trouxeram novamente
Ela tornou a voltar
Pra seu lugar pretendente
Precisou edificar
Uma Igreja no lugar
Que apareceu certamente

E lá no pico do monte
Construíram outra capela
Onde tem a Santa Cruz
Com a toalha tão bela
Para todo penitente
Que tem fé no Onipotente
Ir fazer a visita a ela
(SILVA, s.d., p. 1, 2).

Assim, a explicação para a construção da capela de Nossa Senhora das Dores e do Santuário da Santa Cruz é, respectivamente, a aparição de uma imagem sob uma pedra, definindo o lugar de edificação da igreja ou, no caso, da capela e a aparição de uma cruz no cume do monte, indicando a construção de outra capela. Dessa forma, coloca-se em pé de igualdade as figuras de Jesus e Maria, diferente do discurso teológico oficial tridentino.

A mística popular sertaneja tem cunho marial, estabelecendo a sua relação com o sobrenatural, com a figura de Deus por meio das práticas de devoção à figura de Maria. Este culto mariológico se realiza a partir do entendimento do que seria um milagre obtido pela figura de Maria, seja através de sua imagem, seja por uma medalha, independente da iconografia; podendo, também, chegar ao futuro devoto pelo discurso de um sacerdote ou pela crença no relato de um milagre recebido por outra pessoa. Assim, o devoto estabelece uma relação direta com a figura de Maria, por meio da sua fé no poder do “santo”, sem a necessidade de um intermediário, como o sacerdote na liturgia oficial. (COSTA, 2018, p. 126, 127).

Como observou Otten (1990), o sertanejo possui uma visão sacral do mundo, entendendo os diferentes fenômenos naturais e o próprio fluxo da vida como uma manifestação do sagrado, experiência que no catolicismo rústico é vivenciada como uma forma de dar sentido à vida, satisfazendo a necessidade religiosa do sertanejo de estar em contato com as forças do cosmo, com as forças divinas, o que, segundo Eicher (1993), caracteriza a mística, no caso a mística popular sertaneja.

Trata-se manifestamente de um fenômeno no qual se

articulam necessidades religiosas. Delimitando-se a necessidade religiosa de outras necessidades espirituais (a necessidade de relações pessoais, a necessidade de reconhecimento social) enquanto necessidade de sentido ou enquanto resposta à pergunta de onde vem e para onde vai o homem, “mística” é, então, maneira de fazer com que este sentido tome forma como experiência ou que a pessoa fique próxima a ele de maneira perceptível. Caracteriza a mística, em primeiro lugar, a intensidade da expressão da necessidade religiosa no pensamento e no sentimento, na vivência e no estilo de vida. (EICHER, 1993, p. 564).

Dessa forma, o sertanejo busca a satisfação de suas necessidades religiosas, caracterizadas na busca de milagres, os quais poderiam ser alcançados por meio do sacrifício oferecido a uma entidade divina, como na realização do Caminho da Santa Cruz. Essa experiência pode ser vivida de forma tão intensa nos sentimentos e nas práticas que se tornaria um verdadeiro estilo de vida, o modo de ser sertanejo, uma mística popular sertaneja, encenada e reencenada no Coração místico do sertão baiano.

Conclusão

Resgatou-se aqui, em primeiro lugar, uma variedade de registros da experiência vivida em Monte Santo – Euclides da Cunha (1866-1909), escritor e jornalista, alguém de fora do sertão e que se recusou a enxergar de fato o sertanejo; Frei João Evangelista de Monte Marciano (1843-1921), missionário capuchinho italiano radicado no Brasil, alguém de fora do sertão mas que, apesar dos limites impostos pelos preceitos religiosos, tentou ver o sertanejo como ele era; e Minelvino Francisco Silva (1962-1999), poeta popular nascido no sertão, que registrou em verso diversas peregrinações religiosas e esteve presente em Monte Santo.

É perceptível a mudança no discurso dependendo do local de fala de cada um desses personagens, assim como no relato dos milagres atribuídos à Nossa Senhora das Dores, ao Santuário da Santa Cruz e

ao próprio Caminho da Santa Cruz. A religiosidade, experimentada de uma forma única, por meio da mística popular sertaneja, é que confere a especificidade dessa peregrinação e do Caminho da Santa Cruz, que necessita ser mais estudado pela área da Teologia e da(s) Ciência(s) da Religião.

Referências bibliográficas

- CALASANS, José. *Canudos na literatura de cordel*. São Paulo: Ática, 1984.
- COSTA, Neffertite Marques da. *Nossa Senhora dos Cordéis: a figura de Maria nos folhetos de Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2018.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. atual. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira época*. 3. ed. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulinas, 1983.
- MARCONDES, Ayrton Cesar. *Canudos: As memórias de frei João Evangelista de Monte Marciano*. São Paulo: Editora Best Seller, 1997.
- OTTEN, Alexandre H. *Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- SILVA, José Calasans Brandão da. *Subsídios à história das capelas de Monte Santo*. Bahia: 1983.
- SILVA, Minelvino Francisco Silva. *A aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*. s.l., s.d. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36198>>. Acesso 04 mar. 2019.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
21.12.2018
e aprovado em
19.06.2019

V. 10 - N. 21 - 2020

*Mestrado em Ciências da Religião pela PUC Minas, graduação em Filosofia pela PUC Minas e graduação em Teologia – Seminário Coração Eucarístico / PUC Minas. Atualmente é Supervisor Pastoral na PUC Minas. Contato: professor. alairnaves@yahoo.com.br

O Imaginário no Sermão pelo Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda, de Padre Antônio Vieira.

The Imaginary in the Sermon
for the Success of the Arms of
Portugal against those of Holland,
of Father Antônio Vieira.

Alair Matilde Neves*

RESUMO

Este artigo apresenta o imaginário presente no *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, de Padre Antonio Vieira. O objetivo é promover uma leitura contextualizada do sermão considerando o imaginário religioso da época, o período colonial em que viveu Padre Vieira. Para alcançar este objetivo, é considerada a noção do *mito fundador* da sociedade brasileira e do *mundo português* por meio de uma pesquisa bibliográfica de viés histórico e “viagem” analítica pelo próprio sermão. O mito fundador é constituído por três elementos: uma elaboração simbólica chamada “Oriente” – lugar abençoado, uma “visão do paraíso”; uma compreensão da história sustentada pela vontade de Deus e realização das profecias bíblicas, e, uma compreensão medieval da figura do governante como “rei pela vontade de Deus”. O imaginário colonial tem como tripé a Vontade, a Palavra e a Obra de Deus. O artigo proporciona uma “viagem” pelos tomos

do Sermão na perspectiva do imaginário, abstraindo do texto os movimentos do orador e o cenário em que ocorre: a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, na Cidade da Bahia (Salvador) – na mesma ocasião em que o Brasil estava na iminência de uma invasão holandesa.

Palavras-chave: Mito. Imaginário. Religião. Cristandade. Protestantismo.

ABSTRACT

This article presents the imaginary present in the Sermon on the Good Success of the Arms of Portugal against those of Holland, by Father Antonio Vieira. The objective is to promote a contextualized reading of the sermon considering the religious imagery of the time, the colonial period in which Father Vieira lived. In order to reach this goal, the notion of the founding myth of Brazilian society and the Portuguese world is considered through a bibliographical research of historical bias and analytic “journey” by the sermon itself. The founding myth consists of three elements: a symbolic elaboration called “East” - a blessed place, a “vision of paradise”; an understanding of history sustained by God’s will and realization of biblical prophecies, and a medieval understanding of the governor’s figure as “king by the will of God”. The colonial imaginary has as tripod the Will, the Word and the Work of God. The article provides a “journey” through the parts of the Sermon from the perspective of the imaginary, abstracting from the text the movements of the speaker and the scenario in which it occurs: the Church of Our Lady of Help, in the City of Bahia (Salvador) - at the same time that Brazil was about to see a Netherlander invasion.

Keywords: Myth. Imaginary. Religion. Christianity. Protestantism.

Introdução

O *Sermão pelo Bom sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda* se encontra nas OBRAS COMPLETAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA (1959). Porto: Lello & Irmão – Editores. Vol. 14, 297-326. Este sermão está inserido no contexto histórico do monopólio do comércio açucareiro pelos países ibéricos, mesmo período em que na concorrência europeia, a Holanda se organizou para enfrentar a concorrência mercantilista de Portugal e Espanha.

Foi em meio a grande turbulência social e alvoroço político e econômico no ano de 1640, e frente a uma iminente invasão dos holandeses, também chamados “hereges protestantes”, que Padre Antônio Vieira pregou este belíssimo Sermão, na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, na Cidade da Bahia (Salvador), com o Santíssimo exposto. A pregação teve como tema: Conselho ao Altíssimo nas palavras do Profeta-Rei Davi.

Os títulos de “Nossa Senhora da Ajuda” e da cidade de “Salvador” são muito sugestivos no imaginário de um povo ameaçado pela iminente invasão holandesa. No sermão, Padre Vieira ameaça deixar Deus se ele deixar o Brasil ser entregue aos holandeses. Uma ameaça que mexe com o âmago dos fieis “sempre protegidos” por Deus – que “elegeu” os portugueses como conquistadores e desbravadores do desconhecido. Vale considerar que o Sermão foi escrito no último ano da dominação espanhola, ou seja, em 1640, ano em que Dom João IV foi aclamado rei de Portugal.

Com a contribuição de Marilena Chauí (2001) e Gilberto da Silva (2006) delineamos neste artigo a conjuntura do imaginário reinante no período colonial em que viveu Padre Vieira. Consideramos a noção de *mito fundador* da sociedade brasileira e de *mundo português*, apresentados por Chauí e Silva, como chaves de leitura para uma possível compreensão do imaginário presente no Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda, bem como na mentalidade do orador jesuíta.

Em seguida, promovemos uma *viagem* pelo Sermão na perspectiva do imaginário, abstraindo os movimentos do orador durante a pregação e compreendendo o cenário em que ocorre o discurso. Padre Vieira toca o imaginário dos ouvintes com suas alegorias e provoca com suas palavras e movimentos durante a pregação um cenário antecipado das terríveis e possíveis catástrofes que poderiam decorrer de uma invasão dos protestantes, “hereges holandeses”. Leva os ouvintes ao reconhecimento de seus erros e desperta a disposição de fidelidade ao Deus fiel

e misericordioso. A intenção patriótica de Padre Vieira é de reanimar os bríos dos brasileiros e dar-lhes coragem para o “bom combate”, para a defesa da “fé verdadeira” e das terras dadas por Deus.

Logo no início do Sermão, Padre Vieira lança mão de um trecho do Salmo 43 da Bíblia, sinalizando o tom de todo o discurso e do monólogo que ele estabelece com Deus, presente no Santíssimo Sacramento, exposto no altar da Igreja. Durante a pregação, o orador se volta para o Santíssimo Sacramento e para seus ouvintes, intercalando seus movimentos desde o púlpito. Ao final, encerra o sermão apelando para Nossa Senhora da Ajuda, a Mãe que pode mandar, e manda que Deus perdoe os fieis. Afirma que é bom que Deus perdoe para que os fieis sigam o bom exemplo, como ele mesmo ensinou no Pai Nosso: “Perdoai como nós perdoamos”. O orador conclama os fieis a se perdoarem para receberem o perdão de Deus. Mas a conclamação para o perdão não é feita aos ouvintes, e sim a Deus presente no Santíssimo exposto.

Como uma boa maneira de captar o imaginário está no uso habilidade da imaginação, nos lançamos nesta aventura durante a leitura e releitura do Sermão. Entrando no cenário e no contexto da época, podemos imaginar e visualizar mentalmente a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda e Padre Antônio Vieira iniciando seu Sermão voltado para o Santíssimo Sacramento, e ao final, fazendo o encerramento da pregação, podemos também desenhar na imaginação o Padre Vieira olhando para Jesus presente naquele ostensório. O Padre fica em silêncio e demonstra sua fé e sua confiança no Deus Altíssimo, o soberano que caminha ao lado dos portugueses e dos brasileiros.

Mas, antes de percorrermos o Sermão passo a passo, busquemos a compreensão do mito e do imaginário reinante naquele contexto histórico.

1. Contextualização do imaginário

Padre Antônio Vieira, muito mais do que clamar pela misericórdia divina, “exige” de Deus um livramento imediato por meio de um trecho

do Salmo 43 da Bíblia:

“Exurge quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuam avertis, oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos et redime nos propter nomen tuum.” (Salmo XLIII).
“Acordai, Senhor! Por que dormis? Desperta! Não nos rejeiteis continuamente! Por que ocultais a vossa face e esqueceis nossas misérias e opressões? Levantai-vos em nosso socorro e livrai-nos, pela vossa misericórdia”.
– Tradução do texto citado no início do Sermão, segundo a versão da Bíblia Ave-Maria. (OBRAS COMPLETAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, 1959: Vol. 14, 297).

O apelo primeiro do pregador é feito a Deus, pois ele é o legítimo soberano das terras brasileiras, entregues e confiadas aos portugueses. O imaginário cristão presente no período colonial brasileiro é marcado pela mentalidade evangelizadora da Cristandade, uma mentalidade expansionista, doutrinária e guerreira, que confundia seus interesses religiosos com os interesses do Estado. A figura do governante era vista como “rei pela vontade de Deus”. De tal modo, a ação dos portugueses e dos espanhóis é compreendida como resultante de um poder teológico-político advindo da vontade de Deus. O Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda se encontra inserido neste contexto.

1.1. O mito fundador e o imaginário reinante

O tripé ideológico e doutrinário que forma o imaginário reinante e que sustenta a pregação do Padre Vieira é formado pela *Vontade de Deus* – que legitima o governo e a valentia dos Reis de Portugal e Espanha, pela *Palavra de Deus* – profética e providencial perante as ameaças do inimigo, e pela *Obra de Deus* confiada aos missionários jesuítas e aos desbravadores portugueses. As conquistas das terras brasileiras pelos portugueses correspondem a um imaginário comum e ao sonho paradisíaco presente na Europa, como veremos a seguir.

As ideias fundantes da realidade imaginária chamada Brasil, antes

que se tornasse Brasil de fato, surgiram de um mito fundador que traz em sua matriz três elementos que o constituem. O primeiro elemento constituinte deste mito fundador é uma elaboração simbólica chamada “Oriente” – lugar abençoado, uma “visão do paraíso”. O segundo elemento é a compreensão da história sustentada por duas vertentes: a *vertente da história teológica providencial*, em que a vontade de Deus e sua divina providência conduzem os rumos da existência – vertente elaborada pela ortodoxia teológica cristã; a *vertente da história profética cristã*, em que a realização das profecias bíblicas está na iminência de sua realização – vertente sustentada pelo milenarismo de Joaquim de Fiori (considerada como heresia pela Igreja Católica). O terceiro elemento constituinte do mito fundador se sustenta na compreensão medieval da figura do governante como “rei pela vontade de Deus”, elaboração jurídico teocêntrica fundada no direito natural e interpretada pelos juristas de Coimbra para fundamentar as monarquias absolutistas de Portugal e Espanha.

Estes três elementos constituintes se conjugam formando o mito fundador com três operações divinas institucionalizadoras. A primeira operação é a da Obra / Natureza: obra de Deus – força do direito natural, que dá ênfase à Natureza. A segunda operação é a da Palavra / História: Palavra de Deus – seja providencial ou profética, que dá ênfase à História. A terceira operação é a da Vontade / Estado: Vontade de Deus – o reinado pela graça de Deus, que dá ênfase ao Estado.

Pode-se perceber um alinhamento estreito entre o tripé ideológico e doutrinário que forma o imaginário reinante sustentando a pregação do Padre Vieira e as operações divinas institucionalizadoras presentes no mito fundador.

A *Vontade de Deus* – que legitima o governo e a valentia dos Reis de Portugal e Espanha se alinha com a terceira operação que é a da Vontade / Estado, do reinado pela graça de Deus, que dá ênfase ao Estado. A *Palavra de Deus* – profética e providencial perante as amea-

ças do inimigo se alinha com a segunda operação que é a da Palavra / História, a Palavra de Deus que dá ênfase à História. A *Obra de Deus* confiada aos missionários jesuítas e aos desbravadores portugueses se alinha com a primeira operação que é a da Obra / Natureza, a obra de Deus pela força do direito natural, que dá ênfase à Natureza.

De tal modo, o mito fundador é delineador de um imaginário que enquadra a ação dos portugueses e dos espanhóis (no Brasil e na América) como resultante de um poder teológico-político advindo da vontade de Deus para realização na história do *novo mundo*.

A visão de mundo e o imaginário europeu são fortemente marcados pela cosmovisão geocêntrica¹ de Cláudio Ptolomeu (RIBEIRO JR., 2006). Dentro do cenário europeu, as grandes viagens pelo alto mar são vistas como alargamento da compreensão do mundo para além das fronteiras do invisível, superando os limites do visível e alcançando uma nova compreensão da existência. No plano simbólico da cosmovisão geocêntrica, as grandes viagens são consideradas ousadia, e até mesmo loucura. É quase inconcebível o deslocamento dos navegantes para além das fronteiras do conhecido, para regiões consideradas mortais, abismos abissais, zonas tórridas, morada de monstros terríveis.

As terras encontradas no além-mar levam os portugueses e espanhóis a crerem numa reconquista do “Paraíso Terreal” – o paraíso perdido da Bíblia e dos escritos medievais. No imaginário mitológico europeu se sustentava a existência do Jardim do Éden, das Ilhas Afortunadas, das Ilhas Bem-aventuradas como lugares abençoados. Tais lugares se-

1. A teoria da compreensão cosmológica mais antiga é a ptolomaica, também chamada de geocentrismo – modelo do universo geocêntrico, que se baseia na hipótese de que o planeta Terra estaria fixo no centro do Universo com os corpos celestes, inclusive o Sol, girando ao seu redor. Era raro quem discordasse dessa visão na antiguidade. Entre os filósofos que defendiam esta teoria geocêntrica está Aristóteles. Mas foi o matemático e astrônomo grego de Alexandria Cláudio Ptolomeu (90-168 d.C.) que deu a forma final a esta teoria. A visão geocêntrica predominou no pensamento humano até o resgate da hipótese heliocêntrica, igualmente antiga, feito pelo astrônomo e matemático polonês Nicolau Copérnico (1473-1543). A hipótese heliocêntrica foi criada pelo astrônomo grego Aristarco de Samos (310-230 a.C.).

riam como que um reino futuro (perspectiva milenarista) em que os seres humanos e os animais poderiam conviver em harmonia, numa eterna primavera e numa eterna juventude.

As tradições fenícia e irlandesa consagraram nos escritos medievais a crença em um mundo novo, localizado em ilhas a oeste do mundo conhecido.

Essas ilhas, de acordo com a tradição fenícia e irlandesa, encontram-se a oeste do mundo conhecido. Os fenícios as designaram com o nome de Braaz e os monges irlandeses as chamaram de *Hy Brazil*. Entre 1325-1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores a *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil*. (CHAUI, 2001: 59-60).

Tais terras abençoadas de Braaz têm uma correspondência direta e grandiosa com o imaginário do Jardim do Éden. A compreensão de “Oriente” relacionado ao *Hy Brazil* combina com a ideia de reencontro do “paraíso perdido”. Ainda mais, a descrição do Brasil feita pelos navegadores em seus diários e correspondências se alinham com o mito do Jardim do Éden e com as profecias bíblicas:

De fato, a Bíblia, no livro do Gênesis, afirma que o paraíso terrestre, terra de leite e mel, cortado por quatro rios, localiza-se no Oriente. A partir do relato bíblico, as grandes profecias, particularmente as de Isaías, descrevem com profusão de detalhes o oriente-paraíso, terra cortada por rios cujos leitos são de ouro e prata, safiras e rubis, por onde correm leite e mel, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitado por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação, promessa de felicidade perene e redenção. (CHAUI, 2001: 61).

Três signos paradisíacos se fazem presentes nos relatos dos navegantes, signos que correspondem ao imaginário relacionado ao “paraíso” e de fácil entendimento para os leitores dos séculos XVI e XVII: o signo da abundância de águas, o signo da temperatura amena e o signo das qualidades da gente nativa.

O signo da abundancia de águas remete aos grandes rios narrados no Paraíso do Gênesis; o signo da temperatura amena remete à primavera eterna, e o signo das qualidades da gente nativa (bela, ativa, simples, inocente) remete às descrições da gente das profecias de Isaías.

A criação de um imaginário como “visão do paraíso” relacionado às ilhas de Braaz, ou *Insulla de Brazil* é anterior à chegada dos navegantes: Cristovão Colombo na América e Álvares Cabral no Brasil. A esperança de Braaz impregna o Brasil de um sentido mítico, que o torna uma produção mítica de país-jardim, país-paraíso, país-Natureza. Uma Natureza dada por Deus aos portugueses. Um Brasil-Natureza, o melhor da obra de Deus e que por Sua vontade foi entregue a um povo ordeiro e pacificador, habitante das terras de Portugal.

Este imaginário estruturante deve ser considerado na análise e compreensão dos Sermões de Padre Antônio Vieira, dentre eles o *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*.

Deus não trouxe os portugueses à *Insulla de Brazil* por acaso, mas por lhes reservar um futuro promissor. Este imaginário remete também à compreensão da realização das profecias de Isaías e Daniel, de um novo céu e uma nova terra, no século XVII. O próprio Padre Vieira demonstra em seus Sermões e escritos que Portugal foi predestinado para realizar as profecias. Segundo Chauí,

Numa descrição minuciosa, particularmente de Daniel e Isaías, versículo por versículo, o Padre Vieira demonstra que Portugal foi profetizado para realizar a obra do milênio e cumprirá a profecia danielina, instituindo o Quinto Império do Mundo, tendo a frente o Encoberto, um rei que será o último avatar de El Rei Dom Sebastião. Que disse Isaías para que Vieira tenha essa esperança? “Quem são estes que vêm deslizando como nuvens, como pombas de volta aos pombais?”, indaga o profeta. Responde o jesuíta: “As nuvens que voam a estas terras para as fertilizar são os Portugueses pregadores do Evangelho, levados ao vento como nuvens; e chamam-se também pombas porque levam estas nuvens a água do batismo sobre que desceu o Espírito Santo em figura

de pomba”. (CHAUI, 2001: 76).

Padre Vieira interpreta as profecias de Isaías e de Daniel na perspectiva de sua realização nas terras brasileiras, e uma realização próxima de seu tempo. Assim

Para provar que Portugal é o sujeito e o objeto das grandes profecias, Vieira terá de mostrar qual o lugar do Brasil no plano de Deus. Ele o faz, provando que o Brasil foi profetizado por Isaías como feito português. O profeta Isaías diz:

“Ai da terra dos grilos alados, que fica além dos rios da Etiópia. Que envia mensageiros pelo mar em barcos de papiro, sobre as águas! Ide mensageiros velozes, a uma nação de gente de alta estatura e de pele bronzeada, a um povo temido por toda parte, a uma nação poderosa e dominadora cuja terra é sulcada de rios” (Isaías 18, 1- 2).

Interpreta o Padre Vieira:

“Trabalharam muito os intérpretes antigos por acharem a verdadeira explicação deste texto; mas não atinaram nem podiam atinar com ele porque não tiveram notícia nem da terra, nem das gentes de que falava o profeta [...] que falou Isaías da América e do Novo Mundo se prova fácil e claramente. Pois esta terra que descreve o profeta que está situada além da Etiópia e é terra depois da qual não há outra, estes dois sinais tão manifestos só se podem verificar da América [...] Mas porque Isaías nesta descrição põe tantos sinais particulares e tantas diferenças individuantes, que claramente estão mostrando que não fala de toda a América ou Mundo Novo em comum, senão de alguma província particular dele [...]. Digo primeiramente que o texto de Isaías se entende do Brasil...” (VIEIRA, s.d.)

Donde a dupla conclusão: a primeira é que a interpretação dos textos de Isaías revela que este profeta “verdadeiramente se pode contar entre os cronistas de Portugal, segundo fala muitas vezes nas espirituais conquistas dos Portugueses e nas gentes e nações que por seus pregadores convertem à Fé”. A segunda é que os tempos estão prontos para seu remate porque “há profecias que são mais do que profecias”, como as de João Batista, que prometeu o futuro com a voz e mostrou o presen-

te com o dedo [...]” (CHAUI, 2001: 77).

1.2. O imaginário colonial brasileiro

Gilberto da Silva (2006), em seu livro *Encontro de Mundos: o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões de Padre Antonio Vieira*, nos apresenta um panorama de três mundos, três culturas e imaginários que circundaram a época colonial e o contexto em que ele viveu. Destacaremos aqui o imaginário cristão presente no período colonial brasileiro que marca significativamente o *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, objeto de nosso trabalho.

Segundo Silva (2006), o imaginário cristão do período colonial brasileiro é herdado desde a oficialização da Igreja no Império Romano, por Constantino (272-337). Com a mentalidade da Cristandade, a evangelização passou a ser entendida como expansionista, doutrinária e guerreira, confundindo seus interesses com os interesses do Estado. A Igreja Católica alcança seu ponto máximo de poderio com o papa Inocêncio III (1198-1216) que se intitulou “Vigário de Cristo e Senhor do Mundo”. Mas foi com Leão IX, 45 anos antes, que teve início o primado feudal da Igreja:

O Concílio de Reims, presidido por Leão IX (1049-1054), declara o bispo de Roma “primaz apostólico da Igreja universal”. Segundo o direito feudal, o papa é o suserano dos suseranos, isto é, na hierarquia social medieval de suserania e vassalagem, o papa ocupa o ápice da pirâmide, tendo direito divino de intervir nos outros reinos, que são seus vassallos. O Tratado de Tordesilhas, de 07 de junho de 1494, representa na realidade um contrato de suserania-vassalagem, onde o papa era o grande suserano, e os reis de Portugal e de Espanha seus vassallos. (SILVA, 2006: 17).

O Tratado de Tordesilhas se tornou, assim, o sinal da autorização divina para as ações de Portugal e Espanha, uma concessão feudal dada pelo papa aos reis lusitanos para explorar e evangelizar as gentes des-

tas terras brasílicas e americanas.

Depois da Reforma Protestante, o Concílio de Trento (1545-1563) marca profundamente a mentalidade evangelizadora na perspectiva da defesa da fé católica, na repressão às heresias, no combate aos hereges protestantes e às superstições. No contexto colonial brasileiro, os jesuítas, entre eles o Padre Antônio Vieira, tiveram um papel protagonista nesta investida tridentina. A evangelização se tornou compreendida como criação da sociedade cristã, a “Sociedade Sagrada” da Cristandade.

A partir da mentalidade tridentina e do conceito de Cristandade como sociedade cristã, o projeto colonial português foi compreendido como expansão do Reino de Deus. Outros modelos passaram a ser vistos como heréticos e insolentes. No Brasil, com plenos poderes religiosos e políticos, o Estado desenvolveu um conceito de heresia para além do âmbito teológico, alcançando também o âmbito político². A Igreja se tornou um instrumento do Estado agindo conforme os interesses da realeza e dos donatários de terra, seus representantes legítimos. Além da oficialidade estabelecida, que gerava um imaginário de sacralidade às ações do Estado, reinava entre os portugueses um imaginário baseado em lendas e tradições que atribuíam à monarquia uma origem divina, um imaginário que impregna uma visão messiânica das origens de Portugal:

A Virgem teria aparecido a Dom Afonso Henriques, o fundador do reino português no século XII e teria dito: “Porque meu filho quer por ele [pelo reino português] destruir muitos inimigos da fé”. O próprio Cristo também teria aparecido na batalha de Ourique, confirmando o trono português e fazendo dele o porta-voz da mensagem da fé a todas as nações. A aparição de Cristo a Afonso Henriques, em 1139, no meio de um raio, coloca a Cruz como garantia da vitória, de modo semelhante à lenda de Constantino. (SILVA, 2006: 21-22).

2. Várias bulas papais legalizaram o entrelaçamento entre a Igreja e o Estado no projeto colonizador português. Destacamos a bula *Inter Coetera* (1456), do papa Calixto III, que dava plenos poderes eclesiásticos nas terras descobertas à Ordem de Cristo, cujo chefe era o rei. (SILVA, 2006: 20).

Este imaginário se faz fortemente presente no Sermão do Padre Vieira pelo *Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*.

A luta contra os hereges (os mulçumanos) na Península Ibérica se estabeleceu em torno da fé numa mentalidade guerreira que une a Espada e a Cruz – insígnias das Armas de Portugal. E tudo isso com a autorização do papa, aquele que detinha a autoridade espiritual e temporal em todo o mundo.

O projeto colonialista brasileiro foi consolidado num imaginário em que as ações portuguesas são sancionadas pelo direito divino dado ao rei. É preciso considerar também no imaginário colonial brasileiro as correntes messiânicas presentes entre os portugueses, como o “Sebastianismo”, que contemplava a expectativa de restauração do trono português com a volta de Dom Sebastião, herói da fé morto em combate contra os mulçumanos. Esta volta era um mito cultivado principalmente pelos jesuítas, grupo do qual Padre Vieira era integrante. Padre Vieira acreditava na volta sebastiânica para restaurar o poder de Portugal.

Por um lado, o imaginário religioso sustentava a visão missionária de combate aos infiéis e da conversão dos gentios (índios). Por outro, o imaginário colonial de Cristandade se sustentava em três conceitos: a crença de que a terra é herança dada por Deus; a sacralidade da realeza como legítima representante de Deus, e, a eleição do povo português como povo escolhido para edificar uma nova sociedade cristã e realizar o reino de Cristo sobre a Terra.

Este duplo imaginário, religioso e colonial, é que dá substrato e fortalece os discursos de Padre Vieira em seus Sermões e escritos.

2. Uma viagem pelo Sermão

Faremos uma análise do Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda, mas não na perspectiva teológica ou doutrinal, nem dos méritos da retórica. Pretendemos nos lançar no ima-

ginário e exercitar a percepção imaginária do discurso, do cenário, do orador e do próprio Padre Vieira, o jesuíta, considerando a conjuntura imaginária exposta anteriormente.

O orador e o padre são a mesma pessoa, no ato do discurso em duplo papel: o taumaturgo da retórica do barroco e o jesuíta missionário fiel ao papa e ao rei. Imaginando e recriando o cenário que envolve o orador na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, e abstraindo do sermão os movimentos do pregador sobre o púlpito, pode-se imaginar o desenrolar da cena em que o discurso é pronunciado.

O Sermão está organizado em cinco partes, chamadas tomos. Analisaremos cada um deles como um expectador que acompanha a cena e observa o desenrolar da ação do orador. Regressamos, pois, à Cidade da Bahia no ano de 1640. Estamos na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, lotada de fieis e admiradores que acorreram à Adoração do Santíssimo Sacramento para ouvir o glorioso taumaturgo lusitano.

Na introdução, o orador lança um trecho do Salmo 43 da Bíblia como introito do *Sermão*, e já nas primeiras palavras sinaliza para quem é dirigido seu discurso, dando o tom do desenrolar da pregação: “Acordai, Senhor! Por que dormis? Desperta!”. As palavras de introito são dirigidas diretamente ao Santíssimo Sacramento, exposto sobre o altar. Portanto, Padre Vieira está no púlpito olhando diretamente para o Santíssimo Sacramento. Voltar-se para o público e voltar-se para o altar será seu movimento ao longo da pregação. Padre Vieira fala para seus ouvintes, mas estabelece um monólogo com Deus Altíssimo arrebatado por uma inspiração patriótica. As atitudes de voltar-se para os ouvintes e dirigir-se ao Santíssimo exposto no altar configuram atitudes que se repetem por várias vezes ao longo de todo o sermão.

2.1. Levantai-vos e livrai-nos

No tomo primeiro, Padre Vieira dirige-se ao Santíssimo e faz seve-

ras advertências. O uso constante de anáforas³ dá veemência às advertências que o pregador defere contra Deus, bem como à exaltação da misericórdia divina, como motivo suficiente para uma intervenção em favor dos portugueses. As circunstâncias conflituosas daquele contexto, marcado pela iminência de uma invasão holandesa, leva-o a um monólogo com Deus, ali exposto no Santíssimo Sacramento. Muito mais que clamar pela misericórdia divina, o Padre “exige” de Deus um livramento imediato no versículo 27 do Salmo 43: “Levantai-vos em nosso socorro e livrai-nos, pela vossa misericórdia”.

Padre Vieira utiliza a mesma passagem bíblica por muitas vezes ao longo da pregação, ora recordando o contexto bíblico do clamor do profeta-rei Davi, ora para fazer um paralelo à situação enfrentada pelos portugueses com a invasão holandesa. Ao longo do sermão, retoma, enfatiza e até mesmo “ordena” a misericórdia divina em favor dos portugueses e brasileiros.

Padre Vieira cita também outras passagens bíblicas fazendo menção às vitórias conquistadas pelos hebreus no passado. Faz um confronto entre os textos bíblicos e os grandes feitos ou às proezas e conquistas dos portugueses desde a origem de Portugal, inclusive as terras brasileiras. Ele atribui a Deus todas as vitórias de Portugal, e faz uma comparação das conquistas portuguesas com as conquistas dos israelitas na Terra Prometida.

Na visão de Padre Vieira, foi Deus quem elegeu os portugueses como conquistadores do desconhecido e colaborou com Portugal des-

3. Conforme o Dicionário de Significados *on line*, anáfora é uma figura de linguagem na língua portuguesa, que consiste na repetição consciente de determinada palavra ou expressão com o intuito de reforçar o seu sentido. A anáfora é um recurso linguístico bastante explorado na retórica, a arte do discurso, e também por vários autores literários, principalmente entre os poetas e músicos. Por norma, a palavra ou expressão repetida está no começo de cada frase, período ou oração. (ANÁFORA, In: <https://www.significados.com.br/anafora/>. Data de atualização: 19/07/2016).

de a expulsão dos mouros e Reconquista da Península Ibérica⁴ até a conquista do e o Brasil, em suas palavras uma “*miserável província*”. Baseando-se nestas afirmativas, justifica a expulsão dos holandeses “hereges”. Passa a ideia de que Deus ofereceu Portugal ao mundo desconhecido (as Índias ocidentais), para que os portugueses concedessem ao mundo o conhecimento do próprio Deus: a “verdadeira Fé católica”.

Em nome da verdadeira fé e da vontade de Deus a colonização é justificada. Os portugueses seriam os arautos que levariam “a verdadeira” religião aos bárbaros e ingênuos indígenas, ao negro e ignorante etíope desprovido de conhecimento. O orador se queixa perante Deus presente no Santíssimo Sacramento, dizendo que seria melhor nunca ter conquistado o Brasil para o próprio Deus a ter que ‘padecer cruelmente nas mãos dos pérfidos, dos insolentes, dos excomungados e ímpios hereges, como chamava os protestantes, especificamente os holandeses. Em sua indignação, quase que obriga Deus a agir a favor dos portugueses.

A “verdadeira Fé” e a supremacia da Igreja católica em relação às outras religiões é evidenciada em todo o Sermão. Assim, o pregador se apresenta diante de Deus, contrapondo as religiões protestantes com a excelência da religião católica. Naquela situação de ameaça de uma invasão dos ‘hereges’ holandeses, os inimigos da “verdadeira igreja”, o Padre Vieira apresenta a Deus o sentimento dos portugueses, já acostumados a conquistas sob proteção divina, dando a ideia de que serem vencidos pelos inimigos significava o abandono por parte de Deus. Os protestantes luteranos e calvinistas eram tratados pela Igreja Católica como hereges e uma ameaça á “fé verdadeira”, a católica.

4. A “Reconquista da Península Ibérica” ou “Retomada Cristã” foi um movimento ibérico cristão de cunho militar e religioso, que opôs os cristãos e os muçulmanos numa guerra secular pela recuperação dos territórios perdidos para os conquistadores árabes na Península Ibérica, durante o século VIII, quando os muçulmanos invadiram a península e estabeleceram um domínio que durou de 711 a 1492. No século XV, as campanhas militares patrocinadas pela união conjugal dos reis Fernando de Aragão e Isabel Castela consolidaram o processo de reconquista, culminando na expulsão completa dos invasores muçulmanos em 1492, com a retomada do reino de Granada e na unificação da Espanha como Estado Nacional. (RECONQUISTA DA PENÍNSULA IBÉRICA. In: <https://www.todamateria.com.br/reconquista-da-peninsula-iberica/> Revisado em 03/07/18).

Padre Vieira faz protestos e repreensões a Deus, que é posto como juiz da futura disputa entre portugueses e holandeses. Assim, angaria o bem querer dos ouvintes⁵ que são alcançados pelo discurso em seu sentimento de abandono. Em seguida, volta-se para os ouvintes e exalta a grandeza do Reino de Portugal e a miserabilidade da província do Brasil. Com isso, sinaliza a pertinência do texto bíblico, o Salmo 43, escolhido como tema de seu sermão, ressalta sua importância tanto para os tempos bíblicos (ocasião em que o povo era vitimado pelos inimigos de Israel) como nos tempos atuais (ocasião da pregação, em que o Brasil estava sendo tomado pelos holandeses).

O orador se volta para o altar e dirige-se ao Santíssimo pela segunda vez, faz a exaltação da presença de Deus junto aos portugueses e no contexto brasileiro. Toca o âmago dos ouvintes com a exaltação da presença divina para ganhar seu beneplácito. Ao reforçar a proteção divina enaltece o ego dos ouvintes: os abençoados de Deus. Então, volta-se para os ouvintes e para captar-lhes a atenção, e discorre sobre as desgraças do tempo bíblico as desgraças do tempo presente.

Na terceira vez que o dirige-se ao Santíssimo, queixa-se do abandono de Deus aos portugueses, devido ao sucesso dos holandeses em suas investidas anteriores. O orador se queixa e se desculpa, dizendo que a vitória dos inimigos pode ser a mão divina castigando seu povo. De vencedores e despojadores (os portugueses) se tornariam castigados pela justiça divina e vítimas da cobiça dos inimigos (os holandeses⁶). Mas, se assim for a vontade divina, nada mais justo que assim seja. O orador faz uma analogia entre as dores do presente e as dores do passado apresentadas pelo rei Davi no Salmo 43. Ele apresenta uma situação

5. Este recurso da oratória é o *captatio benevolentiae*, uma expressão da retórica latina que significa literalmente “atrair a benevolência”. Refere-se a uma estratégia usada em textos literários, quando o orador se dirige ao público visando conquistar a sua simpatia.

6. Vale lembrar que a União Ibérica (Portugal e Espanha / 1580 a 1640) provocou em 1581 a declaração formal da independência da Holanda (só reconhecida pela Espanha em 1648).

digna de misericórdia, de sofrimento e de humilhação dos portugueses que deixaram sua pátria para perder tudo em terras estrangeiras e nas mãos dos hereges. Em seguida, captura a atenção e o sentimento dos ouvintes enfatizando a perda da pátria, da casa e da vida nas mãos dos hereges (os protestantes holandeses), remetendo-os ao contexto europeu da Reforma Protestante em andamento.

Padre vieira volta-se para os ouvintes e sinaliza que há pessoas que atribuem as desgraças à mudança da monarquia: da família dos Avis (1495 Dom Manuel e, em seguida, Dom Sebastião) para a dinastia dos Habsburgos (1580 - rei Filipe II), e depois a para a casa de Bragança (1640 – Dom João IV). Afirma que a dor de perder tudo, inclusive a honra e a fama para os hereges insolentes só aumenta quando se contrasta as desgraças do presente com o auge das vitórias portuguesas do passado. Com a sinalização do contexto político pede ao público para não colocar a culpa na mudança de monarquias e enfatiza aos ouvintes a aplicação do Salmo 43 ao Reino de Portugal – o Reino de Portugal é de Deus, Deus é o rei de Portugal, portanto, é Deus quem manda e governa o Reino de Portugal, e, por conseguinte, suas colônias. Em seguida, situa a vontade de Deus – certa e sem engano – sobre Portugal para dar razão a si mesmo em seu sermão, que tem como objetivo dar conselho ao próprio Deus.

Se Deus é quem governa e manda, Ele mesmo é a causa das mudanças e calamidades. E só ele poderá dar fim ao sofrimento. O orador repete os versículos do Salmo fazendo a chamada para o tema do sermão a fim de enfatizar o objetivo da pregação. Atrai para si as atitudes de Davi, no Salmo 46, e de Marta, no Evangelho, de atrevidamente chamarem a atenção de Deus. Davi se atreve a aconselhar a Deus, acusa a Deus de descuidado, pois dorme enquanto as desgraças estão acontecendo. Marta interroga Jesus sobre a morte de Lázaro, dizendo que Lázaro não teria morrido se Jesus tivesse chegado mais cedo.

O orador mostra que Davi alcançou seu objetivo de aconselhar Deus

a acudir o povo, e demonstra que o clamor pela justiça de Deus, feito por Davi teria deixado Deus sem palavras. Do mesmo modo, teria efeito o seu sermão. Ele recorta e comenta os versículos da chamada temática parte por parte e se justifica para fazer suas advertências a Deus. Deus não poderia repetir de novo os descuidos do passado. Por isso, o aconselhamento daquele sermão vale mais pela honra do próprio nome de Deus do que pelo bem do povo. Com o protesto apresentado contra o abandono recai a sentença: o prejuízo será de Deus se Ele não socorrer o seu povo. Assim, o tema principal do sermão é retomado em forma de petição, dando ênfase ao pedido de libertação dos holandeses.

O orador volta-se para o Santíssimo exposto pela quarta vez, e dialoga com o personagem invisível que está por trás da hóstia no ostensório. Faz interpelações ao Santíssimo como a uma pessoa sentada na cadeira dos réus e ao mesmo tempo na cadeira do juiz. Acusa e pede, protesta e clama por misericórdia. A trama de Davi foi o recurso usado para lembrar Deus de sua misericórdia. Padre Vieira usa o mesmo recurso de Davi para interpelar a Deus e estabelece um sermão dirigido diretamente a Ele com suas imprecações. Assim, estabelece uma postura de confiança na misericórdia divina, e interpela protestando. Dirigindo-se ao Santíssimo coloca os ouvintes em sintonia consigo e apela pela mãe: Nossa Senhora da Ajuda.

Padre Vieira leva os fieis a tomarem parte em suas palavras enfatizando o pedido de ajuda na casa de Nossa Senhora da Ajuda, um apelo ao imaginário religioso dos fieis presentes na Igreja.

O orador enfatiza o protesto para captar a benevolência divina no atendimento ao pedido de ajuda, e ao mesmo tempo joga para Deus a responsabilidade da causa: que Deus tenha a honra de atender em seu próprio nome. Padre Vieira não pede favor, mas justiça, pois a causa primeira é de Deus. A repetição enfática (anáfora) da expressão *Pela honra do nome misericordioso* mostra que a causa é de Deus mesmo. E com tal repetição demonstra confiança em sua argumentação com

Deus, uma demonstração de intimidade com Deus a ponto de conversar como quem está bem próximo Dele e de poder arguí-Lo repetidas vezes:

Por que dormis? Por que esqueceis?

Depois de captar a benevolência dos ouvintes e acreditando ter captado a benevolência divina também, apresenta o plano de sua argumentação: arguição, eficácia e rendição final. Por fim, apelação à Mãe de Deus. Conclui sua *Captatio benevolentiae* apresentando seus propósitos diante de Deus e promete apelar para a Virgem Santíssima caso não seja atendido por Deus. Conclui a primeira parte do sermão com a oração da Ave Maria, sinalizando sua sintonia amorosa e confiante em Nossa Senhora da Ajuda.

2.2. Acorda!

No tomo segundo, o orador continua usando de anáforas, cuja mais enfática é *por que Deus está dormindo? Acorda!!!* O orador parece voltar-se para os ouvintes e retoma o questionamento inicial do sermão noutra perspectiva. Padre Vieira coloca-se no lugar de quem faz a pergunta e se justifica com seus ouvintes. Aplica a si mesmo a tradução de Rm 9,20 a si mesmo, no atrevimento de questionar a Deus: “Homem, quem és tu, para que te ponhas a alterar com Deus? Porventura o barro põe-se às razões: por que me fizeste assim?”

Ele faz imprecações contra sua própria realidade humana para justificar a argumentação que fará diante de Deus.

Volta-se para o Santíssimo exposto pela quinta vez para apresentar seus argumentos como criatura, sinalizando quem é o Criador. Apresenta exortações a si mesmo para se dobrar diante de Deus e exalta a misericórdia divina. Argumenta sobre a misericórdia que é maior que a severidade: *nunca chegais com a severidade do castigo aonde nossas culpas merecem*. O orador justifica a razão de seus argumentos, afirmando mais a confiança na misericórdia divina do que presunção de ser justo.

Justifica o limite das palavras em alcançar os limites sagrados e afirma que só poderá continuar seu discurso por inspiração divina, como fez Moisés e Davi. A argumentação da justiça de Deus com base na misericórdia e uma maneira de alcançar a própria misericórdia divina.

Padre Vieira dá razão a Deus pela sua ira contra ingratidão do povo hebreu por ocasião de sua peregrinação a caminho da Terra Prometida. Mas sinaliza a Deus quem é Deus e quem é o povo, e o que cabe a Deus. Deus tem mais razão para não castigar do que para castigar. Retoma os argumentos de Moisés sobre a possibilidade de seu povo ser insultado pelos egípcios por falsa fé e confiança num deus que castiga. Se Deus castigar o povo dará razão aos egípcios; o povo acusado de falsa fé confirmado por um deus que castiga. Em seguida, usa os mesmos motivos de Moisés para reforçar seus argumentos sobre a possibilidade de os portugueses serem insultados pelos gentios, os índios brasileiros, pelos mesmos motivos: falsa fé num Deus que castiga. Repete enfaticamente (anáfora) a interpelação: *Olhai, senhor, que dirão?*

O orador volta-se para seus ouvintes e demonstra o valor de sua interpelação como o foi a de Moisés. Moisés convence a Deus a revogar a sentença. Logo depois, volta-se para o Santíssimo Sacramento pela sexta vez e conversa com Deus no Santíssimo Sacramento confiante no valor de seu sermão. Padre Vieira sinaliza a Deus que Ele haverá de se arrepender de castigar os portugueses nas mãos dos holandeses, como o fez no passado com os israelitas. E Deus deverá fazer isso por causa de seu nome. Enfatiza anaforicamente, e pela ênfase, nos faz imaginar que o orador põe o dedo em riste para o Santíssimo exposto: “Olhai, senhor, que dirão?” O orador faz advertências a Deus sinalizando para as possibilidades de abusos e blasfêmias por parte dos hereges holandeses insolentes (os protestantes holandeses seriam os novos egípcios).

O orador apela para a honra do próprio nome de Deus, afirmando que essa causa é mais importante do que os castigos e a destruição do Brasil. Apresenta o argumento de que a Deus é o culpado pelo domínio

dos hereges. Faz então um novo apelo a Deus pela honra de seu nome. Podemos imaginar que o orador põe o dedo em riste, apontando para o Santíssimo exposto, e interpela a Deus para que reverta a situação em favor dos portugueses, e que a mesma ira se volte contra os hereges protestantes. Faz o pedido de intervenção na situação que está desfavorável aos portugueses e apela para que se salve a verdadeira fé Romana. Apela pelo zelo dos recém-convertidos, inocentes dos erros dos portugueses. Se houver motivo para castigo que esse não se abata contra os povos inocentes. Pede pelo bem dos índios, contra o risco de perderem a fé. Com este apelo, atrai a misericórdia divina sobre os portugueses que merecem ser perdoados. Faz pedido de perdão pelos pecados dos portugueses, que são menores do que os pecados dos hereges. Com o perdão aos portugueses também os índios são beneficiados e protegidos.

Padre Vieira sinaliza a Deus os méritos de quem deixou sua pátria em nome da Fé, valoriza a atitude dos portugueses de virem ao Brasil para contrapor seus erros. Apela para o reconhecimento do esforço dos portugueses e dá razão às suas queixas como foi justo os clamores de Jó, na antiguidade. Ao final da segunda parte do sermão deixa perguntas no ar, perguntas dirigidas a Deus e que aguardam por uma resposta. Trata-se de um apelo por justiça e misericórdia. Ao dirigir-se a Deus, o orador faz com que os ouvintes se apropriem do clamor apresentado diante do santíssimo, e se reconheçam no discurso a realidade sofrida pela invasão dos holandeses. O clamor do orador se torna o clamor dos ouvintes interpelando a consciência justa de Deus.

2.3. Será que Deus se arrependeu?

No tomo terceiro, logo de início, percebe-se o apelo pessoal do orador diante do Santíssimo Sacramento. Padre Vieira inicia o terceiro tomo de seu sermão com uma prece pessoal diante do Santíssimo. É a sétima vez que ele se dirige ao Santíssimo. Coloca-se pessoalmente em oração

para captar atenção divina ao seu sermão. Depois apela para a retidão das decisões divinas: *será que Deus se arrependeu de dar as terras do Brasil aos portugueses?* Faz um apelo à memória da origem de Portugal como nação escolhida por Deus para desbravar o mundo. Apelo ao simbolismo das armas e suas insígnias: as chagas de Cristo. Exaltação dos portugueses contra os holandeses nas insígnias e nas armas. Aponta as realizações portuguesas como obras de Deus, em nome da fé, com sacrifícios e zelo. Advoga o esforço dos portugueses. Em seguida sinaliza que não é justo que tudo se perca em favor dos holandeses, pois seria contradição do próprio Deus. Apela pelo risco contra o nome de Deus e faz apelo à consciência de Deus com a imagem da contradição: *E o que será feito de vosso glorioso nome?*

O pregador usa a anáfora, enfatizando que: *os (novos) egípcios dirão que nos trouxestes ao deserto para nos apagar da face da terra.* Valoriza o esforço dos portugueses, tocando o reconhecimento dos ouvintes sobre suas realizações: *Se é para perder tudo o que se realizou, melhor seria não ter realizado.* Faz perceber que é indigno o abandono de Deus.

Ao apelar para a memória de Deus na história de seu povo, Padre Vieira reporta-se aos apelos de Josué na conquista da Terra Prometida para mostrar que o povo foi provado, mas Deus foi fiel naquela ocasião e o será novamente. Assim alimenta a esperança dos ouvintes. *Temos muito mais razão do que Josué.* O orador estabelece um monólogo com Deus, olhando para o Santíssimo como se fossem os próprios ouvintes conversando com Deus. Afirma que é castigo dar e depois entregar aos inimigos. Coloca os ouvintes como um povo injuriado pelo que poderá acontecer se Deus apoiar os holandeses. Uma grande injustiça: os holandeses não plantaram e agora colhem, não construíram e agora usufruem. Questiona o esforço perdido: *Eis aqui para quem trabalhamos, em cujas culturas semeamos!*

Com sabedoria, Padre Vieira faz uma proposição evasiva, e parece

estar olhando para o vácuo: “*Vontade de Deus?*”. *Seria melhor Deus acabar logo com o Brasil, com os portugueses*. O orador usa o discurso trágico colocando os portugueses como a vítima das vítimas. Voltando-se novamente para o altar, pela oitava vez, afirma a Deus que depois não será possível reconquistá-lo. Insere os ouvintes nos clamores de Jó. Compara-se a Jó em seus tormentos. Retoma os clamores de Jó e aplica ao seu contexto: “Eu vou dormir agora, se me buscardes amanhã, que me não haveis de achar. Por agora eu vou dormir, e se tu me procuras na parte da manhã, não existirei mais.” (VIEIRA, 1959: 312)

Depois parte para a força retórica de apelar para a sentença final contra si mesmo: “Já que não queres me ajudar então acaba de vez comigo”. Padre Vieira insere a “condição do Brasil diante dos holandeses” na “condição de Jó diante dos sabeus e caldeus”.

Voltando-se para seus ouvintes, o orador ironiza a situação para afirmar que Deus tomou a decisão errada ao escolher a Holanda para ser beneficiada em seus empreendimentos. Encerra a terceira parte do sermão parecendo deixar “Deus com a mão na consciência”. Faz ironia contra a Holanda que se tornou herege.

2.4. Não vos conheço!

No tomo quarto, o orador se dirige ao Santíssimo Sacramento pela nona vez, retoma o sermão de outro angulo, dando razão a Deus que é todo poderoso e que tudo sabe, como aquele que chama para a festa quem Ele quiser. Exalta a soberania de Deus e apela à disposição da Providência Divina. Alude que Deus pode favorecer os holandeses se assim o aprouver. Pois Deus mesmo admitiu os cegos e mancos, e os introduziu em seu banquete. Assim, pode ser da liberalidade de Deus convidar os hereges para a festa. Ao comparar os portugueses com os convidados para o banquete, afirma que eles não se recusaram a colocarem-se á mesa. E que, portanto, é injusto colocar os holandeses à mesa do banquete (as terras do Brasil) uma vez que os portugueses já

estão à mesa (tem a posse das terras brasileiras). Apela contra o engano de Deus. Afirma que na parábola das virgens, todas elas se renderam ao sono, todas adormeceram. Todas dormiram. O orador utiliza a parábola das virgens para advertir a Deus de que está cometendo um engano ao não reconhecer as lâmpadas da fé acesas nos portugueses, mas apagadas nos hereges. A resposta para as virgens insensatas foi: *não vos conheço!* A contundência desta afirmação é usada para reforçar a quem se deve aplicar a sentença *não vos conheço* aos hereges. O fechamento da porta deve ser para os hereges e não para os fiéis.

Inserindo os ouvintes no Sermão, Padre Vieira afirma que aqueles que mantêm a chama acesa estão na cidade que leva o nome de Salvador. E se for da vontade de Deus que os hereges tomem conta da cidade da Bahia, é melhor medir as consequências, pois que ela já tem o nome de Salvador. O prejuízo pode ser maior ainda, pois a cidade do Salvador não pode ser entregue aos hereges: *Como pode Deus se esquecer de sua cidade?*

Com outra referência bíblica, o orador retoma o arrependimento de Deus por ocasião do dilúvio para adiantar que é melhor se arrepender antes, desta vez. Faz um apelo ao arrependimento de Deus, enquanto é tempo. Parece, assim, angariar a aprovação dos ouvintes que estão em Salvador, e merecem serem salvos. Lembra a Deus de que no dilúvio o arrependimento veio tarde, seu coração se quebrou de dor naquela ocasião.

Padre Vieira apela pela humanidade de Deus adquirida na humanidade de Cristo. Relembra a Deus de sua promessa, a promessa de não repetir a tragédia do dilúvio. O orador apela pelo sentimento de Deus, para que não se sinta arrependido depois de consumir a destruição da cidade de Salvador. No entanto, ironiza que se Deus for capaz de se suportar tanto sofrimento novamente, que se cumpra sua vontade. Para condoer a Deus o orador dramatiza a situação, e o faz para comover seus ouvintes também. Apresenta o imaginário de um possível cenário

futuro da destruição que os holandeses poderão causar. Relembra a Deus do castigo aplicado a Nínive.

Depois afirma uma sentença contra Deus – Deus vai provar do próprio castigo. Deus vai experimentar do castigo que aplicar aos portugueses, apontando as consequências deste feito. Ironiza e satiriza a possibilidade de Deus permitir que a destruição aconteça nas mãos dos hereges. Por fim, apela para a presença da Virgem Maria no Calvário e na Igreja da Ajuda, afirmando que nem que seja por essa presença Deus haverá de se ter misericórdia.

Um cenário de agravos, de destruição da cidade, das igrejas, de profanações e sacrilégios é apresentado com dramaticidade. O drama final incorrerá na destruição do Brasil e da cristandade católica – previsão do fim da Cristandade Católica. O orador aponta para o Protestantismo tomando o lugar do catolicismo em todos os cantos e faz a previsão do crescimento do Protestantismo. Afirma que com tudo isso o sofrimento de Deus será muito grande. Será o sofrimento pela perda das ovelhas confiadas a São Pedro (Igreja Católica). Desse modo, o drama da realidade é transferido para a consciência divina, e o orador interpela a identidade divina diante do engano, propondo-lhe o arrependimento antecipado.

Para reforçar o esquecimento de Deus, Padre Vieira apela pela luz divina, sugerindo um possível lapso desde a criação do mundo: por não ter afirmado que o homem é bom. Deus Criador viu que tudo era bom ao final de cada dia da criação, mas a criação do ser humano não recebeu esse reconhecimento. Pelo contrário, no dilúvio Deus teria se arrependido de criar o homem.

O orador faz uma ênfase retórica ao arrependimento antecipado de Deus por ser esse arrependimento inerente à condição divina. Padre Vieira sensibiliza a Divina Providência para que se arrependa antes de castigar, enquanto é tempo. Sensibiliza o arrependimento divino antecipado com a demonstração da fidelidade das almas católicas. Apela

á dimensão do prejuízo espiritual: risco de perda de muitas almas, que advirão do não arrependimento antecipado.

Com esse discurso o orador encerra a quarta parte do sermão e aponta para o risco de perda até mesmo do Santíssimo Sacramento que está exposto naquele exato momento.

2.5. Pela tua misericórdia

No tomo quinto, Padre Vieira caminha para a conclusão apresentando aos fieis suas justificativas. Segundo ele, Deus é sempre justo e misericordioso: justo em castigar o Brasil por causa de seus pecados; muito mais misericordioso por causa da honra e glória de seu santíssimo nome. Se os pecados do Brasil são grandes, *maior ainda é a misericórdia divina*.

Padre Vieira entra na última parte de seu sermão apresentando como justificativas o arrependimento dos fiéis, a exaltação do nome de Deus Misericordioso, o crédito e a honra ao santíssimo nome de Deus.

Com a anáfora: *pela tua misericórdia / pelo teu nome*, reforça seus motivos no nome misericordioso de Deus e na misericórdia divina que é maior que os pecados dos portugueses: “Por amor de vosso nome, Senhor, estou certo de que me haveis de perdoar meus pecados, porque são muitos e grandes.” (VIEIRA, 1959: 320)

O orador enfatiza sua fala e para obrigar aos ouvintes ao acolhimento do seu discurso. Padre Vieira mexe com a consciência dos fieis para o reconhecimento de seus muitos e grandes pecados. Parece voltar-se sobre si em posição de exame de consciência, e de frente para seus ouvintes propõe o reconhecimento de que Deus é misericordioso com quem se arrepende, e o faz pelo amor de seu nome que é misericórdia. Afirma que se Deus tem razão para castigar, tem ainda maior razão para ser misericordioso. Nisso consiste sua Glória. O orador alcança a razão de Jó em pedir misericórdia para dar razão ao seu próprio pedido de mi-

sericórdia. É razão de Deus agir com misericórdia e sua glória se torna maior quando perdoa. O orador coloca o homem e Deus cada qual em seu lugar: pecar é condição humana; perdoar é condição divina. É no perdão que se sustenta a soberania divina. A atitude de castigar abate o poder de Deus. A piedade / misericórdia ostenta a majestade divina.

Padre Vieira faz referência a equinocial, um episódio em que se trata do desrespeito da França ao Tratado de Tordesilhas que dividia os territórios da América entre os Países Ibéricos. Pelos ventos os franceses foram levados para o norte incorrendo no domínio do Quebec, no Canadá. (parece uma lenda). Nesse episódio, os desobedientes franceses castigados por Deus *Foram levados como folha pelo poder do vento*. Menciona o episódio para enaltecer o poder de Deus.

O orador faz a exaltação da justiça divina. Parece estar convencendo os ouvintes de que os castigos de Deus são justos. A Glória de Deus é justiça, e se ainda assim for justo o castigo, que ele, o castigo, não venha antes que seja concedido o perdão dos pecados. Ele faz uma tradução livre do Salmo 7,12 e coloca Deus como o Legislador Supremo, diante do qual pede perdão, mostrando que o sol não deve se por antes de se cumprir a vontade divina e antes que o perdão seja concedido pelos homens uns aos outros. Depois de elogiar o legislador Supremo, o orador se volta para o Santíssimo Sacramento pela décima vez. Interroga sua causa, sinalizando a contradição da mesma Lei, que deixa o sol se pôr sobre a ira dia após dia, referindo-se às constantes invasões holandesas, agora apresentadas como ações da ira de Deus. Padre Vieira interroga a Deus a respeito dos fatos reais: se Deus manda que se perdoe antes que o sol se ponha, como Ele mesmo permite a ira passar de sol a sol, permitindo que os holandeses insolentes continuem a invadir o Brasil.

O orador faz uma interpretação favorável ao seu discurso do versículo de Josué 10,13 (E o sol parou, e a lua não se moveu até que o povo se vingou de seus inimigos). Josué mandou o sol se calar para que a ira pudesse ser aplacada antes do seu ocaso. E enfatiza anafori-

camente ao santíssimo exposto: *O sol não se ponha sobre a vossa ira*. Reclama a mesma justiça diante da ira presente por ocasião da invasão holandesa. Se o sol não responde mais a mesma lei de outrora, o que está querendo Deus? Se Deus quiser que os céus narrem sua Glória e o firmamento os seus feitos, precisará agir em tempo, para que seu nome seja reconhecido. O orador faz um apelo ao Santíssimo Sacramento, a Jesus Sacramentado: o nome de Deus seja a razão de tudo. No nome de Jesus está o início e o fim de todas as coisas. No nome de Deus se encerram todas as coisas.

Com a anáfora final: *Por causa de seu nome / por causa de sua misericórdia!*, o sermão chega ao seu fim, repetindo a mesma palavra de abertura. Padre Vieira parece estar olhando para o Santíssimo Sacramento e desafiando Jesus – o Salvador (na cidade do Salvador) para que seja de fato o Salvador. Apela para a simbologia do Leão da tribo de Judá (justo Juiz) e para a simbologia da Virgem da Ajuda (mostra da misericórdia divina). Pede perdão em nome da Virgem Santíssima cumprindo o que foi afirmado no início do sermão: *“E se para isto não bastam os merecimentos da causa, suprição os da Virgem Santíssima, em cuja ajuda principalmente confio”*. Encerra afirmando que a Mãe pode mandar, e manda que perdoe. E é bom que Deus perdoe para que os fiéis sigam o bom exemplo: como ele mesmo ensinou no Pai Nosso. Na humanidade da Virgem Santíssima intercede pelos pecadores, recordando as palavras da oração do Pai Nosso: “Perdoai como nós perdoamos”.

Padre Vieira conclama os fiéis a se perdoarem para receberem o perdão de Deus, e faz isso se dirigindo não aos ouvintes, mas ao Santíssimo Exposto. Do mesmo modo que iniciou o Sermão, voltado para o Santíssimo Sacramento, faz o encerramento olhando para Jesus nele presente. Fica em silêncio e demonstra sua fé e sua confiança no Deus Altíssimo que caminha ao lado dos portugueses e dos brasileiros. A reverência silenciosa ao final do sermão parece aproximar o pregador do imaginário dos fiéis em sua confiança na soberania divina.

Conclusão

O sermão mostra a importância da oratória da época, tanto ao alcance das elites como dos simples fiéis que se aglomeravam para ouvir o exímio taumaturgo. A citação de textos em latim era muito comum nas pregações dos grandes oradores católicos. O latim era língua oficial da liturgia da Igreja Católica.

O *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda* é uma provocação, um estímulo ao povo para que combata os infiéis holandeses, para que assuma seu lugar de “povo eleito” e livre o Brasil dos horrores e depredações que os protestantes poderiam fazer caso invadissem a Bahia.

Padre Vieira toca o imaginário dos ouvintes com suas alegorias e provoca o cenário antecipado das terríveis catástrofes. Leva os ouvintes ao reconhecimento de seus erros e desperta a disposição de fidelidade ao Deus fiel e misericordioso. A exaltação da Palavra de Deus ao longo do sermão situa os ouvintes como partícipes da Obra Divina e como protagonistas na realização desta obra. São palavras que dão alento e ânimo aos portugueses e brasileiros perante as ameaças dos inimigos holandeses. Afinal, Deus não poderia ter se esquecido de sua aliança com Portugal desde o princípio: Portugal é fruto da vontade de Deus.

De tal modo, a valentia dos reis de Portugal e de seus missionários e desbravadores nas terras brasileiras correspondiam à vontade de Deus. O sonho paradisíaco do Brasil-paraíso / Brasil-Natureza se realizava com a conquista da terra e seu cultivo pela ação dos colonizadores. O sucesso do comércio açucareiro era prova das bênçãos divinas, da vontade de Deus e sua divina providência.

Diante do Santíssimo Sacramento, Padre Vieira enfatiza com seu sermão a palavra, a Vontade e a Obra de Deus. O Brasil é a melhor obra vinda de Deus, confiada e entregue ao povo português, um povo ordeiro e pacificador. O discurso é costurado na tessitura dos textos bíblicos, da Palavra de Deus, colocando Portugal como povo predestinado a realizar

as profecias e convidado a permanecer fiel a Deus Altíssimo.

A mentalidade expansionista, doutrinária e guerreira faz o pano de fundo da pregação discorrida no Sermão pelo sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda. A intenção patriótica de Padre Vieira é de reanimar os brios dos brasileiros e dos portugueses e dar-lhes coragem para o bom combate, para a defesa da fé verdadeira e das terras dadas por Deus aos reis de Portugal. Não se sabe, porém, se o efeito moral deste sermão produziu efeitos positivos e efetivos nos ânimos dos ouvintes.

Sabe-se que os holandeses foram expulsos do Brasil em 1654. A estrela de Maurício de Nassau, que brilhou durante muitos anos em Pernambuco, esvaiu-se, e os portugueses mantiveram seu imperialismo. A exploração da terra em nome de uma suposta 'fé verdadeira' permaneceu cada vez mais avassaladora, e continuou, mesmo que de outra maneira, por longa data na história dos povos colonizados.

REFERÊNCIAS

- ÁLVARES, Cláudia Assad. **Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda**, de Pe. Antonio Vieira. In: http://www.passeiweb.com/estudos/livros/sermao_pelo_bom_sucesso_das_armas. Acesso em: 27 ago. 2017.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil, mito fundador e sociedade autoritária**. In: História do Povo Brasileiro. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 57-87.
- GUIA Geográfico História do Brasil. **Invasão Holandesa na Bahia**. In: <http://www.historia-brasil.com/bahia/invasao-holandesa.htm>. Acesso em: 02 set. 2017.
- GUIA Geográfico História do Brasil. **O Brasil no Século 17**. In: <http://www.historia-brasil.com/seculo-17.htm>. Acesso em: 02 set. 2017.
- MENDES, Iba. **Padre Vieira: O Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda**. In: <http://www.ibamendes.com/2011/04/padre-vieira-o-sermao-pelo-bom-sucesso.html>. Acesso em: 27 ago. 2017.
- OBRAS COMPLETAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA (1854) **Sermões**. Preparado e revisto por Gonçalo Alves. Porto. Lello & Irmão – Editores, 1959. Vol.

14, 297-326.

- PINTO DA COSTA, Ana Claudia S. **Invasão Holandesa na Bahia**. In http://www.salvador.ba.leg.br/memorial_fato_int.aspx?id=12. Acesso em: 02 set. 2017.
- RECONQUISTA da península ibérica. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/reconquista-da-peninsula-iberica/> Revisado em 03 jul. 2018. Acesso em: 02 dez. 2018.
- RIBEIRO JR., W.A. **Cláudio Ptolomeu**. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. URL: greciantiga.org/arquivo.asp?num=0508. Consulta: 02 dez. 2018.
- SIGNIFICADOS. Significado de anáfora. Disponível em: <https://www.significados.com.br/anafora/>. Data de atualização: 19 jul. 2016. Acesso em: 02 dez. 2018.
- SILVA, Gilberto da. **Encontro de mundos: o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões do Padre Antônio Vieira**. Canoas. Editora da ULBRA, 2006.
- VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda**. In: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/vieira-antonio-contra-armas-holanda.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2017.
- VIEIRA, Padre Antônio. **História do Futuro – Do quinto império de Portugal**. Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda, s. d. p. 209.

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
30.06.2019
e aprovado em
08.10.2019.

V. 10 - N. 21 - 2020

*Mestra em Ciências da
Religião pela Universidade
Metodista de São Paulo.
Tem experiência na área
de Educação, com ênfase
em projetos educacionais.
Contato: ritaluckner@uol.com.br

A profanação do ser da guerra e da guerra do ser: uma releitura da obra *O prisioneiro*, de Erico Verissimo, por um viés teológico-literário.

The profanity of the being of war and
the War of being: a re-reading of the
work *The Prisoner*, by Erico Verissimo,
by a theological-literary bias

Rita de Cassia Scocca Luckner*

RESUMO:

O escopo deste trabalho é apontar o texto literário como um **dispositivo-lúdico-profanatório**, por meio da análise teológico-literária da obra *O Prisioneiro*, de Erico Verissimo (1967), cujo intuito é destacar elementos relacionados ao comportamento do ser humano que se encontra capturado em diversos níveis pelo poder. A partir dos conceitos de *dialogismo* e *polifonia*, de Mikhail Bakhtin, de *iluminação profana*, de Walter Benjamin e de *dispositivo*, de Giorgio Agamben, busca-se discorrer sobre a queda da linguagem, que se apresenta monológica (sacralizada) pelos excessos, para então ascender e se revelar dialógica (profana), com o intuito de ressaltar a função transformadora da literatura pelo jogo que faz com as palavras, por meio dos ditos e não-ditos que fazem da linguagem reveladora de realidades e como meio de renovação e crescimento humano. Em *O Prisioneiro*, o autor

apresenta um personagem ambíguo, confuso entre o remorso e a impenitência, conflitos cunhados pelo sistema que faz do indivíduo um instrumento de interesses econômicos e políticos. Se o sistema dita e desdita as regras, a literatura quebra o silêncio imposto ao ser que foi afastado de verdades importantes para o restabelecimento do conhecimento e retomada de posição crítica e ativa. Por intermédio da simbologia da obra, percebe-se o jogo cujas peças são expostas pela linguagem literária como caminho para a profanação dos dispositivos.

Palavras-chave: Dispositivos, sacralização, profanação, literatura, *O Prisioneiro*.

ABSTRACT:

The scope of this work is to indicate the literary text as a *dispositive-playful-profanatory* by means of theological-literary analysis of the novel *O Prisioneiro*, written by Erico Verissimo, (1967), whose aim is to highlight the elements relating to the human behavior who is captured in several levels to the power. Onwards conceptions of dialogism and polyphony, by Mikhail Bakhtin, profane illumination, by Walter Benjamin, and dispositive, by Giorgio Agamben, the focus is to address about the fall of the language, which is monologic (sacralized) by excess, to then ascend and reveal itself dialogic (profane) with aim to emphasize the transforming function of the literature, through the play with the words, by means of the said and no-said which make de language as revealing of realities and means of renovation and human evolution. In the book *O Prisioneiro*, the author presents an ambiguous character, confusing between the regret and the impenitence conflicts coined by the system which makes the individual an instrument of the economic and political interests. If the system makes and breaks the rules, the literature breaks the forced silence to the individual who was moved away from important trues to the reestablishment of knowledge and the resumption of the critical and active position. Through the symbolism of the work studied, it's possible to notice the play whose components and manoeuvres were explained by the literary language, as a way to the profanations of the devices.

Keywords: Devices, sacralization, profanation, literature, *O Prisioneiro*

Introdução



A partir do momento que a literatura é linguagem do e para o ser humano, instrumento das interações humanas que atende a diversos fins, pode ser considerada um **dispositivo**. Porém, tor-

na-se também **profanatório**, pois proporciona ao leitor a retomada da posição de ser crítico, ativo, cuja voz é dialógica e se manifesta pelas metáforas, simbologias, analogias, em que se percebe o jogo **lúdico** cujas peças e manobras são expostas pelo despertar do imaginário, pelo lado criativo do ser humano, como um caminho para a profanação da linguagem que foi sacralizada pelo poder e pelo esvaziamento das palavras e de seus significados e sentidos.

A literatura é constituída por obras que são pessoais e únicas, pois representa uma confiança, um pensamento, uma intuição, tornando-se uma “expressão” do criador, porém ela é também coletiva, na medida em que desperta no leitor emoções, envoltimentos tanto de proximidade como de distanciamento das expressões lidas – desencadeados, em parte, pela linguagem simbólica – que assomam sentimentos que congregam os seres humanos “de um lugar e de um momento, para chegar a uma comunicação”. (CANDIDO, 2008, p. 147). A visão simbólica do mundo é algo natural e necessário para a formação do caráter do ser humano¹. As expressões simbólicas podem resgatar aspectos da vida humana que muitas vezes foram reprimidos pela forma objetiva com que o mundo passou a ser interpretado.

A manifestação dos desejos humanos de decifrar o místico, o trans-

1. A visão simbólica do mundo, da qual a literatura compartilha, é algo natural e necessário para a formação do caráter do ser humano. Para Antônio Candido, (2002), a literatura possui uma força humanizadora, que traduz o homem e a mulher e depois atua na própria formação deles. Ele apresenta três funções conferidas à literatura: a função *psicológica*, associada à necessidade do ser humano de simbolizar e fantasiar o mundo real, sendo tal aspecto inerente à natureza humana, que acompanha as outras necessidades elementares, e que são universais e independem de raça, cultura, classe social, ou outros aspectos diversificantes. A outra função relacionada à literatura é a *formadora*, pois o leitor de uma obra não está imune de sofrer influência por meio das diversas informações que o texto pode conter, e por tanto, tem um caráter formador sobre esse leitor. Dessa forma, as ideologias do autor – como críticas ao sistema capitalista, ou defesa das classes desfavoráveis, entre outras – mesmo que relacionadas a épocas diferentes, ainda provocará reações no leitor, tanto de proximidade, ou de recusa, mas que levantarão novos questionamentos e posicionamentos que antes da leitura não haviam se manifestado. A terceira função da literatura é a *social* e está ligada à relação estabelecida pelo leitor entre ficção e realidade, pois a obra demonstra o contexto do autor, mas que o leitor capta e relaciona com o seu próprio contexto.

cidental, entre outros elementos dos quais os signos, por sua objetividade, não dão conta de explicar, são restituídos pela linguagem simbólica. Sendo assim, a literatura pode moldar comportamentos e conduzir ações humanas e torna-se um **dispositivo lúdico-profanatório**, cujo paradoxo opera na linguagem como revelação. Para demonstrar essa característica do texto literário, busca-se, a partir dos conceitos de *dialogismo* e *polifonia*, de Mikhail Bakhtin; de *iluminação profana*, de Walter Benjamin; e de *dispositivo*, de Giorgio Agamben; apresentar uma análise teológico-literária da obra *O Prisioneiro*, de Erico Verissimo, publicada pela primeira vez em 1967.

A obra *O Prisioneiro* evidencia a inquietação do autor em relação às violências de várias naturezas – inclusive as institucionalizadas – ao narrar situações e personagens dentro de uma guerra avassaladora; tanto coletiva, em um hipotético país oriental; como também individual, no íntimo de cada um dos personagens, que prisioneiros de um sistema que manipula e desnorteia, tornam-se incapazes de reconhecerem o cerne da vida humana e a liberdade dos próprios corpos, o que, conseqüentemente, limita a apreensão da capacidade da própria fala e compreensão da intenção da fala do outro, o que torna o mecanismo de poder monológico.

As obras de Verissimo sempre estiveram vinculadas, de uma forma ou de outra, à história, seja do Rio Grande do Sul, do Brasil ou até para além das fronteiras nacionais. No entanto, mais do que se inspirar em fatos históricos, o autor refletiu, provocou e provoca reflexões nos leitores quanto às questões acerca das relações humanas, com todas as situações de injustiças, violências, preconceitos e jogos de poder que a vida humana está atrelada. Verissimo acreditava que o escritor, frente a um sistema cujas estruturas políticas decidem a direção da vida humana, deve reagir com uma escrita engajada diante do mundo conduzido. Segundo o autor, pode-se dizer que a missão de um romancista é “fazer luz sobre as injustiças sociais, mostrar a crueldade ou desonestidade dos governantes, denunciar as atrocidades e jamais desertar o seu pos-

to” (VERISSIMO, 1973).²

O Prisioneiro é uma obra elaborada sem evidenciar os nomes dos personagens, que são identificados apenas pelas funções que eles desempenham: a Professora, o Tenente, o Coronel, etc. O recurso de perda de nome, segundo Chaves (2001), seria o referente simbólico da eliminação da individualidade, ou da identidade, uma vez que em diversos momentos da narrativa os personagens questionam suas ações e demonstram uma condição de “Desconhecido”, não somente ao leitor que não tem as informações de espaço e tempo – o autor não especifica tais categorias – como também os personagens se tornam desconhecidos, perdidos de si mesmos, que são descritos exteriormente e interiormente de forma a indicar certas reflexões e autocríticas, estranhamentos e indecisões. A realidade torna-se desconhecida a eles, pois a impossibilidade do autorreconhecimento acarreta a impossibilidade de ação, de agir contra a engrenagem que os fazem prisioneiros de um sistema da qual tentam se libertar, mas não alcançado êxito, põe em xeque a ética humana. Em *O Prisioneiro* os fatos narrados nas entranhas de uma guerra brutal são verossímeis e não alegóricos, e o personagem Tenente, designado para assumir o interrogatório do Prisioneiro, “representa o Horror Moderno, simultaneamente a violência e a impotência” dos seres humanos “transformados em número, que perderam a ‘linguagem’ e já não têm um passado” ou perderam a referência dele; eles não lutam mais pela “ideia da liberdade porque, fruto da civilização onde o humano se degradou”, na verdade nunca a possuíram. (CHAVES, 2001, p. 130).

Porém, o ser que vive esse “Horror Moderno” tem, em suas raízes, o desejo de liberdade, que Verissimo resgata e defende, trazendo de volta por intermédio da literatura – que não é apenas um manifesto sociopolítico – o que foi retirado do ser humano, ou de seu lugar natural. A forma como autoridades, governantes, poder econômico organizam e determinam as leis e/ou medidas administrativas – que articulam as práticas

2. Erico Verissimo: um solo de clarineta. **Manchete**. Rio de Janeiro, 04.08.1973. Entrevista a Rosa Freire D’Aguiar.

cotidianas das massas por intermédio de um conjunto de falsas ações ou discursos ligados ao progresso democrático, mas que na verdade é uma rede de recursos diversos que projeta a permanência do próprio poder – também é violento em diversos níveis. Ela – essa forma de governar – se manifesta nas omissões, nas ambiguidades de regramentos e das decisões jurídicas, nos ditos e não-ditos de um ordenamento que oculta ou revela de forma conveniente e que mantém o *status quo* da fragmentação da vida, em que governar importa mais do que a constituição da sociedade, onde os seres, iludidos e excluídos do poder de decisão e ação, perderam sua individualidade.

Os dispositivos anulam, castram o diálogo coletivo, para, por imposição ou dissimulação, reforçar o próprio diálogo. Se o ser humano é um ser dialógico, ao privá-lo do diálogo o dispositivo anula o sujeito. Esse sujeito anulado, destituído de voz e “desconhecido” de si mesmo, é o que a literatura de Erico Verissimo busca e representa.

Ideias cruzadas:

as teorias de Bakhtin, Benjamin e Agamben correlacionadas à literatura de Érico Verissimo

Devido à importância da linguagem para o desenvolvimento tanto do ser humano quanto da sociedade a qual ele faz parte, acredita-se que a articulação das teorias aqui relacionadas seja relevante de ser estudada. Bakhtin investigou, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, sobre o diálogo monológico no texto literário que acontece quando o autor torna-se mais importante do que os seus personagens, impondo o seu discurso ideológico e mostrando um único ponto de vista, aspecto que facilmente nos remete ao uso da linguagem nos dias atuais. O progresso tecnológico trouxe ao ser humano resultados tanto positivos como negativos como efeito dos tempos modernos, passou-se a valorizar mais as questões materiais, distanciando-se dos valores autenticamente humanos, em que algumas pessoas, visando alcançar bens, privilégios e

poder, ignoram, ou até mesmo colaboram, com a miséria, dificuldades e desgraças do próximo. Benjamin, em sua filosofia da linguagem, colocou em evidência sua preocupação com a instrumentalização e redução da linguagem na modernidade, o que confere a ela um caráter político unilateral.

Agamben considera a linguagem como um dispositivo do poder, por dar condições ao sujeito tanto de criar, como de (se) iludir, (se) condicionar por intermédio dela. Para ele, dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Apesar dessas preocupações com o uso da linguagem que se tornou monológica, esses teóricos, em seus estudos, apresentam-se positivos em relação à potencialidade da linguagem na emancipação dos seres humanos dos entraves do capitalismo³ – em que tudo é coisificado, inclusive o humano e suas relações – e outras formas de dominação. Bakhtin observou na linguagem humana as relações dialógicas que as tornam dinâmicas, para tanto buscou na literatura o dialogismo e a polifonia, de onde emergem vários pontos de vista, e o passado e o presente se relacionam para discussões acerca da realidade e como discernimento para o futuro.

Benjamin investigou a essência espiritual que a linguagem comunica. Assim, o ser humano não se comunica apenas pelos signos, pois a linguagem é a própria essência espiritual do humano. É ele quem denomina, por conseguinte, toda a comunicação se dá a partir dele. Porém, a expressão linguística humana não se encerra na nomeação, na sua participação comunicativa, pois a linguagem não é a totalidade daquilo

3. No sistema capitalista de produção a divisão do trabalho, a propriedade privada e a troca capitalista se interpõem entre o ser humano e sua atividade, entre ele e a natureza e entre ele e o próximo. “Nesse sentido, o trabalho deixa de ser manifestação da vida para se transformar em alienação da vida; trabalhar para viver, imposição de uma necessidade externa, que torna o homem desumanizado. Quando a atividade vital do homem é apenas um meio para um fim, não se pode falar de liberdade”. (SOUZA, 2015, p.37).

que ela expressa, caso contrário, seria algo estagnado, esgotado. Essa multiplicidade da linguagem, essa dinâmica de movimento, renovação e emersão de novos sentidos e significados, seria sua essência espiritual, transcendental, pois na criação tudo é linguagem, ela não é uma especificidade do ser humano, sendo que dentro dessa linguagem geral, encontra-se a linguagem humana. Compreendê-la suscitaria a esperança para a libertação da linguagem, que quando submetida apenas ao uso utilitário torna-se vazia, distante do caráter criativo do ser humano e de seus sentimentos mais puros, que teria sido relegado apenas às crianças e artistas.

Isso vai ao encontro de algumas ideias de Agamben ao retratar, em *Infância e história* (2008), que a infância estaria em um mundo simbólico, que não é a linguagem relacionada a nomear objetos, mas o não-dito das palavras, em um “não-lugar” onde a experiência transcendental acontece, um *experimentum linguae*, que está relacionado à memória, às experiências vividas, mas também àquilo que está por vir. O filósofo também afirma, em *Ideia da Prosa* (2012b), que na vida existem coisas ainda não vividas, assim como nas palavras há coisas ainda não expressas, elementos que nos reporta ao pensamento de Bakhtin de incompletude da linguagem, que ele relaciona à literatura, pois nunca está fechada, ao contrário, está sempre aberta para releituras que suscitam reflexões ao ser humano sobre si mesmo, sobre o próximo e o mundo de forma dialógica, o que pode lhe trazer novos significados para a vida. Na visão bakhtiniana, o ser humano se constitui na e pela linguagem, na própria fala e na fala do próximo, para ele “Ser significa comunicar-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo, tudo termina. Daí o diálogo, em essência, não pode nem deve terminar” (Bakhtin, 2008, p. 293).

Também Benjamin discorreu sobre a linguagem aberta que quando contemplada permite viabilizar o caráter mágico dela, tornando-a mais que simples instrumento para transmissão de conteúdos, mas também de experiências vividas para serem transformadas em novas, que, antigamente, eram evocadas pelo ato de narrar e que na atualidade podem

ser ativadas também pela linguagem escrita, em especial, pela literatura. O teórico descreve sobre a momentaneidade de informações dentro da modernidade, em que acontece a decadência daquilo que é transmitido e da narração de experiências que aos poucos perderam seu valor. Para ele, narrar é comparável ao dom de dar conselhos a partir das experiências relacionadas à tradição em que a cultura teria a possibilidade de ser compartilhada por uma comunidade, rememorada e transformada de geração a geração.

Dessa forma, a narrativa teria um caráter de abertura – característica que se estende ao texto literário, cujas estruturas são narrativas – e não se encerra em si mesma, mas é enriquecida cada vez que se é novamente narrada/lida. Nessa nova ação de narrar, são incorporados elementos da comunidade de ouvintes/leitores, que trazem novas formas da arte e que acompanham novas composições de experiência das ações e relacionamentos humanos pela introdução do passado no presente. Benjamin tinha como alvo ressaltar a importância da narrativa oral para a construção do sujeito, porém reconhece que na modernidade, com a chegada da imprensa, a linguagem escrita, em especial a literária, adquire essa função, sendo um elemento tanto importante para o resgate da memória como para configurações do futuro.

Bakhtin, Agamben, assim como Benjamin recorreram à literatura para desenvolverem e consolidarem diversos de seus conceitos, que serão apontados no decorrer desta pesquisa. Percebe-se a concordância entre eles de que a literatura é uma possibilidade de relacionar conhecimentos por um prisma diferente da interpretação fechada de caráter científico. Dessa forma, as ideias captadas pelas narrativas vão para além da significação que as palavras descritivas apresentam; elas abrem-se e mostram-se como a dimensão de sofrimento, desejos, limites e valores do corpo e da mente humana, que ao invés de diminuídos pela linguagem literal e histórica, são ampliados pela linguagem literária e simbólica, que nos permite captar as ideias pelo sentido das palavras e pelo sentir as palavras, uma tensão entre *poesis* e *praxis*.

Para Bakhtin (2006), o discurso literário sendo polifônico, nele não há a “minha-palavra-original”, mas sim a “palavra-nossa” que, num modo contínuo de apropriação, se transforma em “palavra-nossa-minha”, e diante desse movimento dialógico, propicia espaço para recriação e reformulação da subjetividade do ser, de novas maneiras de ver e de refletir a realidade, de apropriar-se de conhecimentos não somente pela razão, mas também pela emoção e pela intuição.

Agamben busca na poesia a linguagem que “não finge”, no *enjambement* do verso poético, em que há um rompimento e uma recuperação em um fluxo ambíguo entre som e sentido, que o autor descreve como movimento “bustrofédico da poesia” que demonstra o “hibridismo do discurso humano”. Na fronteira desse movimento de romper e reatar surgem os ditos e os não-ditos da linguagem, revelando não apenas a condição e a razão, mas, sobretudo, os desejos humanos, o que demonstra que não há verdade completa ou absoluta. (AGAMBEN, 2012b, p.21-22).

Para Benjamin, a linguagem comunica-se por si mesma plenamente, além de descrever o ser humano, as coisas e os acontecimentos, também integra a essência espiritual do humano e da natureza, portanto, não pode ser entendida apenas como veículo de conteúdos sobre algo onde há apenas signos evidentemente correlacionados. O autor advoga que “a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas, simultaneamente, símbolo do não-comunicável”. (BENJAMIN, 2013, p. 60). Dessa maneira, a linguagem literária, entre símbolos e metáforas, traz novas dimensões aos temas abordados e pode fazer surgir novos conceitos ou reflexões às ciências de um modo geral, por sua capacidade de transitar por diversos campos do conhecimento, por sua “iluminação profana”. Benjamin se utilizou da sua relação com a literatura para desenvolver seus estudos e ampliar sua visão sobre a História e temas relacionados às ciências sociais.

Em busca de libertação:

Principais aspectos da obra *O Prisioneiro*

No romance *O Prisioneiro*, o “tenente negro” servia seu país, indicado na obra como uma potência econômica, política e bélica do mundo ocidental, em uma intervenção militar no sudeste asiático, que nos remete ao Vietnã. A última missão militar designada a ele foi conduzir o interrogatório do jovem que foi capturado e mantido como prisioneiro por ser o possível responsável pela explosão de uma bomba em um hotel, fato que acarretou a morte de dezenas de pessoas. Tal interrogatório tinha por alvo descobrir onde estaria uma segunda bomba que explodiria em menos de quatro horas em algum outro ponto da cidade, o que poderia ocasionar a morte de outros inocentes. O Tenente teria que decidir se recorria ou não à tortura para conseguir a resposta que salvaria vidas e, diante desse dilema, confronta-se com sentimentos de remorso, pois a ideia de torturar até mesmo dizimar a vida de um adolescente encarcerado, indefeso e ferido lhe parece imoral e antiético. Ao mesmo tempo, precisa lidar com o sentimento de impenitência, pois estava lidando com um revolucionário, que poderia estar envolvido com assassinatos, o que justificaria as escolhas dele na condução do interrogatório.

A voz do poder antiético falou mais alto aos ouvidos do Tenente, que permitiu que um Sargento sanguinário usasse a violência contra o jovem. Não aguentando as investidas, o Prisioneiro acaba por morrer, fato que desencadeou revolta e culpa ao Tenente, que saiu desorientado pelas ruas, buscando em um e outro personagem algum alívio de consciência, perdão ou algo que legitimasse suas ações: uma vida por outras. O recebimento da notícia sobre um ataque equívoco de militares, em que outros inocentes são mortos, provocou uma crise de consciência e desespero, levando o Tenente a atacar o próprio grupo de soldados que, por reação, o fuzilaram.

A narrativa demonstra que “Desconhecido” de si mesmo, o Tenente encontrou na própria morte uma fuga. Porém, a morte na obra traz uma

simbologia mais ampla que a simples ideia de temporalidade do ser humano. A linguagem simbólica é o fio condutor do romance, e a morte – introduzida pelo suicídio de uma estudante e que em diversos outros enxertos é representada pelas vítimas da guerra, pelas memórias dos personagens, e pelo fuzilamento do Tenente – não é a representação do fim, mas, traz uma ideia de ciclo, de renovação.

O homem preso às ordens do poder morreu, a ideia de ser livre surge forte, uma força que não vem da violência, mas da dignidade do ser humano que não deve ser esquecida, a força da própria vida. Por essas assertivas, indaga-se: Quem dá o poder de decisão? De intervenção? De matar? O romance de Verissimo, por meio de simbologias, suscita esses e outros questionamentos. Por intermédio da fala da personagem Professora, que conversa com o Tenente sobre a relação dos ocidentais com o povo da “nação dividida”, se expressa o elemento humanista do romance: “E para mim, o princípio básico é o de que não aceito nenhum sistema social, econômico e político que não tenha como centro a pessoa humana, seu bem-estar, sua liberdade e sua dignidade”. (VERISSIMO, 1978, p. 204)

Sem mencionar nomes, mas funções dos personagens, ou mesmo sem explicitar o local ou época, o autor não apenas incorpora uma temática global, e atual, como também confere uma importância maior ao “processo” do que ao “fato”. Dessa forma, a ideia de guerra vai além do que foi captado pela narrativa histórica, para além da significação que a palavra guerra apresenta, abre-se e mostra-se a dimensão de sofrimento do corpo aprisionado, que ao invés de diminuída pela linguagem literal e histórica, é ampliada pela linguagem literária e simbólica, que nos permite captar as ideias pelo sentido das palavras e pelo sentir as palavras, uma tensão entre *poesis* e *práxis*.

Dando as cartas do jogo: a virtude da *Prudentia*

O renomado filósofo italiano Giorgio Agamben reconhece como dis-

positivo o termo que “nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem fundamento no Ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2009, p. 38). O sujeito produzido acredita na função do dispositivo como orientação, porém, sua ação é moldar o sujeito, o que resulta na perda da individualidade num processo de subjetivação, que na realidade é uma *dessubjetivação*. Assim, na “raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo” (AGAMBEN, 2009, p. 44).

Restituir aquilo que foi tirado do ser humano, que passivamente participa da engrenagem da máquina do poder pela subjetivação, seria possível pela *profanação*. Esta expressão é utilizada em oposição ao processo de sacralização, que seria restituir ao uso comum das pessoas algo que foi isolado ou sacralizado: “Se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Para tanto, Agamben recorre ao lúdico como meio de profanação, pois quando o sujeito joga o jogo por suas regras e não pelas regras impostas (e arcaicas), ocorre uma ruptura do espaço capturado pelo poder e abre-se um novo espaço, o espaço da formação, da atuação do ser. “Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista” (AGAMBEN, 2007, p. 67).

Nesse contexto, a literatura encontra-se em potência com a profanação dos dispositivos, por quebrar as regras, abrir o jogo para qualquer um que se habilite adentrar no mundo imaginário e criativo das artes, em que a linguagem não é apenas utilitária ou fechada, mas sim aberta e

livre, fonte do conhecimento que se faz renovado constantemente⁴.

Sendo um **dispositivo-lúdico-profanatório**, a literatura molda comportamentos e conduz ações, assim, pode ser indicada como instrumento da virtude da **Prudentia**, que se fundamenta como “ato final da razão prática, convergência de inteligência e de vontade”, convocando o sentido do agir humano, cujo conjunto corresponde à “decisão”. Decidir a partir da sabedoria prudencial seria escolher, ou separar as coisas, o bom e o indesejável, o certo e o errado, cortar com a lâmina da razão, empunhado pela mão guiada pela responsabilidade. (Tomás de Aquino, *TS*, I-I, Q.17).

Certamente as linguagens nos auxiliam no conhecimento das realidades da vida, sem elas não seria possível apreender ou expressar sobre as coisas do mundo e da existência humana. O pensamento ético e linguagem estão intrinsecamente atrelados, sendo assim, quando há empobrecimento da linguagem, conseqüentemente, a ética se torna debilitada ou, até mesmo, ausente. A leitura de obras que abordam o ser humano em suas ações de forma dialógica, tanto amplia como resgata a linguagem capaz de assomar questões ligadas ao crescimento e às inter-relações humanas. Ela articula a linguagem profanatória, pois por sua abertura, revela o não-dito, o contraditório; promove um reconhecimento das diversas interpretações, da pluralidade. Interpretar é profanar, pois libertado das amarras do condicionamento de uma verdade única o ser humano busca explorar todas as possibilidades.

Seguindo essas assertivas, entende-se que a língua – a qual permite ao humano significar e ressignificar o mundo – pode interferir tanto positiva como também negativamente na formação social e individual do(s) sujeito(s) dependendo do uso ou da função que se atribui a ela. Porém, a

4. Para Humberto Eco, o movimento poético de uma obra “é um momento intuitivo que joga não somente com a inteligência, mas também com a emoção e a sensibilidade... é emoção intencional que traz em si bem mais do que ela mesma”, e isso ocorre porque ela é resultado de uma profunda relação com a realidade, “identificação final do mistério das coisas com o espírito do artista”, que pode ser compreendida como “momento de conhecimento pré-lógico do real”, “instrumento de revelação metafísica” (ECO, 2016, p.107).

linguagem literária trabalha a realidade como uma força reveladora que possibilita ao ser humano desfrutar da linguagem com liberdade, criatividade e criticidade, porém, com responsabilidade, o que restabelece a virtude da *Prudentia*. A concepção da linguagem como representação da realidade, do presente, mas também da memória, conecta-se diretamente com a inteligência nas tomadas de decisões para o bem agir, o que se relaciona à virtude da *Prudentia* (prudência), uma virtude cardeal⁵ com relação direta com a inteligência, e que permite ao ser humano ver a realidade, sem que esta seja retorcida por preconceitos, conveniência, egoísmo, interesses, fundamentalismo, entre outros.

Conhecedor da realidade, baseando-se naquilo que vê, ele pode decidir, entre as diversas possibilidades de escolha, a ação correta a ser tomada nas diferentes situações da vida. A imprudência, um problema que encontramos na atualidade, é a de delegar a outras instâncias a tarefa de tomar decisões que, para alcançar bons resultados, depende da visão da realidade. (LAUAND, 2002). A literatura se distancia do utilitarismo por não ser linguagem estereotipada, ela é potência de resistência aos discursos de ordem, de manutenção de poder, das formas artificiais, ou de passividade e de acomodação daquilo que se tornou capturado e diminuído por padrões.

Considerações finais

O romance de Erico Verissimo, gênero que por sua hibridez abarca também a poesia, contempla as questões subjetivas da vida humana por

5. Santo Tomás de Aquino analisou profundamente a virtude da Prudência (*Prudentia*) em sua Suma Teológica (II-II,48,1), cujo real sentido, na contemporaneidade, foi esvaído pela ideia de cautela, que remete à passividade ou letargia. Segundo JOSAPHAT (2012), o aquinate classifica a virtude da Prudência como sendo virtude intelectual e também moral, pois exige a retidão do apetite ao produzir a potência de agir bem e também é uma das causas do exercício da boa ação, sendo assim, ela está entre as virtudes cardeais. Tais características tornam a prudência uma virtude especial, distinta das demais virtudes em função de seus objetos, é *recta ratio agibilium*, a reta razão aplicada à ação. É a virtude que tanto se distingue das virtudes intelectuais e das morais, como também se mantém em diálogo com elas.

meio das simbologias, que são próprias do fazer literário. Em contrapartida, sendo uma denúncia, traz um significado e uma função voltada para o agir, provocações que a literatura faz com maestria.

O resultado da análise da obra *O Prisioneiro*, por intermédio das teorias acerca da linguagem de Bakhtin, Benjamin e Agamben, possibilita ressaltar a mensagem sugerida como consequência do dialogismo entre literatura e teologia, que colabora para a visão crítica do ser humano que, pela experiência lúdica e transformadora da literatura, reflete sua atuação não como ente alienado, mas como Ser pleno de sua capacidade. Considerando a ideia agambeniana de que a linguagem é um dispositivo; a concepção benjaminiana de que a linguagem comunica-se por si mesma, pois descrever o ser humano, as coisas e os acontecimentos, e integra a essência espiritual do humano e da natureza, trazendo novas significações das realidades principalmente por sua “iluminação profana”; e a ideia bakhtiniana de que o ser humano é dialógico, pois só compreende os enunciados quando reage e contrapõe as palavras do locutor com uma contrapalavra; é possível considerar a literatura como um **dispositivo-lúdico-profanatório**.

Ademais, o resultado dessa análise teológico-literária pode também incitar uma reflexão acerca da conduta ética humana, sua relação de profanação com os dispositivos do poder, em que o ser humano percebe-se como livre para pensar e escolher as ações, ou seja, sua *jogabilidade* e não como peça do jogo que é manipulada. A literatura, por sua característica de texto inacabado, permite certo mistério, aspecto que vai ao encontro da natureza do ser humano, que é ambígua, inconclusa e aberta para mudanças.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG: Humanitas, 2004.

- AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da Prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica. Volume I, III e IV**. São Paulo: Loyola, 2004 (trad. do original de 200 d.c.)
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, HUCITEC, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. Tradução Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 4. ed. Revista. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades. São Paulo: Editora 34, 2013.
- CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. In: **Textos de intervenção**. São Paulo: Duas Cidades/ Ed.34, 2002.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.
- CHAVES, Flávio Loureiro. **Erico Verissimo: O escritor e seu tempo**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.
- ECO, Humberto. **A definição da arte**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- JOSAPHAT, Frei Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino: Chaves de leitura da Suma de teologia**. São Paulo: Paulus, 2012.
- LAUAND, Jean. A Arte de Decidir: A Virtude da Prudentia em Tomás de Aquino. Notas da conferência proferida no **Seminário Internacional Cristianismo, Filosofia, Educação e Arte III**. Fac. de Educação da Universidade de São Paulo, 25 de jun. 2002. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur15/jean.htm> Acesso em 16/10/2017.
- SOUZA, Solange Jobim e. **A Infância e Linguagem – Bakhtin, Vygotsky e Benjamin**. 13. ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- VERISSIMO, Erico. **Noite/O Prisioneiro**. Porto Alegre: Editora Globo, 1978.



Texto enviado em
20.03.2019
e aprovado em
20.04.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

*Doutor em Filosofia,
Professor Titular do
Departamento de Filosofia
da Universidade Federal
de Sergipe e Professor
dos Programas de Pós-
Graduação em Filosofia
e Ciências da Religião da
UFS. Pesquisador/CNPq.
Contato: cicerobezerra@hotmail.com

** Mestre em Letras pela
Universidade Federal
de Sergipe e Professora
de Língua espanhola
do Instituto Federal de
Sergipe/Campus/ITA.

A PRESENÇA DO CÂNTICO DOS CÂNTICOS NA OBRA DE JUAN DE LA CRUZ¹

THE PRESENCE OF THE "SONG OF SONGS" IN THE WORK OF JUAN DE LA CRUZ

Cicero Cunha Bezerra*

Josilene Simões Carvalho Bezerra**

Resumo

Em um artigo anterior intitulado *A linguagem nupcial no "Cântico espiritual", de Juan de la Cruz* (2011), tratamos de apresentar os elementos eróticos presentes na obra juaniana e, de modo marginal, aludimos à dívida que este autor possui para com o texto testamentário do *Cântico dos cânticos*. Nesse trabalho, buscamos, por uma análise comparativa, revelar os vínculos textuais que fazem da obra juaniana um modelo interpretativo da tradição e, também, criativo no que concerne às suas raízes cristãs.

Palavras-chave: Juan de la Cruz,
Cântico dos cânticos, Poesia,
Mística.

1. Este artigo é fruto dos diálogos e discussões desenvolvidos ao longo do trabalho de Dissertação de Josilene Simões Carvalho Bezerra junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFS defendido em 2011.

Abstract

In a recent article named “The Nuptial Language in the “Cântico espiritual” of Juan de La Cruz” (2011), we analyzed the erotic elements present in Juan’s work and, in a marginal manner, made reference to his debt to the scriptural text “Song of Songs”. In this talk, we will bring out, through a comparative analysis, the textual links which make Juan’s work an interpretative model of tradition and, at the same time, creative in relation to its Christian roots.

Keywords: Juan de la Cruz, Song of Songs, Poetry, Mysticism.

Considerações iniciais

É um fato suficientemente conhecido que quando o místico dá testemunho de sua experiência unitiva com Deus, seja como autoafirmação ou como estímulo para outros, tende, sempre, a fazê-lo de forma de exteriorização poéticas (...)
(HAAS, 1999, p.67)

Juan de la Cruz (1542/1591) expressa em seu *Cântico Espiritual* a força de um homem que vive o amor de Deus em toda a sua plenitude e ânsia. Inserido em um contexto em que a fé e a poesia convergiam na busca da unidade entre Criador e criatura, sua obra, mais do que expressão literária, ganhou força teológica, filosófica e espiritual. Herdeiro de tradições múltiplas como a poesia pastoril e o neoplatonismo, Juan de la Cruz pode ser considerado uma das expressões mais profundas da tentativa poética de construir um lugar comum em que a linguagem encarna a experiência interior da contemplação do caminho que leva a Deus.

Fala-se que ele recitava o *Cântico dos cânticos* quando estava encarcerado em Toledo e que este teria tido uma influência radical na construção do seu *Cântico espiritual*. Para o místico, a experiência da escuridão brutal sofrida no cárcere seguida do desvanecimento o levou à compreensão de que, para se chegar ao todo, ao absoluto, é preciso passar pelo caminho do *nada* que se confunde com o caminho da *morte*. Por essa razão afirma, Georges Bataille: “Do erotismo é possível dizer

que ele é a aprovação da vida até na morte”(1987, p.11).

A conquista da unidade através do *eros*, cujo processo é retratado em um contexto indubitavelmente religioso, mas que mantém todos os aspectos da vida em sua forma mais cotidiana, é o tema central do esforço poético juaniano. Assim, são retratadas nos seus poemas as dúvidas e angústias pelas quais passou ao sentir-se abandonado por Deus, restando somente a fé e a esperança nascidas da escuridão e da intimidade dilacerantes. Nesse sentido afirma Armando López Castro:

A alma que buscou Deus na noite e se uniu a ele, deve regressar com a experiência da iluminação. Como a mística, a poesia nasce na escuridão do eu, que nos devolve a interioridade perdida (1998, p. 13).

Por sua vez, o *Cântico dos cânticos* é polêmico, poético e sedutor e, por isso, foi durante muito tempo objeto de discussão e análise². O próprio nome já é significativo posto que aponta para um superlativo, ou seja, evoca uma ideia de plenitude que bem pode ser compreendida se associada a uma outra expressão também importante que é “Santo dos santos” usada pela tradição judaica para expressar a parte sagrada do Templo reservada somente ao Sumo sacerdote (PELLETIER, 2002, p.5).

Seu caráter quase profano, graças às imagens eróticas que o compõem, o faz, ainda hoje, ser um texto de difícil compreensão. A problemática sobre a “profanidade” dos *Cânticos* se justifica quando se pensa que a *Bíblia* é, por princípio, um texto moral, isto é, que comporta uma mensagem moralizante. No entanto, como observa Holanda, há que se levar em consideração que a *Bíblia* também possui um importante aspecto literário. Prova disso são os inúmeros autores, religiosos ou não, que encontraram, no texto bíblico, inspiração para composição de suas obras, como é o caso de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Fray Luis de

2. Sobre a problemática interpretativa dos *Cânticos*, José Rubens L. Jardimino **Cântico dos Cânticos: parte do cânon sob censura**, disponível em: Revista Nures no 13 – Setembro/Dezembro 2009 – <http://www.pucsp.br/revistanures>. Bernard McGinn ressalta a importância do *Cântico dos Cânticos* no decurso do século II d.C e suas influências tanto na tradição cristã quanto na judaica (McGINN, 2012, p.48).

León, Cecília Meireles, Machado de Assis, Castro Alves, entre outros.

Na expressão de Alfredo A. Lacruz,

os diversos componentes da relação matrimonial— desde o mais institucional ao sentimento mais íntimo, desde a procriação ao sentido religioso— permaneceram nas passagens do Antigo Testamento... os aspectos mais pessoais e íntimos estão expressos, principalmente, no *Cântico dos Cânticos*, que fala do amor humano entre um homem e uma mulher de modo realista e desmitificado, dado que a sua linguagem se assemelha a dos profetas quando falam das relações entre Deus e seu povo (2006, p.47).

Assim, o que poderia ser um aspecto privativo, isto é, ser um texto de difícil compreensão, parece ter resultado no seu oposto, ou seja, o *Cântico dos cânticos* se converteu em uma fonte de inspiração para inúmeros poemas que, de modo consciente ou não, derivam dele (CAVALCANTI, 2005, p.15). Neste sentido, este artigo busca realizar, a partir da intertextualidade entre o *Cântico dos cânticos* e o *Cântico espiritual*, uma análise que revele, por um lado, os elementos comuns que fazem, destas obras, expressões estéticas de uma visão espiritual que rompe, pela linguagem poética, sua indizibilidade e, por outro, o exercício de interprete e incorporador de tradições que encontramos no poeta, místico, pensador Juan de la Cruz.

O Cântico dos cânticos: entre o erótico e o alegórico.

Um fato instigante quando nos debruçamos sobre o *Cântico dos cânticos* é a dimensão de estudos, comentários e interpretações. Interpretações estas que não apenas tratam da maneira como foi escrito o *Cântico dos cânticos*, mas também sobre quem o escreveu e as razões pelas quais escreveu. A atribuição a Salomão é a mais aceita, inclusive pelos exegetas, apesar das inúmeras divergências entre os críticos. Como afirma Geraldo Holanda Cavalcanti:

Tradicionalmente o *Cântico dos Cânticos* tem sido atri-

buído a Salomão (c.970-933 a.C). Essa atribuição um pouco desacreditada, persiste ainda, sobretudo entre os exegetas do Cântico que se apegam à interpretação alegórica do poema. Assim a Bíblia de Jerusalém descobre o elogio a Salomão constante no versículo 18:17 do *Eclesiástico* (“ Por teus cânticos, provérbios, sentenças / e respostas todo mundo te admira”) uma clara referência à sua autoria (2005, p. 23).

Não cabe aqui tomar uma posição sobre uma discussão tão complexa e que exige um alto nível teórico, mas é importante ressaltar o aspecto controverso que se encontra nos textos dos comentadores. Basicamente, são duas linhas interpretativas dos poemas: natural e alegórica.

A linha naturalista, representada por Pablo R.Andiñach(1997), pauta seus argumentos nos seguintes pontos: a) o texto é interpretado pelo seu sentido óbvio, isto é, sem segundas intenções; b) as palavras de amor entre um homem e uma mulher são valorizadas como algo próprio do erotismo humano; c) a característica naturalista apresentada no *Cântico dos cânticos* se daria de um lado por revelar o desejo dos amantes (amado e amante), ou seja, uma atração sensual-erótica recíproca e, por outro lado, por ser um livro bíblico e não fazer nenhuma menção direta a Deus, levando assim, a diversas interpretações.

A linha alegórica, ao contrário da naturalista, encontra nos poemas do Cântico dos cânticos a base para uma interpretação transcendente em que as imagens são expressões de uma realidade superior, ou seja, de um desejo de unidade entre a alma e o próprio Deus.

É importante sublinhar que no *Cântico dos cânticos* a valorização da imagem e do corpo, mesmo apresentada de forma aparentemente ingênua, denota inocência por seu ambiente pastoril. Este ambiente, evocado em todo o poema, remete às imagens helênicas, às imagens de beleza cultuadas pelo homem grego. Como afirmam alguns comentadores, é praticamente certo que o *Cântico* tenha sofrido influências gregas pela

sua forma e valorização da estética³. Nelson Ascher, na introdução que faz a sua tradução brasileira do *Cântico*, afirma: “O *Cântico dos cânticos* não nos é familiar, pois, pertencendo à Bíblia, é puramente secular. É também uma coletânea erótico-amorosa fundamentalmente livre de culpa e da divisão entre o erótico e o amoroso” (2000, p.11).

Geraldo Holanda Cavalcanti, ao interpretar os comentários de Jerome H. Smitha os versículos finais do *Cântico dos Cânticos*, afirma:

O *Cântico dos Cânticos* se encerra como uma bela afirmação do prazer de Deus no amor físico entre um homem e uma mulher. A relação deve ser única e apreciada. A satisfação recíproca é o que procuram ao aderirem-se mutuamente. A intimidade sexual é seu objetivo, prelibação de um tempo de união, de alegria e de prazer e deve ser gozada com frequência e com a benção de Deus(2005, p.40).

Um dos aspectos importantes presente no *Cântico dos cânticos* consiste no fato dele ser uma afirmação, uma consagração do amor entre um homem e uma mulher. Distinto do amor platônico, é um amor realizado, como observa Geraldo Holanda Cavalcanti ao comentar uma importante passagem de Júlia Kristeva na sua obra *Histores d`Amour*:

Conjugal, exclusivo, sensual, ciumento, sim, o amor do *Cântico* é tudo isso ao mesmo tempo, com ainda o inumerável da fusão carnal. Notemos que essas particularidades o distinguem radicalmente tanto dos amores platônicos, dos quais não tem nem o psicodrama nem a abstração ideal, como da mística patética e entusiasta dos amores orgíacos próprios dos cultos pagãos, com os quais não compartilham a ilusão da plenitude [...]. O amor dos *Cânticos* inaugura uma nova página na experiência da subjetividade ocidental (2005, p.42).

Alguns estudiosos, no entanto, como Teresa de Ávila, afirmavam que

3. Estudiosos afirmam que o *Cântico dos Cânticos* foi escrito sob a influência helênica. Cavalcanti afirma que Ariel e Chana Bloch defendem esta teoria e veem no poema indiscutíveis traços da poesia pastoral grega [...]. A lírica do *Cântico* na louvação da beleza física bem pode ser o reflexo desse encontro do poeta hebreu com a arte grega (CAVALCANTI, 2006, p.118).

“por isto é bom que estas coisas não as leiam gente simples”(2006, p. 423). Cavalcanti observa, por sua vez, que Sor Juana de la Cruz, assim como também Santa Teresa, teve de destruir suas próprias reflexões baseadas na leitura do *Cântico dos cânticos* por ordem do seu confessor. Mas, o que há de tão especial no *Cântico dos cânticos* que o impede de ser lido por pessoas simples? Uma resposta pode estar na interpretação que faz Gregório de Nissa:

Quem pense em termos apaixonados e carnisais, quando a consciência não está revestida com o hábito próprio do matrimônio divino, mas que permanece prisioneira dos próprios pensamentos, interpretará as palavras inocentes do esposo e da esposa como paixões bestiais e insensatas(2001,p.11).

Como se pode ver, Gregório de Nissa segue a linha interpretativa que enxerga no *Cântico* a inocência. Esta inocência é, também, revelada na *Nova Enciclopédia Católica*:

Não se espera encontrar na Bíblia tal conjunto de cantos apaixonados que exprimem a beleza do amor humano e evocam toda a artimanha amorosa de sedução e de posse. Cantando a dignidade do amor humano, o *Cântico* simboliza a relação de amor que a Aliança estabelece entre Deus e seu povo, entre Deus e o crente, entre o cristo e sua Igreja (NISSA *apud* CAVALCANTI, 2005, p.45).

A *Tradução Ecumênica da Bíblia*, no entanto, apresenta duas interpretações: uma que prega o sagrado e outra que defende o profano, ou seja, defende os dois tipos de amor, a saber, *Eros* e *Ágape*:

É bem possível que o amor de que fala o *Cântico* seja ao mesmo tempo sensual e sagrado, e a negação de um destes dois aspectos teria conduzido, num caso, ao sentido profano e, no outro, ao sentido alegórico. O *Cântico* descreve o amor humano como tendo um fim em si mesmo, na obra boa que é a criação de Deus – quase como um comentário a Gn 2:23-24. Para tanto, incorpora mais ou menos conscientemente os elementos da liturgia pagã do casamento sagrado, mas

desmistificando-os radicalmente, a fim de mostrar que o verdadeiro papel do amor não é unir religiosamente a terra e o céu, mas sim unir duas criaturas que Deus criou complementares (CAVALCANTI, 2005, p.47).

Seguindo a interpretação da *Tradução Ecumênica da Bíblia*, um pouco distinta do que se viu acima na *Enciclopédia Católica*, pode-se entender porque o desejo, para alguns, era visto como algo que deveria ser reprimido e castigado, como é o caso de Orígenes, que se castrou para não cair na tentação do amor carnal, que, segundo ele, proviria de satanás.

Geraldo H. Cavalcanti nos mostra como McGinn esclarece a interpretação rigorosa de Orígenes em relação ao *Cântico*:

McGinn vê na hermenêutica de Orígenes a primeira manifestação catafática de utilização da linguagem erótica para descrever a relação da alma com a divindade. Platão ensinava que o desejo erótico era um desejo de perfeição. Orígenes, adaptando o Eros platônico à fé cristã, introduz o conceito revolucionário segundo o qual Deus é Eros e é o amor dele pelo homem, sua criação, que nos faz a ele retornar, com o nosso amor, na busca da sua fonte original. O poder do amor não é mais do que aquele que conduz a alma da terra até as mais elevadas alturas celestiais e a “mais alta beatitude só pode ser atingida sob o estímulo do desejo amoroso”. O desejo erótico não se confunde com o desejo sensual relacionado com o amor carnal. Refere-se aos “sentidos espirituais da alma (CAVALCANTI, 2002, p.52).

De fato o aspecto ressaltado por Cavalcanti, ao afirmar ser o amor um retornar para Deus, é bem evidenciado, por exemplo, na obra de Dionísio Pseudo-Areopagita para quem o *Eros* divino reflete-se nas múltiplas teofanias, como manifestação (processão) das coisas que almejam regressar (conversão) para seu fim: Deus. Para este filósofo, o amor, como bem seguirá Juan de la Cruz, significa poder e condição da união divina (BEZERRA, 2006, p. 65).

A passagem 1:2 do *Cântico*: *que me beije com os beijos de sua boca*

presta-se a interpretações diversas. Para Teresa de Ávila, a alma está falando com outra pessoa e pede a sua paz. Fray Luis de León, porém, remete a uma écloga pastoril, própria da visão mística, mantendo-se fiel ao sentido do texto, que, por sua sensualidade, lembra dois apaixonados, esposo e esposa, à maneira de pastores que se comunicam. Na ausência do amado, a amada sente-se desejosa e enfraquecida, por isso pede a seus companheiros que avisem a seu amado da sua convalescência. Ele vê a Sulamita como a esposa mística de Deus⁴.

Para esses poetas e místicos, o *Cântico* era visto como uma obra sapiencial, e o leitor não deveria se intimidar com a linguagem utilizada para exemplificação da relação amorosa entre a alma e Deus. Outro comentador importante do *Cântico* é Ricardo de Saint Victor (1173), que, numa visão alegórica, atribui à cegueira da inteligência espiritual a expulsão do ser humano do paraíso:

Neste livro que recebe o nome de *Cântico dos Cânticos* encontramos grande profusão de palavras que designam ao amor corporal. Todas estão aí para que a alma, lembrada de seu corpo por palavras a que está acostumada, possa inflamar-se de tal modo pelas palavras do amor do que é inferior que seja promovida ao amor do que é superior. Neste livro fala-se de beijos, de seios, de faces, de pernas. Ouvindo tais palavras, porém, não devemos pensar baixamente nas sagradas escrituras, mas considerando mais profundamente toda a extensão da misericórdia divina que assim nomeando os membros do corpo nos chama ao amor. Devemos notar quão admirável é conosco e quão misericordiosamente opera Aquele que, para incentivar nosso coração a inflamar-se ao amor sagrado, dignou-se humilhar-se descendo até as palavras de nosso torpe amor (CAVALCANTI, 2005 p.56).

Partindo para uma análise da construção do *Cântico dos cânticos*, percebe-se a profusão das figuras de linguagens, tais como a metáfora e o paralelismo. Este paralelismo se dá com maior intensidade na dispo-

4. Bernard McGinn destaca a leitura primitiva rabínica que interpretou o *Cântico* na ótica do amor do povo de Israel (Noiva) com Deus, bem como a de Orígenes que, influenciado por esta, referiu-se a Cristo e à Igreja (MCGINN, 2012, p.49).

sição dos versos em ABAC, sendo que o A e o C são idênticos, imprescindíveis para o sentido do B:

És jardim fechado,(A)
 Minha irmã, noiva minha, (B)
 és jardim fechado. (A)
 Uma fonte lacrada. (Ct 4:12) (C)
 Que é teu amado mais que os outros, (A)
 Ó mais bela das mulheres? (B)
 Que é teu amado mais que os outros, (A)
 Para assim nos conjurares? (Ct 5:9) (C)
 Há também a construção AABC:
 Como és bela, minha amada, (A)
 Como és bela!... (A)
 Teus olhos são pombas. (B)
 Teus olhos escondidos sob o véu. (Ct 4:1) (C)

A comunicação no *Cântico dos cânticos* retrata a busca incessante dos amantes, os quais utilizam as metáforas como forma de comunicação, à procura do outro. Esta busca pelo “outro” Octávio Paz define como a grande subversão que o amor causou no Ocidente. O amor ao contrário da libertinagem, na sua autonegação, abre para que o “outro” se venha ao encontro e se torne, “não a sombra, mas uma realidade carnal e espiritual” (1994, p. 113). Desta forma, pode-se afirmar que as metáforas são imprescindíveis nesse poema. Ao tratar do uso de metáforas, Fray Luis de León, na obra *Cantar de los cantares*, manifesta uma certa estranheza ao uso de certas metáforas, mas ele admite que quiçá estas sejam utilizadas para manifestar os costumes daquelas épocas (1973, p.15).

As metáforas dão ao texto uma riqueza de sentidos e são como objetos capazes de penetrar na imaginação poética e levar a imagens e interpretações de difícil compreensão. O *Cântico dos cânticos*, sendo uma *obra sagrada*, passa pelas vias interpretativas profanas. Se são corretas as palavras de George Bataille na sua obra *O Erotismo* (2007), dir-se-ia que o santo não busca a eficácia, mas é o desejo e apenas ele o que o anima.

Finalmente, importa aqui pensar que o *Cântico dos cânticos* carrega,

em si, uma linguagem sensual, com palavras como: *beijos*, *seios*, *pernas* e *faces* que não desabonam o valor e a significação da obra, mas que evidenciam uma linguagem erotizada que aponta para os desejos dos amantes (espirituais ou carnis) e leva a pensar no poder fecundo do amor como busca de completude do ser humano.

b) O Cântico espiritual: encontro e perda

A filiação do poema juaniano à tradição veterotestamentária pode ser visualizada em várias passagens do *Cântico espiritual* como, por exemplo:

Cântico dos cânticos ⁵	Cântico espiritual ⁶
1;5: Sou morena ⁷ , mas formosa”	33: Não queiras desprezar-me, que se morena cor em mim achaste, já bem pode olhar-me, depois que Tu me olhas-te pois graça e formosura em mim deixaste.
1;7 “Avisa-me, amado de minha alma, onde apascentas, onde descansas o rebanho ao meio-dia, para que eu não vaguei perdida (...)” 3;3: “procurando o amado da minha alma...Procurei-o e não o encontrei.”	1: Onde é que Tu, Amado, te escondeste deixando-me em gemido?
5;8: “Filhas de Jerusalém, eu vos conjuro: se encontrares o meu amado, que lhe direis? ...Dizei que estou doente de amor!”	2: Pastores que passardes Lá por entre as malhadas ao cabeçaço, Se por ventura achardes Aquele que mais quero, Dizer-lhe que adoço, peno e feneço ⁸ .

5. Citaremos o número do capítulo seguido do versículo.

6. Utilizaremos a tradução portuguesa das *Obras completas* de São João da Cruz (1977) cotejando-a, sempre que necessário, com a Edição crítica espanhola *Obras completas*, Revisión, introducción y notas de José Vicente Rodríguez, Madrid: EDE, 1993.

7. Segundo comentador da Bíblia de Jerusalém, nota 3, p.1089 os antigos poetas árabes contrapunham a tez clara das jovens de nascimento nobre à tez das escravas e servas ocupada com trabalhos externos.

8. Substituímos a tradução portuguesa que utiliza “Aquele que estremeço” por “aquele que mais quero”, no entanto, mantemos “feneço”, ao contrário de “morro”, presente no original, para garantir a rima poética em língua portuguesa.

7;12: “Vem, meu amado, vamos ao campo, pernoitemos nas aldeias, madruguem pelas vinhas(…)”	36: Gozemo-nos, Esposo, vamo-nos ver em tua formosura ao monte e cerro umbroso donde mana a água pura.
3;2: Procurando o amado da minha alma... Procurei-o e não o encontrei... 2;4: Levou-me ele à adega	1: Clamando eu fui por ti, tinhas partido. 33: bebi do meu amado na adega interior

A segunda citação demonstra a semelhança temática: a alma, anseia pelo Amado, mas ele não se dá. A alma é definida, por um lado, a partir das ânsias de amores e, por outro, por sentir-se ferida e sofrer pela sua ausência; chagada, roga a Deus que se manifeste, que não a abandone. Mas, semelhantes a *um grito no deserto*, o desejo e as súplicas se perdem no silêncio. Outra imagem importante é a da Amada que “adoece” pelo Amado e que busca ajuda, no *Cântico dos cânticos*, “das filhas de Jerusalém” e, no *Cântico espiritual*, dos “pastores”. Em ambos os poemas, ocorre exatamente o mesmo sentido, ou seja, dores, aflições e tribulações são sinônimos para uma alma que não se apascenta diante da perda do seu Amado. Os “pastores” são, diz Juan, *seus desejos, afetos e gemidos* (1993, p. 584) que estão associados, na obra de Salomão, ao estado de aflição vivido pelo povo de Israel durante a servidão no Egito (*Ibid.*, p. 602). Noutro sentido, é a busca de se deleitar e de se unir com o seu amado, cuja presença somente se alcança por amor e implica apaziguamento.

<p>E já entrou a Esposa Para dentro do horto ameno desejado E a seu sabor repousa, O colo reclinado Sobre os braços docíssimos do Amado. Sob a árvore de Adão Ali comigo foste desposada... Ali te dei a mão e foste resgatada Lá onde tua mãe foravioladas. (Cântico espiritual, 22, 23, p. 587)</p>	<p>“Vem, meu amado, Vamos ao campo, Pernoitemos nas aldeias, Madruguemos pelas vinhas... Lá te darei o meu amor... Coloca-me como sinete em teu braço, Poiso amor é forte é como a morte (Cântico dos cânticos: 7:12,13; 8:6)</p>
---	--

Nestas estrofes aparecem os aspectos mais profundos e enigmáticos da experiência amorosa, das paixões e dos desejos, dada a incapacidade de pensar em uma pureza inusitada na sua definição e expressão. Uma outra expressão, também importante, é: *Alí me deu teu peito*(27); imagem de repouso que também é proteção e oferecimento máximo do seu amor, a alma apaixonada entrega-se ao Amado como um objeto sublime e, ao se oferecer, assume uma posição de vulnerabilidade infinita do ser.

Como se pode constatar, os dois *Cânticos* têm como base a sensualidade, um convite para adentrar no mundo dos sentidos, visto que o amor entre os amantes é representado como valorização do sentimento natural do homem, uma celebração do amor corpóreo entre um homem e uma mulher sem, no entanto, desqualificar todo o simbolismo espiritual que caracteriza a leitura alegórica como teria feito Juan de la Cruz, uma leitura baseada na própria adesão do místico com a vida.

Um aspecto a ser analisado, em ambos os textos, é saber em que medida se pode dizer que o desejo não seria consumado. Desta forma os poemas retratariam os anseios, a dor e a ausência. Os desejos dos amantes são tratados como fio condutor que os leva ao amor. Cavalcanti expõe a importante opinião de Carey Walsh:

O *Cântico* diz respeito à questão provocativa de saber se a requintada sensação de desejar outrem poderia superar num sentido realístico o prazer da consumação sexual. A surpreendente pretensão de que pode parecer ser a premissa do *Cântico*, que permanece focado na experiência do anseio, não na do alívio [...] Esse aspecto do *Cântico*, o de que o desejo dos amantes nunca é satisfeito, é crucial, no entanto passa frequentemente despercebido. O *Cântico* não trata do sexo per se, mas do desejo sexual [...]. Os dois amantes se desejam ardorosamente, sofredamente, mas nunca se reúnem. Essa situação é frustrante e quase insuportável para o leitor, que, ao cabo, espera ansioso uma trégua para a tensão (CAVALCANTI, 2005, p.77).

Esta afirmação remete à ideia de que é próprio do ser humano desejar aquilo que não possui. Com isto entende-se a relevância da sensua-

lidade retratado nos poemas para a tradição cristã, pois não é proibido desejar, visto que o desejo é próprio do homem, e este o aproxima de Deus. Desejo e ausência, um binômio que reanima a alma num intento de provação de amor ao Esposo e de um fascínio recíproco em que a linguagem culmina na exaltação do corpo unindo, pela via do erótico, a natureza espiritual com a sensual. Neste sentido, a linguagem do corpo é a busca do belo que conduz ao amor.

O *Cântico espiritual* está escrito em forma de canções que compreendem uma ordem que vai desde o momento em que a alma começa a servir a Deus até o estado último de perfeição plena espiritual que, segundo o poeta, segue três vias de exercícios espirituais ou estados pelos quais passa a alma. José Vicente Rodríguez (1987, p. 216) estabelece uma divisão que revela o caráter ascensional da obra:

- 1) Via purgativa – representada pelos “principiantes”: estende-se da canção 1 - 5.
- 2) Via iluminativa – representada pelos “iniciados” (aproveitados), correspondendo às canções 6 - 12.
- 3) Via unitiva – representada pelos perfeitos e subdividida em dois níveis:
 - a) Noivos – canções 13-21.
 - b) Matrimônio – canções 36-40

O primeiro, a *via purgativa*, consiste na purificação da alma mediante oração e mortificação; o segundo, a *via iluminativa*, é o momento pelo qual a alma começa a gozar da presença de Deus; e, por fim, o terceiro, a *via unitiva*, a que produz a união amorosa da alma com Deus, ou seja, o matrimônio espiritual entre a Esposa e o Esposo⁹. Baseando-se nesta ascensão, José Vicente Rodríguez descreve o *Cântico espiritual* como expressão de três mundos:

O *Cântico Espiritual* é uma história de amor com todas as suas matizes de paixão, busca, queixa, entrega, exclusão de outro afeto, aventura, namoro e união perfeita. Três mundos: sensível, espiritual e místico, se mistu-

9. Sobre o tema ver: BEZERRA, J.S.C. *A espiritualidade erótica em San Juan de La Cruz*, *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades XXIII*, OUT – DEZ 2007, p. 70-77.

ram e hierarquicamente se complementam e absorvem (1987, p. 217).

É necessário saber que a estrutura do *Cântico espiritual* também segue uma tripartição, isto é, antes de cada canção, tem-se uma *anotação* semelhante a um resumo geral; em seguida, a *canção* e, depois, a *declaração*.

Juan de la Cruz cita Salomão no *Prólogo do Cântico espiritual* ao afirmar:

As semelhanças, não lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência que elas levam, parecem mais disparates que ditos da razão, como se ver nos divinos *Cânticos de Salomão*¹⁰ e em outros livros da Escritura Divina, onde não podendo o Espírito Santo dá a entender a abundância de seus sentidos por termos vulgares e usados, fala mediante mistérios por meio das estranhas figuras e semelhanças (1993, p. 582).

São evidentes os traços comuns que norteiam ambos os autores na busca de unificação com *Aquele* que é desejo último e, como tal, Amor supremo. Como afirma Teresa de Ávila: *No centro interior da alma...está Deus mesmo* (2008, p.28).

Sobre este tema afirma Armando López Castro:

A união da alma com Deus, objeto de toda mística, se realiza graças ao amor, que aparece como o mais poderoso agente de transcendência. A identificação supõe uma mudança de identidade. A relação começa na separação, na desigualdade, e é a ausência do Amado que engendra a busca e o desejo de unir-se a ele (1998, p. 14).

O amor refletido no texto é visto, portanto, como perfeito e correspondido passando por todas as tentações, sensualidades e mantendo-se com toda a sua firmeza num suspirar desejoso da alma:

a) “que me beije dos beijos de sua boca” (Ct.1, 2)

10. Grifo nosso.

- b) “ pois são belos teus seios” (Idem.)
- c) “ os seios teus vamos amar” (Ct. 4)
- d) “ entre os meus seios Vai ter ele sua morada” (Ct. 13)
- e) “ que viçoso ao pé de nossa cama estás” (Ct. 16)
- f) “ Sob sua sombra me sentei, tive desejo, e me foi doce na garganta o fruto seu” (Ct. 2,3)
- g) “teus lábios fita rubra” (Ct. 4, 3)
- h) “Onde os seios teus são cachos” (Ct.7,8)
- i) “É lá que os seios meus te ofertarei” (Ct.7,13)

Os aspectos sensuais e eróticos acima são marcados por uma natureza intimista que revela a concepção do sagrado e do profano e que encontra, em Juan de la Cruz, uma interlocução profunda que transforma a “teologia em filografia” (EGIDO, 2010, p.164) e que faz do encontro impossível a expressão da possibilidade do deleite diante de Deus.

Considerações finais

Como conclusão deste trabalho, podemos dizer que Juan de la Cruz, como místico foi poeta e como poeta fez da sua obra espaço em que o sagrado e o profano encontram, no desejo irresistível de transcendência, a unidade fundante de uma experiência em que Deus, mundo e homem são faces de uma mesma vivência marcada pela renúncia e entrega de si ao incondicional apelo do infinito.

A interlocução entre o *Cântico dos cânticos* e o *Cântico espiritual* permite que percebamos a construção de uma visão literária, marcada pelo trajeto espiritual que sob imagem matrimonial da alma (esposa) com Deus (Esposo), revela a condição de separação ou individualização que define a finitude humana. Se o *Cântico dos cânticos*, em suas interpretações judaica e cristã, propiciou leituras que ressaltaram as relações entre o povo e Deus ou a igreja e Cristo, o *Cântico espiritual* de Juan de la Cruz pode ser compreendido como um itinerário que tem como marca o que R. Barthes nomeou de abismo e sucumbência em que o outro (enamorado) é suplantado por um desfalecimento sem morte que aniquila toda responsabilidade e incumbência transferindo-a para Deus (BARTHES, 1981, P.10). Dito de outro modo, diante da presença/ausên-

cia de um Deus que escapa, não há lugar para o eu ou para a morte. Ao referir-se ao pensamento de Rusbrock, R.Barthes faz uma afirmação que nos parece, além de bela, bastante coerente com o que estamos aqui tratando, diz ele:

“O desejo aí está, ardente, eterno: mas Deus está acima dele, e os braços erguidos do Desejo não atingem nunca a plenitude adorada. O discurso da Ausência é um texto de dois ideogramas: há os *braços erguidos do Desejo*, e há os *braços estendidos da Carência*” (BARTHES, 1981, p.30).

É neste sentido que a poesia juaniana incorpora as imagens eróticas, presentes no *Cântico dos cânticos*, somadas aos aspectos contemplativos presentes em uma longa tradição que encontrou na erótica platônica, bem como na conversão (*epistrophé*) neoplatônica, referências filosóficas suficientes para unir o processo de ascensão da alma para Deus como um caminho interior que tem, no amor, seu impulso mais profundo. As recepções e reinterpretações, ao longo do Renascimento, sejam sob a forma de Cantigas de amigos ou de Discurso de amor, tão presentes na poesia trovadoresca e na filosofia de matriz ficiniana, revelam, além da importância da temática das bodas nupciais, um contexto marcado por um profícuo encontro em que filosofia e teologia se somam numa perspectiva poética que edifica a aventura da alma em busca da sua fonte e origem.

Referências

- ASCHER, N. *Cântico dos Cânticos de Salomão: familiaridade e estranheza*. São Paulo: Labortexto, 2000.
- ALONSO, D. *La poesía de San Juan de la Cruz*. Madrid: [s.n.], 1942.
- ANDIÑACH, P.R. *Cantar de los cantares, el fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen, 1997
- BARUZI, J. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, trad. Carlos Ortega, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 2001.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*, trad. Hortênsia dos Santos,

- Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- BARALT, L.L. *San Juan de la Cruz: ¿poeta del amor divino o poeta del amor humano?*In: Actas XII AIH, 995). Disponível em: http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/12/aih_12_3_007.pdf
- BATAILLE, G. *El erotismo*. Trad. de Marie Paule Sarazin. Barcelona: Fabula Tusquets, 2007.
- HIRALDO, J. M. B, *Introducción. El Cantar de los Cantares de Salomón de Fray Luis de León*, Madrid: Cátedra, 2003, 9-91.
- BEZERRA, C.C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BEZERRA, C.C. *Mística e Neoplatonismo em Dionísio Pseudo Areopagita*, São Paulo: Paulos, 2009.
- BEZERRA, C.C e BEZERRA, J.S.C. *A linguagem nupcial no “Cântico espiritual” de San Juan de la Cruz*, Letras, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras,UFSM, v.11, n.43,p.223-245, jun/dez 2011. Disponível em: <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/view/6903/4178>
- BEZERRA, J.S.C. *Espiritualidade erótica em san Juan de la Cruz* in: Revista do Instituto de Humanidades, Vol. II, nº VI, Rio de Janeiro: UNIGRANRIO, 2003.
- CÂNTICO DOS CÂNTICOS In: *BÍBLIA*, Português. Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, 2206pCASTRO, A.L.*San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación*. In: MEARS, H.C. **O estudo panorâmico da bíblia**. São Paulo: Vida, 1982.
- CASTRO, A.L.*Sueño de vuelo. Estudio sobre San Juan de la Cruz*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- CAVALCANTI, G. H. *O Cânticos dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005.
- DE LA CRUZ, S. J. *Cântico espiritual*. In: Obras completas. Revisión textual, introducción y notas al texto de José V. Rodríguez. Introducción y notas doctrinales de Federico R. Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- DE LA CRUZ, S.J. *Obras Completas*, trad. P. Silvério de Santa Teresa, Coimbra: Carmelo de São José, 1977.
- EGIDO, A. *El águila y la tela, estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Madrid: Aurora Egido, 2010.
- HARZFELD, H. *Los elementos constituyentes de la poesía mística*. In: Actas (1962). Disponível em: http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/01/aih_01_1_031.pdf
- HAAS, A. *Visión en azul, estudos de mística europea*, trad.Victoria Cirlot y Amador

- Vega, Siruela: Barcelona, 1999.
- LACRUZ, A.A. *El amor: de Platón a hoy*. Madrid: Palabra, 2006.
- LEÓN, F.L. *El cantar de los cantares*. Barcelona: Sopena, 1973.
- MADELEINE TARADACH - JOAN FERRER, *Comentario de Rashi al Cantar de los cantares*. Disponível em: <http://www.ugr.es/~estsemi/miscelanea/meah53/FERRER-TARADACH.pdf>. Acesso: 07/03/2014.
- MCGINN, B. *As fundações da mística, das origens ao século V*, Tomo I, trad. Luís Malta Louceiro, São Paulo: Paulus, 2012.
- MATTER, E. ANN, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia University of Philadelphia Press, 1990.
- NISA, G. *Semillas de Contemplación*, Madrid: BAC, 2001.
- PAZ, O. *A dupla chama do amor*, trad., Wladir Dupont, São Paulo: Siciliano, 1994
- PELLETIER, A-M. *El cantar de los cantares*. Navarra: Verbo divino, 2002.
- RODRÍGUEZ, J.V.R. *San Juan de la Cruz: profeta enamorado de Dios y maestro*. Madrid: Instituto de Espiritualidad a Distancia, 1987.