

Interfaces entre Literatura, Religião e História

A influência de *Medeia* e *A Feiticeira* na bruxaria moderna: a literatura como componente da religião

The influence of Medea and La Sorcière in modern witchcraft: literature as a component of religion

Lídia Maria da Costa Valle¹
yamalichan.lidia@gmail.com

Willa da Silva dos Prazeres²
willa.sprazeres@hotmail.com

Resumo: Este trabalho tem como objeto a imagem recepcionada na bruxaria moderna a partir de duas literaturas: *Medeia* do mito e teatro grego, uma obra da Antiguidade Clássica; e *A Feiticeira* de Michelet, uma literatura do período Romântico. Com base na metodologia de análise do imaginário literário à luz das teorias de Paul Ricoeur e Hans Robert Jauss, o objetivo central é analisar como essas narrativas literárias subsidiaram o imaginário atual, juntamente com a historiografia relacionada à feitiçaria e à bruxaria no medievo, formando a matéria prima básica para o discurso religioso da bruxaria contemporânea.

Palavras-chave: Literatura; Narrativa; Bruxaria; Historiografia; Imaginário.

Abstract: This work has as object the image received in modern witchcraft from two literatures: *Medea* from the myth and Greek theater, a work of Classical Antiquity; and *La Sorcière* of Michelet, a literature of the Romantic period. Based on the methodology of analysis of the literary imaginary light from the theories of Paul Ricoeur and Hans Robert Jauss, the central objective of this study is to analyze how these literary

¹Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – PPGCR/UEPA. Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória – ARTEMI/UEPA. Campus I (CCSE) – Belém/Pará – Brasil. E-mail: yamalichan.lidia@gmail.com

²Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – PPGCR/UEPA. Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória – ARTEMI/UEPA. Campus I (CCSE) – Belém/Pará – Brasil. E-mail: willa.sprazeres@hotmail.com

narratives subsidized the current imaginary, along with the historiography related to witchcraft in the Middle Ages, forming the basic raw material for the religious discourse of contemporary witchcraft.

Keywords: Literature; Narrative; Witchcraft; Historiography; Imaginary.

Introdução

A bruxaria moderna trata-se de um movimento religioso da contemporaneidade desenvolvido a partir do século XX. Os historiadores, como Jeffrey Russell (2008, p. 167) consideram o marco de surgimento da religião Wicca – vertente mais conhecida e praticada da bruxaria moderna – o lançamento dos livros de Gerald Gardner, que são “os textos fundamentais da moderna bruxaria religiosa: *A bruxaria hoje* (1954) e *The meaning of witchcraft* (1959) [publicado no Brasil com o título *O significado da bruxaria*]”. Outros livros foram publicados posteriormente, de diversos praticantes, tanto na Europa quando em outros continentes, como exemplo tem-se os ingleses Doreen Valiente, Alex Sanders, Maxine Sanders, Patricia Crowther e Janet e Stewart Farrar, e os norte-americanos Raymond Buckland, Raven Grimassi, Laurie Cabot, Starhawk, entre outros.

Todavia, há uma literatura desde o século anterior que já disseminava o panorama precursor da bruxaria moderna que, segundo Russell e Alexander (2008), são os livros *Aradia, o evangelho das bruxas*, de Charles Leland, lançado em 1899; *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, de Margaret Murray, lançado em 1921 e *A Deusa branca – uma gramática histórica do mito poético*, de Robert Graves, lançado em 1948. São livros que tentam reconstruir a prática das bruxas no medievo e na Antiguidade a partir de fontes míticas, literárias, relatos do folclore europeu, documentos inquisitoriais e historiografia antiga.

Como não há documentos históricos suficientes para subsidiar todas as alegações feitas nessas obras, percebe-se que, muitas vezes, as lacunas foram preenchidas com literatura ficcional, enquanto documento e monumento comprovacional, tanto da Antiguidade Clássica como do Romantismo do século XIX, nas quais podem ser encontrados traços do imaginário sobre as bruxas e feiticeiras.

Como afirma Camargo & Benatte, “afinal muito do que se vive hoje na Wicca se perpetuou por obras escritas, acadêmicas e literárias” (2015, p. 139).

A ausência de documentos historiográficos pode ser sanada com o estudo de obras literárias da época, por essas narrativas deterem em suas construções elementos que retomem ao tempo, espaço, memória e contexto histórico, a fim de se conhecer e reproduzir aspectos da cultura estudada. Estudiosos como Paul Ricoeur (1994; 2006) e Hans Jauss (1979; 2002) buscam na literatura um meio de reconstrução dos acontecimentos do passado com base nas narrativas literárias cotejadas com o conhecimento histórico. Esses autores visam compreender narrativas e fatos à luz de uma hermenêutica literária, na qual os sentidos de um texto são construídos ao longo da história do passado e do presente.

Assim como o tempo da obra, os sentidos e construções históricas influenciam na leitura de qualquer obra, o tempo histórico do leitor também influencia na construção desses sentidos para o texto. Como afirma Jauss (1979), só se pode compreender um texto quando se compreender a pergunta para a qual ele constitui uma resposta. Tanto na literatura Antiga Clássica quanto na do Romantismo, a reconstrução do horizonte de expectativas, com base nas teorias narrativas da hermenêutica literária, é um aspecto fundamental para essa construção do sentido das obras, principalmente, àqueles que buscam nessas literaturas comprovações da existência de uma prática religiosa.

De base da teoria narrativa de Ricoeur e hermenêutica literária de Hans Jauss, esse artigo visa compreender a recepção dessas duas literaturas, *Medeia* do mito e teatro grego e *A feiticeira* do historiador francês Jules Michelet, na crença da bruxaria moderna.

Narrativa, tempo e história: em busca de uma hermenêutica literária

Autores como Paul Ricoeur (1994) buscam na literatura um meio de reconstrução dos acontecimentos do passado, o que ele chama de *representância*, mistura de ficção com a memória histórica. Essa junção de narrativas e memórias históricas permite recriar acontecimentos, lugares e personagens, não como uma *verdade*, mas como uma forma de se compreender práticas e mentalidades do passado.

Então, para entender a história é preciso conhecer o discurso narrativo, visto que a linguagem não é um espelho do real. A função narrativa da história não perde vínculo com o real devido aos documentos e testemunhos, todavia, é resultado de uma seleção e estruturação intencional desse passado, por uma composição de memórias diferentes, além da memória de quem escreve (historiador).

Desse modo, Ricoeur tem a *narrativa* e o *tempo* como elementos cruciais para a compreensão das culturas passadas, principalmente as presentes em textos literários, aqui a narrativa tece um entrelaço de vidas e entrelaça a vida ao tempo, onde o cerne do tempo da nossa experiência foge ao tempo cosmológico (tempo da natureza) e ao fenomenológico (fluir temporal, presente e passado), mas ainda assim está presente no tempo narrativo (1994). Em outra obra, Ricoeur pontua:

[...] um texto tem um significado diferente do que a análise estrutural da linguística o reconhece; é uma mediação entre o homem e o mundo, entre homem e homem, entre o homem e ele próprio. A mediação entre o homem e o mundo, é o que se chama *referencialidade*, a mediação entre o homem e o homem, é *comunicabilidade*; a mediação entre o homem e si mesmo, é a *auto compreensão*. Uma obra literária envolve essas três dimensões de referencialidade, comunicabilidade, e auto compreensão. Assim, o problema hermenêutico começa ali onde termina a linguística (2006, p. 16) [tradução nossa].

O supracitado utiliza conceitos de Aristóteles na sua interpretação: *mythós*, trama, intriga e a armação temporal de um relato e *mimesis* como imitação criadora, recriadora, refiguradora de uma trama. Tais conceitos são tratados em Ricoeur, em três etapas: antes do texto (**Mimese I** ou prefiguração), o mundo prático ainda não narrado, porém já impregnado de uma pré-narratividade; (**Mimese II** ou configuração), a vida presente na ação narrativa, ou seja, o mundo do texto e (**Mimese III** ou refiguração), a leitura em si, a fusão de horizontes, do mundo do texto com o mundo do leitor, uma nova configuração de mundo de ambas as perspectivas.

É na narrativa que se passa a ter o conhecimento do ontem, do passado, do depois, da espera do tempo sagrado, do tempo festivo, etc. A hermenêutica permite compreender os mundos (espaço, tempo, cultura) presentes nas narrativas, o sujeito interpretante busca desdobramentos sociais e sua *práxis* pelas analogias existentes entre a ação e a textualidade (Josgrilberg, 2017, p. 85).

Hans Jauss, em suas pesquisas, desenvolve uma forma de análise para interpretação literária similar à de Ricoeur, mas com base nos estudos de Gadamer³, a partir de uma hermenêutica literária que se centra na “fusão de horizontes da experiência estética contemporânea e passada”, a partir de questionamentos dentro do processo literário (Jauss, 1979, p. 45). Uma hermenêutica que se tece “de um lado, aclarar o processo atual em que se concretizam o efeito e o significado do texto para o leitor contemporâneo e, de outro, reconstruir o processo histórico pelo qual o texto é sempre recebido e interpretado diferentemente, por leitores de tempos diversos” (op. cit, p. 46).

Diante do exposto, Jauss cria uma tríade (*subtilitas* de Gadamer) para obras de arte (imagéticas ou literárias), devido à natureza libertadora da arte, transcendente e comunicativa, as define: *poiesis* (produtiva), criação do mundo como sua própria obra, a experiência estética da criação da obra, resultando um conhecimento para além do saber científico e da práxis instrumental; *aisthesis* (receptiva), percepção diferenciada do mundo, no qual a obra de arte renova a forma de percepção das coisas do mundo e se opõe ao conhecimento conceitual; e *katharsis* (comunicativa), é a experiência estética de que o espectador diante da recepção da obra liberta-se dos interesses vitais, uma experiência intersubjetiva, identificação com as normas da obra (2002, p. 42-43). A tríade depende diretamente da reação que o leitor tem perante a obra, ou seja, a identificação.

Ricoeur e Jauss buscam compreender narrativas e os como os sentidos de um texto são construídos ao longo da história, construindo uma visão de mundo e de si mesmo no passado e no presente.

Medeia no mito e na tragédia grega

³Gadamer (2008, p. 406 apud Brizoto & Bertossi, 2013, p. 740) busca interpretar os textos literários a partir de uma hermenêutica filosófica, onde o ser que pode ser compreendido é linguagem, por defender que é por meio da linguagem que haverá a abertura do mundo, com *assubtilitas*, ou três etapas de análise: a compreensão (*subtilitasintelligendi*), a interpretação (*subtilitasexplicandi*) e a aplicação (*subtilitasapplicandi*).

Na mitologia grega, a representação da narrativa de Medeia é encontrada em pinturas de vasos em baixo-relevos e pedras gravadas, conservados em museus como o Louvre. O mito grego de Medeia e Jasão é conhecido atualmente pelas versões literárias que lhe deram os gregos Néofron, Eurípedes e Carcino e os romanos Ênio, Ovídio, Sêneca, entre outros, depois na Europa do século XVI e, por fim, no século XX a partir da crítica literária moderna.

Contudo, a lenda de Medeia é muito antiga, pois sua figura se encontrava ligada à expedição dos Argonautas, que já devia ser cantada pelos aedos (artistas gregos que cantavam epopéias) antes mesmo da composição da *Odisséia*. Ana Alexandra Sousa (2013, p. 21-25), professora portuguesa de literaturas clássicas, afirma que “na literatura grega o primeiro relato que nos chegou do mito de Medeia provém da Quarta Ode Pítica de Píndaro (9-ss.), escrita em 462-461 a.C” (ibid, p. 23). A versão de Eurípedes é de 431 a.C.e “Apolônio de Rodes, no séc. III a.C. escreve um poema épico em quatro livros, intitulado *Argonautica*” (ibid, p. 21).

Há algumas variações entre as versões citadas, todavia, Medeia conserva a traços comuns de seu mito entre elas. Medeia era filha do rei Eétes, da Cólquida (atualmente, a Geórgia), “neta do Sol, sobrinha da feiticeira Circe e, segundo algumas lendas, filha de Hécate, detentora das artes de magia” (ibid, p. 20). Apaixona-se pelo grego Jasão quando este chega ao seu país com a missão de reconquistar o Tosão de Ouro (ou Velocino de Ouro), pois “Medeia, poderosa feiticeira, experimentara na presença de Jasão um estremecimento desconhecido, pois Vênus lhe inspirara violenta paixão pelo herói” (MÉNARD, 1991, p. 249).

Em Cólquida, vários desafios são feitos, pelo rei, a Jasão: atrelar a um arado, touros com pés de bronze e que expeliam fogo; derrotar os gigantes nascidos dos dentes do dragão semeados pelo herói e, por fim, vencer a serpente guardiã da árvore em que está pendurado o tosão dourado (SOUSA, 2013; MÉNARD, 1991). Nas palavras do rei Creonte sobre as provas que impõe ao forasteiro: “Se Jasão conseguir provar o seu valor com semelhante tarefa, levará no mesmo instante o meu Velocino; mas, sem isso, não espere obtê-lo. É indigno do homem valoroso ceder a quem não pode igualá-lo” (op. cit., p. 248).

Jasão supera todas as provas com as artes mágicas de Medeia que, contra a vontade do pai e traindo seu povo, o unge com um feitiço de forma a dar-lhe super força e de torná-lo invulnerável ao fogo; ensina a Jasão que os gigantes se matariam uns aos outros se ele arremessasse uma pedra no meio deles e, por fim, Medeia adormece a serpente⁴ guardiã da árvore (ou um dragão, em outras versões) para que Jasão tivesse acesso ao Velocino.

Para a presente análise, é importante notar que Réne Ménard (1991), em sua obra sobre mitologia grega, narra o mito de Medeia nas versões de Apolônio e Eurípedes, e mostra detalhes dos feitiços em que ela recorre à Deusa Hécate. Para a primeira prova de Jasão, ela ensina o amado como proceder, em ritual, antes de se ungir com o feitiço que lhe entregara anteriormente, Medeia diz a ele:

Então, revestido de vestes negras e após te purificares nas águas do rio, cavarás, sozinho, um fosso redondo em lugar apartado. Ali sacrificarás uma ovelha, e queimá-la-ás inteira numa fogueira que farás na beira do fosso. Invocarás a filha de Perses, a poderosa Hécate, fazendo em sua honra libações de mel. (ibid, p. 249)

Para a terceira prova, em que Medeia intervém diretamente, fazendo o guardião da árvore dormir, a feiticeira “avança ousadamente em direção a ele, invocando a temível Hécate, e Jasão segue-a, com algum temor. Mas imediatamente o dragão, dominado pela força do feitiço, abaixa as dobras ameaçadoras [...]” (ibid, p. 252).

Após vencer as provas, os dois fogem do país de Medeia, ainda passam por outras feitas em cidades gregas (com mais feitas de Medeia) e vão finalmente morar em Coríntio. Na culminância da tragédia, Jasão que vivia com Medeia, na Grécia, há alguns anos, decide desposar Creusa, filha de Creonte, rei da cidade onde habitavam. Decide, então, informar a Medeia seus planos de casar com a princesa. Medeia se sente ultrajada, depois de tudo que fizera por ele, ter largado seu povo e com os filhos ainda pequenos, decide, então, vingar-se. Mata a princesa grega e seu pai, com uma veste envenenada, oferta de casamento que Medeia envia através dos filhos, e, a seguir, mesmo com pesar, mata os próprios filhos que tivera com Jasão (Sousa, 2013, p. 22).

⁴ Esse guardião é uma serpente na versão apresentada por Ana Sousa e um dragão na versão de RéneMénard.

Essa narrativa deve bastante a versão de Eurípedes, na qual o filicídio ganha destaque, enquanto em outras versões os filhos de Jasão e Medeia são mortos pelo povo coríntio e, comparada à versão de Eurípedes, “as alterações mais significativas em Sêneca são: [...] a apresentação, logo no início da peça, de uma Medeia feiticeira” (ibid, p. 23). O historiador Georg Luck (2004, p. 120) também afirma que na versão de Sêneca, invocações e encantamentos de Medeia são descritos detalhadamente, não ficam mais implícitos e a cargo da imaginação do leitor, diferente da versão de Apolônio três séculos atrás. Ela é apresentada “como uma bruxa cujos poderes não têm limites”.

Há, então, a formação dessa imagem de feiticeira transmitida pela personagem Medeia da tragédia grega, sintetizada na análise de G. Luck, na qual “ela invoca os poderes das trevas – a Noite, Hécate, o Submundo –, afirma seu poder divino sobre toda a natureza e monta em sua carruagem puxada por dragões, voando pelo ar em busca de suas preciosas ervas.” (ibid, p. 120).

Carlos Nogueira (2004, p. 42) mostra outras fontes literárias que confirmam a formação dessa imagem popular das feiticeiras na Antiguidade Clássica, encontrada nos escritos de Platão e Aristófanos, os quais “referem-se às mulheres da Tessália, como praticantes de feitiçaria, relacionando-as às divindades ctônicas e à Lua – a qual faziam descer dos céus”. O historiador brasileiro acrescenta que “a estas personagens poder-se-iam sobrepôr as figuras fortes e voluntariosas das filhas de Hécate: Circe e Medea” (ibid, p. 42-43). Enquanto Circe é sedutora e desafiadora, Medeia representa a “*tragicidade feminina*, o erotismo forte e frustrado, fracasso que culmina na prática do mal, com o protótipo de vingança passional” (ibid, p. 43).

Georg Luck ainda afirma que “Medeia pertence à mesma classe de Circe. As eras posteriores a taxaram de bruxa, mas ela pode ter sido uma deusa menor ou princesa de uma deusa de alguma era distante, uma civilização estrangeira” (Luck, 2004, p. 119-120). René Ménard pontua, também, sobre a tradição de Medeia desenvolvida no pensamento de Eurípedes, que “é fácil ver no quadro que ele faz do seu caráter, o horror inspirado aos gregos pela feiticeira vinda de um país longínquo. Noutros países, Medeia foi, pelo contrário, bastante honrada” (Ménard, 1991, p. 259).

Essa imagem menos conhecida de Medeia, apresentada no livro sobre mitologia grega de Réne Ménéard, é apresentada em sua análise:

Segundo Eliano e alguns historiadores tudo quanto se publicava em prejuízo de Medeia era falso. Uma tradição muito em voga em Corinto diz que Medeia, indo reinar naquela cidade, por direito de herança, após a morte de Corinto, ocultou os filhos no templo de Juno para imortalizá-los. Jasão, irritado, voltou então a Iolcos, para onde o seguiu Medeia. Lendas oriundas da mesma fonte nos mostram a esposa de Jasão, morta pelos coríntios, e acrescentam que tendo estes apedrejado seus filhos para os punir de haverem apresentado a Creusa o presente fatal, uma peste lhes afligiu a cidade, até instituírem eles uma festa expiatória em honra dos infelizes (JACOBI, *Dictionnaire mythologique*) (ibid, p. 259).

As várias versões de seu mito podem atestar as mudanças de recepção, em cada cultura, em relação à imagem das feiticeiras, bruxas e, até mesmo, das próprias mulheres. Pode-se notar que essa literatura deixou registrada “uma verdadeira mina de informações para o folclore e as assim-chamadas superstições”. (Luck, 2004, p. 119). O historiador ressalta a importância de se estudar a literatura da Antiguidade Clássica como forma de se ter acesso ao pensamento grego sobre magia, o folclore popular, quiçá estar diante de resquícios de textos mágicos, práticas rituais e cultos que possam ter existido, mas se perderam no tempo. Situação essa, em que “muitas áreas [da Grécia] preservaram alguns traços do antigo folclore ou “superstição” que não podem ser documentados em nenhuma outra fonte” (ibid, p. 104).

Essa imagem comum de um feiticeiro (a) ou bruxa (o) construído nesses textos literários, segundo Georg Luck (2004), refletem, portanto, algum ponto com a realidade, que entra em concordância com a análise de Ricoeur, na qual o filósofo afirma ser a literatura uma forma de documento histórico das realidades experimentadas pelo ser humano.

Esses indícios míticos e folclóricos, apontados por certas teorias acadêmicas, sobre um possível sacerdócio feminino na Antiguidade Clássica e eras anteriores, mesmo sem total comprovação, povoaram as literaturas da bruxaria moderna, no século XX, enquanto esta buscava afirmação como movimento religioso. No que diz respeito à imagem de Medeia, traçando pontos em comum das várias versões de sua narrativa, temos uma bruxa, filha de Hécate, que invoca seus poderes para ações mágicas e proteção, sua sacerdotisa, que usa de ervas, poções, unguentos e encantamentos para

cumprir seus objetivos. Acrescido do valor positivo apresentado a Medeia por Luck e Ménard nas fontes divergentes da imagem mais conhecida, temos a imagem da feiticeira bárbara recepcionada (Jauss) pela bruxaria hoje, ou seja, nessa composição, parte da imagem da bruxa moderna será observada.

A feiticeira no Romantismo europeu

A obra *La sorcière* do historiador Jules Michelet, lançado em 1862, traz uma narrativa sobre o surgimento da bruxa na Idade Média. Ele constrói um relato de como as novas condições de servidão do homem simples no surgimento do feudalismo, o isolamento feminino, a fome, precariedade e imaginário camponês se reconfiguraram, gradativamente, em uma nova servidão: a antiga relação do homem com a terra se converteu em um pacto com Satã. Segundo o historiador francês, no imaginário eclesiástico medieval, o Diabo seria o príncipe e regente da natureza (mundo material) e, devido a essa relação simbólica, o camponês simples, que vivia da terra, foi “empurrado” ao pacto e refúgio na figura do opositor de Deus.

No romance, ele narra todos os episódios medievais pela ótica da bruxa, ou seja, da mulher do camponês, angustiada com a precariedade do campo e da situação penosa de trabalho do seu marido, que começa a ser chamada por espíritos, gênios ou demônios, através de sonhos e elementos naturais (fogo, ar, etc.), os quais alegavam vir com o intuito de lhe trazer fartura e aliviar suas dores.

Carlos Nogueira (2004, p. 74) afirma ser positivo o fato de Michelet ter tentado construir uma análise a partir da ótica do que os próprios bruxos e bruxas acreditavam sobre si mesmos. Contudo, essa criação narrativa de Michelet foi, também, bastante criticada por historiadores posteriores. Nogueira ainda afirma:

Ao longo de sua obra, Michelet procura, ainda que de um modo precário e sacrificando o histórico em benefício da imagem literária, traçar um quadro de possibilidades sobre as origens e atuações dos participantes do universo mágico [...] (ibid, p. 72).

Todavia, trata-se mais de um ideal romântico sobre esses participantes do universo mágico medieval, desenvolvido pelo francês, que povoou o ideário dos séculos

seguintes. Nas palavras de Jeffrey B. Russell, professor emérito de História na Universidade da Califórnia, e seu colaborador Brooks Alexander, “a bruxaria religiosa moderna tem suas raízes mais profundas no movimento romântico do princípio do século XIX” (Russell; Alexander, 2008, p. 151). O cenário do início do século XIX foi palco das disputas e argumentações sobre bruxaria, entre apologistas católicos e os críticos da Igreja, no qual se encontram os autores Karl Ernst Jarcke, Franz-Josef Mone e Jules Michelet, que farão alegações definitivas para o nascimento da bruxaria moderna.

Karl Jarcke (1801 – 1852) era catedrático de direito criminal na Universidade de Berlim e, como defensor da Igreja Católica, em seus escritos sobre julgamentos de bruxas na Alemanha, “descrevia a bruxaria como uma forma degenerada de paganismo nativo e pré-cristão” (ibid, p. 152). Mone (1796 – 1871) era um advogado clerical e católico fervoroso, porém foi muito influenciado pelo romantismo alemão e pela busca por uma identidade nacional, onze anos mais tarde, percebeu que a teoria de Jarcke difamava a cultura popular alemã e sugeriu que:

[...] o paganismo que se transformara em bruxaria não era uma variedade local, mas uma importação da Grécia, um descendente corrupto dos clássicos cultos dos mistérios, envolvendo orgias noturnas, sacrifícios humanos e magia negra (ibid, p. 152).

Mesmo que tais alegações não sejam totalmente verdadeiras e foram desenvolvidas em prol de uma defesa da Igreja, ou seja, uma maneira de legitimar a perseguição desta a uma forma degenerada de religiosidade, esses posicionamentos foram de grande importância para disseminar a ideia de um culto a uma antiga religião na Idade Média. A argumentação de Jules Michelet se apropriou do discurso desses dois autores, porém valorizou a religião pagã, afirmando que a bruxaria histórica se tratava de um culto legítimo à fertilidade que foi marginalizada, teve seus praticantes torturados e foi foco de resistência no medievo (RUSSEL; ALEXANDER, 2008).

Michelet, um historiador liberal do século XIX, alegava, então, ser a bruxaria medieval uma sobrevivência do paganismo antigo. De modo que,

[...] argumentava que a bruxaria era uma reminiscência pagã que se transformara em um movimento de protesto generalizado quando os camponeses passaram a utilizar suas crenças populares tradicionais nos cultos de fertilidade para desafiar e ridicularizar seus opressores (ibid, p. 144).

Essa afirmação, porém, trata-se de uma romantização do papel da feitiçaria e das bruxas na Idade Média. Na obra em questão, Michelet atribuiu às feitiçarias um papel heroico – típico do pensamento romântico – o qual tinha, além de caráter religioso, uma postura política de resistência ao massacre da Igreja Católica. Tendo esta (feitiçaria) a função de alentadora das desesperanças do homem camponês.

Na análise de Marcelo Dias (2010, p. 99), acerca da construção dessa figura micheletiana, há um trecho da obra na qual o autor alega que “a medida em que a Igreja cristã negligencia a matéria e o corpo, o ‘*único médico do povo, durante mil anos, foi a feitiçeira*’ (Michelet, 1862, p. 8)”, para atestar como o francês transformou a feitiçaria em uma heroína.

Michelet afirmava, nesse contexto, que a feitiçaria, devido ainda manter contato com a natureza e o mundo da matéria, era a responsável por trazer, através de sua sabedoria popular, conforto a vida simples dos que viviam da terra, que precisavam de seus remédios, conselhos e dons. O historiador romântico constrói, também, a ideia da linearidade da transformação do paganismo antigo na crença em algo demoníaco, na qual afirma que “lentamente, aqueles espíritos da natureza vão, no imaginário medieval, se convertendo em Satã” (Dias, 2010, p. 100). Nessa linha, Marcelo Dias intera:

Antes de qualquer coisa Michelet acusa a Igreja de rejeitar a natureza. Ora, o camponês europeu é estreitamente ligado a essa natureza. Na medida em que ela é imputada como campo de ação de Satã, naturalmente o homem simples da Idade Média é empurrado em direção contrária aos mistérios de uma Igreja cada vez mais distante e hierarquizada (ibid, p. 99).

O francês, desse modo, atribui à feitiçaria a figura social capaz de inserir o camponês nesse corpo de crença ligada a natureza – demonizada ou não – suprindo suas necessidades mais primárias. Enalteceu, assim, o papel da feitiçaria (ou bruxa na visão da inquisição), que mesmo com a demonização de sua prática, tinha grande valor social

e o papel do feminino foi exaltado em sua obra, ao grau de heroísmo. Na introdução de sua obra, declara:

“A Natureza as fez feiticeiras.” - É o gênio próprio à Mulher e seu temperamento. Ela nasceu Fada. Pela volta regular da exaltação, ela é Sibila. Pelo amor, ela é Mágica. Pela sua fineza, sua malícia (muitas vezes fantástica e benfazeja), ela é Feiticeira, e faz a sorte ou, pelo menos, adormece, engana os males (MICHELET, S/D⁵, p. 7).

O pensamento de Michelet foi bastante criticado por outros historiadores do meio acadêmico. Pois não há comprovação histórica da sobrevivência de uma religião de fertilidade organizada nesse período, nem de bruxas (ou feiticeiras) que realmente prestaram serviços mágicos em ato de protesto a fé cristã, tal qual o francês afirma. Trata-se mais da visão de uma época sobre outra. Todavia, outra análise acerca da obra *A Feiticeira* é colocada em pauta. Para Maria Juliana Gambogi Teixeira, historiadora e doutora em literatura francesa, a obra de Michelet deve ter uma leitura adequada. Ela defende que, entre o debate a respeito da obra ser história ou ficção, o prisma adequado da crítica se dá quando:

De outro lado, há os que invertem aquela leitura negativa do problema, substituindo a ignorância pela vontade deliberada de construir uma narrativa que pertence, ao mesmo tempo, a ambos os domínios, ao abraçar a economia do mito como modelo de representação. De ambos os lados, a obra de Michelet se divisa sob o signo de uma história que cede o passo à ficção (TEIXEIRA, 2013, p. 440).

Maria Teixeira (2013) analisa a influência do filósofo napolitano Giambattista Vico no pensamento de Jules Michelet ao escrever a obra em questão. Ela ressalta que o historiador francês incorporou a análise filosófica *viconiana* quando lança sobre a Idade Média um olhar poético e ficcional, pois essa linguagem era a que melhor representava o próprio pensamento no medievo. O imaginário medieval era repleto de narrativas fantásticas perpetuadas como fonte de verdade e de sentido para as pessoas dessa época.

⁵ A versão da obra utilizada neste artigo não possui data de publicação, pois se trata de uma edição impressa pelo Círculo do Livro S.A., cuja tradução a eles cedida pela Cedibra – Companhia Editora Brasileira era comercializada somente entre os associados do círculo. Essa versão do livro foi obtida em um sebo.

Teixeira defende também que por muito tempo, na história mais antiga da humanidade, a narrativa poética era a única forma de contar e recontar as histórias vividas por determinados povos e de imortalizar seus saberes e verdades. Dessa forma, a linha entre a ficção e a dita “verdade historiográfica” se torna tênue. Afirmção essa que atesta como a literatura histórica de Michelet mostre-se como um típico exemplo da *representância* de Paul Ricoeur, ou seja, da conjunção e tessitura entre memórias históricas e narrativas literárias presente em *La Sorcière*.

Michelet, portanto, usou um artifício plausível – o romance – para falar de verdades fabulosas que eram vividas no imaginário e no dia-a-dia da Idade Média (TEIXEIRA, 2013). A autora afirma:

Em face do problema assim desenhado, não seria absurdo aproximar a estrutura dessa biografia micheletiana a um procedimento filosófico clássico, qual seja, o da fabricação de uma hipótese narrativa, construída a partir de deduções empíricas e visando o estabelecimento de um modelo lógico capaz de responder a questões que remontam às origens, ou, para falar como Michelet, aos silêncios da história (ibid, p. 450).

Desse modo, a intenção do francês é elucidar o que ele, como historiador, acredita ser a origem da bruxaria medieval. Pela falta de documentos suficientes para comprovar definitivamente sua teoria, a melhor ferramenta que Michelet dispusera para apontar essa origem seria a narrativa ficcional. Dando, então, um grande tom de veracidade por trás do romance, que será resgatada pelos precursores da bruxaria moderna.

Relação entre Medeia e A Feiticeira: a recepção literária e a Bruxaria Moderna

Pode se observar traços das personagens literárias, tanto de Medeia quando da feiticeira de Michelet, presentes na construção litúrgica da bruxaria moderna. Os ritos mágicos de Medeia como: as invocações de Hécate (atualmente de outras divindades também), as técnicas mágicas e a feiticeira como sacerdotisa de uma Deusa são características fortes desse novo movimento religioso. Thea Sabin, praticante norte americana e escritora sobre a Wicca, afirma em seu livro:

Wicca não é exatamente o mesmo tipo de bruxaria que você leu na maior parte dos livros de história, mas há relações intrínsecas entre elas. Bruxaria, de uma forma ou outra, é algo tão velho quanto à própria humanidade. Por certo, é citada na literatura clássica, como nas histórias de Medeia e Circe e, claro, nos documentos dos primórdios da Igreja Cristã (SABIN, 2009, p. 12).

A bruxaria contemporânea tem essa relação com o passado, de acreditar ser o culto das bruxas uma religião organizada e a mais antiga da humanidade, todavia, essa questão seria uma discussão para outro trabalho e não será colocado em foco neste artigo. O interessante é analisar a citação de Thea Sabin acerca do registro sobre o qual ela apoia sua afirmação, ela aponta a literatura de Medeia como uma fonte histórica para bruxaria moderna sobre os ritos de feitiçaria na Antiguidade.

Alguns historiadores analisam a posição da feitiçaria e da vingança em Medeia como algo pejorativo que confirmaria a posição social inferior das mulheres na Antiguidade. Hugo Cunha (2013, p. 164) pontua que mesmo existindo um poder subversivo atribuído à feiticeira bárbara, ao assassinar reis, ela instaura o caos nessas sociedades, ou seja, não significou uma inversão da ordem masculina de poder, só confirma a situação subalterna, até perigosa, representada pela mulher no ideário grego. Sendo assim, na condição de submissão desta, as artes mágicas seriam apenas um meio, criado para si mesma, “de defesa e de luta contra a dominação masculina” (ibid, p. 164).

Entretanto, mesmo tendo sido construído essa análise da feitiçaria feminina (como alternativa a dominação masculina), não são essas as imagens dos rituais de Medeia trazidas para a bruxaria moderna, pois o valor positivo da feiticeira construído no ideário romântico (alavancado por Michelet) faz com que a recepção literária histórica de Medeia seja diferente. Vive-se hoje em uma sociedade de valores éticos completamente distintos, pós movimento feminista, onde a luta das mulheres por espaços iguais na sociedade se desenvolve e ganha força, fazendo, assim, com que mudasse a pergunta para qual a literatura de Medeia seria a resposta, parafraseando Hans Jaus.

De posse das teorias do crítico alemão, pode-se afirmar que a *aisthesis* dessa obra mudou para o período contemporâneo. A recepção se dá pela via pós romântica, que, de certa forma, buscou em Medeia a feiticeira de Michelet, ou melhor, enxergou a

feiticeira bárbara com o prisma do romantismo francês. Pode-se afirmar que a bruxaria moderna projeta a heroína da Idade Média, que conhecia os segredos da terra e da necessidade campesina (Michelet), na imagem da devota da antiguidade à uma divindade feminina, cuja invocação lhe dá poder e domínio sobre as artes mágicas (Medeia). Tem-se, então, a bruxa moderna, não mais demonizada, mas sim a sacerdotisa de uma Deusa no âmbito do sagrado.

A liturgia da bruxaria atual não se restringe a esse panorama, pois ela se nutre, também, das mitologias de panteões completos de outras civilizações politeístas, de várias escolas ocultistas e de outras formas de magia, porém esse não é o cerne desta discussão, e sim a imagem ritualística de Medeia e a feiticeira romântica que pode ser encontrada na liturgia atual. Do ritual e oferenda à Hécate, ensinado por Medeia, para que Jasão completasse a segunda prova, têm-se as imagens recebidas hoje: a invocação; as oferendas e libações à divindade (menos as libações com sangue, pois os sacrifícios animais não fazem parte da bruxaria moderna, permanecendo apenas as oferendas de alimentos e plantas) e a relação dos rituais com ambientes naturais, perto de rios, bosques ou florestas que são marcas estruturais da liturgia contemporânea.

Segue abaixo um fragmento de ritual wiccano, presente no livro de Thea Sabin, com ênfase na liturgia da oferenda:

Sente-se no centro do círculo no chão, com as velas em seus respectivos candelabros à sua frente. Acenda a vela prateada ou branca, coloque as flores próximas e diga algo como:

Eu acendo isto para você, Grande Deusa, Senhora da Lua, Mãe de Todas as Coisas. Meu nome é ... e eu vim aqui trazer-lhe como oferenda estas flores, conhecê-la melhor e buscar por sua sabedoria (SABIN, 2009, p. 98).

Outro elemento essencial é o da invocação, sobre o qual Thea Sabin explica, em seguida:

Existem dois principais motivos para chamar o Deus, a Deusa ou outra divindade específica para um círculo. Você pode pedir-lhes que estejam presentes no ritual, para que possa honrá-los, comungar e comunicar-se com eles, ou você pode lhes pedir alguma coisa, como orientação ou ajuda com um trabalho mágico (Sabin, 2009, p. 105).

Como mostra o supracitado, o cumprimento de qualquer operação mágica, na Wicca, deve ser feita após a invocação da divindade relacionada. O mesmo conceito sobre rituais mágicos também pode ser encontrado na imagem literária da Antiguidade, pois “a função da divindade é a de conceder permissão para a prática ritual, ou, às vezes, como no caso da deusa Hécate com Medeia, de ensinar a *téchne* mágica ao indivíduo” (NASCIMENTO, 2007, p. 95 apud CUNHA, 2013, p. 166).

Vêm-se, novamente, ecos da imagem ritualística da literatura da Antiguidade Clássica na bruxaria contemporânea. Como apresenta Ricoeur em sua teoria sobre a *Mimese II*, a ação presente no texto original (mundo do texto) torna-se parte do horizonte do leitor da atualidade. Nesse processo, os praticantes e escritores da Wicca vertem o mundo narrativo do passado dentro da sua realidade e identidade atual, criando uma nova *katharsis* desses antigos textos literários, ou seja, seu conteúdo passa a orientar a ação religiosa atual vinculada às novas necessidades sociais contemporâneas. Nesse âmbito, as invocações, oferendas e libações se dão no âmbito religioso e sagrado, de comunhão com uma divindade, obtenção de ensinamentos e o trabalho mágico, que, hoje, se dá por uma ética associada ao *Conselho Wiccano*⁶ e a *Lei Tríplice*⁷.

Essa revalorização do sacerdócio das feiticeiras, inaugurado pelo pensamento romântico e pelo livro de Jules Michelet, tenta buscar, na Antiguidade, supostos valores perdidos e sentido de mundo. Há ainda, nesse processo, uma construção de valor extremante positivo em relação à bruxa, na contemporaneidade, como “mulher sábia”, nas palavras da praticante norte-americana Laurie Cabot (1992, p. 14), “o conceito *Witch* fazia parte de uma constelação de vocábulos para significar *wise* (sábio)”, em sintonia com a feiticeira de Michelet.

Ainda em relação da devoção de Medeia a Deusa Hécate, que “presidia os encantamentos – materializando-se para as feiticeiras com uma tocha na mão ou sob a forma de animais – e, por vezes, era atribuída a ela a invenção da feitiçaria (NASCIMENTO, 2007, p. 71 apud CUNHA, 2013, p. 167), trouxe também algo de

⁶*Conselho Wiccano* ou *Wiccan Rede* (em inglês) é uma máxima do sistema moral da Religião Wicca que enuncia: “Faça o que desejar, sem a ninguém prejudicar”. É como um código de conduta do wiccano, em sua relação com os Deuses, pois o praticante acredita que tudo que é lançado magicamente ao mundo retorna a ele (Sabin, 2009).

⁷ A *Lei Tríplice* é como uma extensão do *Conselho* e detalha que tudo que é magicamente lançado retorna ao praticante multiplicado por três (Sabin, 2009).

muito importante no corpo da crença da bruxaria moderna: consideram Hécate uma das matronas da nova religião.

A esse respeito, Raven Grimassi, em seu livro *Mistérios Wiccanos – antigas origens e ensinamentos*, alega que a dicotomia entre luz e escuridão é arbitrária, pois ambas seriam faces do mesmo ciclo de morte e renascimento, representado pelas fases da lua, cultuada como divindade dentro da bruxaria moderna. Afirma que “nos ensinamentos misteriosos, a treva é a Mãe da Lua. É o primeiro poder” (GRIMASSI, 2002, p. 101), relatando, em seguida, sobre os supostos ritos de Hécate, na antiga Grécia, e como esta é cultuada na atualidade, como Deusa ctônica (terra e submundo) e da lua, representando exatamente esses ciclos de renascimento tão importantes ao credo wiccano. O sacerdote completa:

Em tempos antigos, a própria luz da Lua era seu poder. Não há nada simbólico nisso – era a própria substância da magia. Esse é o motivo pelo qual, na iconografia, vemos tochas nas mãos de Hécate e de Diana Lucifera; elas estão demonstrando o poder que têm em mãos (ibid, p. 101).

O sacerdote moderno ainda afirma que os bruxos atuais fazem ritos lunares, ligados a essas divindades, “pedindo que a luz da Lua lhes traga conhecimentos ocultos através de seus sonhos” (ibid, p. 101). Essa grande importância atual atribuída ao culto da noite, a Deusas ctônicas e lunares, em especial Hécate e Diana, e das práticas divinatórias provenientes dessa liturgia são também atestadas no livro *O poder da bruxa*, de Laurie Cabot, onde ela afirma:

Dizia-se que, na morte, Hécate reunia-se às almas dos defuntos e as conduzia ao mundo subterrâneo. No Egito, a Deusa da Lua Escura chamava-se Heqit, Heket ou Hekat, e era também a Deusa das parteiras, visto que o poder que leva as almas para a morte é o mesmo poder que as puxa para a vida. E assim Hécate passou a ser conhecida como Rainha das Bruxas na Idade Média, pois as anciãs versadas nos costumes e procedimentos de Hécate eram as parteiras (CABOT, 1992, p. 31-32).

A partir desses fragmentos, vê-se a formação da imagem contemporânea: um sacerdócio feminino, de ligação com o sagrado e o mundo espiritual e, além disso, de uma função positiva para feiticeiras, bruxas e parteiras nas sociedades passadas. Pois se

sabe que estas, bem como sua posição e representação nas sociedades passadas, não pode ter sido igual ao valor que lhes é atribuído hoje. Recai-se, então, na análise de Hans Jauss, quando este alerta para a necessidade de se “comparar o efeito atual de uma obra de arte com o desenvolvimento histórico de sua experiência e formar o juízo estético, com base nas duas instâncias de efeito e recepção” (JAUSS, 1979, p. 46 apud BRIZOTTO; BERTUSSI, 2013, p. 741) e “cabe à hermenêutica literária a tarefa de dar a compreender as obras do passado, consistindo num diálogo entre passado e presente” (ibid, p. 744). Nesse caso, por esses fragmentos, houve a recepção, na atualidade, da literatura clássica e romântica sobre as feiticeiras, bem como de outras fontes historiográficas, que compuseram essa nova imagem para as bruxas.

Novamente, esse processo pode ser compreendido pelas teorias de Ricoeur, em especial a terceira mimese; a *aisthesis* e a *katharsis* de Jauss, ou seja, a identidade e o mundo do próprio leitor contemporâneo reconfigurou a ação de Medeia, expressa nas narrativas da Antiguidade (*mimese III*), bem como no sentido inverso, a figura da feiticeira bárbara foi recepcionado formando uma nova leitura de si (*aisthesis*) para a bruxa (o) moderna. A identificação com a ação sacerdotal de Medeia, juntamente com valores da feiticeira do romantismo, orientou uma nova ação religiosa hoje (*katharsis*). Esse amálgama de registros de divindades/figuras míticas, personagens literárias e o folclore politeísta antigo formou a matéria prima para um imaginário híbrido apropriado e criado pela bruxaria contemporânea.

Desse modo, há uma relação entre essas duas instâncias, ou seja, há questões comuns a essas duas imagens (simbólicas, ritualísticas, até histórico-sociais), tanto da feiticeira do passado quanto da bruxa do presente. Entretanto, a recepção desses significados atrelados a elas, nos discursos narrativos, variou bastante e reconstruiu-se numa nova narrativa. Saltou-se da figura de um “perigo a sociedade” para a “portadora de valorosa sabedoria”.

Considerações finais

Percebe-se que tanto o discurso de Michelet sobre a bruxa ser praticante de uma religião natural quanto o perfil da Antiguidade da feiticeira como sacerdotisa de

antigas Deusas foi incorporada nas obras da bruxaria moderna. A literatura clássica e romântica forneceu matéria prima importante, cotejada as narrativas historiográficas, para a crença da contemporaneidade. Trata-se de uma nova narrativa, pertencente ao novo movimento religioso, que afirma ser a bruxa uma sacerdotisa de antigas divindades, de conexão com a natureza, valor mágico-religioso e sagrado, em total contraposição a imagem vulgarmente difundida da bruxa medieval serva de Satã.

Ricoeur com as teorias das *mímeses* (*I, II e III*) e Jauss com a recepção literária (*poiesis, aisthesis e katharsis*) mostram como ocorre uma colaboração entre ficção e a memória histórica, ou a junção de narrativas e memórias históricas, criando o mundo de texto tão importante para o entendimento das crenças de antigas sociedades e como estas fornecem constantemente horizontes de sentido para o entendimento de si e do mundo do ser humano de épocas posteriores. Essas narrativas e memórias permitem recriar acontecimentos, lugares e personagens, de modo a expressar uma das dimensões da vida humana e diversos contextos culturais.

A bruxaria moderna se constitui em um movimento religioso em expansão e desenvolvimento. Religião que desenvolve uma liturgia na tentativa de defender uma nova imagem sacerdotal feminina: uma mulher detentora de sabedoria, de poder e cuja ação e conhecimento são necessários à sociedade. Estudar esse processo, à luz das teorias literária e da narrativa, tornou possível compreender acerca de práticas religiosas passadas e suas influências na atualidade, bem como entender o fato da literatura se constituir em uma dimensão de *verdade* humanae ser fonte inesgotável de sentido ao ser vivente.

Referências Bibliográficas

BRIZOTTO, Bruno; BERTUSSI, Lisana Teresinha. Hans Robert Jauss e a hermenêutica literária. **Revista Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 735-752, jul./dez., 2013

CABOT, Laurie. **O poder da bruxa – a terra, a Lua e o caminho mágico feminino**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CAMARGO, Pamella Louise; BENATTE, Antonio Paulo. A recepção literária na invenção da Wicca: um panorama contextual. **Revista Ateliê de História** UEPG, n.1 v.3, p. 137-164, 2015.

CUNHA, Hugo de Araujo Gonçalves Da. Mulher e magia em Medeia. **Revista Soletras**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 25, p. 160-176, jan.-jun. 2013

GRIMASSI, Raven. **Mistérios Wiccanos – antigas origens e ensinamentos**. São Paulo: Gaia, 2002.

JAUSS, Hans Robert. A estética da recepção: colocações gerais. In: _____ et al. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Pequeña apología de la experiencia estética**. Barcelona: Paidós, 2002.

JOSGRILBERG, Rui. *Que é hermenêutica?* Revista Internacional d' Humanitats 39 jun-abr 2017. CEMOr-Feusp/Universidade Autônoma de Barcelona. Disponível em:<<http://www.hottopos.com/rih39/75-86Rui1F.pdf>>. Acesso em: 24/01/2018.

_____. **O que é um texto?** – A vida e o mundo nas tramas de sentido de um texto. Revista Internacional d' Humanitats 39 jun-abr 2017. CEMOr-Feusp/Universidade Autônoma de Barcelona. Disponível em:<<http://www.hottopos.com/rih39/75-86Rui1F.pdf>>. Acesso em: 24/01/2018.

MÉNARD, Réne. **Mitologia greco-romana**. Volume I. São Paulo: Opus, 1991.

MICHELET, Jules. **A Feiticeira**. São Paulo: Círculo do livro, S/D.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História**. As práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: EDUSC, 2004.

LUCK, Georg. Bruxos, bruxas e feiticeiros na literatura clássica.(IN): OGDEN, Daniel [et al]. **Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma**. São Paulo: Madras, 2004, p. 103- 158.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (tomo 1). Campinas - SP: Papyrus, 1994.

_____. **La vida: un relato en busca de narrador**, ÁGORA — Papeles de Filosofía—, US Compostela (Esp.), 2006, 25/2.

RUSSELL, Jeffrey B.; BROOKS, Alexander. **História da Bruxaria**. Tradução Álvaro Cabral, William Lagos. São Paulo: Aleph, 2008.

SABIN, Thea. **Wicca para iniciantes – conheça os segredos da magia e da bruxaria em detalhes**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

SÉNECA. *Medeia*. 3ª Edição. Tradução do latim, introdução e notas: Ana Alexandra Alves de Sousa. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi. **O pecado do historiador: para uma leitura d'A Feiticeira, de Jules Michelet**. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 438-452, jul./dez., 2013.

DIAS, Marcelo Mangini. **A Feiticeira De Michelet e o Ideal Romântico de Heroísmo**. Revista Cadernos de Clio, Paraná, v 1, p. 98-107, 2010.

A representação do cristianismo etíope em Damião de Góis (1523-1571)

The representation of Ethiopian Christianity in Damião de Góis (1523-1571)

Gustavo Henriques Barreto⁸
gustavounasp@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo a realização de uma investigação cujo enfoque incide sobre as representações que o humanista português Damião de Góis fez do cristianismo etíope, em conexão ao horizonte intelectual da república das letras no contexto do renascimento português, a partir da produção intelectual goeseana. A pesquisa se dará por meio do mapeamento e análise de seu ideário em confronto com um contexto intelectual mais amplo. A partir deste procedimento, nosso intento será identificar as contribuições do impacto do cristianismo etíope no pensamento do humanismo português.

Palavras chave: Damião de Góis; Cristianismo etíope; Humanismo.

Abstract: The present work aims to carry out an investigation with focus is on the representations that the Portuguese humanist Damião de Góis makes of Ethiopian Christianity, in connection with the intellectual horizon of the republic of letters in the context of the Portuguese renaissance, based on the Goethean intellectual production. The research will take place through the mapping and analysis of its ideology in confrontation with a broader intellectual context. From this procedure, our intent will be to identify the contributions of the impact of Ethiopian Christianity on the thought of Portuguese humanism.

Keywords: Damião de Góis; Ethiopian Christianity; Humanism.

Introdução

Para além das discussões sobre cronologia histórica, relacionadas às balizas de começo e fim da assim chamada época moderna (XV-XVIII), importa atentarmos ao fato de que, durante esse período, houve mudanças profundas nas diferentes esferas da estrutura social, especialmente no que diz respeito ao campo das ideias. A época referida acima fora um período único e importante, de modo que é significativo o

⁸Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Graduando em História pela Universidade Federal de Viçosa e bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do grupo de pesquisa *A Época Moderna em suas linhas de força: enfoques historiográficos e pressupostos teóricos*.

estudarmos em sua especificidade. Com efeito, embora seja possível considerar que a análise de qualquer período prescindia de uma observação de suas linhas de força, é relevante sublinharmos a necessidade de mantermos o foco em sua singularidade.

Com o desenvolvimento de novas tecnologias os seres humanos passaram a explorar novos territórios do microcosmo ao macrocosmo, conseguiram quebrar barreiras físicas e mentais, o que acarretou descobertas e mudanças na compreensão do mundo. Conforme (ROSSI, 2000, p. 62): "A invenção da imprensa, da pólvora explosiva e da bússola mudaram para sempre as condições de vida sobre a terra." Tais mudanças foram capazes de impulsionarem, juntamente com o desenvolvimento da cartografia, a busca por territórios inexplorados além mar.

Com a busca por novos territórios, ocorreu um processo que vai do século XV ao XVII, que levou a Europa a uma expansão marítima e a incorporação de novos territórios. Portugal pode ser considerado um dos pioneiros nessas viagens de exploração, sua localização geográfica e o domínio de técnicas e tecnologias navais, podem ser apontados como prováveis fatores no êxito alcançado. Em 1415, ocorreu a tomada da cidade de Ceuta; em 1418, seria descoberto o arquipélago dos Açores; em 1434, seria cruzado o temido Cabo Bojador e enfim em 1487, o navegador Bartolomeu Dias tornou-se o primeiro europeu a cruzar o posteriormente chamado Cabo da Boa Esperança desaguando assim no oceano Índico (LIMA, 2005).

Neste cenário, as ideias também passam a circular com maior velocidade e alcance, "o humanismo estava em franco desenvolvimento na Itália" (RODRIGUES, 1981, p.125) e pouco a pouco também foi se instalando em Portugal. Este mundo em transição é marcado pela ambiguidade (RODRIGUES, 1981, p.3), estruturas medievais de pensamento ainda faziam parte daquela sociedade, mas, ao mesmo tempo, o desejo de mudança pressionava os mesmos. A leitura dos clássicos e o abandono gradativo da teologia como a explicação para tudo levaram o "Homem" e sua análise ao centro do pensamento moderno.

Desta forma, alguns nomes vão despontar como representantes do pensamento humanista, tais como Giannozzo Manetti, Marsílio Ficino, Erasmo de Roterdã, Guilherme de Ockham, Carlos Bernardo González Pecotche, Francesco Petrarca, François Rabelais, Giovanni Pico della Mirandola, Thomas More, Andrea Alciato. Por

razões notórias esta não é uma lista exaustiva⁹, entretanto é possível perceber que há variações que transformam o humanismo em um fenômeno múltiplo e que se conecta, principalmente, por meio da noção de república das letras. Em suma, o humanismo é dinâmico e ocupa espaços distintos, é dinâmico na medida em que possui uma pluralidade muito grande de ideias e se constitui de personalidades diversas, por sua vez, essa dinamicidade está locada em espaços geográficos distintos. Em cada lugar, os movimentos possuíam características peculiares, que estão relacionadas ao seu desenvolvimento. O humanismo em Portugal foi um movimento único, mas, ao mesmo tempo, similar a outros que tomaram conta da Europa, ou seja, único nas características particulares, porém não isolado do mundo e de outros movimentos análogos.

Damião de Góis: o humanista português

Em Portugal um nome ganhou amplo destaque no âmbito do pensamento humanista, Damião de Góis, que foi um dos mais notórios representantes do erasmismo¹⁰ na península ibérica. Hirsch em sua biografia sobre Góis nos elucida acerca da sua trajetória:

A vida de Góis estendeu-se por três quartéis do século XVI. Nasceu em 1502 em Alenquer, sossegada cidade da província, a cerca de quarenta milhas a norte de Lisboa, filho do fidalgo português Ruy Dias e de sua quarta mulher, Isabel. Embora Dias pertencesse meramente à pequena nobreza, os filhos tiveram o privilegio de entrar ao serviço pessoal do grande monarca português D.Manuel I, e desse modo Damião ingressou aos nove anos na Casa Real, onde seu meio-irmão Frutuoso já servia como camareiro. Em 1523 D. João III, sucessor de D. Manuel, nomeou Góis secretário da Casa da Índia. (HIRSCH, 2002, p.7)

Após ser nomeado secretário na feitoria de Antuérpia e lá servir durante cinco anos, foi encarregado de várias missões, percorrendo os mais diversos reinos, como o da

⁹Para listas exaustivas consultar: RODRIGUES, op.cit; Sobre o humanismo francês, vid. A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant le premieres guerres d'Italie 1494-1517*, Sobre o erasmismo na Europa do Norte, vid. F. SEEBOHM, *The Oxford Reformers, John ColeI, Erasmus and Thomas More*, Londres, 1867 4.a ed., 1911; Sobre o humanismo alemão, vid. L'humanisme allemand(1480-1540),XVIII "Colloque International de Tours, Munique-Paris, 1979.

¹⁰Por erasmismo entende-se corrente de pensamento do humanismo renascentista orientada no ideário de Erasmo de Roterdã.

Inglaterra, Polônia, Dinamarca, Prússia e Rússia. Em 1534, Góis foi hospede na casa de Erasmo (Hirsch, 2002, p.8) onde provavelmente amadureceu muitas das suas ideias humanistas. Após alguns anos dedicados à produção intelectual e já de volta à sua terra natal, foi preso em 1571 pela inquisição, interrompendo assim sua carreira. Em 1574, Góis morre após sua condenação (HIRSCH, 2002, P.8).

Não querendo alongar esta discussão convido ao leitor que se interessa por detalhes da vida de Damião de Góis a consultar a obra biográfica de Elisabeth Feist Hirsch já citada neste artigo. Com efeito, o humanista tem sido objeto de estudo sistemático por parte da comunidade acadêmica a partir dos mais diversos ramos do conhecimento. Suas obras, bem como a de outros humanistas, têm despertado o interesse tanto da historiografia quanto dos estudos literários e mesmo da filosofia. Doravante, vamos apresentar alguns dos mais recentes estudos sobre o mesmo, fazendo assim uma revisão da produção bibliográfica relacionada a Góis no Brasil.

Por meio de pesquisa realizada em diferentes bases de dados, foi possível encontrar alguns resultados sobre Góis. É o caso do estudo de Carlos Jokubauskas Coral (Coral, 2010) que, em um dos capítulos de sua dissertação de mestrado em história social no ano de 2010, fez menção a Damião de Góis enquanto uma das principais influências de D. Antônio, prior do Crato (1531-1595), além de mencionar a presença da obra de Damião de Góis na biblioteca pessoal de D. Antônio. No ano de 2012, Rui Luis Rodrigues (Rodrigues, 2012), em sua tese de doutorado em história social, apresentou Góis como um humanista erasmiano e sua participação no processo de confessionalização no contexto europeu da década de 1530. No que diz respeito aos estudos literários, Maria Lúcia De Amorim Waberski (Waberski, 2015), em sua dissertação de mestrado em literatura portuguesa, defendida em 2015, analisa em um capítulo a representação mental que Damião de Góis fez de D. Manuel I. E, por fim, em 2017, Alexandre José Barboza da Costa (Costa, 2017), em sua tese doutorado em literatura, fez menção a Damião de Góis como representante do ciceronianismo da contrarreforma.

Por meio desse levantamento bibliográfico, foi possível identificar um campo de estudos que está longe de ser totalmente esgotado sobre a representação goeseana do cristianismo etíope em conexão com o horizonte intelectual da república das letras, bem

como suas contribuições para a composição de uma história cultural dos etíopes, notavelmente das representações do cristianismo no contexto da reforma protestante.

História Cultural das Religiões

Tendo em vista que nosso interesse é, principalmente, identificar conceitos-chave e compreendê-los em suas diferentes combinações e recombinações em um contexto intelectual específico, nosso artigo propõe uma análise de história intelectual. Entretanto, importa sublinhar nossa interface com a História Cultural. Temática bastante influente a partir da década de 1970, a História Cultural, como citou Ronaldo Vainfas, se define como um aperfeiçoamento da *História das Mentalidades*. Dada a heterogeneidade e domínio amplo da história cultural, não há uma unidade que possa ser definida de forma ortodoxa e arbitrária, de modo que existem diversos entendimentos do que seja história cultural, bem como de suas concepções teórico-metodológicas, conceito elástico como o de cultura (Benatte, 2014, p.60-61). No entanto, Roger Chartier observou que o principal objeto da história cultural é identificar a construção de determinadas realidades sociais (CHARTIER APUD BENATTE, 2014, p.61).

A noção de representação se constitui relevante para a relação do historiador com os documentos e fontes, e, define o que é e qual o objetivo de uma história cultural. Segundo Robert Darnton (Darnton, 1987), a representação se forma de acordo com a maneira pela qual os seres humanos organizam a realidade em suas mentes expressando-se em comportamentos e práticas sociais. Entretanto, para Chartier (Chartier, 1990), as representações são os modos como, em lugares e tempos distintos, a realidade social é construída através de classificações, divisões e delimitações. Tais configurações mentais instituem imagens as quais compõe o sentido do presente. Dessa forma, pode-se pensar numa “história cultural do social que tome por objeto as representações do mundo social”.

Para Benatte, é possível pensar em uma História Cultural das religiões já que "A relação entre história, religião e cultura é hoje tão umbilical que dificilmente podemos imaginar a história religiosa abstraída do campo da história cultural". (BENATTE, 2014, p.63). Dessa forma, Benatte parece unir duas concepções teórico-metodológicas,

a Nova História Cultural francesa e a História das Religiões italiana, que como veremos doravante busca se distinguir da fenomenologia religiosa.

Devemos ressaltar que, na primeira metade do século XX, a disciplina denominada História das Religiões ainda não estava completamente formada e buscava se estabelecer enquanto tal. Este primeiro momento é marcado por diversos esforços na busca de se compreender o fenômeno religioso e as religiões. Raffaele Pettazzoni¹¹ (1883-1959) foi o primeiro professor titular de uma cátedra de História das Religiões na Itália, para consolidar a disciplina teve de enfrentar problemáticas especialmente ligadas aos campos epistemológico e metodológico.

É possível perceber em o "Metodo Comparativo" (Pettazzoni, 1959) que Raffaele dialoga com Max Muller, Edward B. Taylor, James G. Frazer, com críticas a teoria evolucionista do "monoteísmo primitivo" e ao método de comparação por eles utilizado que, segundo ele, tomava uma religião por paradigma, ainda muito ligado a linguística comparada. Pettazzoni tece críticas também aos fenomenólogos Adolfo Omodeo, Rudolf Otto e Van der Leeuw que segundo o autor desprezam a constituição histórica do fenômeno, partindo de uma ideia essencial do sagrado que se revela, e generalizam os fenômenos, desprezando a formação singular.

Soltanto per mezzo della comparazione ci è possibile intendere nel suo proprio valore religioso l'avvento della forma supernazionale della religione, non nella sua universalità, che non esiste in atto nè in potenza, bensì nei varii modi della sua particolarità, cioè nelle singole forme in cui quell' avvento si produsse, e nelle ragioni storiche che di volta in volta vi concorsero. (Pettazzoni, 1959, p.11).

Outro nome importante na História das Religiões italiana é Angelo Brelich (1913-1977), pois foi o sucessor da cátedra romana ocupada por Raffaele Pettazzoni. A necessidade de afirmação da disciplina recém-formada, bem como a diferenciação da, até então, chamada história das religiões continua. Podemos perceber essa necessidade nos escritos de Angelo Brelich:

¹¹Para maiores informações consultar: AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

Ciertamente, no han faltado defensores de la autonomía del fenómeno religioso. En su célebre trabajo *Das Heilige* {Lo santo} (1917), Rudolf Otto se esfuerza por demostrar el carácter específico de la experiencia de lo «sagrado», irreducible a cualquier otra categoría de la experiencia humana y que sería el fundamento de toda religión. Pero aun prescindiendo del hecho de que Otto y sus discípulos insinuaban, sin justificación científica alguna, que la experiencia de lo «sagrado» se fundamentaba en algo objetivamente existente, subsiste la cuestión de si al introducir tal criterio distintivo del fenómeno religioso no seestará a un paso de la simple tautología: religión es aquello que se funda sobre lo «sagrado», y es «sagrado» cuanto se halla en la base de toda experiencia religiosa. (BRELICH, 1979, p.31-32).

Brelich faz críticas ao caráter autônomo e transcendente da fenomenologia de Otto, segundo o autor tal método parte de pressupostos não científicos e elimina o caráter histórico das religiões. Para Brelich, as religiões não devem ser estudadas como fenômenos autônomos, mas ligadas a cultura, preservando elementos próprios dos contextos em que se desenvolvem, dessa forma a religião é vista como uma construção histórica, social e cultural. Devemos ressaltar que Brelich e Pettazzoni não buscam meramente desqualificar a fenomenologia, mas apontar para a incompatibilidade de tal método com a produção historiográfica.

Brelich chama atenção para o caráter histórico da definição de Religião, para ele o conceito é um produto histórico, não é único, nem essencial, mas ganha sentido quando atribuído pelo historiador, pois em muitas sociedades não há divisão do sagrado e profano, civil e religioso, secular e não secular, essa lógica de separação é ocidental.

Querer definir la «religión» es querer dar un significado preciso a un término forjado por nosotros mismos y que nosotros empleamos normalmente con ///las más vagas e imprecisas significaciones. Se trata, pues, de una definición funcional, de determinar un concepto para que pueda ser utilizado con fines científicos, y no de una definición basada en los caracteres de una cosa, distintos iti re respecto a otra (como sería, por ejemplo, la definición del bronce como una aleación que contiene un porcentaje dado de cobre y estaño, definición que es válida independientemente de toda época histórica y de toda situación cultural (BRELICH, 1979, p.35).

Portanto, para Brelich, o uso do termo religião deve ser feito com cuidados específicos, de forma que fique claro seu uso enquanto conceito elástico e plástico, já que o termo por si só é impreciso e arbitrário, não devendo existir um conceito isolado dos contextos históricos e culturais. A questão do uso do termo religião enquanto

conceito está atrelado ao método apontado pelo autor. Pare ele, não há como fazer história das religiões sem o método comparativo-histórico, através do qual é possível perceber as particularidades construídas historicamente, bem como as características comuns que as religiões compartilham (BRELICH, 1979).

Dessa forma, a História das Religiões contribui no desenvolvimento deste trabalho, nos auxiliando teórico metodologicamente na investigação do Cristianismo etíope e no contexto religioso humanista que Damião de Góis estava inserido, especialmente da Reforma Protestante e do Catolicismo Português. Ajudando-nos a pensar o caráter histórico dos fenômenos religiosos que marcam o ideário de Góis e como tais códigos religiosos são compartilhados por intelectuais da Republica das Letras.

O Cristianismo Etíope

Pouco sabemos sobre a história da Etiópia, menos ainda sobre as religiões ou a religião etíope. É fato que existem relatos que nos ajudam a construir e pensar a respeito dessa história, sobretudo, com a presença portuguesa no território etíope a partir da chegada de Pêro da Covilhã, em 1490, dada a cultura letrada de alguns desses portugueses que produziram relatos. Como exemplo podemos citar o padre Francisco Álvares, em 1540, padre Manuel Barradas que esteve na Etiópia de 1623 a 1632, Padre Baltasar Teles que escreve uma *História da Etiópia* no ano de 1660. Esses são apenas alguns que nos ajudam a pensar essa história.

Com base em alguns desses relatos supracitados o historiador português Pedro Mota Curto nos apresenta algumas ideias presentes nestes escritos, a de um cristianismo "deturpado", ou mesmo "primitivo". O autor nos propõe a pensar algumas questões.

Coloca-se-nos então a dúvida. Qual a origem deste Cristianismo etíope? o que é? De onde provém? Trata-se de um cristianismo deturpado e alterado ao longo dos séculos, pelo contacto com judeus, islâmicos e animistas? Ou será um Cristianismo puro, primitivo, das origens, que não evoluiu devido ao isolamento quase total em que permaneceu durante mais de mil anos? (Mota Curto, 2008, p.37).

Do ponto de vista historiográfico, seria razoável pensar em um cristianismo "puro"? Ou mesmo em um cristianismo "adulterado"? Tais palavras que se apresentam nas fontes, ou seja, nos relatos desses portugueses, que em sua maioria são religiosos Católicos, representam tal olhar, os etíopes vistos na ótica dos portugueses, e são impregnados dos seus preconceitos, valores, cosmovisão e cultura, retratando não o que de fato lá se apresentava, mas uma opinião, uma representação.

O que de fato podemos pensar historiograficamente é que o Cristianismo, tal como nos apresenta Damião de Góis ou outros relatos, é um Cristianismo Etíope, um dentre muitos possíveis, isto é, dotado de particularidades, marcado pelo contexto em que se desenvolveu, portanto o que podemos dizer é que nos parece mais razoável a ideia de Cristianismos, não um único modelo que se impõe como padrão, mas variados tipos e formas de se viver e vivenciar a experiência religiosa cristã.

Quando se propõe a pensar um modelo ortodoxo de "Cristianismo" é quase intrínseca a ideia de padrão, de universalidade e regra, quando na verdade o fenômeno religioso é um processo histórico construído e moldado pelos contextos históricos, sociais e culturais. Nicola Gasbarro, historiador ligado a História das Religiões da escola italiana, nos apresenta um conceito importante na desconstrução deste etnocentrismo que se impõe como ortodoxia.

Por isso, como provocação metodológica que tem apenas o intuito de desconstruir um etnocentrismo enraizado, proponho utilizar a noção de "ortoprática" a antepor e contrapor à de "ortodoxia" no estudo da religião-religiões. Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais. (Gasbarro, 2006, p. 71).

A ortoprática enquanto conceito nos permite propor o entendimento de um possível cristianismo, moldado pela prática religiosa dos etíopes que conviveram com judeus e islâmicos, dentro de determinado contexto histórico, cultural e social. Desta forma, o cristianismo etíope orientado pela "ortoprática" se constituiu como uma expressão de fé genuinamente cristã, mesmo que sem o aval dos católicos portugueses.

Considerações finais

A presença do Cristianismo Etíope nos relatos de Damião de Góis chama atenção pelo intuito do mesmo tentar em integrar tal cristianismo ao Catolicismo Romano. Dessa forma podemos presumir que esta prática religiosa impactou os escritos de Góis, tendo em vista que ele já estava inserido em um contexto mais amplo da República das Letras, em que os códigos religiosos da reforma protestante estavam presentes possibilitando tal entendimento.

No entanto, por meio dos estudos da história das religiões podemos supor que a padronização estimulada por Damião de Góis está vinculada em um projeto “universalizante” da religião que visa transformar as ortopráticas em ortodoxias. Em nossa pesquisa enfatizamos a necessidade de analisar não a busca pela homogeneidade, mas perceber nas cartas de Damião de Góis os elementos que nos permitem identificar práticas culturais específicas daquele contexto histórico e cultural. Isto não significa dizer que Góis pretendia desclassificar o Cristianismo Etíope, mas torna-lo conhecido na Europa.

Referências bibliográficas

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

BENATTE, Antônio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In. ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. (Orgs). **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (comp.). **Historia de las Religiones - Volume 1: Las Religiones Antigas 1, Siglo XXI**, Madrid, 1977.

CHARTIER, Roger. **História Cultural – Entre práticas e representações**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

COSTA, Alexandre José Barboza da. **Das coisas maravilhosas e bestiais do Brasil: um estudo sobre o gênero histórico em Pero de Magalhães de Gandavo**. 2017. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em:

<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-09082017-193032/>>. Acesso em: 2018-05-17.

CORAL, Carlos Jokubauskas. **O último Avis:D.** Antônio, o antonismo e a crise dinástica portuguesa (1540-1640). 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.8.2010.tde-24092010-121750. Acesso em: 2018-04-10.

DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos.** 2 ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

GASBARRO, Nicola. Missões: A civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

HIRSCH, Elisabeth Feist. **Damião de Góis.** 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

LIMA, Lizânias de Souza; PEDRO, Antonio. “A expansão europeia e a América antes da conquista”. In: **História da civilização ocidental.** São Paulo: FTD, 2005
RODRIGUES, Manuel Augusto. Do Humanismo À Contra-Reforma em Portugal. Coimbra, 1981.

MOTA CURTO, Pedro. **História dos Portugueses na Etiópia**(1490-1640). 1ª. ed. Porto: Campo das Letras, 2008. 601 p. v. único.

PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. **Numen**, v. 6, fasc. 1, p. 1-14, 1959.

RENAUOET, **Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'italie** (1497-1517), 2.a ed., Paris, 1953.

RODRIGUES, Rui Luis. **Entre o dito e o maldito:** humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-06112012-092834. Acesso em: 2018-04-10.

ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador:**a ideia de progresso. São Paulo: editora UNESP, 2000.

SEEBOHM, **The Oxford Reformers, John ColeI, Erasmus and Thomas More**,Londres, 1867, 4.a ed., 1911.

VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História:** Ensaios de Teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

WABERSKI, Maria Lúcia de Amorim. **O casamento de D.Manuel I: D. Manuel, ser rei à ventura é ter a ventura de ser rei?**. 2015. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. doi:10.11606/D.8.2015.tde-11112015-142605. Acesso em: 2018-05-17.

As missões lazaristas na diocese de Mariana e os limites da reforma católica (1820 – 1880)

The lazarists mission in the bishopric of Mariana and the limits of the catholic reform (1820 – 1880)

Thales Contin Fernandes¹²
thales.historia.ufv@gmail.com

Resumo: fundada por Vicente de Paulo na França o século XVII, a Congregação da Missão destacou-se como um dos elementos chave na reforma do clero francês. Tais religiosos atuaram sobretudo em duas frentes: a administração de seminários e a pregação de missões para a população pobre do campo. Após a morte do santo fundador, a Congregação espalhou-se por diversos países chegando no século XVIII em Portugal, onde estabeleceram profundas raízes. Já no século XIX dois missionários, Antônio Ferreira Viçoso e Leandro Rabelo Peixoto, foram enviados para o Brasil onde fundaram o afamado Colégio do Caraça, na diocese de Mariana. Além do colégio, os lazaristas trabalharam arduamente nas missões populares sendo pioneiros dessa atividade em Minas. A história dessas missões, no entanto, ainda está por ser escrita uma vez que até o momento pouquíssimos historiadores dedicaram-se a analisar esse tema.

Palavras chave: lazaristas, romanização, missões, século XIX.

Abstract: founded by Vincent de Paul in France in the 17th century, the Congregation of the Mission stood out as one of the key elements in the reform of the French clergy. These religious worked mainly on two fronts: the administration of a seminary and the preaching of missions for the poor rural population. After the death of the founder, the Congregation spread to various countries, arriving in the 18th century in Portugal, where they established deep roots. In the 19th century, two missionaries, Antônio Ferreira Viçoso and Leandro Rabelo Peixoto, were sent to Brazil where they founded the famous Caraça College in the diocese of Mariana. Besides the college, the lazaristas worked hard in the popular missions being pioneers of this activity in Minas. The history of these activities, however, remains to be written since so far very few historians have devoted themselves to analyzing this theme.

Keywords: Lazarists, romanization, missions, nineteenth century.

Introdução

Quando falamos sobre religião no Império do Brasil, somos remetidos diretamente para a Questão Religiosa, evento que opôs os bispos chamados ultramontanos aos poderes imperiais que insistiam em sobrepor sua soberania ao

¹²Graduado em história pela Universidade Federal de Viçosa, mestrando em história pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

funcionamento interno da Igreja Católica. Esse evento, entretanto, não teria acontecido se antes dele não tivesse havido um profundomovimento de reforma responsável por fortalecer no clero o senso de moralidade e fidelidade a Roma. Esse movimento ficou conhecido como Reforma Ultramontana ou romanismo.

A partir da segunda metade do século passado, muitos pesquisadores começaram a se debruçar sobre esse tema na tentativa de compreender melhor esse importante processo. Ao realizar uma reflexão sobre os trabalhos resultantes desse esforço, Jérri Roberto Marin detectou duas grandes vertentes historiográficas que explicavam o fenômeno reformista sob perspectivas opostas. Segundo o autor, em um primeiro momento os pesquisadores do tema entenderam as ações reformistas dos eclesiásticos como sendo “um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas” (Marin, 2001, p. 151). Para os membros dessa corrente historiográfica a unidade doutrinária e estratégica dos atores da reforma era tão coesa e organizada que “entre o Papa e um pároco no interior do Brasil havia uma sintonia que comprovava essa unicidade” (Marin, 2001, p. 151). Contudo, conforme aponta o autor, mais recentemente começaram a surgir trabalhos dedicados a pensar a romanização de uma outra forma, valorizando os “elementos heterogêneos, descontínuos e díspares desse processo” reconhecendo que muitas vezes a reforma sofreu fracassos, retrocessos e vitórias parciais (Marin, 2001, p. 151).

O presente trabalho, como o leitor já deve ter percebido pelo título, se enquadra mais nesse segundo momento que no primeiro. Contudo, procuraremos dialogar com ambas as correntes, mesmo porque, o grande objetivo desse artigo, mais que mensurar os limites da reforma, é compreender a espiritualidade¹³ e o papel desempenhado por um dos mais importantes agentes da reforma católica no século XIX, a saber a Congregação da Missão de São Vicente de Paulo.

Esse esforço de mesurar o papel da Congregação da Missão para a romanização vem ao encontro de uma necessidade historiográfica gritante: a falta de estudos exclusivamente dedicados a análise das congregações religiosas no século XIX. Antes de prosseguirmos nesse tema do “vazio” historiográfico, vale a pena ressaltar que bem

¹³ Entendemos espiritualidade aqui da mesma forma que André Vauchez em sua obra *A espiritualidade na Idade Média Ocidental* (Vauchez, 1995).

recentemente novos estudos vêm sendo desenvolvidos com o intuito de sanar essa demanda. Entre eles gostaríamos de destacar (Neto, 2006), (Peters, 2017) e (Oliveira, 2015), apesar do brilhantismo dessas obras, acreditamos que muito ainda precisa ser feito para que possamos ter um mapa satisfatório da ação das várias congregações religiosas que aturam no Brasil de forma geral e em Minas, em particular. Essa constatação se mostra ainda mais sólida quando temos em mente que os dois primeiros trabalhos citados são mais voltados para o período republicano, sendo a obra de Gustavo de Oliveira a única a tratar especificamente do contexto da reforma durante o período imperial, e ainda assim, não abordando temas relacionados a espiritualidade, preferindo uma análise mais conjuntural, política e social.

Apesar de pouquíssimos estudos dedicados exclusivamente ao tema, a historiografia especializada desde os anos oitenta tem reconhecido a importância dessas comunidades religiosas, dando especial atenção para a Congregação da Missão de São Vicente de Paulo. Citaremos, apenas como exemplo o caso de Riollando Azzi ao afirmar:

Merece relevo, em primeiro lugar, por sua presença atuante desde o início, a Congregação da Missão. Sem dúvida, foram os padres da Missão ou lazaristas, os mais representativos colaboradores do episcopado, por terem assumido a direção da maioria dos seminários. O êxito da reforma dependeu em grande parte da atuação efetiva desses religiosos (AZZI, 1992, p. 32).

No entanto, quando analisamos a produção historiográfica nacional, somos surpreendidos pela falta de estudos dedicados a análise exclusiva e interna dessa comunidade. Os poucos trabalhos existentes sobre esse assunto foram produzidos por clérigos, membros da Congregação, que apesar de suas inegáveis contribuições, não exploram temas caros a historiografia contemporânea. É com o objetivo de lançar luz sobre esse importante assunto que o presente artigo foi escrito.

O desenvolvimento da espiritualidade lazarista

A história do estabelecimento da Congregação da Missão em Minas Gerais, por incrível que pareça, começa antes da chegada dos primeiros padres ao Brasil. Dizemos isso pois a fixação desses religiosos na província foi profundamente marcada pela ereção de um santuário encravado no interior da cordilheira do Espinhaço, em um local conhecido como Serra do Caraça. No século XVIII, um eremita, conhecido como Lourenço de Nossa Senhora, fundou uma pequena ermida destinada ao retiro de religiosos e a adoração à Nossa Senhora Mãe dos Homens. A história desse português, pertencente a ordem terceira de São Francisco, é eivada de mistérios e teorias conspiracionistas como a que diz que o português era um remanescente da poderosa família dos Távora, perseguida e massacrada por Pombal. Essas teorias, no entanto, foram descartadas por Célia Maia Borges como sendo carentes de fundamentação documental e factual (BORGES, 2015, p. 400).

Ao pesquisar a vida do eremita, Borges encontrou um homem preocupado com a espiritualidade popular das Minas, o qual militou durante muito tempo para trazer para sua ermida os irmãos Varatojos, conhecidos em Portugal por sua espiritualidade rígida e austera (BORGES, 2015, p. 405). Essa aspiração, que não pôde ser cumprida em vida, foi deixada em seu testamento, o qual doava o santuário para o monarca português com a condição de que esse tornasse a casa na Serra um asilo de missionários, ou não sendo possível, uma escola para educação da mocidade (BORGES, 2015, p. 407).

Nesse momento a história do eremita das Minas se cruza com a dos filhos de São Vicente de Paulo. Enviado de Portugal no ano de 1819, com o objetivo original de suprir as demandas das missões do Mato Grosso, os padres Leandro Rabello Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso logo foram reorientados para assumir a casa do Caraça, deixada pelo falecido irmão Lourenço. No ano de 1820, os dois lazaristas chegam até o Caraça onde passam a cumprir as duas exigências deixadas por Lourenço, a saber: a pregação de missões e a ereção de um colégio, que posteriormente viria a se tornar um dos mais importantes da província, se não de todo o país.

A história do estabelecimento lazarista no Brasil é permeada por importantes progressos, mas também por grandes retrocessos. Durante a era imperial podemos dividir a história dessa congregação no país em duas partes: uma que vai de 1820 a 1849 quando os Congregados portugueses compuseram a coluna dorsal do esforço

lazarista no Brasil e outra após essa, que marca a chegada de um grande número de padres franceses que passaram a coordenar os esforços missionários e educacionais. Por hora, vamos por partes.

O primeiro momento do estabelecimento lazarista no Brasil, sob administração portuguesa, foi marcado por uma rápida expansão. Logo na primeira década de sua permanência, os padres tomaram posse não só do Caraça, mas também do santuário de Congonhas do Campo e um colégio em Campo Belo da Farinha Podre, no triângulo mineiro. Essa rápida expansão foi apontada por José Ferreira Carrato como sendo uma das principais causas da decadência que se abaterá sobre a Congregação entre as décadas de 1830 e 1840, nas palavras dele “o mal dos lazaristas portugueses foi darem sempre o passo maior que as pernas, aceitando compromissos e encargos muito maiores do que as suas possibilidades” (CARRATO, 1970, p. 197). Além do descuido em assumir mais compromissos do que poderiam suportar, os lazaristas portugueses também sofreram com a ingerência do governo imperial, que apenas dois anos após a chegada dos primeiros padres transferiu Antônio Ferreira Viçoso para o seminário de Jacuecanga, no Rio de Janeiro. O mesmo seria feito anos mais tarde com Leandro Rabello Peixoto.

Com essas constantes ingerências e sobrecargas, os lazaristas estavam sendo obrigados a recrutar e ordenar coirmãos cada vez mais cedo, o que trouxe profundos problemas de ordem moral para a recém instalada Congregação (PASQUIER, sem data, p. 102). Tais problemas, somados às constantes crises políticas pelas quais passavam a província de Minas Gerais nas décadas que sucederam a independência, fizeram com que o colégio do Caraça perdesse cada vez mais alunos levando a seu fechamento em 1842. Cooperou com o encerramento das atividades da casa mãe, a promulgação do código criminal de 1831 que proibia qualquer brasileiro de reconhecer autoridades estrangeiras, o que obrigou os congregados a se separarem da casa mãe em Paris. A separação com a casa mãe, bem como as dificuldades de recrutamento, somadas aos grandes encargos impostos, fizeram com que o nascente ramo da Congregação no Brasil se visse a ponto de deixar de existir.

Os ares, no entanto, estavam para mudar. Em 1844 o padre Antônio Ferreira Viçoso tornou-se bispo da diocese de Mariana, função essa que ele exercerá ao lado de

seus coirmãos, sendo um dos protagonistas do “reavivamento” da província brasileira. No campo político a maré também virava. O recém empossado imperador Pedro II, a fim de bloquear o acesso do clero liberal as instâncias de poder, algo que ficou muito claro com a participação de eclesiásticos nas diversas revoltas do período regencial, começou a fomentar o crescimento das alas mais conservadoras da Igreja, especialmente aquelas que não viam com bons olhos a participação do clero em assuntos políticos, uma tendência típica da romanização (SANTIROCCHI, 2015, p. 97).

Na mesma década, chegava ao Brasil a colônia francesa, composta por missionários e as Filhas de Caridade¹⁴ coroando assim a reunião entre as casas brasileiras e a sede parisiense. Com esse novo reforço e tendo sido reaberta a possibilidade de enviar mais missionários, a Congregação da Missão pôde se espalhar por outras províncias do império brasileiro. Essa expansão nacional coincidiu com um renascimento missionário lazarista mundial, encabeçado pelo novo Superior, o padre Jean-Batist Etiénne, conhecido como o segundo fundador da Congregação. No ano de 1854, graças a uma epidemia de varíola, o seminário maior sediado em Mariana teve que ser deslocado para o Caraça, o que contribuiu para a reabertura do colégio em 1856. Com a transferência do seminário maior e a reabertura do colégio, o Caraça voltou a ganhar o protagonismo que havia perdido em 1842, tendo se consagrado a partir de então como um grande centro de ensino e de reforma do clero.

Essa retomada de fôlego por parte da Congregação permitiu que os esforços missionários, que até então haviam sido negligenciados em prol do trabalho nos seminários, pudessem ser realizadas de forma mais sistemática. Contudo, conforme veremos mais a diante, o trabalho nos seminários continuou sendo o carro chefe da atuação lazarista em Minas Gerais, o que protelou por muito tempo a prática sistemática das missões.

Com a proclamação da República as relações entre Igreja e Estado foram transformadas de modo que vários marcos regulatórios que restringiam a ordenação de noviços nacionais, por exemplo, foram banidos (Miceli, 1988, p. 17). Isso possibilitou

¹⁴As Filhas de Caridade foram criadas por Vicente de Paulo e Luiza de Marillac em 1633 para atender material e espiritualmente os necessitados da França do século XVII. As Filhas de Caridade sempre foram um importante braço das atividades missionárias desenvolvidas pela Congregação da Missão.

um maior crescimento das ordens e congregações religiosas na nova República. Devido a essa mudança, nossa pesquisa interromperá sua investigação na década de 1880, antes da proclamação da República, quando o sistema de padroado ainda ditava parte da dinâmica religiosa institucional.

Não é nosso objetivo, no entanto, compreender as relações entre Igreja e Estado, nem mesmo realizar uma profunda análise acerca da romanização de modo geral. O que queremos aqui é fazer um percurso interno por essa congregação, compreender seus sistemas de valores, as formas como eles enxergavam e representavam o mundo a sua volta, e depois, entender como esses valores ditaram a ação desses religiosos no cenário da reforma católica.

Para isso é de fundamental importância que tenhamos como um dos focos de nossas análises a espiritualidade que esses padres desenvolveram. Entendemos espiritualidade aqui da mesma forma como ela foi definida por André Vauchez em seu clássico *A espiritualidade na Idade Média*. De acordo com o autor, o senso comum, desde o século XIX até a época na qual ele escreveu, entendia a espiritualidade cristã como sendo algo que “exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus” (VAUCHEZ, 1995, p. 7). Uma vez sistematizada e passada adiante pelo (os) mestre (es) a seus discípulos, poderíamos então falar de escolas ou correntes espirituais (VAUCHEZ, 1995, p. 7).

Contudo, o autor não se detém a essa definição, especialmente quando o objetivo é analisar comunidades anteriores ao século XIX. No lugar, ele propõe uma forma muito mais dinâmica e bem menos internalista e psicologizante que a definição acima. Para Vauchez a espiritualidade, no caso a cristã, deveria ser entendida “como unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados” (Vauchez, 1995, p. 8). Ainda segundo ele:

Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em

uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã (VAUCHEZ, 1995, p. 8).

Ao analisarmos a espiritualidade lazarista, tentamos entendê-la sobre seu viés histórico, ou seja, privilegiando suas contradições, mudanças e permanências, não só dos padres da Missão, mas também do meio em que estavam inseridos. Nessa análise, assim como Vauchez, procuramos nas fontes elementos, práticas e valores “privilegiados em comparação a outras práticas possíveis”. Entendemos que conceber a espiritualidade dessa forma dinâmica e historicamente determinada nos ajuda a fugir de divagações e generalizações abstratas, que foram classificadas por Chartier, ao referir-se a uma crítica feita por Lucien Febvre, como “inteligências desencarnadas” (CHARTIER, 1990, p. 16).

Em nossa análise foi possível perceber que os lazaristas, desde sua fundação no século XVII, apropriaram-se de duas grandes correntes espirituais de que estavam desenvolvendo-se desde os tempos das reformas gregorianas. Esses elementos são a rigidez moral e a retirada do mundo, muito praticada entre os cartuxos¹⁵. Ao mesmo tempo, afirmava a necessidade de pregação de missões, o que implicava um envolvimento com o mundo. Essa dupla vocação da espiritualidade lazarista foi imortalizada em uma “palavra de ordem” vista na documentação produzida pelos lazaristas no colégio do Caraça: “cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias” (Camello, 1986, p. 310). Enquanto estavam retirados em suas casas, os padres da Congregação da Missão deveriam se comportar como padres de uma ordem monacal, mas quando saíssem para as missões, eles deveriam ser verdadeiros apóstolos. Esse apelo missionário é uma clara marca dos tempos no qual a Congregação foi criada. De acordo com André Dodin, um dos maiores biógrafos de São Vicente na atualidade, essa espiritualidade dividida entre o claustro e as missões era uma apropriação de um outro corpus espiritual muito divulgado pelo bispo de Genebra São Francisco de Sales. Ao falar da criação das Filhas de Caridade, Dodin explica esse *ethos* espiritual da seguinte forma:

¹⁵ A ordem de São Bruno também conhecida como ordem dos cartuxos foi criada no século XI foi a maior ordem eremita que se tem notícia. Durante vários séculos os cartuxos dedicaram-se contemplação e ao retiro.

Teoricamente, o princípio estabelecido pelo bispo de Genebra levava efetivamente a duas consequências principais. A primeira era a reintegração do espírito religioso no mundo; a santificação do que era deliberadamente considerado profano. Esta primeira consequência manifestou-se em uma verdadeira renovação cristã, na qual o pequeno livro *Introdução* teve o principal papel. A segunda poderia revelar-se pela integração dos religiosos ao mundo; pela fundação de uma ordem secularizada, que pudesse, graças a essa secularização, trabalhar a massa 'danada'. Suprimindo a clausura, misturando-se ao povo, a corrente de vida cristã, que vem do cume da vida religiosa, iria reunir-se ao esforço dos que estão no mundo, escalando as encostas, tendo nas mãos a *Introdução à vida devota*. Podendo todo estado alimentar com legitimidade o desejo da vida perfeita; sendo possível também defendê-lo fora da clausura, as religiosas podiam, em princípio, misturar-se ao mundo. Sabe-se com essa tentativa de secularização das religiosas, no caso as religiosas da Visitação, fracassou diante das objeções intransigentes do arcebispo de Lyon, Denis de Marquemont. Por esse motivo, as Visitandinas, primitivamente destinadas aos pobres, não visitaram ninguém. Nessa mesma época, Vicente de Paulo, querendo santificar o mundo, seguia o caminho que levaria a fundar a Companhiadas Filhas de Caridade [...] Visto que era impossível abrir as portas da clausura, Vicente de Paulo não fez entrar nela as almas religiosas, mas constituiu-as em uma 'religião' que tivesse por claustro o mundo inteiro (DODIN, sem data, p. 18- 19).

Essa dualidade entre as missões e o retiro pode ser vista em outras ordens religiosas como é o caso dos redentoristas (PETERS, 2017, p.158). Isso nos mostra que essas comunidades religiosas estavam inseridas em um ambiente de compartilhamento de informações o que contribui para a dinamização do conteúdo dessas espiritualidades.

Por fim, gostaríamos de destacar que esse rápido percurso acerca da espiritualidade lazarista nos auxiliará a compreender melhor a ação missionária desses padres em Minas Gerais, uma vez que os mesmos eram orientados pela cosmovisão formada por essa espiritualidade. Para exemplificar o que acabamos de dizer importamos agora analisar, de forma bem resumida, o modo como essa espiritualidade ditou as ações reformistas dos congregados em Minas Gerais e qual foi a importância dessas ações para o processo de reforma da Igreja Católica no Brasil.

O papel da Congregação da Missão na reforma

Por ter sido criada no contexto da reforma católica francesa no século XVII, os lazaristas elaboraram um corpus espiritual intrinsecamente reformista voltado para a propagação dos seus rígidos valores morais. Além da rigidez moral, os missionários da

Congregação da Missão tinham em suas *Regras ou Constituições Comuns*¹⁶ especificações claras em relação a obediência e a ordem hierárquica da Igreja Católica. Esses atributos faziam da Congregação uma comunidade religiosa perfeitamente adequada às necessidades reformistas na província de Minas Gerais do século XIX.

José Ferreira Carrato, ao estudar o contexto de criação o Santuário do Caraça, descreveu a população da província como sendo portadora de valores morais e de uma religião tão instável como o ouro de aluvião que eles exploravam (CARRATO, 1963, p. 137). Se a situação moral e espiritual das Minas era de fato como a descrita por Carrato, não nos compete julgar. O fato, contudo, era que a província passava por um abandono por parte do poder político e eclesiástico, proibido de enviar religiosos regulares para aquela religião. Conforme vimos anteriormente, isso não impediu que iniciativas particulares de reformar os costumes como a do Irmão Lourenço ocorressem. Ao tomar como exemplo tal iniciativa, entretanto, somos levados a constatar que elas não lograram grande êxito, tendo sua ação bem limitada.

A chegada dos lazaristas estava para mudar esse cenário. Desde os primeiros anos de sua fixação na Serra, os vicentinos começaram suas históricas atividades reformistas sendo as missões uma das primeiras. Ao analisar os sermões pregados pelos lazaristas durante as primeiras décadas de seu estabelecimento, José Maurílio Camello os descreveu como sendo pautados pela culpabilização e pelo medo escatológico. Camello os associa inclusive as correntes espirituais do século XVII, das quais os lazaristas são tributários (CAMELLO, 1973, P. 64 – 65).

Além dos sermões pregados durante as missões, os congregados, ao fundarem o colégio, estabeleciam não somente um educandário, mas um ponto fixo de missões onde a mocidade mineira (e não só) seria formada dentro dos rígidos padrões morais da austera disciplina lazarista. Em um relato escrito por Augusto Costa Leite, um ex-estudante do Colégio da Serra¹⁷ que frequentou o educandário nas últimas décadas do século XIX, podemos ver qual a tônica dos sermões pregados aos estudantes internos. Segundo ele: “os sermões versavam sobre diversos temas, tendo importância especial os

¹⁶As *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* são o regulamento principal da comunidade responsável por regular tanto as atividades como a devoção dessa comunidade religiosa.

¹⁷ Outro nome pelo qual era conhecido o Colégio Caraça.

seguintes: morte, juízo, inferno e paraíso, permitindo cada um, uma dissertação de mais de duas horas” (LEITE, 1941, p. 177).

A importância desse colégio não consistia somente na formação de estudantes. Por muito tempo, o Caraça abrigou seminários e noviciados ajudando assim a formação de várias gerações de sacerdotes. Devemos lembrar também que, além do Caraça, os lazaristas tiveram presença marcante nos colégios de Congonhas do Campo e Campo Belo, sem falar no seminário diocesano em Mariana, que esses religiosos assumiram a liderança após a chegada de seu coirmão Antônio Ferreira Viçoso ao episcopado. Em seu clássico *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*, o Cônego José Higino de Freitas afirma que entre os bispos que receberam a educação lazaristas estão D. Luíz Antônio dos Santos, bispo do Ceará, D. João Antônio dos Santos, primeiro bispo da recém-criada diocese de Diamantina e D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro e Capelão-Mor da Capela Imperial. Todos esses eclesiásticos passaram pelo Caraça enquanto esse era administrado pelos portugueses e, após tornarem-se bispos, convidaram os lazaristas, não só para administrar os seus seminários diocesanos, mas também para pregar missões ao povo, o que nos mostra a importância dessa congregação para a formação das lideranças eclesiásticas que levaram a cabo o processo de romanização em seus bispos (FREITAS, 1979 p. 209 – 242).

Além de terem participado ativamente na formação das lideranças episcopais, os lazaristas também deixaram um importante legado nas instituições seminarísticas nacionais. Ao analisarmos o regulamento do seminário da diocese de Mariana, cuja redação é geralmente atribuída a dom Viçoso, percebemos que alguns pontos desse documento foram simplesmente copiados das Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão, como podemos perceber por esse trecho:

Regulamento do seminário:

Dizendo a escritura que há tempo de falar, e de calar, e sendo moralmente impossível que haja piedade e boa ordem aonde não há silêncio, diligentemente procurarão observá-lo: não falando fora das horas de recreação, nem fazendo rumor nos salões, especialmente no tempo do estudo, e depois do exame geral da noite, nem também irão aos leitos de seus companheiros perder tempo em conversas (PIMENTA, 1920, p. 107)

Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão:

E dizendo a Escritura que há tempo de falar e tempo de calar, e que nas muitas palavras faltará não pecado, sabendo-se também por longa experiência que é quase impossível que uma comunidade dedicada a D. persevere muito tempo no bem, não havendo nela moderação alguma nas palavras, e nenhuma atenção ao silêncio; guardar-se-á entre nos silencio fora do tempo da recreação; de modo que fora desse tempo ninguém fale sem necessidade senão de passagem e em muito poucas palavras, e em voz baixa, principalmente na Igreja, Sacristia, no dormitório e refeitório principalmente no tempo da mesa.¹⁸

Além dessas passagens, podemos ver que o princípio de reclusão e supressão dos sentidos e das vontades, tão comuns nos tempos de Vicente, faziam parte do regulamento marianense. Esse modelo de regras “vicentinas”, segundo Tatiana Costa Coelho, serviu de base para outros seminários reformados como é o caso do Rio de Janeiro (Coelho, 2016, p. 193), o que indica que a reforma perpetrada pelos lazaristas se estendeu para além da ação desses padres. Contudo, apesar de ter se destacado em tantas frentes, a ação lazarista na província de Minas Gerais encontrou muitos obstáculos e dificuldades que acabaram se tornando verdadeiros limites para o processo reformista.

Os limites das missões

Quando falamos nas missões lazaristas em Minas Gerais durante o século XIX, especialmente durante o período regencial e o segundo reinado, é importante que fique claro que essa prática viu mais descontinuidade que continuidades. Desde sua fundação, as missões foram por muitas vezes interrompidas, colocadas em segundo plano e até mesmo negligenciadas, mas nunca abandonadas de fato. Os motivos que levaram a esse percalço são vários e vão desde a concorrência com outras atividades até a falta de mão de obra, passando pelas dificuldades intrínsecas de se pregar missões em regiões tão remotas como eram os rincões de mineiros.

¹⁸ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*, [manuscritos compilados por Pe. Antônio Ferreira Viçoso, Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão em dezembro de 1839]. Arquivo Histórico do Santuário do Caraça, “Armário D. Viçoso”. p. 22.

Entre as atividades que concorreram com as missões, destaca-se, sem sombra de dúvidas, a administração de colégios e seminários. Desde a sua criação, a Congregação da Missão se viu pressionada entre a vocação externa (representada pelas missões populares) e a interna (representada pelas atividades educacionais) tendo conseguido desde o princípio conciliar os dois extremos. Essa dicotomia, e a conciliação da mesma, estão imortalizadas no livro de *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* que estabelece a prioridade por parte das missões em detrimento da formação do clero não devendo essa, contudo, ser negligenciada. Essa adaptação foi importante para o estabelecimento e crescimento da Congregação na França, uma vez que essa viu nas atividades seminarísticas uma importante frente de expansão (FORRESTAL, 2017 p. 153).

Na província de Minas, no entanto, essa conciliação não pode ser feita de forma bem-sucedida. Conforme dissemos anteriormente, enquanto foi administrada pelos padres portugueses, entre a década de 1820 a 1850, a Congregação no Brasil sofreu muito com a falta de mão de obra, decorrente das más escolhas dos Superiores e da ingerência do governo. Essa falta obrigou os missionários no Caraça a optar entre a administração do colégio e a prática de missões. Após listar as atividades educacionais desenvolvidas pelos congregados em um manifesto emitido no ano de 1847 pelo então Superior José Afonso Moraes Torres, vemos a seguinte frase: “além disto, nos livres intervalos nos temos dado ao exercício das missões, de que sois testemunha”¹⁹. Esses intervalos eram uma provável referência aos tempos de férias do colégio, momento no qual os padres ficavam finalmente livres para poder se dedicar exclusivamente às missões. Tal intervalo, que compreendida geralmente os meses de agosto a outubro, era claramente insuficiente para fazer um real impacto na reforma dos costumes do povo.

Essa escassez de missionários não cessou imediatamente após a chegada dos padres franceses, especialmente após a década de 1860. Nos *Annales de la Congrégation de la Misson*²⁰ podemos perceber que os relatos acerca das missões se

¹⁹ *Manifesto aos Senhores Charíssimos Irmão de Nossa Senhora Mão dos homens*. PBCM, Gaveta 1, Caixa 3. Correspondências Avulsas

²⁰ Criados em 1835 os *Annales de la Congrégation de la Misson* nada mais são do que cartas selecionadas contendo as experiências dos missionários lazaristas espalhados por todo o mundo. Essas

tornam mais frequentes a partir da década de 1870 e 1880, quando o número de missionários no Brasil já era bem maior que o das décadas passadas.

Em todo o caso, fica pendente a questão: por qual motivo os primeiros lazaristas decidiram priorizar o colégio em detrimento das missões? De fato, as *Regras* priorizavam as missões, mas também exaltavam as atividades de formação do clero, mas não era o caso aqui, o colégio a princípio foi criado para a educação da mocidade e não propriamente para a formação do clero. A resposta para essa questão, ao nosso ver, expõe de maneira evidente o pragmatismo dos lazaristas que aqui atuaram e a forma como eles se apropriaram da tradição espiritual na qual foram formados na tentativa de nortear suas ações.

Ao analisar a documentação referente aos primeiros anos a criação do Colégio do Caraça, fomos levados a constatar o fato de que a criação do educandário, longe de ser uma imposição, foi uma livre escolha dos padres Leandro Rabello e Antônio Viçoso. Esses padres optaram por essa atividade não só por que viam nela uma necessidade daquela região, mas por que essa era a melhor forma de se manter economicamente. Devido às limitações espaciais desse artigo, nos limitaremos a citar apenas um documento que nos faz crer nessa assertiva. Para isso escolhemos o mesmo manifesto de 1847 citado anteriormente. Nele o padre José Afonso Moraes Torres diz o seguinte:

Nós padres da Congregação da Missão estabelecidos na Serra do Caraça desde 1820 por ordem do Sr. D. João 6º pudemos fundar nessa Província de Minas três colégios: do Caraça, de Congonhas do Campo, e d'Uberaba, no qual temos educado um grande número de moços, dos quais muitos são hoje o ornamento da Igreja Marianense e outros representam em nossa Assembleia Legislativa ou ocupam a magistratura e cadeiras de ensino pública; além disto, nos livres intervalos nos temos dado ao exercício das missões, de que sois testemunha: *sustentados tão somente com as matrículas dos alunos e créditos da Irmandade* [grifo nosso]²¹.

Conforme podemos perceber, o colégio era uma importante fonte de renda para os missionários alojados nas pedregosas e infrutíferas terras do Caraça. Sendo assim, apesar de concorrer com as missões, o colégio era ao mesmo tempo o financiador das

correspondências publicadas tinham o objetivo de informar a comunidade sobre os avanços em territórios distantes e animar os demais padres na mesma situação.

²¹*Manifesto aos Senhores Charíssimos Irmão de Nossa Senhora Mão dos homens*. PBCM, Gaveta 1, Caixa 3. Correspondências Avulsas.

mesmas. Além do mais, como foi na França, as atividades educacionais dos lazaristas no Brasil foram fundamentais para a manutenção dos Congregados diante da autoridade imperial (OLIVEIRA, 2015, p. 41 – 44).

Os lazaristas, no entanto, não estavam sendo orientados apenas por uma lógica pragmática. Logo que aqui chegaram, os missionários franceses perceberam a imensidão dos obstáculos a serem enfrentados sendo um deles a ignorância do povo. Essa constatação levou alguns deles a lançar um novo olhar sobre a educação da mocidade, incorporando essa atividade como sendo uma peça fundamental ou um novo tipo de missão. Em uma carta enviada pelo padre Batolomeu Sipolis no ano de 1861 ao então Superior Geral da Congregação da Missão em Paris, o missionário Jean-Baptiste Étienne, vemos a seguinte ponderação acerca da administração de colégios:

Quoique, en général, les collèges ne soient guère notre oeuvre, il est certain que dans les pays surtout où il n'y a aucun moyen de bien élever l'enfance et la jeunesse, dans les pays où nos confrères sont les seuls qui puissent exercer avec fruit ce pénible ministère, il devient presque nécessaire et Dieu ne laisse pas de le bénir abondamment²².

Como podemos perceber, apesar de não ser reconhecidamente uma das atividades principais a serem desenvolvidas pela Congregação, tal prática encontrava um lugar de relevância no cenário brasileiro uma vez que a mocidade estava tão corrompida e mal instruída que educar não deixava de ser também uma atividade missionária. Devemos lembrar também que ao incutirem desde cedo na mente dos mineiros os valores religiosos do catolicismo reformado, os padres estavam desde já selecionando futuros noviços que futuramente os auxiliariam nas paróquias locais, assumiriam cadeiras episcopais ou até mesmo se ordenariam na própria Congregação. Muitos desses jovens foram mandados para o exterior onde beberam na fonte do catolicismo reformado, nos seminários da França ou em Roma e, logo que retornaram, auxiliaram de modo vigoroso os missionários em seu esforço reformista. Exemplo

²² Embora, em geral, as faculdades dificilmente sejam o nosso trabalho, é certo que nos países especialmente onde não há como elevar bem a infância e a juventude, nos países onde os nossos confrades são os únicos que podem exercer com fruto este ministério doloroso, torna-se quase necessário e Deus não deixa abençoá-lo abundantemente. Volume 28: 1863, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/28>. Acesso em: 30/09/2018 às 15:40. p. 227 – 228.

disso, como já citamos, foi dom Pedro Maria de Lacerda, capelão mor e bispo da diocese do Rio de Janeiro, importante figura na reforma do clero na época.

Além da atenção dividida entre os seminários, as missões também enfrentaram muita resistência por parte das condições encontradas nos sertões de Minas Gerais. Conforme já dissemos a cima, os missionários não viam com bons olhos a condição moral e educacional da população brasileira, especialmente a do interior. Essa desconfiança se estendia não só as populações, mas também ao clero. Em uma carta enviada pelo padre Brayda ao Superior Etienne no ano de 1869 vemos a seguinte nota de preocupação:

La pensée la plus désolante à l'issue des Missions, lorsqu'on aperçoit cette troupe de fidèles groupés autour de la Croix, comme pour s'y abriter a jamais, c'est l'abandon où ils vont retomber après notre départ. Dans le seul diocèse de Marianna, nous avons plus de cent vicariats à évangéliser: comment y pourvoir avec si peu de monde, attendu que la Mission annuelle ne peut durer que six mois, à cause de l'interruption forcément imposée par la saison des pluies?²³

Nesse relato, o missionário apresenta alguns dos maiores obstáculos encontrados pelos lazaristas no Brasil e em especial em Minas Gerais. Como em outros relatos, podemos perceber através dele que as missões populares encontravam limites até mesmo por conta do clima ao qual estavam sujeitados, no fim do trecho o padre Brayda (cujo primeiro nome desconhecemos) diz que as missões não poderiam durar mais que seis meses devido as estações chuvosas. Essa curta janela que compreendia os meses de outono e inverno era claramente insuficiente uma vez que os lazaristas em questão não pregavam missões com menos de um mês.

Em um relato de 1881 o missionário Michel Sipolis (irmão de Bartolomeu Sipolis citado anteriormente), confirma o relato do padre Brayda se lamentando da seguinte forma: “Il est bien regrettable que nous n'en puissions donner que six tous les

²³ O pensamento mais angustiante no final das missões, quando vemos esta tropa de fiéis agrupados em torno da cruz, como se para abrigar lá para sempre, é o abandono onde eles vão cair depois da nossa partida. Somente na diocese de Mariana, temos mais de cem vicariatos para evangelizar: como provê-la com tão poucas pessoas, já que a Missão anual só pode durar seis meses, por causa da interrupção necessariamente imposta pela estação chuvosa? in: Volume 35: 1870, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/35>. Acesso em:30/09/2018 as 15:40. p. 408.

ans! Mais nous ne pouvons pas employer moins' d'un mois à chacune, pour les raisons que j'exposerai en répondant au questionnaire”²⁴. O motivo dessas missões mais alargadas, conforme o próprio padre responderá em seu relatório é o precário estado espiritual no qual se encontrava aquela população. Sendo obrigados a pregar missões de um mês e tendo sua janela de operação restringida a seis meses, vemos que os lazaristas não visitavam mais do que seis localidades durante todo um ano, algo que, apesar de ser mais do que a população campesina estava acostumada, era claramente insuficiente para a reforma dos costumes do povo.

O péssimo estado espiritual da população rural mineira, conforme os lazaristas concebiam, não era causada pela natureza da mesma população e sim pelos sacerdotes que os guardavam. É um ponto comum nos relatos as constantes e ferrenhas críticas ao clero local, daí o temor expressado pelo padre Brayda ao deixar os povoados após as missões, mesmo que esses continuassem sendo atendido pelos párocos locais. Em um relato de 1857, cuja autoria desconhecemos, vemos uma das mais ferrenhas críticas ao clero nacional:

L'or devient le moyen infaillible de se faire ordonner: voilà comment on peut expliquer pourquoi on rencontre encore des prêtres sachant à peine lire, qui croient avec une espèce de bonne foi avoir rempli les redoutables fonctions du sacerdoce lorsqu'ils n'ont été, en réalité, que des mercenaires pour le moins inutiles²⁵.

Na visão dos lazaristas franceses, o clero que atuava em Minas Gerais era mercenário, ordenado sem as faculdades necessárias, ignorantes dos princípios básicos ao sacerdócio. Daí a necessidade de pregar missões e de formar as futuras gerações de cidadãos e de eclesiásticos nos colégios e seminários administrados pela Congregação da Missão. Nesse ponto (e não só) vemos uma enorme semelhança entre o *modus*

²⁴ É lamentável que só possamos dar seis por ano! Mas não podemos usar menos de um mês cada, pelas razões que explicarei ao responder o questionário. Volume 46: 1881, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/46>. Acesso em:30/09/2018 as 15:40. p. 431 – 432.

²⁵ O ouro se torna o meio infalível de ser ordenado: é assim que podemos explicar por que ainda encontramos padres que mal sabem ler, que acreditam com boa fé que cumpriram as funções formidáveis do sacerdócio quando não foram, na realidade, mais do que mercenários para o menos inútil. Volume 22: 1857, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/22>. Acesso em:30/09/2018 as 15:40. p. 124.

operandi dos lazaristas e da ordem que os sucedeu em Minas Gerais, a saber: os redentoristas.

De acordo com José Leandro Peters, a visão que os missionários do Santíssimo Redentor tinham da sociedade e do clero brasileiro se baseava na oposição entre o povo fortemente piedoso e o clero altamente despreparado, sendo a responsabilidade do estado precário do primeiro, praticamente exclusiva do descuido do segundo (PETERS, 2017 p. 25).

O mesmo padrão pode ser encontrado nas correspondências lazaristas, as quais exaltavam a profunda piedade dos brasileiros em detrimento de sua má instrução legada por seus pastores. Devemos lembrar que essas falas eram também uma forma de legitimar a empreitada lazaristas e redentorista. O fato é que ambas as ordens encontraram em Minas Gerais um grande desafio a ser superado desafio que, no entanto, legitimava e fortalecia sua importância.

Conclusão

Mensurar os reais limites da reforma católica no século XIX perpetrada pelos lazaristas em Minas Gerais nos levaria conseqüentemente a realizar um juízo acerca da atuação dos mesmos nessa região. Obviamente, essa demanda ultrapassa as capacidades desse artigo e excede até mesmo as pretensões de minha pesquisa de mestrado, uma vez que tal juízo demandaria uma análise bem mais comprometida e profunda do que a praticada em dois anos de esforço acadêmico. Nesse sentido, vale a máxima de Michel Mullet que, ao comentar sobre a extensão da Reforma Católica de Trento entre os séculos XVI e XVII, disse “tê-lo-iam conseguido? É uma questão demasiado vasta para se tentar sequer responder-lhe” (MULLET, 1984, p. 48). Faço dessa, minha máxima sobre o tema.

Contudo, alguns dados podem ser aqui explanados. Após a chegada dos missionários franceses, foi possível notar um franco crescimento da Congregação no Brasil tendo essa se espalhado por várias regiões do país. Esse crescimento, conforme já indicamos, fez-se notar nas missões que passaram a ser pregadas com maior

regularidade. Apesar desse crescimento, a franca expansão da ordem ficava obstruída pela legislação imperial, que só seria derrotada com a proclamação da República. Esse evento também abriu o cenário para a chegada de novas comunidades, como foi o caso dos missionários redentoristas que trilharam em Minas uma estrada já preparada pelos filhos de São Vicente. Quando analisamos os relatos desses missionários sistematizados por Luciano Dutra Neto e José Leandro Peters, vemos que a ordem criada por Santo Afonso encontrou em Minas um cenário de abandono espiritual muito parecido com aquele descrito pelos lazaristas, nas palavras de Luciano Dutra “os primeiros redentoristas encontraram naquelas Minas Gerais, de 1893, uma prática religiosa pouco ‘esclarecida’, se vista de conformidade com a ortodoxia católica” estando “limitado à concepção pré-tridentina” (NETO, 2006, p. 17).

Esse estado encontrado pelos redentoristas indicariam um fracasso da obra lazarista? É pouco provável. Conforme dissemos anteriormente o legado deixado pela Congregação da Missão vai muito além das missões populares podendo ser visto nos regulamentos de diversos seminários e na participação dos mesmos na efetiva formação do clero brasileiro. Menosprezar o impacto da obra lazarista em Minas e no Brasil seria ignorar o papel desempenhado pela espiritualidade vicentina na obra reformista do bispo dom Viçoso, ou ignorar a importância do colégio do Caraça e dos demais seminários administrados por eles. Conforme dissemos, ponderar acerca da efetividade do esforço reformista dessa ordem é uma tarefa demasiada extensa e foge da nossa capacidade. O fato é que o movimento conhecido como romanização foi uma realidade do século XIX, também é um fato que os lazaristas foram não só um dos precursores desse fenômeno como também seus grandes protagonistas durante todo o período imperial.

Referências Bibliográficas

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo, Edições Paulinas. 1992.

BORGES, Célia Maia. Os leigos e a administração do sagrado: O Irmão Lourenço de N. S.ra e a Irmandade de Nossa Senhora Mão dos Homens – Minas Gerais séc XVIII. **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 21, 2015.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. **Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX**. 1986. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

CARRATO, José Ferreira. **O Caraça Português**. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1970.

CHARTIER, Roger. **A mão do autor e a mente do editor**. Trad: George Schlesinger. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, 2016.

DODIN, André. **Francisco de Sales Vicente de Paulo dois amigos**. São Paulo: Edições Loyola, [sem data].

FORRESTAL, Alison. **Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform**. New York: Oxford University Press, 2017.

FREITAS, Cônego Dr. José Higino de. **Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889**. Belo Horizonte: Editora S. Vicente, 1979.

LEITE, Augusto da Costa. **Saudades e lembranças do Caraça**. São Paulo: Empresa Gráfica da Tribuna de Minas LTDA, 1941.

MARIN, Jéri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências humanas**, Florianópolis, n. 30, p, 150 -151. Outubro de 2001.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: editora Bertrand Brasil. 1988.

MULLETT, Michel. **A Contra-Reforma: e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia**. Lisboa: Gradiva. 1985.

NETO, Luciano Dutra. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas**. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

OLIVERIA, Gustavo de Souza. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811 – 1875)**. Campinas, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Estadual de Campinas, 2015.

PASQUIER, Eugênio. **Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1819-1849)**. Vol I. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, sem data.

PETERS, José Leandro. **Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890 – 1920)**. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

PIMENTA, D. Silvério G. **Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, Conde da Conceição**. 3°. Edição. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1920.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o realismo do segundo reinado (1840 – 1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora. 2015.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*:(séculos VIII a XIII): Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Borges e “A rosa de Paracelso”: palimpsestos, escrita e história

Borges and “The rose of Paracelsus”: palimpsestos, writing and history

Deborah Vieira Pinto Aguiar²⁶

ddeborahvieira@gmail.com

Marília Teles Cavalcante²⁷

mariliatcavalcante@gmail.com

Resumo: Este trabalho aborda o processo de criação e escrita de Jorge Luis Borges na ideia do palimpsesto em uma relação com o processo de escrita da história. No conto *A rosa de Paracelso* é apresentada a relação entre um mestre alquimista, Paracelso, e um homem que quer ser seu discípulo. A decisão de receber ou não o homem como discípulo é feita na tensão do desafio proposto ao alquimista de destruir uma rosa. A partir dessa tensão e de outros elementos do conto, que, muitas vezes, são intertextos de textos bíblicos, são abordadas relações com teorias de escrita da história de Certeau, Halbwachs e Pollack.

Palavras-chave: Escrita da história, Palimpsesto, Jorge Luis Borges

Abstract: This work approaches the process of artistic creation and writing of Jorge Luis Borges in the idea of palimpsest in a relation with the writing process of history. This short story, *The rose of Paracelsus*, shows the relationship between an alchemist master, Paracelsus, and a man who wants to be his disciple. The decision to receive or not the man as a disciple is made within the tension of the challenge proposed to the alchemist to destroy a rose. Also, the developing of this tension among other elements of the short story, which are often intertexts of biblical texts, are dealt in relation to theories of writing of history of Certeau, Halbwachs and Pollack.

Keywords: Writing of History, Palimpsest, Jorge Luis Borges

²⁶ Graduada em Letras pela Universidade Federal de Pelotas e mestranda em Literatura e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Juiz de Fora

²⁷ Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba e mestre em História pela Universidade Federal de Sergipe.

Introdução

O conto *A rosa de Paracelso* faz parte do livro *Nove Ensaios Dantescos e a Memória de Shakespeare*, de Jorge Luis Borges, publicado pela primeira vez em 1982. O conto, em linhas gerais, fala de Paracelso, que historicamente é o pseudônimo de Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (Suíça, 1493 - 1541), médico, botânico, alquimista, astrólogo e ocultista que se auto proclamava Paracelso, do latim “superior a Celso”, um grande médico romano. Paracelso é considerado o pai da alquimia. No conto, é retratado o dia em que ele pede por um discípulo. Quando o candidato a discípulo chega, este põe em xeque a credibilidade de Paracelso sobre o que ele é ou não é capaz de fazer – os elementos desse conto, portanto, orbitam em torno desse cerne, dessa tensão gerada pelo desafio.

O palimpsesto

O conto possui como epígrafe apenas uma referência: “[De Quincey: Writings, XIII, 345]”. O texto que alcança a página número 345 do caderno XIII do escritor Thomas de Quincey (Reino Unido, 1785 - 1859), tem como título *O palimpsesto do cérebro humano*, em que o autor começa explicando o que seria um palimpsesto e a origem grega do termo: “Um palimpsesto, então, é uma membrana ou rolo limpo de seu manuscrito por sucessões reiteradas” (De Quincey, 1845, tradução nossa)²⁸.

De Quincey prossegue afirmando que, através desses sucessivos processos de apagamento e de escrita, é possível conhecer gerações de opiniões e de mudanças destas. Opiniões ou narrativas de eventos que um dia foram tão absurdas que o mais correto a fazer seria cobri-las com uma mais apropriada naquele momento. Ou tão verdadeiras que alguém, por algum motivo nefasto, simplesmente quis que desaparecessem. E isso é algo que irá acontecer de novo, de novo e de novo. É o paradoxo do palimpsesto: o papel, portanto, não morre, mas lhe é injetada uma nova vida. Justamente porque aquele papel, em sua essência, no qual absurdos ou verdades

²⁸“A palimpsest, then, is a membrane or roll cleansed of its manuscript by reiterated successions.”

foram registrados, continua ali, mas possuído de uma nova película, uma nova validade, uma nova atribuição. Seriam vozes emergindo e submergindo diante dos processos de encobrimento e de descobrimento de suas camadas. Tudo isso através de palavras, ideias e processos químicos.

O palimpsesto e a escrita da história

Na produção da escrita histórica analisada por Certeau (1982), é possível perceber características semelhantes ao palimpsesto. O autor coloca que através de um “lugar social, de práticas ‘científicas’ e por meio de uma escrita” é elaborada a historiografia. Sem nos aprofundarmos no tema, compreende-se que as ideias e as ferramentas científicas de determinado tempo são acessíveis e reveladas por meio do processo de escrita do historiador. E as demandas políticas, econômicas e religiosas de poder do tempo em que se escreve influenciarão nas constantes reescritas do passado. São responsáveis, inclusive, por definir o que precisa ou não precisa ser lembrado. A escrita da história é também o espaço em que se compreende a interpretação de fatos passados, a partir dos olhos do presente. Sendo assim, mesmo que o trabalho seja sobre algo passado, é trazido ao presente sob nova forma.

Ainda que a história seja constantemente reescrita e reutilizada, o que foi vivido, dito, escrito, ainda que apagado, permanece vivo. Muitos desses aspectos esquecidos podem até voltar a superfície, como tentativa de sobreviver ao mar do esquecimento da história, como meio de resistência. Tal como a rosa de Paracelso, que ainda que carbonizada, permaneceu como a mesma rosa, o trabalho historiográfico permite acessar não o passado, mas as cinzas dele (o que dele foi escrito) e fazê-las reaparecer sob nova forma. Traz-se, portanto, a interpretação do passado na produção histórica, mas ainda sim, é impossível fazê-la desaparecer e aparecer, sendo possível apenas dar-lhe novas formas e métodos, mas não desprezar tudo que foi escrito até então.

Sobre essas transformações, na página 345, De Quincey fala de Paracelso e de como ele se vangloriava de seus feitos, e que ele poderia muito bem restaurar uma rosa, ou uma violeta, depois que elas entrassem em combustão, algo contestado pela ciência moderna, mas que o conto de Borges apresenta como um palimpsesto: algo antes válido,

a promessa de Paracelso, hoje é apagada pela mão da ciência e escrita de outra maneira, menos absurda para sua geração.

Quincey prossegue para sua conclusão tratando de como o cérebro humano pode ser considerado um palimpsesto, pois, apesar de todas as novas informações, opiniões e conclusões, o que estava lá anteriormente não se apaga, mas segue fazendo parte do que agora é, como sombras.

Tendo compreendido o lugar de Paracelso no universo borgiano, é possível abordar de forma mais clara alguns pontos acerca do conto. Paracelso, de sua oficina que ocupava dois dos aposentos do porão²⁹, pediu ao indeterminado Deus por um discípulo – podendo ou ter deixado em aberto que deus seria esse, ou como deixando a palavra “indeterminado” o caracterizar para que este não fosse um deus determinado, ou seja, limitado pelo entendimento humano. De qualquer modo, ele mantém a letra inicial maiúscula, assim como é tratado o Deus judaico-cristão. Assim, ao fim da tarde, bate à sua porta um homem. Nesse momento dúbio e intermediário entre dia e noite, quando esquecera de seu pedido, algo que é constantemente discutido na obra de Borges: a impossibilidade do esquecimento, tal qual os escritos anteriores não são esquecidos, ou apagados, do palimpsesto.

A escada de caracol que Paracelso sobe para atender a porta, remonta um símbolo de ligação entre Céu e Terra³⁰. Isso leva a entender que Paracelso, nesses meandros entre dia e noite, razão humana e ação divina, e sendo alquimista representa a união de elementos que comumente são dicotomizados, como razão e emoção, racionalidade humana e experiência mística, e porque não, falando do processo de escrita literária, técnica e inspiração; e escrita histórica, técnica e subjetividade – já que tanto a história, como a literatura são feitas de material textual –.

Os dois, Paracelso e o indivíduo desconhecido, e possível discípulo, estavam cansados. Paracelso de seus afazeres, e o desconhecido de andar três dias e três noites. sendo três um número relacionado a um ciclo para o cristianismo e judaísmo – Jonas

²⁹Pode ser uma referência às duas câmaras do poço do conto *A escrita de Deus* (Borges, 1999).

³⁰O caracol, se referindo ao Número Áureo, ou Razão de Fibonacci, é uma proporção comum em toda a natureza que algumas linhas filosóficas remetem à existência de um designer para o Universo, ou seja, um deus. Algumas linhas da ciência negam essa teoria por entender que é uma empreitada de trazer Deus, ou religião, para a ciência, considerando que a ciência seria um campo neutro de crenças ou ideologias.

por três dias no ventre do peixe, Jesus a ressuscitar depois três dias, o galo a cantar três vezes para anunciar a traição de Pedro, três reis magos, as três pessoas da trindade, entre outros. Ou até mesmo pode ser referente ao pedido de socorro no código morse³¹.

Paracelso, como já havia informado Quincey, era dado a uma certa vaidade e não perde a oportunidade de se exhibir para o desconhecido que, embora Paracelso afirme conhecer rostos do ocidente e do oriente (novamente a dicotomização) não se lembra do rosto desse desconhecido, e o questiona sobre quem ele é e o que quer dele. O indivíduo responde que o nome dele não é importante – uma posição que pode ficar entre a humildade de não se fazer ou se sentir importante, ou arrogância de não dar seu nome a quem não o apraz –. Ainda assim, entrega tudo o que tem a Paracelso, colocando com sua mão direita o ouro em cima da mesa e mantendo a esquerda segurando uma rosa. Para a cultura popular, o lado direito está ligado ao intuitivo, ao emocional, enquanto o esquerdo, à razão. O lado direito, da intuição, ligado ao ouro, pode ser entendido como uma referência de que a primeira intuição do desconhecido seria a de comprar Paracelso, ou desde já, mostrar a dúvida das capacidades atribuídas ao alquimista, já que este vem a questionar o desconhecido, pois, se ele acredita que Paracelso pode transformar matérias, de que valia poderia ter o ouro? Já a rosa, representando o belo e a dor, ambas coisas difíceis de serem racionalizadas, na mão esquerda, ligadas à razão, instiga Paracelso.

A rosa também pode ser vista no poema *Uma rosa e Milton*³², de Borges (2009), em que o eu lírico relaciona o desfolhar da rosa com a passagem do tempo e ao

³¹Três batidas, ou sons, curtos, seguidos de três longos, seguido novamente de três sons curtos. Pode ser grafado como •••---•••

³²De las generaciones de las rosas
que en el fondo del tiempo se han perdido
quiero que una se salve del olvido,
una sin marca o signo entre las cosas

que fueron. El destino me depara
este don de nombrar por vez primera
esa flor silenciosa, la postrera
rosa que Milton acercó a su cara,

sin verla. Oh tú bermeja o amarilla
o blanca rosa de un jardín borrado,
deja mágicamente tu pasado

esquecimento. A rosa sem folhas, mesmo que segurada por uma mão, como está na mão do desconhecido ou de Paracelso, é uma rosa invisível, pois esteve ali, no palimpsesto do tempo.

É possível ver no diálogo que se trava entre Paracelso e o desconhecido uma intertextualidade com a conversa de Jesus e o jovem rico (*Mateus*, capítulo 19). O jovem rico questiona Jesus sobre como pode chegar ao Reino dos Céus, pois já vem observando as leis (razão), Jesus o diz para vender tudo que tem, entregar aos pobres e o seguir – como um ato de se desprender de algo que racionalmente o traz uma segurança e de se entregar ao incerto (emoção/irracional) –, além de apontar para a necessidade do amor pelos pobres. Abrir mão do ouro, como o desconhecido faz para poder seguir Paracelso, remonta ao desejo de alcançar algo além. Para Nicodemos, claramente, o Reino dos Céus, para o desconhecido, a Pedra, que transformaria qualquer coisa em ouro. Jesus se auto intitula Pedra Angular (*1 Pedro*, capítulo 2), a pedra da esquina, a junção de dois caminhos. Paracelso, porém, responde ao desconhecido que a Pedra não é o fim, mas o meio, talvez se referindo ao *modus vivendi*, que para muitos, é o que Jesus significa, o caminho entre Céu e Terra, o qual ele próprio diz que o é.

O desconhecido pede que Paracelso o permita ficar com ele, mesmo que só o observando, mesmo que demore para adentrar esse Caminho. E também pede que atravesse o deserto, tanto símbolo de provação (povo hebreu no Deserto em *Êxodo*) e tentação (Jesus no deserto), como de amadurecimento. Lugar em que se espera o sobrenatural, pois o natural já é sabido que não irá favorecer. O mesmo deserto que é considerado como um labirinto natural em *Os dois reis e os dois labirintos* (Borges, 1999). O desconhecido continua pedindo que o deixe ver a terra prometida, mesmo que não a pise – num gesto de se colocar, nesse intertexto, no lugar de Moisés (*Êxodo*), que, em seu contexto, era quem fazia a ponte entre Deus e o povo hebreu, liderava o povo e

inmemorial y en este verso brilla,
oro, sangre o marfil o tenebrosa
como en sus manos, invisible rosa.

estava a sua frente, quando eles fugiram dos egípcios pelo deserto rumo à Canaã, terra prometida, a qual ele não pisou, mas viu.

Não suficiente, o desconhecido coloca Paracelso à prova. Passam então do latim, ao alemão. De uma língua que antes era a referência, para uma posterior que vai se sobrepor. Assim, o desconhecido propõe o desafio a Paracelso: se ele pudesse transformar uma rosa aniquilada em fogo, ou seja, pó, de volta à forma de rosa, a vida do desconhecido seria de Paracelso. Esse momento aponta para a cena de Jesus e seu discípulo Tomé (*João*, capítulo 20). O discípulo que, apesar do alerta do mestre e do testemunho dos discípulos e discípulas, não acreditava que Jesus teria ressuscitado após o terceiro dia e diz que só irá acreditar vendo e tocando as feridas de Jesus.

Paracelso, então, surpreende, contrapondo crença e fé. Crença como um exercício racional, e a fé como experiência mística, sobrenatural. Assim, Paracelso começa por desconstruir o próprio pedido do desconhecido. Primeiro, pontuando, ironicamente, a crença do desconhecido de que Paracelso pode aniquilar a rosa. Já que, segundo Paracelso, nada pode ser aniquilado, destruído, devolvido ao nada. Isso seria o mesmo que, em relação ao poema *Uma rosa e Milton*, tentar acelerar o tempo, não respeitando o tempo próprio da rosa de se desfolhar. Assim como no palimpsesto do tempo (como em relação a rosa que perde suas folhas e permanece como uma rosa invisível), do papel e da mente humana: uma vez inscrito, não é possível apagar, mas sobrepor. O esquecimento não existe.

A história universal

No diálogo que se segue, Paracelso ilustra isso de modo mais amplo, levando seu axioma para além das paredes de sua oficina, ao nível de história universal, no sentido da história do mito do Gênesis judaico-cristão que é estendido para toda a humanidade:

—Estás enganado. Imaginas, porventura, que alguma coisa possa ser devolvida ao nada? Imaginas que o primeiro Adão no Paraíso poderia ter destruído uma única flor ou um talo de relva?

—Não estamos no Paraíso - disse o jovem, teimoso -; aqui, sob a lua, tudo é mortal.

Paracelso se erguera.

—Em que outro lugar estamos? Acreditas que a Divindade é capaz de criar um lugar que não seja o Paraíso? Acreditas que a Queda é outra coisa que não ignorar que estamos no Paraíso? (Borges, 2011)

Diante da insistência do desconhecido, que diz “aqui, sob a lua” como uma marcação de fases, algo que tem início e fim, Paracelso questiona sobre o Paraíso. Tratando a Queda, portanto, na crença judaico-cristã, como a mácula que faz com que os seres humanos não percebessem que estão no Paraíso. Ora, se a aniquilação não existe, o que mais fizeram os humanos do que, ignorantemente, terem coberto o Paraíso com camadas e camadas de ideias, pensamentos, invenções, ignorâncias que os fazem ficar cada vez mais distantes do Paraíso?

Relacionando tudo isso ao processo da escrita histórica, o que permanece na memória coletiva é o que é legitimado por determinado grupo. Para Halbwachs (1990), os pontos de contato entre as memórias individuais e a memória coletiva são o que permite que se identifiquem em nossa memória acontecimentos ou lembranças que marcaram determinada época ou sociedade. A história universal da criação pode ser entendida, então, como o ponto em comum ocidental. De algum modo, todos possuem alguma memória sobre a história do paraíso como a própria, no palimpsesto de sua mente, ainda que em algum ponto da vida as pessoas se tornem não-adeptas a ela.

Além disso, a discussão de história e memória avançou no sentido de olhar para as memórias subalternas e não mais para uma única memória oficial, o que permite a sobreposição e a inscrição de outras memórias no palimpsesto da história. Essas memórias resistem apesar do silêncio:

essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas. (POLLACK, 1989, p. 5)

Esse, portanto, é o cerne da tensão, o milagre não é a rosa voltar a ser rosa, o milagre seria a rosa deixar de ser rosa. Assim, como por meio de processos químicos os alquimistas, ou cientistas, podiam e podem ler os palimpsestos, Paracelso poderia voltar a ler a rosa. O que ele não poderia era fazer a rosa deixar de ser rosa. Apagá-la. Aniquilá-la. Esquecê-la. Tais são também os processos da história, quer seja em seu trabalho com a memória, individual, ou coletiva, como na produção historiográfica. A história que se reescreve, que é atualizada pelos historiadores, não é capaz de fazer desaparecer o que antes foi interpretado, escrito, muito menos o que foi vivenciado e experimentado pelas pessoas do tempo em questão. Esse é um possível paralelo com a rosa. Ainda que desfolhada, de modo que alguém possa esquecê-la, é impossível aniquilar a memória do que se vivenciou ou o que dela foi escrito.

Depois das insistências do desconhecido a rosa é queimada, e após o discípulo dizer que ignora o como o desaparecimento e o aparecimento da rosa vai ser feito, Paracelso, diante da falta de fé do desconhecido, manda-o embora. Esse ato pode ser entendido para o possível discípulo como uma confissão de que ele, Paracelso, é um charlatão, enquanto, na verdade, aponta para a falta de fé do desconhecido. Deste modo, considerando o caminho que o desconhecido precisa percorrer para alcançar a fé, o desconhecido, portanto, torna-se um discípulo, mas com uma lição a ser aprendida longe da presença do mestre. O desconhecido, embora sinta vergonha e, naquele momento, possa até pensar que Paracelso é um charlatão, apresenta uma fala de um discípulo humilde que irá seguir nessa busca, e voltar ao estar pronto – mesmo que isso seja apenas uma encenação –.

Antes de encerrar, o narrador se vira para Johannes Grisebach, teólogo alemão, que até então não havia sido apresentado no conto – assim como o narrador não o é – e questiona, sem resposta, sobre o que se sucedeu. Deixando uma marca de que existe, sim, uma ponte entre o que o narrador observava e narrava com a teologia e os ensinamentos bíblicos. Afinal, essa marca não foi deixada no texto sem motivo. O desconhecido, então, vai embora, e os dois permanecem com uma certeza de que não se veriam de novo, sem ser apresentado um motivo. Paracelso, então, recolhe o pó de rosa,

e, ao dizer uma palavra em voz baixa, a rosa ressurgiu. Pois, se para o desconhecido era indiferente a forma como seria feito, para Paracelso não o era.

Também é possível observar como a escrita da história está marcada por sua época, pelas demandas de seu tempo. Ainda que revisadas ou revisitadas não podem ser apagadas as contribuições historiográficas e os lugares sociais em que foram elaborados. Há ainda uma consideração, em paralelo com o conto de Borges, sobre como, atualmente, os temas históricos e o próprio conceito do que é a história tem proporções enormes. As pessoas não estudiosas da área facilmente denominam um acontecimento histórico, muitas vezes, previamente. Esse fenômeno que Hartog (2013) denominou de presentismo é também responsável pela preocupação constante em reforçar a importância dos eventos que ainda estão acontecendo no presente. Pode ser acrescentada a isso a constante preocupação com a memória que requer “lugares de memória”, visto que não mais se lida com uma única memória tradicional. Assim, é possível concluir que esses são sinônimos da falta de fé do discípulo que precisava ver a rosa sendo desfeita e refeita, mas não compreendia que mistério maior era que nunca poderia apagar, de fato, a rosa.

Considerações finais

Concluindo, é possível aplicar a lição de Paracelso para o processo de escrita histórica. De como o exercício do escritor e leitor é como um palimpsesto, sempre indo à frente, mas sem apagar o que já se existiu – seja da história humana universal, seja da mente humana, como também das narrativas oficiais e narrativas subalternas que vêm ganhando mais espaço –. Além disso, também é possível relacionar às marcas de intertextualidade e de influências que o autor sofre, tanto de suas leituras como de suas marcas de crença e ideologias. Ademais, o conto aponta para como o fazer historiográfico precisa estar em um caminho no meio, ponderado entre razão e emoção, técnica e inspiração/intuição e subjetividade. Assumindo-se, assim, o lugar de quem e de onde se escreve e abarcando as múltiplas possibilidades e óticas da história. Ainda que esse trabalho, muitas vezes, pareça solitário como um bibliotecário silencioso, mas que segue acompanhado da poeira dos outros bibliotecários que cobrem os livros e não

o deixam sozinho, como em *A Biblioteca de Babel* (Borges, 2007). Pois, tal qual a rosa, e tantos autores, livros, e escritas da história não se deixam de ser, não se desexistem.

Referências bibliográficas

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. Ed. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas de Jorge Luis Borges**. Vol. 1. São Paulo: Globo, 1999.

_____. **Ficções**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. **O outro, o mesmo**. Cia. das Letras. São Paulo. 2009.

_____. **Nove ensaios dantescos & a memória de Shakespeare**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Trad. Maria de Lourdes Menezes, 1982.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**. 27. ed. Rio de Janeiro: José Olympio 2015.

DE QUINCEY, Thomas. **De Quincey's collected writings vol. XIII Tales and Prose Phantasies**. 1845. Disponível em: <<https://ia902205.us.archive.org/21/items/TheCollectedWritingsOfThomasDeQuinceyVolXIII/TheCollectedWritingsOfThomasDeQuinceyVolXIII.pdf>>. Acesso em: 01 jul. de 2016.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva e memória histórica**. In: A memória coletiva. São Paulo: Edição Revista dos Tribunais LTDA., 1990.

POLLACK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio: estudos históricos**. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, 1989.

Camus e o Capelão sem nome

Camus and the nameless Chaplain

Rafael de Castro Lins³³
dicastro.rc@gmail.com

Resumo: O fito deste artigo é divisar a perspectiva camusiana acerca do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, a fim de apontar elementos textuais e conceituais que revelem como Camus se inspirou em Kierkegaard para compor a *persona* religiosa de seu romance mais popular, o Capelão Prisional de *O Estrangeiro*. Um pouco além desta vereda central em que o texto segue, os autores foram postos em paralelo por via dos temas suscitados por Camus e a partir do sintomático postulado camusiano do qual Kierkegaard é o alvo principal, o Suicídio Filosófico.

Palavras-chave: Suicídio Filosófico, Kierkegaard, *O Estrangeiro*, *O Mito de Sísifo*.

Abstract: The aim is to apprehend Camus' perspective on the Danish philosopher Søren Kierkegaard, in order to point out the textual and conceptual elements that reveal to which extent Kierkegaard inspired Camus in the composition of the religious character of the Prison Chaplain, in his most popular novel, *The Stranger*. A little beyond this central path, a parallel is drawn between both authors with regard to the themes evoked by Camus and the symptomatic Camusian postulate of which Kierkegaard is the main target, that is, the concept of Philosophical Suicide.

Keywords: Philosophical Suicide, Kierkegaard, *The Stranger*, *The Myth of Sisyphus*.

Um salto de fé – do suicídio de Kierkegaard

A mirar o significado do Suicídio Filosófico, Albert Camus faz uma passagem pontual pelas testemunhas do Absurdo – pensadores do irracional que desvelaram a impotência da razão diante de um mundo opaco e antinômico. Interessa a Camus a concordância existente entre esses pensadores, a saber, o modo como giram em torno do caos, do fracasso da razão, da irracionalidade do mundo. Contudo, Camus nota nesses

³³Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

estimados autores da filosofia existencial formas de evasão do universo sufocante onde reina o Absurdo. Tais fugas metafísicas, de cunho filosófico ou religioso foram nominadas pelo autor como Suicídio Filosófico. A título de exemplo, Camus faz menção a alguns pensadores modernos que, cada um ao seu modo, escapam desse ambiente perturbador por intermédio de algum recurso transcendente. Assim, autores como Jaspers, Chestov, Husserl e Kierkegaard tornaram-se, sob esse olhar camusiano, modelos de suicidas filosóficos. Antes de se ater a Kierkegaard, Camus pondera acerca desse tipo de raciocínio que não se move dentro dos limites da lógica humana, por mais notável que ele seja, afirma, “[...] posso chamá-lo de um salto” (2013a, p. 43).

A comunhão temática existente entre Camus e Kierkegaard, assim como a influência literária deste último sobre Camus, torna possível aproximá-los sem escapar ao tema. Camus dedicou uma fração significativa de *O Mito de Sísifo* compondo diálogos com Kierkegaard, fazendo-o o exemplo mais toante de suicida filosófico. O filósofo dinamarquês tornara-se exemplar por render-se estupefato – levado por intensa atração – ao fascínio incomensurável do irracional.

[Para Søren Kierkegaard] [...] a antinomia e o paradoxo se tornam critérios do religioso. [...] O cristianismo é o escândalo e o que Kierkegaard pede com simplicidade é o terceiro sacrifício exigido por Inácio de Loyola, aquele com que Deus mais se delicia: ‘o sacrifício do Intelecto’ (CAMUS, 2013a, p. 47).

A despeito desta antecipada conclusão camusiana acerca de Kierkegaard, Camus descende do eco filosófico existencial deste que desvelou o Absurdo da existência aos olhos da Modernidade. Kierkegaard ressuscitou a presença do irracional. Corroeu pouco a pouco a pureza da razão erigida tão perfeitamente pelos seus antecessores, e isto o fez ironicamente por intermédio da fé. A fé exemplar de Abraão – encontradiça fora e além dos parâmetros ético-rationais (KIERKEGAARD, 2009, p. 118) – serviu-lhe no ataque que faria ruir a pretenciosa razão moderna. Muitos outros pensadores seguiram pelas frestas e rachaduras que Kierkegaard abriu no monumento à razão, entre eles o já tardio Camus.

Kierkegaard enxergou a incoerência primeira, o imenso vazio de sentido e de razoabilidade da vida, e a tudo isso Camus chamou de Absurdo. Todavia, nesse ínterim

kierkegaardiano – após o esvaziamento de todas as instâncias da existência desde o estético ao ético –, após tudo resignar, o indivíduo encontra-se a um salto de distância da fé. Camus conversa com Kierkegaard tão somente durante a travessia do deserto existencial – no reconhecimento do desespero do homem e do Absurdo da existência –, no entanto, quando Kierkegaard ousa cruzar as fronteiras deste deserto, quando ousa saltar para fora dele num voo apaixonado em direção ao irracional, Camus titubeia.

Kierkegaard fora, afirma Camus, aquele que contemplou o Absurdo em sua face mais real e mais bravia, ele fragmentou os absolutos e multiplicou as contradições. Nem a moral – que assumira um lugar privilegiado no pensamento racional – foi poupada pelas assertivas kierkegaardianas (CAMUS, 2013a, 37-38). O exemplo da fé de Abraão foi a agulha com a qual provocou a razão, assim pôde argumentar sobre a existência de imperativos que superam até mesmo a ética. Antes da jornada espiritual sugerida em Kierkegaard, Camus encontrara nele uma testemunha do Absurdo, alguém que como ele viu um mundo ainda informe e vazio, onde as luzes do racionalismo não sabiam iluminar. No entanto, Camus peregrinou solitário neste deserto do Absurdo, pois Kierkegaard – como tantos outros existencialistas – incorrera no Suicídio Filosófico. Sacrificou, ao lado de Isaque, sua razão nos altares do imponderável. Não suportou viver naqueles ares pestilentos do desespero.

As interpelações camusianas a Kierkegaard, o lugar a partir de onde fala para pô-lo em dúvida, têm origem principalmente na obra kierkegaardiana *Temor e Tremor*³⁴. Nela, Kierkegaard retorna à narrativa bíblica do mito de Abraão e a redescobre sob um olhar existencial. Em subida pelo monte Moriá, o mito de Abraão conta como Deus ordenara o sacrifício de Isaque – nascido de uma promessa divina a Abraão – pelas mãos do próprio pai. No instante final, já prestes a ensanguentar-se, Abraão fora interrompido por nova ordem divina e Isaque foi poupado (Gn 22. 1-2). Na incompreensibilidade deste ato, no modo como Abraão segue à mercê do irracional, reside a força impressionante da fé abraâmica. O filósofo dinamarquês toma o exemplo de Abraão como parâmetro para fé cristã, traduzindo-o nestas palavras: “Através do seu

³⁴ Em *O Mito de Sísifo*, Camus também faz referências indiretas à outra obra de Kierkegaard, *O Desespero Humano*; porém, *Temor e Tremor* serve-lhe diretamente e é a partir desta obra que o autor compõe seus principais argumentos.

acto, excedeu inteiramente o ético e atingiu um τέλος [fim] superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético” (KIERKEGAARD, 2009, p. 118).

O mito abraâmico exemplifica a jornada que leva ao irracional – uma subida de fé movida por um ato deveras inexplicável em termos éticos ou racionais. Abraão caminhou para sacrificar o filho e, na adesão incondicional a esta loucura inconcebível, consistiu a força da sua fé. Por outro lado, pondera Camus: “Se substituir seu grito de rebeldia por uma adesão furiosa, ele será levado a ignorar o absurdo que o iluminava até então e a divinizar a única certeza que daí por diante terá: o irracional” (CAMUS, 2013a, p. 47-48). As palavras que rememoram o mito de Abraão e a sua jornada absurda referem-se, de fato, a Kierkegaard e ao bojo existencialista compendiado por Camus em *O Mito de Sísifo*. Agarrar-se ao Absurdo, diria Camus, é vê-lo divino. Albert Camus prefere a tragédia de Édipo à reconciliação de Abraão, a fuga furiosa da soberania dos deuses – ainda que esta seja inútil – à adesão apaixonada ao despotismo de um Deus.

Camus respondeu ao pensamento de Kierkegaard contrapondo o ponto fundante da sua filosofia, o salto de fé kierkegaardiano. E por sobre esse encontro intencional de Camus e Kierkegaard, poder-se-á notar pontos de ruptura e de retorno entre os dois autores. Kierkegaard declara:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lèveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria a vida a não ser o desespero? (KIERKEGAARD, 2009, p. 65).

Camus, sem furtos, responde a *Temor e Tremor*:

Kierkegaard pode gritar [...] Este grito não pode deter o homem absurdo. Buscar o que é verdadeiro não é buscar o que é desejável. Se, para fugir da pergunta angustiante: “o que seria então a vida?”, é preciso alimentar-se, como o asno, das rosas da ilusão antes que se resignar à mentira, o espírito absurdo prefere adotar sem tremor a resposta de Kierkegaard: “o desespero” (CAMUS, 2013a, p. 50).

São dois olhares, separados por aproximadamente um século, que se esbarram em seus retornos à história e às questões do tempo, os olhares da fé e da razão quedada.

Camus acentua o empenho desvairado dessa inteligência kierkegaardiana em subtrair-se do caos antinômico em que fora posta, paradoxalmente, recorrendo – lançando-se confiadamente – ao irracional. *O Mito de Sísifo*, porém, assegura que as medidas humanas são as únicas que aos homens foram dadas.

Contrário à fé movida pela força do Absurdo, Camus assevera: “O absurdo, que é o estado metafísico do homem consciente, não conduz a Deus” (CAMUS, 2013a, p. 49). O Absurdo é antes uma condição ignóbil de um homem consciente das fronteiras da razão. O engano, retoma ele, está em afeiçoar-se ao Absurdo como a vítima que se afeiçoa ao seu agressor. O que excede a lucidez é enxergar-se acolhido nesse sequestro da existência, nessa falsa pátria, “e me asseguram [pontua] que essa ignorância explica tudo e que essa noite é a minha luz. Mas aqui não respondem a minha intenção e esse lirismo exaltante não pode me esconder o paradoxo” (Camus, 2013a, p. 49).

Uma conclusão medular do ensaio camusiano é que “[...] Kierkegaard também dá seu salto” (CAMUS, 2013a, p. 47) do desespero ao Cristianismo. Talvez nada simbolize a realidade do Absurdo tal como a cruz cristã – o crucificado dependurado nela –, impotente e por seu Deus abandonado. Uma história que, se assim terminasse, seria a mais crível das narrativas, um evangelho Absurdo. Tomando o Absurdo como o substrato da fé, Kierkegaard, arraigado às narrativas evangélicas, extraiu “esperança do seu contrário que é a morte” (CAMUS, 2013a, p. 48). E assim fora reconciliado. Afinal, ao espírito atormentado pelo Absurdo somente há paz no suicídio – do corpo ou da razão –.

Kierkegaard – o Capelão sem nome

Kierkegaard, “[...] talvez o mais interessante de todos [os suicidas filosóficos]” (CAMUS, 2013a, p. 37), inspira declarada simpatia em Camus que, entretantes, o enfrenta mesmo simpático ao modo como ele contemplou o Absurdo em sua face mais desesperadora. A influência de Kierkegaard sobre o filósofo argelino mostra-se, de antemão, uma realidade crível. Kierkegaard ecoa sobre a composição literária de Albert Camus, ambos os filósofos atuam em atos distintos de um mesmo espetáculo que encena a queda da razão moderna. A comunhão entre eles é um fato hermenêutico, resta

por agora identificar as possíveis aparições do legado kierkegaardiano no escrito de Camus. Crivelmente, os pontos de contato literário são muitos. No entanto, neste tomo final do artigo nos restringiremos, para os fins estabelecidos, ao romance *O Estrangeiro* (1942).

No papel de romancista, com frequência Albert Camus elabora personagens que exercem um tipo literário religioso. Amiúde, os personagens religiosos de Camus correspondem a realidades ou personalidades históricas, como revelou o próprio Camus no artigo *Pourquoi L'Espagne* (Camus, 1965, p. 391), que escrevera em resposta às críticas e dúvidas de Gabriel Marcel à adaptação teatral *Estado de Sítio*. Para explicar a escrita amena, complacente e até positiva com que o romance *A Peste* dispõe a igreja cristã e a importante figura do padre Paneloux, Camus respondeu-lhe do seu desejo pessoal de fazer justiça, através do romance, aos amigos cristãos que ao seu lado resistiam à Ocupação Alemã. Com essa assertiva em mente, não admira a hipótese de que Camus se inspirou em Kierkegaard para compor outra persona religiosa.

Nossa hipótese traduz-se pelo esboço comum que aproxima a imagem camusiana de Kierkegaard ao Capelão prisional do popular romance *O Estrangeiro*. Dois espíritos irmanados pela mesma ideia de Deus. Se examinássemos *O Mito de Sísifo* como outro romance camusiano, Sísifo seria seu protagonista e Kierkegaard seu usual personagem religioso. Não por acaso, *O Estrangeiro* fora publicado quase simultaneamente ao *O Mito de Sísifo*, em 1942. Ambas as obras se espelham ao tocar no mesmo tema, o Absurdo, cada uma ao seu modo elas contam a mesma história.

O Capelão prisional, o último a visitar Meursault encarcerado, instiga o prisioneiro – condenado à morte – a uma emblemática conversa ao fim do romance. O encontro de Meursault – o anti-herói camusiano – com esse homem deveras religioso encerra-se com o fim do romance, como se o clímax final do homem moderno lançasse-o ao seu enfrentamento último, a questão Deus. O prisioneiro recusou diversas vezes aquela visita inoportuna e, quando não mais o pôde evitar, ouvia-o com desprezo. Como fizera ante qualquer acontecimento até aquele ponto da história, Meursault tratou da questão Deus com habitual desinteresse. O Capelão sem nome, de certo, conhecia o jogo do Absurdo. Naquela pequena cela, onde mal se moviam, eram dois espíritos irmãos expostos ao despropósito da vida que conversavam. O padre, enfim, pergunta-

lhe ao mesmo tempo em que afirma: “Não tem então nenhuma esperança e consegue viver com o pensamento de que vai morrer todo por inteiro?” Logo em seguida, Meursault responde-lhe “sim”. O padre, porém, não acreditava haver alguém que carregasse tal fardo, de fato “achava isso impossível de suportar para um homem” (CAMUS, 2013c, p. 106). Uma verdade absurda assim lhe parecia intragável.

Se lidas em concomitância com *O Mito de Sísifo*, as palavras do Capelão soam como se se ouvisse o próprio Kierkegaard a declamar que sem esperança “que seria a vida senão o desespero?”. Se lidas novamente, poder-se-á ouvir o próprio Pascal a dizer: “diga-se em seguida se não é indubitável que não existe bem nesta vida a não ser na esperança de outra vida” (PASCAL, 2001. Laf. 427; BRU. 194, p. 167). Meursault dirá ao Capelão, em moldura narrativa, o mesmo que disse Camus outrora a Kierkegaard em *O Mito de Sísifo*. Antes, porém, o padre lhe descreveu aflito as paredes da prisão, o desespero de onde advinha sua esperança:

Todas essas pedras transpiram dor, eu bem sei. Nunca olhei para elas sem angústia. Mas, no fundo do coração, sei também que os mais miseráveis dentre vocês viram sair da sua obscuridade um rosto divino. É este rosto que lhe pedem para ver (CAMUS, 2013c, p. 107).

Outra passagem do romance não resumiria tão bem o Suicídio Filosófico de Kierkegaard como esta: “[ver] sair da sua obscuridade um rosto divino”. A parábola do Capelão prisional foi recontada no ensaio camusiano e Kierkegaard fora seu exemplo ilustrativo. Também para o Capelão, a antinomia da existência torna-se passagem para a religião, como nota Camus, “Ele [Kierkegaard] faz do absurdo o critério do outro mundo, enquanto não passa de um resíduo da experiência deste mundo” (CAMUS, 2013a, p. 47).

Meursault recusa tal esperança. Rejeita a escapatória que apenas o suicídio alardeia. Seu apego à vida – absurda como ela é – era tamanho que não ousaria trocá-la por um céu incerto. Nas últimas páginas do romance, em um surto explosivo, Meursault agarra-se à batina do padre devolvendo-lhe suas verdades, despejava-as sobre ele uma a uma. Contava o que se passara em sua mente naquele instante de fúria:

Nenhuma das suas certezas valia um cabelo de mulher. Nem sequer tinha a certeza de estar vivo, já que vivia como um morto. Eu parecia ter as mãos vazias. Mas estava certo de mim mesmo, certo de tudo, mais certo do que ele, certo da minha vida e desta morte que se aproximava. Sim, só tinha isto. Mas ao menos agarrava esta verdade tanto quanto esta verdade se agarrava a mim. Tinha tido razão, ainda tinha razão, teria sempre razão (Camus, 2013c, p. 108).

Meursault preferiu a certeza da morte às certezas que não se veem senão pela fé. Embora as verdades alcançadas pela razão sejam ridículas – como um fio de cabelo de mulher – ou cruéis como a certeza da morte, ainda assim elas são tudo o que homem dispõe – ele só tinha isto –, apenas acerca destas verdades pueris ele pode estar certo. As verdades da fé se alargam para a eternidade, mas o homem que as tem não terá ao lado delas a frágil razão à qual Meursault agarrava-se com um viço de obsessão.

O Capelão sem nome via-o à espera da morte e isso o angustiava, pois ainda não se desprendera daquela certeza demasiada humana: “Também ele seria condenado” (Camus, 2013c, p. 109) e nesse dia não importaria qual a causa, ao cabo que todas as coisas se equivalem no pensamento absurdo. O padre testemunhara outros condenados, como ele, sacrificarem as únicas certezas que tinham a fim de sanar “esse mal que leva à morte sem mais nada depois dela” (Camus, 2013a, p. 35). Meursault, no entanto, como se o próprio Camus lho usasse como voz, negou-se a ver o que fora pedido – o rosto de Deus embebido na obscuridade do irracional.

Kierkegaard assenta sobre esse insolúvel paradoxo toda uma elevação que se encerra em Deus, Camus, como fizera Meursault, enfrenta-o a fim de salvaguardar os direitos do racional. Ele recusa o lanço – o salto metafísico. Camus decidiu por ficar. Ficar e cruzar os desertos da existência – conviver com um mal sem cura – sem os frescores da fé. Ficar e beber daquele cálice sem pedir para passá-lo. Sabia que o desafio maior era sustentar-se ali sob aquele céu sufocante, munido de uma razão frágil, como um estrangeiro sem um lar para onde voltar. Kierkegaard e Camus avistavam um mesmo abismo de densa escuridão, o primeiro ousou saltá-lo e o último ousou ficar à beira. O que lhes era comum? Ora, a visão do abismo!

Conclusão – à beira do abismo

Em última instância, no desenrolar do texto, o fim almejado mirou *O Estrangeiro*, em especial o emblemático personagem religioso do romance, o Capelão sem nome. Um passo adiante, o fito último deste artigo consistiu na luz lançada sobre a proximidade lítero-filosófica entre a imagem camusiana de Kierkegaard – como arrolada em *O Mito de Sísifo* – e a *persona* religiosa do Capelão sem nome. Para tanto, de antemão, fora preciso apresentar os fundamentos teóricos sobre os quais Albert Camus soerguera sua literatura romanesca e filosófica, o Absurdo e o Suicídio Filosófico.

Camus inspira-se em Kierkegaard, em seu legado filosófico, não apenas como filósofo e ensaísta, mas também como romancista, encarnando o espírito kierkegaardiano em um dos seus principais personagens-tipo. Camus acredita, com veemência, que Kierkegaard outrora viu o que ele via – que o mesmo céu os sufocava –, dos escombros da razão moderna ambos avistavam uma paisagem comum e aterradora: a visão do Absurdo da existência, o choque entre a nostalgia humana e o silêncio opaco do mundo, os atropelos da morte e a falência da razão. Nos rastros de Kierkegaard, Camus o seguiu por entre esse deserto da consciência lúcida até o limiar exato do salto kierkegaardiano, o salto do desespero à fé.

Desvelar o Absurdo da existência ou reafirmar a irracionalidade que impera sobre a relação homem e mundo não é o propósito maior do autor de *O Mito de Sísifo*, antes disso, Camus quer saber se a vida vale a pena ser vivida sob essa condição, se é razoável viver em posse dessa consciência esmagadora. Nesse sentido, para que fosse possível o teste da sua hipótese, fora preciso inicialmente negar o suicídio como consequência lógica do Absurdo. Contudo, para Camus, mata-se não só o corpo, mas também a razão quando se quer ultrapassar os seus limites. Deus, a despeito da religião que o comporta, reside além de qualquer medida humana racional, tê-lo seria abraçar o incomensurável ou caminhar onde as luzes do conhecimento não sabem iluminar. Deus é a completa desrazão esparsa num abismo obscuro e sem fundo. Se considerarmos a angústia, o desamparo ou o desespero que assola o homem-no-mundo, o lançar-se incondicionalmente nesse abismo tornar-se-á compreensível. Porém, por uma questão

de método, de acordo com Camus, saltar significa também suicidar-se – no sentido camusiano do termo.

Uma vez que se descobriu que a vida não tem sentido, não é lógico afirmar a existência de sentido fora da vida. Porque não há sentido aqui onde conheço certamente haverá sentido lá onde desconheço, este não é um raciocínio dirigido pela lógica, atende muito mais aos imperativos do desejo do que aos da razão. Afinal, embora seja a razão insatisfatória, impotente ante a irracionalidade e o desgoverno do mundo, ela é tudo que temos, ela demarca os limites da visão humana. Ainda que o reino dos céus, como os evangelhos o prometeram, seja desejável ao homem, Camus reitera: “todo meu reino é deste mundo” (1996, p. 107).

O Capelão não podia acreditar naquele homem que, condenado à morte, recusava em seus últimos instantes de vida uma esperança reconciliadora. Ao cabo, o religioso sabia que todos os homens, de antemão, estão condenados à morte, dessa forma não lhes restaria alternativa senão a esperança. Pois bem, Camus resolveu considerar outra saída além da esperança. Nesse sentido é possível compreender a negação camusiana do salto de fé kierkegaardiano em *O Mito de Sísifo*, tal como a resistência de Meursault à esperança oferecida pelo Capelão sem nome. Ao longo de todo o romance, Camus omitiu o nome daquela inteligência religiosa que recebeu, ao fim da história, a recusa furiosa de Meursault. A hipótese medular deste artigo consistiu na análise da obra espelho de *O Estrangeiro*, isto é, atravessamos *O Mito de Sísifo* e nele encontramos um nome para o Capelão sem nome, ousamos chamá-lo de Kierkegaard. Em outras palavras, a partir de um esboço conceitual comum, Camus compusera duas personas irmãs – Kierkegaard e um personagem-religioso-tipológico.

Além da intenção declarada do autor de trabalhar o mesmo tema por meio de distintos gêneros literários³⁵, o principal indicativo que aproxima Kierkegaard do Capelão é hermenêutico, diz respeito ao esforço de ambos para fugir ao Absurdo, escapar à antinomia que os esmagava, além do empenho de Camus para desdizê-los. Ao fim e ao cabo, no momento em que chegam à certeza do Absurdo, à incoerência original

³⁵Camus elegeu temas de importância e os trabalhou de diferentes formas, como o Absurdo, expresso aos moldes do romance com *O estrangeiro*, aos termos do teatro em *Calígula* e *O Equívoco* e, na forma de ensaio, com *O mito de Sísifo* (Camus, 2013a, p.10).

que habita a existência, Kierkegaard, o Capelão e outros tantos pensadores suicidas nos pedem para ver “sair [dessa] obscuridade um rosto divino”. Temendo a permanência nesse abismo, onde o ser está suspenso sobre o nada, onde não há solidez para se firmar os pés, eles travestem o Absurdo com uma aparência divina e nos pedem um salto confiante na direção desta escuridão inominável – que lhes convém chamar de Deus. Camus fez sua paragem antes do salto, à beira do abismo, porquanto olhou bem no coração do Absurdo e, a despeito da sua vontade, não viu o rosto de Deus.

Referências

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Edição revista e atualizada no Brasil.

CAMUS, A. **Calígula; O Equívoco**. Trad. Raul de Carvalho. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [19--].

_____. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965.

_____. **Estado de sítio; O estrangeiro**. Trad. Maria Jacintha e Antônio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O avesso e o direito**. Trad. Valerie Rumjanek. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 3. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013a.

_____. **A peste**. Trad. Valerie Rumjanek. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013b.

_____. **O estrangeiro**. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013c.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Temor e tremor**. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Debates em torno dos conceitos de catolicismo popular e catolicismo erudito: as exterioridades do catolicismo brasileiro segundo o olhar redentorista e alguns apontamentos da literatura

Debates between the concepts of the Popular Catholicism and Scholarly Catholicism: the exteriorities of Brazilian Catholicism by the look of the Redemptorists and some literature notes

José Leandro Peters³⁶
joseleandropeters@yahoo.com.br

Resumo: Neste trabalho, intento promover uma análise em torno dos conceitos de internalização e exteriorização da fé. Ambos os termos foram utilizados pelos padres da Congregação do Santíssimo Redentor no Brasil do início do século XX, no contexto de Reforma dos catolicismo brasileiro. A análise dos dois conceitos me conduz a mergulhar no debate entre o catolicismo popular e o catolicismo erudito. Mais do que uma oposição, tenho como objetivo central apresentar uma análise que considera a circulação dos indivíduos entre as duas formas de manifestação da fé, reconhecendo práticas significativas e carregadas de crença em ambas. Como estratégia de compreensão e debate em torno do tema, faço uso de obras literárias, como *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna.

Palavras-chave: Catolicismo popular, Catolicismo erudito, Práticas missionárias, Literatura.

Abstract: In this work I intend to promote an analysis around the concepts of internalization and externalization of the faith. The terms were used by the priests of the Congregation of the Most Holy Redeemer in Brazil in the beginning twentieth century, in the context of the Romanization of Brazilian Catholicism. The analysis of the two concepts leads me to immerse into the debate between Popular Catholicism and Scholarly Catholicism. More than an opposition, I have as a central objective to present an analysis that considers the circulation of individuals between the two forms of manifestation of the Faith, recognizing significant practices and charged with belief in both. As a strategy of understanding and debate around the theme, I make use of literary works like *Auto da Compadecida*, by Ariano Suassuna.

Keywords: Popular Catholicism, Scholarly Catholicism, Missionary practices, Literature.

Introdução

³⁶ Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Entender a atuação religiosa dos Padres da Congregação Redentorista no Brasil demanda, em um primeiro momento, colocar em debate duas categorias utilizadas pelos próprios padres redentoristas em seus relatos para dar luz às práticas religiosas do povo brasileiro: exteriorização e internalização. É preciso, sobretudo, compreender o que esses padres entendiam como práticas de exteriorização da fé e no que eles pensavam quando falavam de internalização. O que, a princípio, parece algo simples, mostrou-se muito mais complexo ao se iniciar a leitura dos textos produzidos pelos redentoristas quando da atuação no Brasil. Uma documentação, de certa forma, complexa, uma vez que são textos produzidos com objetivos distintos: cartas trocadas entre padres redentoristas, cartas enviadas aos bispos, cartas enviadas aos superiores em Roma, Alemanha e Holanda para informar sobre o trabalho no Brasil e crônicas escritas para serem publicadas em revistas europeias.³⁷

Alguns textos expõem a situação encontrada no Brasil, deixando transparecer descontentamentos e uma visão negativa frente ao resultado das missões redentoristas no Brasil. Outros apresentam a realidade brasileira como um campo aberto para o trabalho missionário, em que o povo é ignorante em matéria de sacramentos, mas possui fé e crença em Jesus Cristo e na Virgem Maria. O povo brasileiro semi-selvagem, como é descrito pelos redentoristas, era um vasto campo de atuação para os missionários, podendo ajudar no fortalecimento da Congregação que, ao longo do século XIX, perdia espaço dentro da Europa. Atribuo essas percepções distintas não só às especificidades dos documentos, mas também à maneira como cada cronista percebia a realidade brasileira. Alguns a percebiam como extremamente dura e difícil de ser trabalhada do ponto de vista religioso, construindo um discurso que expôs uma leitura negativa da realidade brasileira e/ou dos resultados das missões religiosas. Outros, talvez por se adaptarem de um modo mais fácil à realidade brasileira, ou por encararem as dificuldades como provações impostas a eles e necessárias à santificação da alma, interpretavam a experiência no Brasil sob uma visão positiva: embora não deixassem de

³⁷ De toda essa documentação trabalhei de forma mais incisiva com as crônicas, as quais tive maior acesso durante as pesquisas. Às correspondências nem sempre me foi permitido o acesso. O arquivo alegou que elas fazem parte do acervo pessoal de cada padre e são protegidas pelo direito canônico, o que impede que sejam consultadas nesse momento.

considerar a dureza da realidade, mantinham boas expectativas futuras, o que justificava a manutenção e o aprimoramento da prática missionária.

A segunda questão que complexifica o entendimento redentorista dos conceitos de exteriorização e internalização da fé é que essas duas categorias aparecem de forma muito genérica nos documentos. Sendo uma apropriação muito particular da leitura religiosa. Nem sempre o que é considerado como exterioridade por um redentorista o é por outro e quase sempre os objetivos de internalização da fé são distintos de região para região: o que os redentoristas de origem alemã esperavam dos católicos de Goiás era distinto das expectativas depositadas sobre os católicos de São Paulo e do que os redentoristas de vertente holandesa almejavam dos mineiros e cariocas. Por outro lado, as concepções religiosas redentoristas se aproximavam das expectativas dos bispos reformadores brasileiros, mas não deixavam de se relacionar com a tradição da Congregação e com o catolicismo manifesto pelo povo. Logo, percebe-se que houve nesse período um casamento muito saudável entre as expectativas dos missionários redentoristas, segundo a tradição da sua Congregação, e as expectativas da romanização do catolicismo brasileiro.

As críticas dos padres da Congregação Redentorista são parecidas com o discurso da reforma ultramontana: havia em ambas as falas o desejo de reformar o catolicismo praticado pela maioria do povo, prezando pelo rigor sacramental e moralista. A esse discurso foi acrescentado o desejo de colocar em prática, no Brasil, os valores religiosos redentoristas de assistência espiritual aos pobres abandonados pela Igreja. As intencionalidades de bispos reformadores e padres redentoristas, embora diferentes em alguns momentos, se aproximaram na maior parte das vezes. Portanto, considerando a plurissignificação religiosa desses conceitos – exterioridade e internalização – o que tento fazer neste trabalho é traçar um perfil geral do que vem a ser considerado como exterioridade e internalização da fé para o grupo dos padres redentoristas que veio para o Brasil, ressaltando que existem diferentes apropriações de ambos os termos. Embora os dois conceitos sejam inseparáveis – ou seja, um só existe em função do outro –, busca-se internalizar a fé, porque ela é repleta de exterioridade, logo, é exterioridade toda forma de religiosidade que foge ao modelo ultramontano.

Assim, as exterioridades eram o que existia, e a internalização era o resultado que os redentoristas e os bispos ultramontanos queriam obter depois das missões redentoristas.

O catolicismo popular brasileiro pelo olhar redentorista

O termo exterioridades é utilizado pelos padres para descrever algumas práticas religiosas adotadas no Brasil que são marcas do tão debatido catolicismo luso-brasileiro, também conhecido em outros estudos como catolicismo popular, catolicismo barroco ou catolicismo tradicional.³⁸ Uma das marcas desse catolicismo, e aquela que certamente abriu espaço para os redentoristas utilizarem o termo exterioridades em um tom crítico, é o fato de a religiosidade brasileira se relacionar ao cotidiano dos indivíduos. Como afirma Mauro Passos, a religiosidade popular não é somente um conjunto de ideias e crenças, ela se faz na prática, é uma expressão de vida (PASSOS, 2011). No catolicismo popular, “há uma união entre santos e homens. Permeado por um discurso menos elaborado e mais modesto, ele procura dar sentido à existência. Existe uma consciência de vida, de busca na relação entre o social e o sobrenatural” (PASSOS, 2011). Essas apropriações religiosas foram importadas da Europa e estiveram fortemente presentes no Brasil, não só no período colonial, mas também no imperial e republicano. Certamente, elas têm suas raízes no catolicismo medieval. Conforme sugere Passos, “a fé do povo se manifestava através das devoções aos santos, das procissões, das orações de invocações e perdão, dos milagres. Predominam os aspectos devocionais e protetores. As várias manifestações religiosas tinham uma liderança leiga” (PASSOS, 2011).

Ao contrapormos essas observações e os relatos deixados pelos padres redentoristas no contato com os fiéis brasileiros a estudos sobre a religiosidade medieval e moderna, como os de Johan Huizinga (Huizinga, 2010), Jean Delumeau (Delumeau, 2003), Marc Bloch (Bloch, 1993), Keith Thomas (Thomas, 1991), André Vauchez (Vauchez, 1995) e Carlo Ginzburg (Ginzburg, 1988; Ginzburg, 1991;

³⁸ Ao utilizar “catolicismo popular”, refiro-me ao catolicismo praticado pelo povo brasileiro como um todo, independente de classes sociais. Já “catolicismo barroco” foi utilizado por alguns autores, entre eles Maria Lúcia Montes, para se referir a uma forma de se praticar o catolicismo que é repleta de teatralização e musicalidade. Ver: Montes, 2004.

Ginzburg, 2006), percebemos que há mais semelhanças do que distanciamentos entre as apropriações religiosas brasileiras e as medievais.

Em *O Outono da Idade Média*, Huizinga descreve como o homem medieval sacralizava as coisas mundanas e sentia a necessidade de exteriorizar o sagrado. Na opinião do autor, a religião está intimamente relacionada à cultura dos povos e às épocas a que pertence, entrelaçando-se à vida das pessoas que a manifestam. Assim, a religião dá sentido à vida das pessoas. Mas o inverso também se faz presente, ou seja, a religião ganha sentido no cotidiano, sendo apropriada de diversas formas. Dialogando com os estudos de Jacob Burckhardt, Huizinga sugere que para os teólogos mais puristas essas diversas apropriações do catolicismo o expõe ao perigo, principalmente porque são leituras do catolicismo extremamente carregadas de fé. Não só a falta de devoção ou a superstição colocam em risco a ortodoxia católica, mas também o faz a sobrecarga de fé depositada sobre apropriações singulares do catolicismo.

No Brasil, os padres redentoristas perceberam e relataram casos de apropriações religiosas muito próximos aos descritos por Huizinga para a Idade Média. A materialização da fé e a associação de valores e sentimentos humanos aos dogmas da Igreja Católica se fizeram presentes na religiosidade do povo brasileiro, assim como foram uma marca para a vida religiosa medieval. Huizinga afirma que no medievo atitudes simples do cotidiano ganhavam contornos religiosos em uma relação íntima entre o ser humano e o sagrado. Cantar uma cantiga de amor à Virgem ou aos santos, oferecer uma coroa de flores, pisar na lama para ceder passagem a uma pessoa ou comer uma simples maçã são atitudes que ganhavam traços sagrados aos olhos de quem as praticava.³⁹ Há uma humanização das figuras sacras e dos dogmas católicos na tentativa

³⁹ Essas questões aparecem em vários momentos da clássica obra *O Outono da Idade Média*, de Johan Huizinga. Por exemplo, no relato que ele faz sobre as diversas apropriações religiosas de Henrique Suso, de quem a transcendência talvez nunca tenha se ausentado, a distância entre o sublime e o ridículo é muito pequena para a nossa sensibilidade não mais medieval. Ele é sublime quando assim como o cavaleiro Boucicaut honrou todas as mulheres em nome de sua amada terrena, Suso o faz em nome de Maria, ou quando dá passagem a uma mulher pobre, pisando na lama. Ele segue os costumes do amor profano e, no aniversário, ou no primeiro dia do verão comemorava o seu amor pela Sabedoria. Mas o que devemos entender da passagem a seguir? À mesa, Suso costumava cortar uma maçã em quatro partes: três partes ele comia em nome da Trindade e a quarta parte ele comia em memória do ‘amor com que a mãe divina dava uma maçãzinha para o seu querido filho Jesus comer’. E por isso ele comia essa quarta parte com a casca, pois meninos pequenos comem às maçãs com a casca. E alguns dias após o Natal – quando o menino ainda era muito pequeno

de torná-los compreensíveis ao mundo material. Esse processo ganha visualidades múltiplas na medida em que ele é individual, ou seja, cada indivíduo faz uma leitura própria da religião, quase sempre associando a ela valores cotidianos na tentativa de torná-la compreensível ou de trazer o discurso religioso para o convívio familiar. E, como chama atenção Huizinga, é justamente contra a ampla proliferação dessas práticas religiosas que a Igreja se indispõe.

Se, na Europa, essas práticas incomodaram os clérigos desde os séculos XII e XIII, sendo motivo de observações e perseguições da Igreja, deixando sucessivos relatos em que essas apropriações religiosas singulares aparecem como algo rotineiro no cotidiano das vilas e das comunidades rurais europeias, no Brasil, não foi diferente. Os bispos que defendiam a reforma religiosa no país se incomodavam com manifestações que fugiam à ortodoxia católica e reforçavam uma religiosidade paralela aos sacramentos defendidos pela Igreja. Sendo essa uma preocupação que perpassava a instituição desde tempos longínquos, ela acabou por marcar também as observações dos padres redentoristas que desembarcaram no Brasil entre 1893 e 1920. A atuação redentorista buscou efetivar tanto os anseios ultramontanos cultivados pelos bispos romanizadores quanto à tradição missionária redentorista. Por ter sido a Congregação fundada no século XVIII e pelo fato de a atuação desses padres se dar em um período em que romper com a exterioridade das práticas católicas era uma das preocupações da Igreja romana, essas concepções tornaram-se um filtro para o olhar dos redentoristas que atuaram no Brasil e contribuíram para que eles percebessem exteriorizações da fé em quase todas as manifestações religiosas brasileiras. Entretanto, esses padres não estavam livres de apropriações religiosas que tendiam à exteriorização da fé; muitas das vezes fizeram usos das promessas, procissões e festejos depositando nelas uma devoção muito próxima à que apresentavam nas práticas ultramontanas. Penso que, em vários momentos, eles tinham leituras religiosas muito mais próximas das que eles criticavam do que dos princípios internalistas que defendiam, mas, por falarem em nome da

para comer maçãs -, ele não comia essa quarta parte, mas a oferecia a Maria, para que ela a entregasse ao seu filho. Tomava as bebidas em cinco goles, pelas cinco chagas do Senhor, mas como sangue e água fluíram do flanco de Cristo, ele tomava o quinto gole duas vezes. Eis o *Heiligen aller Lebensbeziehungen* (sacralização de todos os aspectos da vida) levado ao extremo". (Huizinga, 2010, p. 248).

reforma, viam as práticas devocionais e festivas do catolicismo brasileiro sob um olhar pejorativo.

Nas memórias registradas pelos padres redentoristas em seus primeiros anos de atuação no Brasil, aparecem variadas formas de viver a fé pelo povo que eles descrevem como sendo exterioridades em oposição à valorização dos sacramentos e da ortodoxia católica. Na visão desses padres, pratica a exterioridade aquele que canta, dança, coloca o crucifixo no pescoço, anda de joelhos frente a imagens e beija as fitas que pendem delas, mas que também não se comunga, não se confessa e não frequenta a missa. Dependendo da forma como essas manifestações eram externalizadas, bem como do missionário que as presenciava, elas poderiam deixar de ser uma simples exterioridade, agradando aos redentoristas como uma prática sacramental. Há uma linha muito tênue e porosa entre esses dois “modelos” de prática religiosa, eles se confundem porque não são categorias definidas, mas sim práticas religiosas que podem se conectar e se opor a todo tempo.

Um dos primeiros relatos dos missionários com o qual eu tive contato e que me despertou a atração pelo tema, foi as cartas ânuas escritas pelos redentoristas de São Paulo. Essas cartas têm um tom descritivo e apresentam as impressões desses padres sobre a realidade encontrada no Brasil. O caráter devocional do catolicismo brasileiro aparece logo nos primeiros parágrafos, em que são relatados com detalhes os diversos casos de devoção percebidos por aqui. Na carta ânuo de 1901, depois de relatar a história da imagem de Nossa Senhora Aparecida, imagem de devoção dos brasileiros no interior do estado de São Paulo, o padre ressaltou a fé que os brasileiros depositaram nas imagens e a certeza que tinham de que suas preces eram ouvidas ao tomarem determinadas atitudes:

Diversas pessoas interrogadas por mim confessaram-me haver dado tudo o que haviam trazido à Mãe de Deus, reservando-se só o necessário para a volta e que, antes de fazerem a viagem, haviam vendido o que possuíam para dar à Mãe de Deus e que, voltando iriam começar tudo de novo. Em verdade só mesmo uma enorme fé e confiança na proteção de N. Sra. e um enorme amor a Ela podem justificar tal gesto e tal modo de proceder. Ou mesmo alguns desse bom povo pensam que a estátua de N. Sra. Aparecida seja Mãe de Deus em carne e osso, pedindo um deles que lhe desse não só água para levar, mas também do leite de N. Sra. Aparecida. (Grifos meus) (BRUSTOLONI, 1978).

Esse relato abre margem para se pensar sobre diversas questões. Em primeiro lugar, não há como deixar de notar a extrema intimidade que o brasileiro tinha com o campo sagrado. A Virgem, o Menino Jesus e as imagens dos diversos santos eram tratados como se fossem pessoas: possuindo valores, sentimentos e características humanas. Essa é certamente uma das marcas do catolicismo brasileiro que levou os padres redentoristas a categorizarem-no como exteriorizado. A Virgem é vista, em vários casos, como possuidora de valores materiais, uma vez que os fiéis doam a ela tudo o que possuem, compreendendo que assim a agradariam ou pagariam as graças alcançadas. É realmente um mercado da salvação. Quanto mais se dá, mais se agrada à Virgem, mais próximo da graça o indivíduo se encontra. Parece-me que a questão seja ainda mais complexa. Não é o trocar pelo trocar. Há nessas atitudes uma concepção religiosa importante. Dar tudo o que se possui está em consonância com o ideal do desapego, um princípio básico da santidade. Renunciar aos bens materiais aproxima o indivíduo da santidade e da graça alcançada. Portanto, atitudes como essa não são simplesmente exterioridades, como uma leitura superficial daria a entender.

A última parte da citação me chamou atenção todas as vezes em que li esse documento: um homem que pede ao padre o leite de Nossa Senhora. No entender do redentorista, isso é a exteriorização da fé. É a personificação da Mãe de Deus. Se ela é mãe e humana, ela pode dar leite, e é isso que esse fiel compreende e acredita. A fé depositada sobre crenças como essa é um dos motivos que levou esses padres a descreverem as apropriações religiosas dos brasileiros como exterioridades. Não é para uma leitura relapsa e sem sentido da religião que os padres querem chamar atenção quando descrevem casos como esses em suas cartas. Eles dão destaque para esses e outros acontecimentos, porque os fiéis depositam fé nessas atitudes, e é, justamente, a percepção de que esses atos estão carregados de fé e que eles tendem a ganhar mais espaço do que os sacramentos da Igreja o que levou os redentoristas a os observarem e relatarem com tanto cuidado. A parte por mim grifada no texto me parece a mais importante dessa citação; nela, o padre deixa claro que essas atitudes dos católicos só se justificam pela enorme fé que eles depositam nelas, é isso que atribui sentido a elas. Em um contexto religioso como o do Brasil do início do século XX, essas ações só tenderiam a crescer, uma vez que a Igreja estava ausente em muitas regiões do país,

principalmente no interior, onde apropriações religiosas como essa eram ainda mais frequentes. Se observarmos de perto, interceder diretamente aos santos, à Virgem e ao Menino Jesus realmente era o caminho mais rápido para se alcançar a Deus, mesmo em locais onde se tinha um pároco. Temos que considerar que ele nem sempre estava à disposição da comunidade ou o indivíduo estava apto aos sacramentos. Ainda nas regiões onde a Igreja se fazia presente de modo mais incisivo, como na cidade de Mariana, por exemplo, é possível encontrar manifestações religiosas identificáveis como exteriorização da fé.

No clássico *Cultura Popular na Idade Moderna*, Peter Burke sugere que nos centros irradiadores do poder eclesiásticos e de modelos institucionalizados da fé, como Roma, por exemplo, as manifestações e as devoções religiosas não oficiais também estiveram presentes (BURKE, 2010). Embora elas aparecessem de um modo mais incisivo em regiões de periferia, talvez pelo fato de que o próprio olhar missionário percebia essa região como mais carente em termos de assistência espiritual e, portanto, mais suscetível à profanação dos sacramentos por meio da exteriorização da fé, elas podiam ser facilmente detectadas nas regiões centrais e até mesmo entre os membros da Igreja que se diziam defensores de uma religiosidade purista. Isto ocorria porque essas práticas religiosas faziam parte de um código cultural aceito pela sociedade, que o utilizava do modo que achava adequado. Mesmo que muitos criticassem as práticas religiosas exteriorizadas, também as utilizavam, certamente porque também as consideravam eficazes.

Contribuições da literatura à compreensão da questão.

Uma situação, embora fictícia, que me parece exemplificar a forma particular como cada brasileiro recorre à Igreja e a Deus para satisfazer suas necessidades é o discurso da personagem João Grilo em seu julgamento final, depois da morte, na obra *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna (Suassuna, 2008). Frente a uma condenação imediata, Grilo recorre a Nossa Senhora, a Compadecida, de uma maneira muito peculiar. Então ele ora:

Valha-me, Nossa Senhora, / Mãe de Deus de Nazaré!
A vaca mansa dá leite, / a braba dá quando quer.
A mansa dá sossegada, / a braba levanta o pé.
Já fui barco, fui navio, / mas hoje sou escaler.
Já fui menino, fui homem, / só me falta ser mulher.
Valha-me, Nossa Senhora, / Mãe de Deus de Nazaré.(SUASSUNA, 2008, p. 147).

A reza de João Grilo foi condenada pelos defensores da ortodoxia, o padre e o bispo, mesmo estando eles na condição de réus pecadores, assim como o jovem nordestino. Grilo estava ao lado dos religiosos e em frente a Jesus, mas recorreu a Nossa Senhora que considerava estar mais próxima a ele que os demais. A forma peculiar de se recorrer à Mãe de Deus, usada por Grilo, permite uma série de inferências se pensarmos na forma como o povo se apropria do discurso religioso. Em primeiro lugar, há uma proximidade muito grande entre o católico e o ente sagrado. Os santos e a Virgem são tratados como se fossem membros da família do devoto. A oração proferida por João Grilo não passa nem perto das clássicas Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha e, certamente, não seria admitida pelos ortodoxos por soar como uma profanação do espaço sagrado. Porém, aos olhos de quem a proferiu, a oração em análise é dotada de grande significação, compondo um código cultural aceito e decifrável para boa parte da sociedade, tal qual a Salve Rainha e o Pai Nosso para os eclesiásticos. Ela se fez compreensível, mesmo estando distante da reza clássica. Grilo a pronunciou porque talvez não conhecesse a ortodoxia, não dominasse esse código cultural específico, mas de modo particular e com grande fé recorreu diretamente à Nossa Senhora. Qual a importância da Igreja enquanto instituição e de sua ortodoxia nesse caso? Nenhuma. O que se fez necessário nesse momento, foi a fé do indivíduo, a qual João Grilo, a seu modo, mostrou que possuía. Embora a situação relatada na obra de Suassuna seja fictícia, ela faz referência à relação de proximidade entre o católico e as imagens sacras.

Retomando a citação do homem que pediu ao missionário o leite de Nossa Senhora, podemos fazer uma breve aproximação entre a história contada por Suassuna e o fato relatado pelo missionário. Esse homem e João Grilo concebiam a imagem de Nossa Senhora como mais próxima a eles que a própria instituição eclesiástica, ela representava para eles a mãe, a advogada, aquela a quem pedir intercessão nos

momentos de desespero. Recorrer à Virgem em uma relação direta, sem intermediários era mais eficaz do que lançar mão de toda a ortodoxia católica e do corpo eclesiástico para alcançar o campo sagrado. Daí o temor que causavam na instituição as práticas religiosas pouco ortodoxas e carregadas de fé, como a do homem que pediu o leite de Nossa Senhora e a de João Grilo que, lançando mão de sua esperteza e humildade, atingiu seu objetivo sagrado sem intervenção da Igreja.

Ainda no campo literário, Fiódor Dostoiévski, no capítulo *O grande inquisidor*, da obra *Os Irmãos Karamasov*, também ressaltou essa oposição entre uma ortodoxia católica e a religiosidade praticada (DOSTOIÉVSKI, 2008). Nesse capítulo da obra, Ivan Karamasov apresenta ao irmão Aliócha, membro da Igreja Ortodoxa, um poema que havia pensado. Especificamente, o poema descrito por Ivan traz passagens que me permitem relacioná-lo ao projeto da reforma ultramontana. Ao analisar o texto de Dostoiévski, percebo que Ivan fala do embate de duas Igrejas: a Igreja de Jesus e a Igreja do papa. A primeira é sinônimo de liberdade: liberdade de expressão, de manifestação da fé, aberta a heterodoxias como formas de se acessar o campo sagrado, sem restrições. De modo particular, o indivíduo se relaciona com Deus e pede intercessões diretas a ele para a cura de seus males. No poema, essa Igreja é representada pela imagem de Jesus Cristo. A segunda é supressora dessa liberdade, ela toma de modo sorrateiro as liberdades do indivíduo, afirmando ser ela a única capaz de estabelecer a ligação entre homem e Deus. A mesma oposição que percebemos no processo da reforma ultramontana: a Igreja procurando sufocar formas de acessar o campo sagrado paralelas às dos sacramentos.

Em vários momentos, Dostoiévski lançou mão dos termos “papa” e “Roma” para referir-se à Igreja defendida pelo Grande Inquisidor. Uma Igreja politicamente afirmada e que buscava a todo tempo expandir os seus tentáculos por meio do fortalecimento do poder político, religioso e moral do papa, tolhendo as liberdades humanas a partir das diretrizes que emanavam de Roma. Considero, portanto, que, em *Os Irmãos Karamasov*, Dostoiévski ressaltou a oposição entre uma ortodoxia católica e uma religiosidade praticada pelo povo. O autor lançou mão de um diálogo imaginado em que um inquisidor se esforçou por mostrar a Jesus Cristo que a Igreja havia se consolidado sobre uma série de dogmas forjados ao longo de séculos. Esses dogmas

tiveram início com as histórias de Jesus, mas se afirmaram por meio da interpretação do bispo de Roma, que fundou a Igreja. O conto de Dostoiévski deixa subentendido que as verdades que sustentam essa Igreja são muito frágeis, pois são muito poucos os católicos racionalistas que tem sua fé e não se abalam com os milagres. A maioria dos fiéis valoriza o imediatismo e as exterioridades, sendo arrastados por qualquer história milagreira. Isso permite a conclusão de que a crença em um milagre é capaz de colocar em cheque toda a instituição, uma vez que ele está muito mais próximo do católico do que o dogma. Portanto, o que incomoda a Igreja de Roma não é a presença das práticas religiosas exteriorizadas, mas a fé depositada sobre elas.

Em *O Outono da Idade Média*, Huizinga explora uma questão parecida com a percebida nessa pesquisa para a Igreja do século XIX e a observada em *O grande inquisidor* (HUIZINGA, 2010). Ele ressalta que, no medievo, “além dos sacramentos floresciam de todos os lados as bênçãos; as relíquias se tornaram amuletos; a força da oração foi formalizada nos rosários, a colorida galeria dos santos ganhou ainda mais cores e vida” (HUIZINGA, 2010, P. 249). E conclui que por mais que a Igreja se esforçasse em distinguir os sacramentos dessas práticas pouco ortodoxas, era muito difícil “impedir o povo de depositar a esperança e a fé no mágico e no colorido” (HUIZINGA, 2010, p. 249). Ora, foi justamente este o objetivo da Igreja brasileira durante o processo da reforma ultramontana: os bispos procuraram reforçar os sacramentos e diferenciá-los das devoções aos santos e à Virgem.

Interessante notar que Huizinga ressaltou que as atitudes dos crentes são capazes de profanar a fé de um modo muito parecido a dos não crentes. Se a hóstia consagrada era almejada por feiticeiros por ser compreendida como um ingrediente eficaz nas feitiçarias, ela era desejada pelos católicos que viam nela a presença quase física de Deus. Por mais que as duas atitudes pareçam distantes, elas estão muito próximas, principalmente aos olhos da hierarquia católica. Conforme aponta o historiador holandês, ter uma estatueta de Maria, na qual se percebia por uma fresta em seu ventre a Santíssima Trindade, era uma grande heresia, não pela falta de devoção, mas por um desvio ortodoxo e pela fé depositada na imagem e no seu significado.

Por mais que esses relatos sejam distantes temporal e espacialmente do Brasil do século XX, a análise promovida por Huizinga ajuda a compreender as percepções dos

padres redentoristas sobre as diversas manifestações religiosas do povo brasileiro e como elas eram lidas como uma ameaça à ortodoxia católica por alguns membros da Igreja. Na crônica do ano de 1901 da Casa Redentorista de Aparecida, o padre José Wendl, ao relatar a oferta da eucaristia no Brasil, retrata um caso que nos permite aproximações com os fatos descritos por Huizinga para a Europa Medieval:

Um homem veio de longe à missão e em jejum, pois queria comungar. Trazia na sacola um tatuzinho já assado para o desjejum. Veio-lhe então a dúvida: como o tatu depois da comunhão, então o Senhor Jesus fica abafado debaixo dele; como antes da comunhão, então não está certo, mas ao menos, o tatu fica por baixo. Resolveu o caso comendo o tatuzinho e depois foi comungar muito devotadamente (BRUSTOLONI, 1978, p. 114).

Nesse relato, José Wendl concebe a atitude do homem como um desvio da ortodoxia, mas não deixa de perceber que a atitude dele perante à Eucaristia denota amor e fé. Na concepção do padre, o fiel toma essa atitude mais por ignorância que por maldade. O relato aparece no final de uma parte da carta em que o padre aponta para um número crescente de comunhões ofertadas aos católicos nas missões e tenta exemplificar a descontinuidade do exercício dos sacramentos pelos católicos no Brasil. Há um tom crítico na carta, deixando subentendido que, se o catolicismo brasileiro valoriza mais as práticas exteriorizadas do que as sacramentais, não é porque os fiéis são relapsos no exercício de sua fé, mas sim porque eles não tiveram acesso a uma Igreja que lhes permitissem práticas religiosas mais interiorizadas. É justamente essa a questão sobre a qual o padre se debruça ao afirmar que a atitude desse homem está muito mais relacionada à ignorância do que à falta de fé.

A intimidade com que o homem trata Deus e, principalmente, a forma como ele concebe a Eucaristia, incomodam o padre. Esse incômodo certamente não advém de uma atitude de pouca fé ou superstição, mas da certeza, por parte do fiel, de que a hóstia e o vinho eram materialmente o corpo e o sangue de Cristo. A fé depositada sobre a interpretação humana do sacramento é que motiva o padre a destacar esse acontecimento em meio a vários outros que certamente ocorreram durante as missões. O enraizamento de crenças e atitudes como essa no catolicismo praticado no Brasil colocava em risco a ortodoxia católica e, na compreensão de muitos padres, ameaçava a

própria Igreja. Como ressaltou Huizinga ao analisar as apropriações religiosas na Idade Média e a leitura delas pelo clero, as práticas religiosas parecidas com a relatada pelo redentorista eram tão ameaçadoras à instituição quanto as dos não crentes, uma vez que em períodos em que a Igreja se faz ausente por motivos diversos, essas atitudes podem conduzir à profanação da fé de forma consciente e proposital. É justamente isso que consegui perceber no caso relatado pelo redentorista.

Fugindo um pouco da interpretação do padre e procurando entender a atitude desse homem frente à Eucaristia, é fácil perceber que ele compreende o significado e a importância do sacramento. Ele tem consciência de todas as suas atitudes e as toma propositalmente. O padre afirma que, depois da homilia, houve o milagre da transubstanciação e o pão e o vinho se tornaram o corpo e o sangue de Cristo, e é essa a compreensão desse homem; ele está certo de que está ingerindo o corpo de Cristo. É justamente esse entendimento que o consome: deglutir Cristo ou o tatu primeiro? O que é menos grave: deixar o tatu sobre Jesus Cristo ou desconsiderar a regra do jejum? As atitudes desse homem demonstram que ele conhecia as regras da Igreja na íntegra, sabia o significado do sacramento da Eucaristia, embora lhe atribuísse uma interpretação mais material e que talvez lhe fosse mais palpável. Ele tinha noção também de toda a preparação para esse sacramento, que incluía o jejum desde a meia noite. É possível conjecturar que esse homem não era um caso isolado; muitos outros indivíduos devem ter passado por questionamentos parecidos na hora de se comungar ou depois da comunhão. Quantos indivíduos não se indagaram ao comer algo depois de tomar a comunhão, imersos na mesma lógica desse homem? Era justamente o conhecimento que esses indivíduos possuíam e a crença no milagre da transubstanciação que os conduziam às suas angústias e, no caso relatado pelo missionário, à decisão final de comer o tatu e depois Cristo, para que o tatu ficasse por baixo de Cristo e não o contrário. A lógica utilizada pelo homem, nesse caso, venceu a imposição da ortodoxia, de modo muito parecido com a oração de João Grilo que, mesmo peculiar e heterodoxa, mostrou-se eficaz no diálogo com o sagrado.

Em guisa de conclusão

Podemos considerar que as práticas religiosas heterodoxas relatadas pelos missionários podem ser lidas como um indício em sentido oposto ao apresentado pelos religiosos. Enquanto, para o padre, o discurso é uma prova do desamparo espiritual em que viviam os brasileiros, é possível considerar que ele permite perceber que, por mais que no interior do Brasil os católicos vivessem sem a atuação eficaz da Igreja, eles tinham noção dos dogmas católicos. Eles não eram indivíduos alienados que elaboravam sua prática religiosa a partir de princípios pagãos. Na maioria das vezes, eles dominavam o mínimo necessário do código cultural utilizado pelos eclesiásticos e faziam uso dele para praticar a religião, do mesmo modo que indivíduos que viviam em regiões onde a Igreja atuava de modo efetivo. É possível afirmar, por meio desse relato, que esses homens encaravam de forma séria os sacramentos e que, mesmo praticando uma religiosidade lida como devocional pelos redentoristas e pela maior parte dos membros da Igreja Católica, não se distanciavam dos anseios sacramentais do período.

O homem que levou o tatu reconheceu que não poderia comê-lo porque infringiria uma regra da Igreja, não estaria puro o suficiente para receber o corpo de Cristo. Mas, para ele, infringir a regra imposta era menos grave que permitir que o tatu permanecesse sobre o corpo e sangue de Cristo, uma regra lógica, forjada em meio ao catolicismo dito devocional e exteriorizado. Essa decisão mostra a maneira respeitosa como o homem encarava o sacramento, logicamente interpretado-o segundo seus padrões culturais e religiosos. O homem não admitiu que o tatu ficasse sobre Cristo. Se pensarmos nas relações entre os signos e seus significados, este homem esteve correto em seu raciocínio: reconheceu a hóstia como o corpo e o sangue de Cristo. Mas, o fato é que ele infringiu uma regra da Igreja e por isso foi “condenado” e tomado como exemplo de um povo brasileiro que desconhecia e pouco valorizava os sacramentos da Igreja Católica. Ao narrar o fato, o missionário redentorista ignorou todo o julgamento lógico feito pelo indivíduo.

Há grande proximidade entre as leituras religiosas efetuadas pelos devotos católicos no início da República e as práticas observadas no Brasil Império e Colônia, bem como na Europa Medieval e existe sempre uma zona de desconforto que beira o conflito nas relações entre essas apropriações religiosas e as intencionalidades da Igreja Católica que se diz possuidora de um catolicismo puro. Esse por sua vez é fruto, em

grande parte, da contrarreforma, que agiu na tentativa de suprimir práticas religiosas que poderiam desvirtuar os católicos do caminho rumo aos sacramentos e a uma vida religiosa distante da idolatria. É nessa zona de confronto que se situa a descrição de exterioridade do catolicismo brasileiro pelos padres redentoristas. Aquilo que foge ao catolicismo esperado no período, ou o que é estranho aos olhos desses padres enquadra-se nessa descrição e sempre é colocado no texto como inferior à religiosidade praticada pela alta hierarquia católica. Isso ocorria porque os redentoristas bebiam também dessa fonte e priorizavam os sacramentos e a oração tanto quanto os bispos romanizadores brasileiros. Eram homens de seu tempo. Ao reconhecermos esse fato, fica mais fácil compreender que o catolicismo praticado no Brasil, carregado de exterioridades, envolvia tanta fé quanto as práticas presentes no interior da Igreja romana. Os discursos oficiais sobre essas práticas, a diminuíram, mas para que as praticava ela tinha um significado, uma lógica interna e se mostravam eficazes.

Referências bibliográficas

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRUSTOLONI, J. **Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida** (1717 – 1917). Aparecida: ACMA, 1978. Folha 102.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18). 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. 2 vols. (Coleção Leste). São Paulo: Editora 34, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **História Noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

HUIZINGA, J.. **O Outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. In: NOVAIS, Fernando A. (Dir.). **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Vol. 04.

PASSOS, Mauro. “A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado”. In: Simpósio da ABHR, 12, 2011. **Anais**. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2008.

THOMAS, Kheith. **A Religião e o declínio da magia** - Crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**: (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Deuses Americanos: uma análise da obra de Neil Gaiman aplicada a Modernidade

American Gods: one analysis of Neil Gaiman's book applied to Modernity

Flávia Alvine Carvalho⁴⁰
flavia.alvine@gmail.com

Resumo: A presente pesquisa busca articular a coexistência dos deuses do velho e do novo mundo, relacionando a interface atual do Modernismo e os paradigmas plurais existentes, considerando as múltiplas cosmovisões possibilitadas pela dinâmica relacional dos povos e suas respectivas culturas. O romance *Deuses Americanos* de Neil Gaiman servirá como fonte para estruturar a interpolação dos chamados novos e velhos deuses. A narrativa permite uma análise sobre a construção, personificação e devoção dos deuses hodiernos e como estas características podem ser confrontadas com os chamados antigos deuses. Tais aspectos permitem uma investigação crítica acerca da ascensão da religião na Modernidade e sua nova face diante do efeito da modernização.

Palavras-chave: Deuses. Neil Gaiman. Modernidade. Religião.

Abstract: The present article aims to articulate the coexistence between gods of the old and new world, relating the current interface of Modernism and plurals paradigms that exists, considering the multiples worldviews provided by the dynamic of relation between people and their culture. The novel *American Gods*, by Neil Gaiman, will be the source responsible for making the relations between the new and old gods. The narrative allows a analysis about the construction, personification and devotion of nowadays gods and how those characteristics could be confronted with the old gods. That aspect enable the critic investigation about of the ascension of modern religion and new view in the face of the modernization.

Keywords: Gods, Neil Gaiman, Modernity, Religion.

Introdução

O romance *Deuses Americanos* foi escrito pelo autor britânico Neil Gaiman e publicado originalmente no ano de 2001. Famoso por suas obras relacionadas à mitologia, Gaiman tornou-se destaque no meio literário e cultural em virtude da HQ *Sandman*, no ano de 1986. Entre as diversas publicações do autor, entre literatura infantil, história em quadrinhos, contos e romances, seu mais recente livro aborda a temática de Mitologia. Trata-se de *Mitologia nórdica*, publicado no ano de 2017 e

⁴⁰ Graduanda em Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em Psicologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF).

classificado como literatura fantástica. Sua produção literária apresenta uma mistura de mitologia, contemporaneidade e fantasia.

Deuses Americanos é categorizado como Realismo Fantástico, alternando e explorando os limites fronteiriços entre o real e o irreal. Os eventos são apresentados cronologicamente, fazendo um enlace entre os enredos que ocorrem de forma simultânea (TAKEHANA; SILVA, 2015). Publicado em 2001 nos Estados Unidos com o título de *American Gods*, chegou ao Brasil no ano seguinte pela editora Conrad do Brasil. A edição utilizada nesta pesquisa data de 2016, quando os direitos autorais de Gaiman já haviam passado para a editora Intrínseca. O romance foi adaptado para uma série televisiva homônima e, atualmente, encontra-se na primeira temporada, sendo exibido pelo serviço de *streaming* da Amazon Prime e disponível em vários países. Esta adaptação tem realizado poucas alterações em relação à obra literária original, com destaque para algumas mudanças na cronologia dos eventos.

A presente pesquisa pretende relacionar o romance de Neil Gaiman com os paradigmas da Modernidade, suas influências e consequências. Apesar do caráter ficcional desta narrativa, é possível identificar relevantes e significativas reflexões sobre o novo lugar da Religião na sociedade contemporânea e como essa se mantém fluida, adaptando-se às novas condições que são impostas para a sobrevivência dos deuses.

Em *Deuses Americanos* a trama apresenta direta e indiretamente questionamentos pertinentes ao campo das ciências das religiões, tais como: (i) a relação das tradições religiosas e suas mudanças; (ii) a devoção aos deuses; (iii) o efeito da Cultura na Religião; (iv) as mudanças na Religião causadas em virtude da Modernidade; e, finalmente, (v) a divergência e convergência dos deuses e de suas ideologias.

O personagem principal do romance é Shadow Moon, e sua trajetória inicia com sua saída da prisão depois de alguns anos encarcerado por ter ajudado a roubar um banco. Moon é libertado dias antes do previsto em virtude de sua esposa, Laura, ter falecido em um acidente de carro. Após sua liberação da cadeia e no trajeto para o velório, conhece o personagem Wednesday que lhe oferece um emprego de guarda-costas – este personagem, posteriormente, será revelado para o leitor como o Deus

Odin. Não tendo muita perspectiva após sair da prisão e com a mulher recém-falecida, o personagem acaba aceitando o cargo e a trama inicia-se neste ponto.

Os personagens partem em várias viagens pelos Estados Unidos com o propósito de visitar alguns lugares e pessoas. Com o passar do tempo Shadow percebe as situações irrealis e sobrenaturais que presencia, desacreditando de tudo que vê. Junto com Wednesday, vai encontrando deuses antigos das mais diversas mitologias a fim de recrutá-los para uma guerra contra os chamados novos deuses. Segundo Takehana e Silva (2015, p. 198), “o romance não é apenas, então, uma história sobre uma guerra de deuses, mas figura uma guerra Histórica entre ideologias de seres fragmentados, imersos em um mundo desorganizado, cheio de trapaças, atos ilícitos, enganações e mentiras”. A justificativa para a guerra que está na iminência de acontecer é a perda dos poderes dos deuses antigos para os novos deuses. Essa perda ocorreu porque os humanos aos poucos esqueceram-se dos deuses antigos e os substituíram pelos novos, fazendo com que os antigos perdessem devotos e, conseqüentemente, poder.

A mudança de crenças relatada no enredo acompanha uma mudança social exercida pelo Modernismo e, posteriormente, o Pós-Modernismo. A evolução da Religião diante de mudanças na tradição insere-se como um relevante fator cultural e como um demarcador dessa mudança social. Entender o lugar desses novos deuses é também entender como a sociedade se organiza religiosamente na atualidade e o que seria essa expressão religiosa através da devoção.

Religião e Literatura

A correlação entre Literatura e Religião faz-se cada vez mais necessária e presente na Modernidade, sobretudo porque tanto o conceito de Moderno, quanto o de Pós-Moderno implicam em uma dinâmica relacional de conhecimentos. Tais conhecimentos não findam em si mesmos, precisando dessa interação para serem compreendidos. Essa multidisciplinaridade perpassa por configurações únicas conectando outras extensões do conhecimento, tais como: Teologia, Ciências da Religião, Sociologia e Antropologia.

O objetivo do estudo da Religião é entender o fenômeno religioso como um todo, apesar de haver divisões didáticas na área. Além disso, busca-se discutir sua epistemologia e como ele pode ser compreendido enquanto uma das bases de sustentação da sociedade. A Literatura por outro lado tem um compromisso diferente, ela é construída como um dos braços artísticos da cultura, com a possibilidade de entreter e também de informar, dependendo de quem e a que se destina. À primeira vista pode parecer que esses dois ramos não convergem em algo comum. No entanto, suas ligações com a cultura tornam as duas áreas pares na construção imaterial da sociedade.

Enquanto um sistema artístico de expressão da cultura a Literatura não poderia deixar de se pronunciar sobre a Religião ou a Teologia. Segundo Manzatto (2012, p. 13), “pode-se dizer que o encontro entre teologia e literatura é, de certa forma, inovador, responsável pela abertura de uma nova linha de estudos e pesquisa, visando, sempre, compreender o humano através da compreensão do mundo onde ele vive sua vida”. O diálogo entre os dois campos se faz extremamente importante e de grande valor para o entendimento da Teologia e sua expressão dentro da cultura.

Para Santos (2012, p. 30), “a literatura é um fenômeno próprio da modernidade, e, naquilo que ela engendra e expressa historicamente da autocompreensão humana e suas formas de relação, a religião sempre tem sido um aspecto pertinente e próprio de sua constituição temática e mesmo filosófica”. A temática da Religião dentro do campo da Literatura aparece com uma significativa relevância no entendimento de quem somos enquanto humanos e como essa compreensão pode ser feita através da análise literária.

Nesta perspectiva, a relação entre Literatura e Religião é significativa no campo das Ciências Humanas, principalmente na área das Ciências da Religião. A expressão do seu lugar ocorre pela presença de aspectos culturais e como esses ajudam a moldar o lugar da Religião e da Teologia na sociedade.

Os Deuses

No livro de Gaiman (2016), os deuses são descritos em oposição ao explorado nas demais literaturas, isso porque vivem entre os humanos e não em espaços que transcendem o físico. Além disso, apesar de possuírem imortalidade, podem ser feridos

e até mortos. Em sua maioria são descritos com aparência humana e vivem disfarçados entre os humanos (DELAHAY, 2009).

A justificativa do autor para os deuses antigos estarem em terras americanas é que eles foram trazidos junto com seus fiéis e suas crenças, quando partiram para o “Novo Mundo”. Logo, na época do descobrimento das Américas os deuses vieram junto, pois em sua concepção básica os deuses precisam estar onde está a fé em sua existência.

Com o passar das gerações, os deuses antigos acabaram sendo esquecidos e aos poucos substituídos por outros. Com o número de crentes diminuindo, houve uma queda nos tributos e nas preces, tornando os deuses cada vez mais limitados. Gaiman (2016, p. 71) assim os referencia na obra: “esses deuses se extinguíram da memória. Até mesmo seus nomes se perderam. As pessoas que os adoravam foram igualmente esquecidas. Seus totens há muito se quebraram e ruíram. Os últimos sacerdotes morreram sem transmitir seus segredos”.

As mudanças na sociedade atingem diretamente a Religião e suas representações, caracterizando-se como multifacetadas e dinâmicas. Segundo o pesquisador Carlos Alberto Steil (2008):

A sociedade mundial ingressou no segundo milênio com seu campo religioso profundamente transformado e reordenado, em que diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade (STEIL, 2008, p. 8).

O pluralismo é precisamente o ponto de divergência entre os personagens. Considerando o conceito de Berger (2017, p. 20),“(..) O pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente”. É nesta perspectiva que o embate iminente se apresenta no romance de Gaiman (2016), na impossibilidade de conviver de forma pacífica com aqueles que pensam diferente.

O pluralismo trouxe consigo outras mudanças pertinentes. Segundo Berger (2017, p. 52), “o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de

escolhas cognitivas e normativas”. A questão que merece destaque é exatamente a possibilidade de escolha, não constatada na maioria das sociedades antes do pluralismo. Essa possibilidade abriu portas a novas formas de ver e entender o mundo.

Paralelamente ao conceito de pluralismo, a narrativa em análise também aborda em suas entrelinhas a temática do fundamentalismo. Segundo Kuzma (2010, p. 33), “toda vez que alguém coloca os seus princípios acima do princípio dos outros está sendo fundamentalista”. Essa disputa ideológica e qual delas é de mais ou menos valia para o momento é uma discussão constante na obra de Neil Gaiman (2016), partindo dela e somada à falta do pluralismo enquanto prática pacífica, é que o enredo se sustenta.

Berger ressalva ainda que o fundamentalismo não está necessariamente ligado à Religião. Para o autor, trata-se de

um projeto de restaurar a qualidade do dado-como-certo das cosmovisões que o pluralismo enfraqueceu. Este dado-como-certo aparece prontamente nas sociedades pré-modernas (...) Dito de forma diferente: o fundamentalismo procura provocar uma mentalidade arcaica sob condições modernas (BERGER, 2017, p. 132).

A critério de comparação com o enredo de Neil Gaiman (2016), os deuses antigos lutam em prol de retomar o poder e reestabelecer sua força perdida com a chegada da Modernidade e suas mudanças. Salienta-se ainda que os conceitos de pluralismo e fundamentalismo são estruturalmente opostos, segundo Berger (2017):

O pluralismo então age contra o fundamentalismo, pois ele traz consigo a necessidade de reflexão sobre as mudanças que vieram junto com a modernidade e com isso fere a estabilidade social “praticada” pelo fundamentalismo (BERGER, 2017, p. 134).

Como o pluralismo não consegue se manter no mundo criado por Neil Gaiman (2016), o fundamentalismo emerge demarcando assim o estado de guerra entre os dois tipos de deuses.

O ponto de mudança da trama de Neil Gaiman (2016) ocorre exatamente pelo advento da Modernidade. Apesar de parecer paradoxal o fato de a batalha entre os deuses ter acontecido apenas com sua chegada, considerando que já existiam variados

tipos de deuses e crenças, a Modernidade trouxe mudanças na estrutura social. O conceito de Modernidade adotado na presente pesquisa parte dos estudos de Giddens (2002, p. 20): “a ‘modernidade’ pode ser entendida como aproximadamente equivalente ao ‘mundo industrializado’ desde que se reconheça que o industrialismo não é sua única dimensão institucional”. Essa demarcação do que é a Modernidade e, principalmente, sua relação com a indústria é adequada ao contexto da obra de Neil Gaiman (2016). Com sua chegada e com a criação de novos deuses, toda a antiga estrutura se movimentou. Para Berger (2017) um dos efeitos do pluralismo é abalar essas certezas rígidas trazendo uma nova forma de relação com a Religião. Em outras palavras, a Modernidade em consonância com a globalização trouxe uma nova maneira de ver o mundo. Essencialmente as visões entram em conflito pela forma como o outro vê o mundo. O conflito gera, no entanto, uma relativização do que antes era considerado uma crença única e verdadeira. Nesse sentido, Berger (2017) afirma que:

(...) a relativização ocorre, pelo menos minimamente, quando alguém se comporta visivelmente de maneira diferente daquilo que o outro aceitava normalmente como sendo o comportamento apropriado. A relativização se intensifica se o desafiador verbalizar o desacordo. Assim, as várias formas de interação com diferentes cosmovisões e com os comportamentos que elas engendram iniciam um processo de relativização (BERGER, 2017, p. 23).

O pesquisador sustenta ainda que o fundamentalismo pode aparecer como forma de aliviar a inquietação trazida pela relativização em prol de tentar organizar a estrutura tendo como base aquilo que já era familiar às pessoas. Tendo em vista essa especificidade da Modernidade, paralelamente há ainda outro fator que merece destaque em sua relação com a Religião. Segundo Marin e Rossi (2018) tanto os deuses quanto a tecnologia são elaborações da mente humana e precisam dela para existir. Esse conector aproxima muito essas duas áreas que apresentam estruturas diferentes, porém possuem a mesma etimologia, o homem.

Como resultante do processo da Modernidade, destaca-se que “(...) as consequências da modernidade subjacentes à pluralização moldam não somente a sociedade, mas também as mentes dos indivíduos” (AMMERMAN, 2017, p. 218). Considerando, como supracitado, que os deuses e a tecnologia são concepções da mente

humana, quando esta mente se altera, alicerçado no efeito em cadeia, suas criações também se alterarão.

Através das cidades e da forma como elas se relacionam com a tecnologia e a modernização, de maneira geral, o pluralismo vem se tornando mais abrangente e agregando em seu meio mais indivíduos. O vir para a cidade traz consigo uma nova forma de relação entre diferentes pessoas e com isso Berger (2017, p. 26) destaca que “o planeta se torna uma enorme cidade”.

Os novos deuses são descritos por Gaiman (2016, p. 140) como “(...) deuses do cartão de crédito e da rodovia, da internet e do telefone, do rádio, do hospital e da televisão, deuses do plástico e do bipe e do neon, Deuses orgulhosos, criaturas gordas e estúpidas, envaidecidas com a própria novidade e importância”. Destaca-se ainda as características pagãs dos novos deuses: “os deuses pagãos, afinal, não passavam de seres humanos melhorados, eram a excelência do que era possível alcançar” (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p.25). Em suma, os novos deuses representam a personificação de instrumentos cotidianos e do modo de vida modernos.

Segundo Teixeira (2008, p. 70), “as mudanças em processo provocam um sério questionamento às ‘certezas’ de fé enrijecidas ou cristalizadas. Não se trata, porém, de abandonar a tradição, mas de ‘reinterpreta-la’ criativamente adequando-a à situação contemporânea”. Os critérios para a fé baseados nos deuses antigos, conforme citado por Gaiman (2016), eram estruturados no cotidiano, nos medos, nas vivências, na cultura e em questionamentos das sociedades daquela época como: Anubis (Deus Egípcio do submundo), Czernobog (Deus Eslovaco da escuridão), Jinn (Anjo caído da mitologia Islâmica) entre outros (DELAHAY, 2009). Dessa forma, a criação de deuses a partir de critérios e construções modernas como a mídia, a internet e a tecnologia é perfeitamente plausível e dentro de uma configuração atualizada de sociedade.

Segundo Steil (2008), as novas formas de crer da atualidade se fazem existir através de uma tentativa de preencher vazios causados pela Modernidade. Os novos deuses em Neil Gaiman (2016) são uma personificação dessa cultura, buscando dar um rosto e uma representação a essa forma de vida implementada com a Modernidade. Betiato (2010) corrobora com esse pensamento trazendo substitutos a Deus:

(...) ídolos como: a pornografia, o consumismo desenfreado, a ânsia compulsiva de comprar coisas e mais coisas que nunca satisfazem, os esportes radicais, os “modismos” e marcas que são programados de acordo com a vontade dos empresários de vendas tirando proveito deste momento de crise humana, tudo isso é uma “religiosidade” doente, mal trabalhada, distorcida, alienada da sua verdadeira essência (BETIATO, 2010, p. 19).

A partir da modernidade emergiram muitas outras questões, dentre elas o desejo pelo novo, agora visto quase como uma sede onde nunca se esgota a vontade por mais. Essa questão foi levantada por Bauman em *Modernidade Líquida*

A despeito de suas sucessivas e sempre pouco duráveis reificações, o desejo tem a si mesmo como objeto constante, e por essa razão está fadado a permanecer insaciável qualquer que seja a altura atingida pela pilha dos outros objetos (físicos ou psíquicos) que marcam seu passado. (BAUMAN, 2001, p. 87)

A mudança gera mudança em um movimento cíclico, nutrida pela necessidade do novo, um desejo insaciável de se permanecer atual e como diria Bauman (2001) líquido, onde se adapta e flui de acordo com a necessidade.

Os deuses novos ao contrário dos antigos não se adequam à Modernidade, isso porque eles são a Modernidade. São frutos da produção, da existência humana e sua necessidade de devoção. Não possuem altares propriamente ditos, mas, como no caso da mídia, a tela é seu altar, e sua representação máxima é a televisão. Além disso, não por coincidência, a mídia ao se comunicar com Shadow faz uso da tela para transmitir sua mensagem. Essas informações ficam explícitas na passagem

[...] Sou a televisão. Sou o olho que tudo vê, sou o mundo do raio catódico. Sou a expositora de tetas. O pequeno altar em torno do qual a família se reúne para louvar. (...) A televisão é o altar. Eu sou a entidade para quem as pessoas fazem sacrifícios. - O que elas sacrificam? O tempo de vida, principalmente. (GAIMAN, 2016, p. 173).

Os deuses novos vivem no luxo, cercados por regalias caras e cheios de instrumentos tecnológicos, aparecendo dentro de limusines e usando ternos. Em contraponto os deuses antigos vivem com migalhas, se lamentando de um passado que parece tão distante quanto suas memórias sobre ele. Aplicam golpes para sobreviver ou

trabalham em serviços menos reconhecidos financeiramente, é visível sua preocupação com o futuro, cada vez mais incerto e tenebroso.

Dentro dessa ótica, Neil Gaiman (2016, p. 481) tem a seguinte definição para o termo Deus: “(.) Deus é um sonho, uma esperança, uma mulher, um ironista, um pai, uma cidade, uma casa de muitos cômodos, um relojoeiro que deixou o melhor cronômetro no deserto, alguém que o ama”. Diante disso, Deus é aquilo que o homem precisa que ele seja, é uma entidade adaptável a realidade do seu crente, podendo ter várias atribuições.

O lugar de Shadow

Apesar da trama principal se passar com Shadow, é possível perceber que na primeira parte do livro ele parece ser um personagem simples demais para aquele mundo tão cheio de mistérios e eventos sobrenaturais. O personagem acompanha Odin por quase toda a história sem se dar conta que o interesse do Deus da guerra, deve ser algo a mais do que apenas sua força bruta e aparência ameaçadora. Sobretudo, porque estas características são pequenas perto da imortalidade dos deuses. Contudo, ao final do livro surge uma revelação: Shadow é filho de Odin com uma mortal. Essa característica coloca o personagem em uma posição dicotômica entre ser um Deus e ser um Homem. Além disso esse novo lugar que o personagem passa a ocupar o coloca em conflito interno. Para as pesquisadoras Vivian e Buzatto (2017):

É possível perceber em Shadow características típicas de um sujeito contemporâneo: alguém dotado de uma complexidade de caráter. Que não pode ser caracterizado simplesmente como mau ou bom pelo que se percebe das suas ações. Sua identidade é fragmentada e está em um estado evidente de trânsito, já que perdeu tudo e não tem para onde ir, além ter passado três anos em uma penitenciária, isolado do restante da sociedade. Tudo isto lhe coloca em uma posição fronteiriça, no entre-lugar. Um senso de desorientação e despertencimento fazem parte de sua vida (VIVIAN; BUZATTO, 2017, p. 337).

Há dois momentos importantes para Shadow ao longo do enredo. O primeiro é quando ele presta um tributo a Wednesday em sua morte. O ritual é classificado como um ato de coragem pelos outros personagens. Isso porque ele fica nove dias amarrado

em uma árvore, em privação de alimentos e bebidas. Durante um sonho, Shadow tem a revelação de que ficará três dias amarrado na árvore, três dias no submundo e três dias para voltar. Mesmo sabendo do risco de vida, Shadow toma a decisão de ser o escolhido para prestar a homenagem a Odin e, em virtude disso, começa a ter algumas visões. É neste momento que tem a revelação da verdadeira paternidade.

A decisão de prestar o tributo para Odin foi crucial para o desenvolvimento do personagem e principalmente no quesito de formação de sua identidade, até então indefinida e meio obscura. Exatamente por ter tido o corpo amarrado e exposto a uma situação de estresse e privação, sua identidade real é revelada e ele passa então a se reconhecer como um semideus. Para Giddens (2002, p. 94) o corpo enquanto construção de identidade “não é só uma entidade física que ‘possuímos’, é um sistema de ação, um modo de práxis, e sua imersão prática nas interações da vida cotidiana é uma parte essencial da manutenção de um sentido coerente de autoidentidade” Graças a sua abdicção do corpo e das necessidades carnis como comida e bebida, o personagem conseguiu transcender a carne e ir ao mundo metafísico.

Durante o começo da tempestade (termo utilizado pelos personagens para se referir à guerra), Shadow conseguiu perceber que algo estava diferente. O autor então destaca a situação no seguinte trecho: “os paradigmas estavam se transformando. Ele sentia isso. O velho mundo, um mundo de imensidão infinita e recursos e futuro sem limite, estava sendo confrontado por outra coisa – uma rede de energia, opiniões, de abismos” (GAIMAN, 2016, p. 56).

O segundo grande momento de Shadow é uma intervenção falada durante a batalha:

Os velhos deuses são ignorados. Os novos são adotados tão rápidos quanto são descartados e substituídos pela próxima novidade. Ou vocês foram esquecidos ou tem medo de ficar obsoletos, ou talvez só estejam cansados de existir ao sabor do capricho humano” (GAIMAN, 2016, p. 508).

A partir dessa fala, os deuses começam a questionar sua posição no mundo e principalmente sua relação com esse mundo. Posteriormente a batalha é considerada como encerrada e os deuses perceberam que ela era vã e sem muito propósito,

considerando que os dois lados sairiam perdendo e não havendo razão para continuarem lutando.

Conclusão

Embora o romance *Deuses Americanos* tenha sido publicado no ano de 2001, seu enredo ainda permanece atual. As brigas ideológicas e os problemas entre diferentes religiões seguem presentes nos dias atuais e sem quaisquer expectativas de encerrar.

Os aspectos levantados a respeito dos espaços ocupados pelos novos e velhos deuses trazem, paralelamente, uma reflexão acerca do lugar da espiritualidade atual. É possível perceber que o conceito de espiritualidade se difere do conceito de Religião. Desta forma, a espiritualidade se apresenta como uma construção individual humana cada vez menos relacionada com a instituição. Essas modificações constroem um lugar diferente da Religião na vida das pessoas e possibilitam uma nova relação do homem com a sua fé.

Apesar de Shadow ser filho e também contratado por Odin, o que o colocaria do lado dos velhos deuses exclusivamente, o personagem acabou exercendo papel de mediador na batalha, ficando entre os dois grupos de deuses e ajudando-os a entender que a situação era negativa a ambas as partes. Trazendo um pouco de humanidade aos deuses, ao fazê-los perceber que a guerra não resolveria a questão e que as pessoas haviam mudado sua forma de ver a Religião - e essa mudança não seria definitiva - ela aconteceria de novo e também ameaçaria os novos deuses.

Os deuses novos, ao contrário dos antigos, não possuem templos e sacerdotes, mas isso não os fazem menos venerados e mais fracos em comparação com os antigos. O futuro da Religião, discutido a longo prazo dentro das Ciências Humanas, parece se manter cada vez mais concreto. As religiões podem se modificar e se adaptar, mas não vão desaparecer totalmente. Isso porque, a necessidade que o ser tem em transcender e entender o mundo metafísico é para além das modificações sociais enfrentadas no decurso dos tempos.

Referências

AMMERMAN, Nancy T. Altares modernos na vida cotidiana. In: BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. p. 184-213.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. UM OLHAR SOBRE O CORPO: O CORPO ONTEM E HOJE. **Psicologia & Sociedade**, Porto, v. 1, n. 23, p.24-34, 2011

BETIATO, Mario Antonio. Religião e Religiosidade ontem e hoje. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; KUZMA, Cesar. **Cultura, religião e sociedade**: um diálogo entre diferentes saberes. Curitiba: Champgnat Pucpr, 2010. p. 13-22.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

DELAHAY, Matti. **Imaginary Things**: Morden myth in Neil Gaiman's American Gods. 2009. 105 f. Tese (Doutorado) - Curso de Languages, Languages, University Of JyvÄskylÄ, JyvÄskylÄ, 2009.

GAIMAN, Neil. **Deuses Americanos**: edição preferida do autor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

KUZMA, Cesar. Ecumenismo, diálogo inter-religioso e pluralismo religioso. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; KUZMA, Cesar. **Cultura, religião e sociedade**: um diálogo entre diferentes saberes. Curitiba: Champgnat Pucpr, 2010. p. 23-36.

MARIN, Hebe Tocci; ROSSI, Aparecido Donizete. Deuses novos, frustrantes e frustrados: os novos caminhos da ficção científica através da secularização da fé. **Guavira Letras**, Três Lagoas, v. 1, n. 26, p.263-276, 2018.

MANZATTO, Antonio. Em torno da questão da verdade. **Dossiê: Religião e Literatura**, Belo Horizonte, v. 10, n. 5, p.12-28, 2012.

TAKEHANA, Eduardo Yukio; SILVA, Neide A. O realismo, a magia e a fantasia na narrativa contemporânea Deuses Americanos de Neil Gaiman. **Alpha**, Pato de Minas, v. 2, n. 16, p.192-200, 2015.

TEIXEIRA, Faustino. O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 69-80.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Literatura e religião: a relação buscando um método. **Dossiê: Religião e Literatura**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p.29-52, 2012.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7-16.

VIVIAN, Ilse Maria da Rosa; BUZATTO, Guilherme. A (des)construção do sujeito: a arqueologia da personagem em Deuses Americanos, de Neil Gaiman. **Língua & Literatura**, Rio Grande do Sul, v. 19, n. 33, p.328-341, 2017.

Literatura e Espiritualidade na obra de Paulo Coelho

Literature and Spirituality in the Paulo Coelho's literary work

Tiago José Fontoura (UFJF)⁴¹
tiehfontoura@gmail.com

Resumo: A contemporaneidade tem registrado diferentes formas de relação do indivíduo com o sagrado. Percebe-se uma tendência crescente de difusão de práticas pouco convencionais de espiritualidade e um número grande de indivíduos que optam por um contato mais individualizado com o divino. O presente trabalho tem como objetivo discutir a relação entre Literatura e Sagrado a partir da obra de Paulo Coelho.

⁴¹Tiago José Fontoura – Mestrando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. tiehfontoura@gmail.com

Para tal análise, o estudo contará com apontamentos sobre Literatura Espiritual Contemporânea, propostos pelo antropólogo argentino Pablo Séman.

Palavras-chave: literatura, sagrado, Paulo Coelho.

Abstract: Contemporaneity has shown different forms of relations between the individual and the sacred, realizing a increasing tendency of diffusion of unconventional practices of spirituality and a number of individuals who opt for a more intimate contact with the divine. The present work aims to weave a relation between Literature and the Sacred from Paulo Coelho's literary work. For this analysis, the study will feature notes on contemporary spiritual literature and the process of literary secularization.

Keywords: literature, sacred, Paulo Coelho.

Introdução

Na contemporaneidade as práticas de relação entre o indivíduo e a espiritualidade vêm se alterando de forma significativa, fato que estaria, segundo alguns teóricos, ligado a uma crise gerada por uma forte corrente racionalista nos séculos anteriores. Embora a atual cena literária e parte de seus escritores tenha se secularizado (SÉMAN, 2002), o mesmo não ocorreu com muitos leitores, que continuam se orientando na busca por uma leitura voltada para um olhar espiritual do mundo, um conforto psicológico que os auxilie frente às dificuldades encontradas no dia-a-dia.

Esse tipo de literatura figura, muitas vezes, como best-seller e, nesse caso, a obra de Paulo Coelho é uma das mais eficientes, visto que o literato conjuga, em seus textos, um compilado de temática conceituada, pelo antropólogo argentino Pablo Séman, como Literatura Espiritual Contemporânea (2002). Os leitores de Coelho encontram em sua obra um aporte literário para começar uma jornada em busca de um olhar para o “*eu interior*” e da chamada “*lenda pessoal*” que, segundo o Mago, seria o verdadeiro caminho que cada indivíduo deve percorrer para encontrar o significado de sua existência.

A partir desse panorama, o presente trabalho buscará traçar um paralelo entre Literatura e Espiritualidade através da obra de Paulo Coelho. Para tal análise, o estudo contará com os apontamentos sobre Literatura Espiritual Contemporânea, propostos pelo antropólogo argentino Pablo Séman.

Literatura e religião: duas margens de um Rio Pedra

Historicamente, Literatura e Religião sempre foram saberes que estiveram em constante proximidade. Os textos religiosos foram, durante séculos, os únicos a serem redigidos e os primeiros a serem impressos, além de nortear a leitura dos poucos indivíduos letrados da antiguidade. No entanto, com o passar dos séculos e com as transformações político-sociais ocorridas, essas duas formas de conhecimento sofreram uma ruptura. A literatura passou a tratar de assuntos que pouco, ou nada, se relacionavam com a religiosidade de seus leitores.

Com o fim dos governos regidos pela teocracia na Europa feudal, o mundo se enveredou pelo processo da modernidade. Nesse sentido, como parâmetro para a construção de uma nova sociedade, o olhar da razão substituiu o olhar espiritual dos indivíduos modernos e passou a estruturar as entidades de ordem social. Com a Revolução Industrial e o fortalecimento do capitalismo ampliou-se, ainda mais, a divisão entre o mundo espiritual (transcendental/subjetivo) e o mundo real (concreto/objetivo). A modernidade se estruturou a partir de ideologias racionalistas nas quais o indivíduo deveria se orientar na compreensão dos problemas e questões da realidade, abdicando dos costumes que o olhar espiritual imprimia à vida e às instituições como a política, o direito e o trabalho. Já no século XX, outras transformações sociais, tais como, as duas guerras mundiais, o nazismo, o advento da internet e as novas tecnologias da informação, fez romper as barreiras geoculturais, desvelando questões críticas da sociedade e provocando, a rebote, o que Weber denominava como sendo “o processo de desencantamento do mundo”. Nesse contexto, o indivíduo foi sendo levado à reflexão de que a crença espiritual o conduziria para um olhar onírico, narcotizado do mundo, afastando-o, assim, da realidade e que, portanto, deveria ser rechaçada.

Mesmo diante desse panorama, no caso da literatura, podia-se encontrar, ainda, textos de celebrados escritores que, vez ou outra, dedicavam sua escrita à observação e investigação do caráter transcendental do ser humano. Mas, aos poucos, os escritores considerados canônicos foram se desligando das relações *sujeito/sagrado* e passaram a se dedicar às temáticas de caráter crítico-filosófico que visavam interpretar as relações

entre o homem e a sociedade, as lutas de classes e os processos de colonização. Por outro lado, os textos que tratavam de espiritualidade passaram a ser escritos por indivíduos que, tendo adquirido diferentes experiências místico-religiosas, tal como Paulo Coelho, relatavam suas vivências com a finalidade de orientar outros indivíduos desejosos de suprir um viés psicológico que as práticas ortodoxas de espiritualidade não mais supriam.

Para o teólogo Frei Betto, em A crise da racionalidade e a emergência do espiritual (2010), a modernidade produziu a impressão de não existirem parâmetros ou referências institucionais que, anteriormente eram mítico-cosmológicas, exteriores ao homem. Esse fato leva os indivíduos ao questionamento de ideologias, das ciências e de tudo o que pretende ser uma explicação suficiente do real e, também, a uma busca espiritual que possa amenizar as angustias sofridas por esse homem contemporâneo.

A forte corrente racionalista que tomou conta do pensamento cultural e literário, desde o Iluminismo, engatilhou um movimento que reagiu em oposição ao processo de secularização e esvaziamento espiritual do ser humano, ascendendo à necessidade de o indivíduo buscar uma relação menos normativa com o sagrado. Fez também esses indivíduos perceberem a necessidade de um olhar reflexivo sobre seu “eu interior”. Por volta da década de 60 do século XX, eclodiu o que se denominou como Contracultura – um movimento ocidental de cunho intelectual e artístico – que reivindicou a abertura do sujeito para um estilo de vida menos burocratizado. Surgiram grupos que difundiam uma comunhão entre o indivíduo e o mundo espiritual, como, por exemplo, os hippies; e a mídia passou a divulgar os ensinamentos oriundos de diferentes partes do oriente, trazendo consigo, nos anos que se seguiram, estudos sobre o hinduísmo, o zen-budismo, a yoga, o equilíbrio de chakrás, etc.

Como reflete Frei Betto, a crise contemporânea gerada pelo excesso de racionalidade disparou um sentimento de insuficiência que exorta uma retomada dos alicerces místicos e espiritualistas humanos. Uma das características dessa retomada está pautada, sobretudo, na plasticidade e na variação das experiências religiosas:

Um pouco do cristianismo, um pouco do budismo, um pouco do candomblé,
um pouco do santo daime, enfim...e cada um monta a sua experiência

religiosa. Porque nenhuma experiência parece suficiente para responder às ansiedades suscitadas pela crise da racionalidade. (BETTO, 2010, p.75)

Esse retorno do olhar transcendental fortaleceu a perspectiva de um novo comportamento social em relação às práticas espirituais. Cada indivíduo poderia escolher a sua própria forma de acessar e de se relacionar com o sagrado, sem que para isso fosse necessário empregar sua espiritualidade às doutrinas religiosas canônicas. Um leque de experiências místicas se abriu para aqueles cujos anseios espirituais já não correspondiam às ofertas que o mundo institucionalizado, burocrático e racional lhes dispunha. Essa desfragmentação das relações *sujeito/sagrado* influenciou diversos setores sociais e, no final do século XX, fez impulsionar uma corrente literária a qual, Semán, denomina Literatura Espiritual Contemporânea.

Literatura Espiritual Contemporânea: os escritos da Nova Era

Ao caracterizar a Literatura Espiritual Contemporânea, Séman aponta para uma gama variada de gêneros literários, tais como, manuais de conselhos, romances e testemunhos comentados cuja temática está relacionada às “experiências e propostas religiosas, especialmente aquelas que editores e leitores relacionam a religiosidade da nova era”. Nesse sentido, o antropólogo apoia-se nos conceitos, sobre Nova Era, apresentados pela cientista da religião, Leila Amaral:

A "literatura espiritual contemporânea" compartilha com a religiosidade da nova era um elemento que define esta última: a expectativa de mudança e transformação pessoal e o "experimentalismo religioso" que qualificam vivências religiosas independentemente dos pertencimentos denominacionais. (AMARAL apud SÉMAN, 2002).

Os textos, que formam o corpus dessa literatura, propõem ao leitor um contato com o espiritual através de exercícios “que incluem de dietas a meditações, de alongamentos a estudos, de respirações a orações” na hipótese de que: o indivíduo deveria afastar-se das “formas dualistas consagradas pela modernidade”, retomando a ideia de um continuum no qual o espiritual, o psicológico e o biológico se diferenciam e

se conectam, dessa forma, a ação produzida em um desses elementos geraria “efeito sobre os outros e sobre o conjunto que o conformam” (SÉMAN, 2002).

Embora possa parecer recente, como apontado pela pesquisadora Leila Amaral, em *Carnaval da Alma* (2000), o movimento Nova Era encontra suas bases iniciais em meados do século XIX, quando ocorreram interações entre as religiões orientais e ocidentais, nos Estados Unidos, que se difundiram como alternativa às tradições ortodoxas e influenciaram movimentos populares. Também nesse período, ocorreram os primeiros encontros mundiais de líderes religiosos e iniciou-se um processo migratório de líderes espirituais orientais para o país norte americano como, por exemplo, Swami Vivekananda, “descendente direto da Renascença Hindu” que, permanecendo nos EUA, funda, em 1897, a Vedanta Society. Esse processo de convergência espiritual promoveu uma busca por uma consciência pessoal que deveria se expandir e se conectar com o cosmo universal. Os participantes, desse movimento espiritualista, interessavam-se por ocultismo, esoterismo, poderes da mente e a todo tipo de experiências que os levassem a se relacionarem com o todo espiritual.

De fato, percebe-se que a combinação dos elementos supracitados fez suscitar, nos anos finais do século XX e os iniciais do século XXI, uma expansão do mercado literário voltado para a temática espiritualista.

Em uma matéria publicada pela revista *Veja*, de 29 de fevereiro de 2012, a equipe de jornalistas formada por Jerônimo Teixeira, Marcelo Marthe e Mário Mendes apresentava os dados de um censo realizado, em 2010, pela Câmara Brasileira do Livro e pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas que apontava para um crescimento livreiro nacional de 2,5 bilhões de reais no ano de 2009 para 3,2 bilhões em 2010. Além disso, o número de exemplares teria crescido em torno de 8% e o valor do livro caído em média 5%, fato que estaria atrelado ao número de 493 milhões de livros impressos no ano de 2010, o que representava um crescimento de 23% se comparado ao ano anterior.

Para suprir o aumento da demanda, as editoras começaram a disponibilizar edições mais baratas e aumentaram a oferta de títulos nas prateleiras das livrarias: no lugar onde outrora reinavam escritores consagrados da literatura mundial, abriu-se espaço para escritores nacionais que possuíam fala direta ao público e que, geralmente,

tenham como temática a autoajuda, as biografias e a revisitada história do Brasil. Nesse contexto, também se verificou a força da literatura de cunho espiritual que, naquele ano, teve como protagonista Padre Marcelo Rossi. O religioso vendera 7,5 milhões de exemplares do livro *Ágape*, um misto de autoajuda com guia de orações, o que o colocava no patamar de venda dos grandes best-sellers. Os jornalistas, numa seção introdutória da matéria, apontaram para o fato de *Ágape* representar para muitos leitores o primeiro contato com a literatura e que, salvo as discussões sobre os méritos literários de seus escritores, a leitura de um livro, geralmente, leva o leitor a outra e, além disso, indicavam Paulo Coelho como exemplo desse aspecto, visto que, com milhares de exemplares vendidos em diversos países, teria incentivado o hábito de leitura em vários indivíduos.

Paulo Coelho: o mago da literatura

Paulo Coelho se tornou um grande referencial da literatura de cunho espiritual, não apenas no Brasil, mas em grande parte do mundo. Seus livros já foram traduzidos em mais de 160 países e em 81 idiomas, além de circularem entre os mais lidos entre chefes de estado e celebridades. Coelho concentra em seus textos um multiculturalismo espiritual que vem suprimindo os anseios de leitores carentes por uma literatura desse cunho.

O literato apoia-se em conceitos como a alquimia, o cristianismo, o budismo, a bruxaria, entre outros, para compor enredos com um panorama que leva seus leitores a um conforto psicológico e espiritual e à crença de terem descoberto uma filosofia que escapa aos olhos do homem contemporâneo. O próprio escritor se coloca como guia para essa descoberta ao aceitar incorporar a figura do mago: ser lendário que teria o poder de manipular forças mágicas que não podem ser percebidas por indivíduos comuns. No intuito de se conectarem com o mundo transcendental, muitos leitores lançam mão desse tipo de literatura como iniciação mística que possa leva-los a uma nova percepção de si e de sua estrutura psicológica. Dessa forma, esses leitores passam a fazer uso do livro de ficção, como os de Paulo Coelho, uma prática espiritual.

Em seu mais exitoso livro, *O Alquimista*, o escritor narra a história de Santiago – pastor de ovelhas que viaja da região da Andaluzia ao Egito em busca de um tesouro revelado em sonho – e, a cada novo parágrafo, Coelho vai disseminando o pensamento místico-espiritual ao qual defende:

O rapaz não sabia o que era Lenda Pessoal.

É aquilo que você sempre desejou fazer. Todas as pessoas, no começo da juventude, sabem qual é sua Lenda Pessoal.

“Nesta altura da vida, tudo é claro, tudo é possível, e elas não têm medo de sonhar e de desejar tudo aquilo que gostariam de ver fazer em suas vidas. Entretanto, à medida em que o tempo vai passando, uma misteriosa força começa a tentar provar que é impossível realizar a Lenda Pessoal.”

O que o velho estava dizendo não fazia muito sentido para o rapaz. Mas ele queria saber o que eram “forças misteriosas”; a filha do comerciante ia ficar boquiaberta com isto.

São as forças que parecem ruins, mas na verdade estão ensinando a você como realizar sua Lenda Pessoal. Estão preparando seu espírito e sua vontade, porque existe uma grande verdade neste planeta: seja você quem for ou o que faça, quando quer com vontade alguma coisa, é porque este desejo nasceu na alma do Universo. É sua missão na Terra.

Mesmo que seja viajar? Ou casar com a filha de um comerciante de tecidos?

Ou buscar um tesouro. A Alma do Mundo é alimentada pela felicidade das pessoas. Ou pela infelicidade, inveja, ciúme. Cumprir sua Lenda Pessoal é a única obrigação dos homens. Tudo é uma coisa só.

“E quando você quer alguma coisa, todo o Universo conspira para que você realize seu desejo.” (COELHO, 1996, p. 47 e 48)

O escritor também evoca, em seus textos, figuras mitológicas que povoam o imaginário popular como mestres espirituais, ordens religiosas secretas, guerreiros encantados. O próprio Paulo Coelho se coloca como uma dessas figuras ao se autodeclarar ‘mago’, narrando em alguns de seus livros, com caráter de relatos, suas aventuras em busca de elevação espiritual ou de algum elemento do universo místico-religioso como uma espada mágica ou um anjo da guarda, por exemplo:

Era a noite do dia 2 de janeiro de 1986, e nós estávamos no alto de uma das montanhas da Serra do Mar perto da formação conhecida como Agulhas Negras. Além de mim e do meu Mestre estavam também a minha mulher, um discípulo meu, um guia local, e um representante da grande fraternidade que congregava as ordens esotéricas de todo o mundo, e que era conhecida pelo nome de Tradição. Todos os cinco – inclusive o guia, que já tinha sido avisado previamente do que iria acontecer – estavam a participar na minha ordenação como Mestre da Ordem de RAM. (...)

(...) Então, desembainhando a sua própria espada, tocou nos meus ombros e na minha testa, enquanto dizia:

“Pelo Poder e pelo Amor de RAM, nomeio-te Mestre e Cavaleiro da Ordem, hoje e para o resto dos dias desta tua vida. R de Rigor, A de Amor, M de Misericórdia; R de Regnun, A de Agnus, M de Mundi. Quando tocares a tua espada, que ela jamais fique muito tempo na bainha, porque vai enferrujar. Mas quando sair da bainha, que ela jamais volte sem antes haver feito um Bem, aberto um Caminho, ou bebido o sangue de um Inimigo. E com a ponta da sua espada feriu levemente a minha testa. A partir daquele momento eu já não precisava de ficar em silêncio. Não precisava de esconder aquilo de que era capaz, nem ocultar os prodígios que tinha aprendido a realizar no caminho da Tradição. A partir daquele momento eu era um Mago. (COELHO, 1999, p.13 e 14)

Em *O Manual do Guerreiro da Luz*, o escritor transmite em forma de um manual os ensinamentos que o indivíduo deve seguir para se tornar um guerreiro da luz:

“O que é um guerreiro da luz?”
“Você sabe”, respondeu ela sorrindo. “É aquele que é capaz de entender o milagre da vida, lutar até o final por algo em que acredita, e – então – escutar os sinos que o mar faz tocar em seu leito”.
Ele jamais se julgara um guerreiro da luz. A mulher pareceu adivinhar seus pensamentos.
“Todos são capazes disto. E ninguém se julga guerreiro da luz, embora todos sejam.” (COELHO, 2013, p. 14)

Essa característica pluralista da obra de Paulo Coelho compõe um dos alicerces da chamada Literatura Espiritual Contemporânea, visto que, o literato oferece aos leitores uma heterogeneidade de conteúdos sobre espiritualidade.

Os indivíduos que se deparam com os textos de Coelho, em geral, buscam um estilo de vida que os reconecte com o sagrado e que permita um autodesenvolvimento psíquico e espiritual. Esses leitores são pessoas que, oprimidas por um estilo de vida cujo *modus operandi* está embasado em relações fragmentadas de um formalismo intelectual, competições profissionais e pessoais, decidiram fazer uma investigação sobre seu próprio “eu interior”, buscar um novo sentido para suas vidas, um olhar para o oculto, o transcendental. São os sujeitos que, passando pela crise da racionalidade, encontram nos livros de Paulo Coelho um caminho para iniciarem suas experiências místico-espirituais.

Diante desse cenário, e da dicotomia Literatura x Religião ainda enraizada na Academia Literária, a obra de Coelho motiva debates sobre a presença, ou ausência de sua literareidade. Ocorre, sobretudo, uma avaliação prévia (“Não li e não gostei”) que

afasta os críticos literários da tentativa de esclarecer os dispositivos presentes nessa literatura que a torna mais atrativa para leitores de todo mundo. Embora seja um dos campeões na vendagem de livros mundo afora e, atualmente, membro da Academia Brasileira de Letras, Paulo Coelho tem sua obra rechaçada pela Crítica Literária Brasileira que a trata como paraliteratura – literatura de massa. Esta crítica aponta para o fato dos textos de Coelho serem disseminadores do senso comum, afastando, assim, seus leitores de um pensamento crítico-filosófico que caracterizaria a chamada ‘boa’ literatura.

Nesse contexto, a Academia Literária vem fazendo grande esforço para combater a disseminação desse tipo de literatura, com críticas ferrenhas ao escritor e ao conteúdo – ou falta de conteúdo – de seus livros. Busca-se, sobretudo, apontar como norteador para a leitura, títulos de escritores consagrados cuja temática visa uma reflexão crítica de si e dos processos socioculturais, políticos e ideológicos que cercam nossa sociedade atualmente. Os críticos literários verificam que embora tenha ocorrido um aumento quantitativo no número de leitores e na oferta e distribuição de livros, qualitativamente esse número não se alterou de forma significativa. Tem-se, ainda, uma pequena parte da população que possui o hábito de consumir uma literatura com conteúdo crítico-filosófico em detrimento de uma grande parte da população que consome uma literatura com conteúdo mercadológico voltado para as massas. Uma das críticas feitas aos leitores e, principalmente, a literatura de cunho espiritual, sobretudo a de Paulo Coelho, consiste na possibilidade da não concretude do contato com o espiritual, visto que se ressalta nessa obra um forte apelo do mercado de consumo, uma supervalorização do “eu”, o que levaria os indivíduos a um processo de fortalecimento do *ego*, tornando-os seres individualistas em vez de espiritualizados.

Semán, no entanto, aponta para o fato de que essa inclinação dos leitores para uma literatura de cunho espiritual evidencia uma nova fase das relações entre religião e literatura, propondo a queda dessa dissociação. Mesmo que os textos literários, e parte de seus escritores, tenham se tornado, ao longo do tempo, secularizados, os leitores, em contrapartida, não seguiram essa tendência. Esses leitores não secularizados procuram alimentar sua espiritualidade com essa literatura e consideram os escritores desses

textos como a personificação dos gurus e mestres espirituais, o que explica o título de ‘mago’ dado a Paulo Coelho e o uso de seus livros como uma prática de espiritualidade.

Considerações

Tida, por vários críticos, como mais um bem de consumo disposto por um modelo capitalista, a Literatura Espiritual Contemporânea – bem como o movimento com qual se relaciona, no caso, a Nova Era – acaba sendo tratada com ares duvidosos pelo fato de promover uma proliferação indiscriminada das relações entre o homem e o espiritual.

Apesar disso, o que se pode perceber é uma constante difusão das obras espiritualistas, como as de Paulo Coelho, além de um número crescente de leitores desse tipo de conteúdo que continuam a buscar diferentes caminhos que os levem ao estado de conexão com o espiritual, promovendo, assim, o reingresso do sagrado como forma de análise do cotidiano. Esse fato abre espaço para as atuais e futuras discussões sobre o papel do livro ficcional como lugar para mediação entre os saberes literários e religiosos.

Referências

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

BETTO, Frei. A crise da racionalidade e a emergência do espiritual. In: **Mística e Espiritualidade**. BETTO, Frei, BOFF, Leonardo. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

COELHO, Paulo. **O Alquimista**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

_____ **O Diário de Um Mago**. 10ª ed. Lisboa: Editora Pergaminho, 2004.

_____ **O Manual do Guerreiro da Luz**. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

SEMÁN, Pablo. **Literatura e religião na sociedade contemporânea**. Disponível em: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/pablo_seman.htm. Acesso em 30/10/2014.

TEIXEIRA, Jerônimo. MARTHE, Marcelo. MENDES, Mário. **Um país de leitores – e autores.** Revista Veja. Nº 2258. 29 fev 2012.

Modernidade em tensão na poética de Murilo Mendes

Modernity in tension on Murilo Mendes' poetry

Edson Munck Jr⁴²
munckjr@yahoo.com.br

Resumo: A discussão do conceito e dos efeitos da modernidade sobre a literatura e a religião é um amplo campo de pesquisa. O reconhecimento das questões que se instauram para a humanidade nesse momento histórico configura um procedimento recomendável para a compreensão da produção artístico-literária que se faz desde então. Desse modo, ao lidar com a poesia modernista de Murilo Mendes, expoente da literatura brasileira no século XX, verifica-se que a lírica muriliana coloca a modernidade em tensão, uma vez que aciona elementos os quais, alegadamente, teriam sido abdicados pelo homem moderno. A fim de embasar a reflexão que se propõe, recorre-se aos teóricos Peter Berger e Octavio Paz, oferecendo a proposta de leitura de modernidade que ambos delineiam e a aproximando dos poemas de Murilo Mendes que, com ares modernistas, dialogam com os temas da religião.

Palavras-chave: Murilo Mendes, Modernidade, Poesia, Religião.

Abstract: The discussion related to concept and effects of Modernity on Literature and Religion is a wide field of research. Recognizing issues concerning to humanity during this historical moment is a recommended procedure in order to comprehend artistic and literary works since then. Thereby dealing with Murilo Mendes' poetry – an icon of Brazilian modernist literature in 20th century – it is possible to understand that the poet launches a tension, because he activates some elements which allegedly were abdicated by modern human being. In order to ground the proposition, Peter Berger and Octavio Paz will be quoted setting a way of reading Modernity anchored on theoretical issues that both authors delineate and approaching the poems of Murilo Mendes that, with modernist mood, dialogue with the theme of religion.

Keywords: Murilo Mendes, Modernity, Poetry, Religion.

Introdução: literatura, religião e Murilo Mendes

Em “Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura”, Eduardo Gross apresenta a perspectiva da filosofia hermenêutica como recurso para a análise e o entendimento do fenômeno literário que se conecta com a religião. Partindo da ideia de que o texto está em diálogo com contexto amplo, o qual envolve a totalidade

⁴²Doutorando pelo PPCIR/UFJF. Mestre em Estudos Literários pela UFJF.

da existência, Gross salienta que a interpretação é orientada pela tradição cultural que forjou a obra e pelo leitor que a acessa. O autor salienta que a natureza dialógica permite ao leitor perceber-se no mundo que a literatura revela e, recobrando ideias de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, apresenta o aspecto produtivo das distâncias que há entre texto e leitor (GROSS, 2012, p. 100).

A partir de comentários sobre a obra de Juan Luís Segundo, Eduardo Gross defende a possibilidade de a literatura trazer a lume os valores existenciais em sua textualização, postulando o modelo de interação hermenêutica da dinâmica dos valores existenciais. A produção literária constituiria uma forma de expressão desses valores que norteariam a vida dos seres humanos e se transmitiriam por meio da cultura. Segundo enxerga a transmissão dos valores existenciais humanos na arte como uma reverberação da criatividade divina, sinalizando que “há uma interação profunda entre a ação criadora humana e a religião” (GROSS, 2012, p.103), refletindo no processo criativo o divino. Desse modo, a compreensão que Juan Luís Segundo lega para a investigação sobre as relações entre religião e literatura é a “inter-relação entre experiência existencial e linguagem simbólica” (GROSS, 2012, p. 104). Além desse aspecto, as contribuições que Gross percebe na obra teológica de Segundo para esse campo de estudo envolvem: a superação da dicotomia sujeito-objeto na relação texto-leitor; a afirmação de que a linguagem religiosa tem caráter simbólico e linguagem existencial; a compreensão de que os bens culturais se inserem em um amplo processo pedagógico; e a cosmovisão inserida em uma metafísica evolucionista, “em que a dinâmica criativa da arte e dos símbolos religiosos expressa uma dinâmica metafísica – e teológica” (GROSS, 2012, p. 106).

Margaret Anne Clarke desenvolve, comparativamente, em seu artigo “O resgate do *Logos* na época moderna: a poesia religiosa de T. S. Eliot e Murilo Mendes” (2000), a tese de que há um gesto de rebeldia na produção dos referidos poetas, dado que ambos experimentaram, em suas produções, o caminhar no contrafluxo da tônica modernista de vanguarda, incorporando a “reflexão”, a “investigação filosófica”, o “acolhimento da Palavra” e o “reconhecimento do homem como um ser privilegiado pelo *Logos* que rege o mundo” (CLARKE, 2014, s. p.). Sendo o modernismo expressão artística que se baseia no “princípio da incerteza” (Clarke, 2014, s. p.), ele revelaria “um mundo onde

os mitos, as estruturas e a organização da sociedade tradicional sofreram um processo de desintegração”, sintomatizando um “descontentamento profundo com o passado” em suas produções (CLARKE, 2014, s. p.). É a partir de 1930 que ocorre, segundo Margaret Clarke, uma revisão de elementos da estética modernista, talvez, motivada pela Crise de 1929 e do período entreguerras, que evidenciou certo “pessimismo acerca da possibilidade de uma renovação da linguagem” (CLARKE, 2014, s. p.).

Assim, segundo a pesquisadora, a adoção das referências ao universo religioso, em Murilo Mendes e em T. S. Eliot, indica uma tentativa de se reabilitar um princípio integrador, restaurando o exercício poético a partir do, através do, no e com o cristianismo. E isso se dá de modo vinculado à realidade histórica, demonstrando-se haver uma postura estética que tem como objetivo “a superação da contingência da época contemporânea, através de uma síntese dialética entre o tempo e a eternidade, e o resgate da palavra poética como meio de o ser humano salvar-se do caos da época moderna” (CLARKE, 2014, s. p.). Segundo a autora, a poesia de Murilo Mendes seria “uma revelação de algo já existente na eternidade, um desvelamento dos limites temporais e espaciais que separam o espírito humano da visão do eterno” (CLARKE, 2014, s. p.).

Uma vez que a linguagem da fé parte da enunciação baseada no “creio que” e a da literatura, no “como se”, ambas estão no domínio da transcendência da finitude imediata, operando como vias alternativas à imediaticidade. Quer-se, com o presente trabalho, refletir acerca da condição humana que a modernidade inaugura e como isto se manifesta, especificamente, no texto poético muriliano. Dentre a diversidade da obra de Murilo Mendes, a tematização do universo religioso e a conexão desse universo com a diversidade da existência humana é movimento frequente e significativo de sua lírica. Para tanto, buscar-se-á o respaldo teórico-metodológico nas reflexões de Octavio Paz, Peter Berger e Thomas Luckmann, visando ao delinear da situação do homem da modernidade. Em seguida, apresentar-se-á uma possibilidade de leitura da tensão da modernidade efetivada no poema “O Poeta Nocaute”, o qual compõe o livro *O Visionário*, de Murilo Mendes. A partir dos postulados, pretende-se destacar que, na dialética empreendida pelo referido poeta modernista, a temática religiosa é trazida à

discussão como componente existencial do ser humano a despeito e em face da condição moderna que o forja.

A condição moderna

Quando, em 1989, Octavio Paz apresentou a conferência “Poetry and Modernity” na Universidade de Utah, ele disse “Poetry has been for me not only an everyday task and an invincible affection but also a vice, a fate, and ultimately, a cult, a personal religion” (PAZ, 1989, p. 57). A relação extremamente íntima do crítico literário mexicano com a poesia adquire uma figuração inovadora quando ele menciona que se trata de uma religião pessoal, de um culto. De fato, o lidar com a palavra na execução, na leitura e na construção de sentido em um poema possui semelhanças com o que se pode notar na religião.

Para Rubem Alves, as religiões se caracterizam pelo fato de apresentarem – levando em consideração as especificidades de todas e de cada uma delas, bem como os modos de articulação dessa expressão – “o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido” (ALVES, 1996, p. 6). A lida com a palavra, que marca e compõe a expressão religiosa e a expressão poética, constitui uma tentativa de promover essa organização e/ou construção de sentido demandada ao ser humano no mundo em que ele habita. Ao poeta, assim como ao religioso, compete a tarefa de, mediante o nomear, tornar evidente o sentido para os seus pares ou, ainda, provocar a percepção para com o sentido. Desse modo, quando se fala da poesia como um culto ou como uma religião pessoal, conecta-se o fazer poético a uma dimensão que, com o advento da modernidade, obnubilou-se.

O questionamento acerca do que é e de como começou a modernidade é fundamental para a compreensão da relação entre a poesia moderna e a religião. Há quem defenda que a modernidade atrela-se ao Renascimento, à Reforma Protestante, à colonização das Américas; enquanto outros alegam que o exurgir das nações-Estado, do capitalismo mercantil, da burguesia e das revoluções filosófico-científicas do século XVII seria o fator decisivo para o que se chama modernidade. A despeito e a partir dessas alegações, Octavio Paz postula que a modernidade, de fato, começou com uma

crítica da religião, da filosofia, da moralidade, da lei, da história, da economia e da política. Portanto, o fator distintivo da modernidade seria a instauração do criticismo como método de investigação, de criação e de ação do ser humano no mundo (PAZ, 1989, p. 57-58).

Como consequência dessa postura crítica que se instaura na vida em sociedade, o homem moderno seria, então, o portador de conceitos como progresso, evolução, revolução, liberdade, democracia, ciência e tecnologia. Resultante desse ímpeto modernizador é a renúncia de construções históricas e orientadoras do *modus vivendi* do ser humano, tais quais o ser, o bem e a verdade. A crítica à metafísica, efetivada por David Hume e Immanuel Kant, manifesta-se nesse cenário. Para Hume, em linhas gerais, os sentidos fornecem os elementos essenciais para que se manifeste a abstração. Assim, a mais básica ideia deriva-se da simples impressão, da mesma forma que a mais complexa ideia advém de simples ideias. Ademais, a distinção entre proposições conhecidas por meio do intelecto puro e proposições conhecidas por meio das experiências também é uma contribuição de Hume para esse contexto de criticismo. Por sua vez, Kant avançou nessa linha, estabelecendo a distinção entre metafísica e filosofia crítica. Para o pensador prussiano, a metafísica como conhecimento do supracosmético é uma impossibilidade. No entanto, se compreendida como estudo das pressuposições da experiência, a metafísica configuraria uma possibilidade de caminho científico.

Criticando elementos tradicionais e orientadores, abdicando-se da obrigação de tê-los para si, o homem moderno se percebe lançado em um mundo novo, com o qual precisa lidar a fim de achar possibilidades de orientação da existência. Resultantes dessas intensas transformações na cosmovisão, manifestam-se as utopias no século XVIII. Estas, talvez, sejam a outra face do criticismo instaurado na sociedade. Octavio Paz as considera “os sonhos da razão” e destaca que sua presença é uma das marcas da modernidade (Paz, 1989, p. 59). Paralelamente à instauração das utopias, a era moderna traz uma crítica contundente à religião. Rubem Alves, ao comentar o surgimento da burguesia no mundo ocidental ao término da Idade Média, constrói a seguinte reflexão:

Em oposição aos cidadãos do mundo sagrado, que haviam criado símbolos que lhes permitissem *compreender* a realidade como um drama e visualizar seu lugar dentro de sua trama, a nova classe interessava nas atividades como

produzir, comercializar, racionalizar o trabalho, viajar para descobrir novos mercados, obter lucros, criar riquezas. E, se os primeiros se definiam em termos das marcas divinas que possuíam por nascimento, os últimos afirmavam: “Por nascimento nada somos. Nós nos fizemos. Somos o que produzimos”. E assim contrastavam a sacralidade inútil dos que ocupavam os lugares privilegiados da sociedade medieval com a utilidade prática daqueles que, sem marcas de nascimento, eram entretanto capazes de alterar a face do mundo por meio de seu trabalho. Em nome do princípio da utilidade da tradição será, de maneira sistemática, sacrificada a racionalidade da produção da riqueza. Aquilo que não é útil deve perecer. (ALVES, 1996, p. 35)

Com o surgimento e a ascensão da burguesia, coloca-se em cena o contraste entre a sacralidade inútil da sociedade estamental do medievo e a utilidade prática dos burgueses comerciantes. Essa reconfiguração do mundo traz mudanças significativas para a compreensão da existência e da própria religião, uma vez que, a partir desse contexto, dá-se o processo conhecido secularização. Estado, economia, política, ciência e sociedade vão, gradativamente, afastando-se da religião, estabelecendo-se como campos cada vez mais independentes. E, em meio a esse contexto moderno, estabelece-se que o novo paradigma de verdade está atrelado à ciência, elevando-se os fatos à categoria de valores de modo que o pensado e o dito têm de corresponder àquilo que se vê e se percebe: eis o método científico.

A vida do homem moderno, orientada pela lógica burguesa-científica, situou a religião gradativamente em um lugar de desprestígio, de atraso, de ameaça aos ideais modernizadores. Exilado de sua condição como componente da sociedade, o sagrado foi sendo negado e contido. Nas palavras de Rubem Alves: “Para que os homens dominem a terra, é necessário que Deus seja confinado aos céus. E assim dividiram áreas de influências” (ALVES, 1996, p. 40). O processo de secularização, portanto, foi um dos efeitos da modernidade que se instaurou. Quando uma sociedade deixa a sua identificação com valores religiosos em prol da opção por valores e instituições não religiosos tem-se o fenômeno da secularização. À medida que a modernização e o racionalismo avançam, tende-se a verificar essa situação nos grupamentos humanos. A religião perde sua autoridade e sua influência na vida privada e pública. Segundo o pensamento sociológico, a secularização corresponde a um modelo interpretativo que visa explicar as mudanças por que a religião passou na modernidade. Apesar de

produtivo e válido, o conceito tem passado por revisões críticas nos últimos tempos a fim de buscar maior acurácia nas análises que empreende.

Secularização e religião na modernidade

Peter L. Berger e Thomas Luckmann, em *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, diagnosticam que o ser humano, nesses últimos séculos ocidentais, passou por processos que lhe impuseram uma crise de sentido. O individualismo e o pluralismo que se instauraram no mundo são fatores que desencadeiam – subjetiva e coletivamente – questionamentos sobre o sentido de ser e estar no mundo atualmente. Segundo os autores, os processos de modernização, de pluralização e de secularização seriam as causas da crise que se estabelece sobre o homem moderno. Ressalta-se que, na leitura sociológica que empreendem, Berger e Luckmann compreendem o sentido como “motivo do agir humano” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 14). E, como tal, o sentido se constrói na consciência humana. Desse modo, sentido “nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 15). O fundamento da constituição de sentido se dá nas vivências subjetivas. Entretanto, o agir social, objetificando o sentido subjetivo, pode assegurar estratos superiores e estruturas mais complexas de sentido. Berger e Luckmann mencionam que, nas sociedades, a existência de “acervo social de conhecimento”, o qual concorre para o estabelecimento de “reservatórios históricos de sentido e de instituições”, é capaz de aliviar a tensão imposta aos indivíduos, desobrigando-os de “ter de solucionar sempre de novo problemas de experiência e de ação que surgem” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 17-19). As instituições, por sua vez, têm a tarefa de materializar o “sentido primitivo” que as originou. A elas, portanto, compete o reprocessar social do sentido e sua função principal seria o “controle da produção e transmissão de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 22).

A modernidade impõe às instituições o desafio administrar as reservas de sentido processadas pela sociedade, de lidar com o grau de coerência dos sistemas de valores e

com a competitividade interna e externa na produção, na comunicação e na imposição de sentido. Em meio à pluralidade e ao individualismo que marcam a era moderna, as instituições precisam lidar com as constantes tensões que aí emergem, uma vez que são compostas por indivíduos e estão imersas no contexto que se reformula. A “estrutura intersubjetiva das relações em que o indivíduo atua e vive” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 25) provoca, constantemente, a necessidade de o indivíduo lidar com a significância nas relações que estabelece, bem como buscar coincidências de sentido a fim de estabelecer-se como partícipe do grupo social. Berger e Luckmann salientam que “a maioria das formas de comunidades de vida existentes nas diferentes sociedades e épocas espera atingir um grau de comunhão de sentido que esteja entre o mínimo e o máximo” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 28).

Como surgiria, então, a crise de sentido? Para os autores, a “discrepância entre o ‘ser’ e o ‘dever ser’ se manifesta com especial frequência quando os ideais de uma comunidade de vida insistem que ela deveria ser uma comunidade absoluta de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 31). Desse modo, pode-se pensar que a causa da crise de sentido esteja na própria natureza da estrutura social, uma vez que, ante a sociedade, pouco podem o sujeito em si ou a intersubjetividade em si motivarem tais crises. Soma-se a esses dados o fator pluralismo. Berger e Luckmann compreendem-no como o estado resultante da coexistência de diferentes ordens de valores e de fragmentos de ordem de valores na mesma sociedade, gerando a existência paralela de comunidades de sentido bem diferentes (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 32-37). No entanto, quando o pluralismo se configura – ele mesmo – como um valor supraordenado para com a sociedade, tem-se o que Berger e Luckmann tipificam de pluralismo moderno. Para os autores, “esta forma moderna de pluralismo é também a razão básica principal da difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 41). Ao viver em um contexto isento de valores compartilhados, os quais orientariam os procedimentos existenciais em diversas áreas, o indivíduo experimenta um novo modo de ser nas sociedades modernas, uma vez que “é incorporado pela comunidade de vida em que cresce num sistema supraordenado de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 41).

Com essa configuração do pluralismo – ele mesmo – como valor supra ordenado, estabelece-se a relação de que quanto mais condicionamentos forem impostos à sociedade, tanto mais haverá diferentes comunidades. Assim, a pluralidade marca a modernidade por ser um elemento provocador de novas sociabilidades a fim de garantir ao sujeito moderno uma autenticidade de sentido em sua experiência no mundo. Berger e Luckmann tratarão desse aspecto ao falar do estabelecimento das “comunidades quase autônomas de sentido” (2012, p. 42-53). Lê-se, nesse sentido, que a modernidade coloca o sujeito diante de uma relação dialética, na qual a perda de sentido experimentada na vida social e/ou individual corresponde a um movimento de nova criação de sentido, aliando, simultaneamente, o abrandamento e a intensificação do sentido.

Recobrando a noção que Octavio Paz propõe de que o criticismo é traço distintivo da modernidade, é importante ressaltar que esse momento histórico-cultural chamado de era moderna tem seu início relacionado, também, à crítica da noção cristã de tempo. A finitude proposta pelo cristianismo, com sua visão linear de início e fim, confrontou-se com a proposta de um tempo próximo ao infinito – presente, por exemplo, na noção evolucionista e da história rumo ao futuro –. Outrossim, ao desprezo da modernidade pela noção de eternidade, propôs-se uma ideia de perfeição que se estabeleceria no futuro. Conforme postulava G. W. F. Hegel, a transformação do mistério cristão em ação histórica permitia compreender que o caminho para o absoluto percorre o tempo (PAZ, 1989, p. 60).

Em “Tradição da ruptura”, Octavio Paz estabelece uma relação entre tradição e ruptura de modo que a novidade pode se tornar trivialidade do mesmo modo que a ruptura pode se tornar tradição. Paradoxalmente, a modernidade se afirma como “ruptura da tradição”, negando a tradição já estabelecida a fim de afirmar uma nova e distinta. Por essa razão, Paz propõe a existência, na modernidade, do que ele chama de “tradição da ruptura”, já que constitui a índole moderna o contínuo questionamento dos modos culturalmente estabelecidos, configurando, nesse gesto, uma tradição. Na voz do próprio autor, tem-se a seguinte reflexão:

A modernidade é uma tradição polêmica e que desaloja a tradição imperante, qualquer que seja esta; porém desaloja-a para, um instante após, ceder lugar a outra tradição, que, por sua vez, é outra manifestação momentânea da

atualidade. A modernidade nunca é ela mesma: é sempre outra. O moderno não é caracterizado unicamente por sua novidade, mas por sua heterogeneidade. Tradição heterogênea ou do heterogêneo, a modernidade está condenada à pluralidade: a antiga tradição era sempre a mesma, a moderna é sempre diferente. (PAZ, 1984, p. 18).

Como consequência desse modo ser proposto na tradição da ruptura, o moderno desenvolverá o que Paz chama de autossuficiência. Afirmar sua autonomia diante da inquietação proposta pelo que já existia é uma estratégia de sobrevivência e de criação de sentido no mundo que se descortina para o eu moderno. O traço heterogêneo é uma de suas volições, buscando distinguir-se do passado e localizar-se no presente. Importa destacar que, para Paz, a mera novidade não é o fator decisivo para que se estabeleça a tradição da ruptura, dado que a força da criticidade e o movimento de descontinuidade é que são os elementos decisivos para a provocação do novo. Como consequência das forças que imperam nesse cenário, destaca-se que “a época moderna é a da aceleração do tempo histórico” (PAZ, 1984, p. 22). Não se trata de o tempo passar mais rápido em termos de duração, mas de mais eventos se sucederem na simultaneidade. Dito de outra forma: “Aceleração é fusão: todos os tempos e todos os espaços confluem em um aqui e um agora” (PAZ, 1984, p. 23). A tradição da ruptura, em sua urgência de estabelecer a novidade, dilui os tempos e os reduz a oposição entre o passado e o presente.

Um dos efeitos da modernidade, salientados por Octavio Paz em “Tradição da ruptura”, é que ela afeta a imagem do tempo nos indivíduos e, conseqüentemente, afeta a relação destes com a tradição. Os povos pré-modernos experimentavam uma temporalidade que não previa o questionamento da tradição e nem mesmo a consciência dela, uma vez que se vivia imerso na tradição e ali se estabelecia o sentido. “A crítica da tradição se inicia como consciência de pertencer a uma tradição” (PAZ, 1984, p. 25). A modernidade se distingue das outras eras pelo fato de o ser humano moderno ter consciência de sua historicidade. Resultante desse processo é a chamada tradição moderna que corresponderia a uma crítica do passado conectada a um ímpeto de fundação de uma tradição que seria imune ao criticismo (PAZ, 1984, p. 26).

Por fim, seguindo as reflexões de Octavio Paz, percebe-se que, no âmbito da modernidade, a linguagem passa por um processo de transformação a fim de incorporar a “tradição da ruptura” que é proposta. Ao imperar e gerir a existência com sua atitude

questionadora, o homem moderno não se isenta de tratar de temas que são marcantes a todos os homens em todas as épocas. Vez ou outra, tais temáticas serão visitadas pelo moderno a fim de que ele possa demarcar uma vez mais a relação com a tradição. E, nesse processo constante e continuado de intentar a ruptura com a tradição, experimenta-se – ainda que de modos variáveis e, por vezes, nihilistas – o contato com a tradição, mesmo que para, de novo, negá-la. Exaltar a mudança, afirmá-la, tê-la como princípio e a transformar em fundamento não isenta a humanidade da necessidade de lidar com suas questões fundantes. A novidade que se nota e, de modo particular, interessa na investigação dos poemas que, com dicção moderna, tratam da religião é a consequente pluralidade, diversidade e a instauração de uma temporalidade que sempre está a ponto de ser, mas ainda não é e permite questionar quando e como será.

Modernidade em tensão

O Visionário, livro muriliano que reúne poemas de 1930 a 1933, foi organizado em três partes, sendo elas “Livro Primeiro”, “Livro Segundo” e “Livro Terceiro”. O movimento proposto na obra é o de evidenciar visagens sobre o corpo feminino, associá-lo às noções religiosas da existência – seja em convergências ou em divergências – e, em um gesto dialético, buscar a síntese de tais aproximações por meio do estabelecimento de um eu lírico que está em crise pela sua tensão entre tempo e eternidade, matéria e substância, profano e sagrado. “O Poeta Nocaute” é o último poema do livro em questão.

O POETA NOCAUTE

Rompe a magnólia do seio:
Acabou, pronto, acabou,
O mundo rola em minhas pestanas,
Teu sorriso é um intervalo na eternidade,
Suspendo a criação às avessas
Nos meus dedos fraquíssimos
O mundo telegrafa em vão
Para um Deus em tipo nove,
Que iremos fazer no mundo de amanhã:
Porque não escapar pelos teus olhos,

Sumir na ventania
Agarrado à tua cabeleira!

A noite é um resumo de cios,
De soluços de mártires anônimos,
De choros, vitrolas na sombra.
Eu não fui feito para pensar depois de amanhã,
Fui feito para acabar,
Não posso mais, me socorram:
Quem falou que tem muita gente no mundo?
Os demônios esconderam teu porta-seios
Os demônios mostram o mundo
Numa neblina de peça de teatro
Iluminado a gás.

Esconder o mundo é a pior tentação
Os demônios indicam a vida muito além
Mas nem ao menos me oferecem
Um plano definitivo para eu me danar
Os demônios me mostram
Uma arquitetura de almas penadas
Colunas de suspiros
Janelas de vazio
Nem ao menos a Criação me vaia mais
Noite do mundo de quatro metros
Os aviadores tomam a extrema-unção de gelo
Minha namorada tem vinte anos
E um riso de criança de onze anos
Que desconcerto

Assassinam chineses meus irmãos
Fuzilam russos meus irmãos
Impedem o menino Jesus meu pai
De nascer na Rússia
Os brasileiros tomam pileques de futuro
Não sou brasileiro nem russo nem chinês
Sou da terra que me diz NÃO eternamente
As ondas suspendem a respiração por um minuto
Em homenagem a um peixe que morreu
O Soviete suspende a respiração das locomotivas por um minuto
Em homenagem ao menino Jesus não ter nascido
Eu sou terrivelmente do mundo
Meus demônios são daqui
As estrelas não me consolam
Não me falam da harmonia do universo
Não me transformei em cidades
Em cânticos
Em multidões
Não serei nem uma placa
Não tenho força para cavar a ordem
Meu avô deveria ter agido mais
Minha forma
Vive dando tapas na minha essência
Simulo acomodações
Teu sorriso é um intervalo

Na eternidade da tristeza
Para que estudar
Virão sistemas técnicos aperfeiçoadíssimos
Mesmo morrer é uma ideia muito rigorosa
(Morrer simplesmente
Porque morrer com planos e aviso prévio
Deixando esperanças à posteridade
É incrível)
Solução solução solução qual o quê
Não tem saúde nenhuma
Não tem saída nenhuma
Não durmo nem sonho mais
Procurarei não acreditar em mim

Talvez eu exista
Esteja atropelando meninas, poemas, automóveis
Porque sou um sinaleiro.
Represento os desânimos espalhados numa geração
Muita coisa sofro pelos outros
Eu mesmo nem sofro às vezes
Os transatlânticos são belíssimos
Mas não distraem o homem da preocupação da eternidade.

Talvez liquidaremos a eternidade
Com gritos colt excelentes
Fuzilaremos todos os santos mártires
Prenderemos a lua
Intimaremos nossa forma busca-pé
A se comportar com maior decência
Que fazer mais
Intimaremos Deus
A não repetir a piada da Criação
Salvaremos os que deviam nascer depois
E se Deus ficar firme
Anunciaremos à Virgem Maria
Que nunca mais deverá nascer ninguém.

(MENDES, 1994, p. 240-242).

Ao longo das seis estrofes que compõem o poema, o eu lírico delinea a situação do ser humano na modernidade. Inicialmente, na primeira parte do texto, a prevalência dos verbos de ação (“rompe”, “acabou”, “rola”, “suspendo”, “telegrafa”, “fazer”, “escapar”, “sumir”) situa o contexto de agitação que marca a experiência desse sujeito que, ao longo de *O Visionário*, lança seu olhar sobre as diversas facetas da existência. Na primeira estrofe, o verso inicial demarca a presença vigorosa do corpo feminino associado ao desabrochar de uma flor. Essa imagem na abertura do poema provoca o movimento de afirmação da materialidade que compõe o ser humano, valendo-se de um símbolo feminino, maternal e relativo também à criação, às origens para tecer um tom

elogioso à beleza que compõe o corpo. Ao romper da magnólia – sugerindo nascimento – contrasta-se o segundo verso do poema – sugerindo morte – com a anafórica presença do verbo “acabou”. Nesse contraste, manifesta-se a voz do eu lírico que demarca a postura de visionário ao afirmar “O mundo rola em minhas pestanas”: a imensidão do mundo se dá na limitação do olhar do sujeito. Às tensões já estabelecidas no poema, soma-se uma declaração direcionada a uma segunda pessoa, um elogio ao sorriso desta, o qual, metaforicamente, é chamado de “intervalo na eternidade”. No limite do corpo, dá-se o eternal. O riso que interpela o eu lírico faz com que este suspenda o que chama de “criação às avessas” em seus “dedos fraquíssimos”. Daí, aparece uma tendência que não é particular, mas generalizada: “O mundo telegrafa em vão / Para um Deus em tipo nove”. Esse dístico da primeira estrofe é valioso para a compreensão do jogo retórico que “O Poeta Nocaute” propõe. A vertente tecnicista e informacional da modernidade está estampada no uso das expressões “telegrafa” e “em tipo nove”. Além disso, a suspeita de Deus se manifesta pelo uso do “em vão” e do artigo indefinido masculino singular em “um Deus”. Convém, ainda, ressaltar que se sugere uma ambiguidade significativa nos versos, uma vez que “em tipo nove” pode ser adjunto adverbial, modificando o sentido do verbo “telegrafa”, ou adjunto adnominal, caracterizando “um Deus”. Algo “em tipo nove” é modesto, mínimo, discreto, quase imperceptível. O jogo de sentidos também se nota no verso “Que iremos fazer no mundo de amanhã”: o pronome relativo “que”, nesse caso, pode se referir ao mundo ou a Deus, estabelecendo, portanto, uma ambiguidade a qual associa o existir de um mundo a um existir de uma divindade. Diante desses impasses que, intensamente, manifestam-se nos primeiros movimentos do poema, o eu lírico, nos três versos finais da primeira estrofe, deseja o escape, o sumiço, e estes atrelados à corporeidade da mulher, retomando o verso inicial.

Mostra-se, na abertura da segunda estrofe, mais um verso problematizador: “A noite é um resumo de cios”. O uso metafórico da noite associado à expressão “resumo de cios” provoca uma associação do discurso lírico à sensualidade, ao erotismo. E, na descrição dos chamados “cios”, detalham-se os “soluços de mártires anônimos” e os “choros, vitrolas na sombra”. A menção aos mártires conecta o discurso ao universo religioso e se faz em conexão aos elementos do homem moderno, como as vitrolas. A condição marginalizada dos mártires, caracterizados como “anônimos”, é também

evidente no caso dos toca-discos, os quais estão situados à “sombra”. Nesse cenário, o eu lírico declara sua finitude em termos de tempo e de espaço: “Eu não fui feito para pensar depois de amanhã, / Fui feito para acabar”. Ao declarar sua limitação e seu pedido de socorro – “Não posso mais, me socorram” –, o sujeito lírico explicita a ação do que ele chama de demônios: “Os demônios esconderam teu porta-seios / Os demônios mostram o mundo”. Nota-se que ação primeira desses entes associa-se ao movimento inicial do poema, uma vez que ao esconder o porta-seios a parte do corpo feminino ficaria à mostra. Ademais, convém ressaltar que à ação de esconder corresponde, simultaneamente, uma ação de mostrar. De outra forma, ao mesmo tempo em que os demônios escondem, eles mostram. À ocultação do porta-seios corresponde a mostra do mundo. Assim, pode-se compreender que a ação demoníaca, demarcada por uma aparente contradição antitética (esconder / mostrar), nesses versos, opera de modo ambivalente, posto que as duas ações teriam os mesmos efeitos: revelar ao eu lírico o mundo em sua materialidade, em sua corporeidade, em sua feição. No entanto, a voz que fala no poema não discerne claramente essas ambivalências, pois demarca a “neblina” desse mundo “Iluminado a gás” na noite dos cios que é apresentada na segunda estrofe.

Após a ação demoníaca que se mostra aparentemente antitética, o eu lírico incorpora o discurso do ser religioso e testifica acerca daquilo que ele chama de tentação. Para ele, a pior tentação é “Esconder o mundo”. Os diabos se manifestam como agentes dessa tentação. Na terceira estrofe, os demônios continuam como protagonistas de uma ação que cinde o sujeito lírico e o coloca em situações extremas. Do segundo ao nono verso desta estrofe, os demônios “indicam a vida muito além” e “mostram / Uma arquitetura de almas penadas” para o eu lírico. A ambiguidade da ação demoníaca persiste, dado que o esconder do mundo pode ser lido como um recurso de santificação, para alguns, e, para o sujeito lírico, figura como uma ação delituosa, corruptora do ser humano. O “mundo muito além” e as “almas penadas” parecem não dispor de materialidade que compõe o mundo. Indicar essas realidades, portanto, não garantiria salvação, mas danação. Curiosamente, muitas empreitadas religiosas – com ares de piedade – se dão nessa linha que, para a voz lírica, é demoníaca, já que priva o ser humano de ver o mundo. Nessa tentação, o eu lírico experimenta o que ele chama de

“Noite do mundo de quatro metros”, ironia, talvez, ao reducionismo empreendido pela cosmovisão religiosa tacanha que dissocia o homem do aqui, do agora, do corpo, da vida. Em um gesto brusco, criam-se, nos quatro versos finais da estrofe, imagens que amplificam a reflexão sobre a “pior tentação”. Os aviadores experimentam a extrema-unção (na fé católica, corresponde ao último sacramento que se pode receber em vida; e, geralmente, é administrado por um sacerdote, mediante a unção com óleo das mãos e da fronte, àqueles que estão em risco de morte, em situação de doença terminal ou em velhice avançada) de gelo. Tal imagem evoca o enfrentamento do desconhecido por meio de uma preparação. Por fim, a namorada com vinte anos e riso de onze anos revela o descompasso entre o ser moça e ser criança.

A quarta estrofe de “O Poeta Nocaute” empreende um movimento que evidencia violências relacionadas ao contexto histórico da primeira metade do século XX. Junto à brutalidade – manifesta no uso dos verbos “assassinar”, “fuzilar” e “impedir” nos três primeiros versos da estrofe –, o traço ambíguo continua a se manifestar no poema: “Assassinam chineses meus irmãos” e “Fuzilam russos meus irmãos”. O jogo de ambiguidades se manifesta pelo fato de “meus irmãos”, nas duas sentenças, ser compreendido tanto como sujeito quanto aposto. Em uma possibilidade de leitura, ter-se-ia um sujeito indeterminado que assassina e fuzila “chineses” e “russos”, a estes o eu lírico chama de “meus irmãos”. Contudo, no jogo de sentido proposto, pode-se pensar também que chineses assassinariam meus irmãos, tal como russos assassinariam meus irmãos ou, ainda, que meus irmãos seriam os algozes de chineses e russos. A polissemia empreendida nessa abertura sintático-semântica das estruturas iniciais da estrofe permite inferir a condição desajustada e desarticulada a que os seres humanos são impostos pela violência. Em suma, o eu lírico revela no jogo linguístico realizado que as distorções da violência configuram-se danos para os homens, uma vez que estes passam a executar outros sem sequer manifestar a consciência de que são semelhantes. Ressalta-se que o eu lírico seleciona os chineses e os russos em um movimento de extensão rumo ao Oriente a fim de aproximar a realidade lá vivida da realidade de todas as pessoas. O contexto da Revolução Russa é aludido com a menção às restrições religiosas no terceiro e no quarto versos. Nessa empreitada histórica, o eu lírico fala da condição dos brasileiros com seus “pileques de futuro”. Considerando-se que os poemas de *O*

Visionário foram escritos entre 1930 e 1933, pode-se pensar na emergência da Era Vargas e a construção de um ideal político-nacional que empreendesse sentido de futuro ao Brasil, sob a pretensa crítica a um sistema oligárquico ainda em meio à condição republicana. O eu lírico, no entanto, demonstra não ter como princípio orientador de sua existência uma identidade nacionalista, posto que afirma “Não sou brasileiro nem russo nem chinês”. A afirmação da identidade se faz mediante o seguinte discurso: “Sou da terra que me diz NÃO eternamente”. Essa sentença amplia a potencialidade de pertencimento do sujeito lírico à condição humana, evitando quaisquer eventuais restrições nacionalistas – uma atitude que tem suas razões e suas consequências significativas no momento histórico de feitura do poema muriliano, dada afirmação do nazi-fascismo – e, simultaneamente, cooperando para assegurar a condição inadaptada e atribulada do sujeito que se apresenta na modernidade. Ao grafar o “NÃO” em maiúsculas e registrar o advérbio “eternamente” no verso, tem-se estabelecida uma enfática condenação que, talvez, deriva da cessão à tentação previamente mencionada. Ecoa essa percepção condenatória na confissão do eu lírico: “Eu sou terrivelmente do mundo / Meus demônios são daqui”. Nada há o que oferte consolo ao sujeito lírico ante a fratura existencial que marca o homem. A consciência da efemeridade humana está demarcada nos versos “Não me transformei em cidades / Em cânticos / Em multidões / Não serei uma placa / Não tenho força para cavar a ordem / Meu avô deveria ter agido mais”. Não há heroísmo, não há realizações memoráveis, não há legado. Há o mundo. Há as formas. Há “Minha forma” que “Vive dando tapas na minha essência”. Retoma-se, assim, a explicitação linguística de signos de violência – já prenunciada no título do poema pela palavra “nocaute”, a qual designa um golpe que coloca o adversário fora de combate, muito utilizada no boxe para designar a situação do lutador que, após ser derrubado por um ataque, mantém-se caído por mais de dez segundos, conotando debilidade, fragilidade – mediante a menção aos “tapas”. O confronto entre a forma e a essência está posto. A percepção de que se está fora de combate, de que o sujeito se reconhece vencido, de que lhe toma o desânimo está evidenciada na parte final da estrofe, quando o estudo e a morte são mencionados sem que efetivem algum tipo de mobilização no sujeito lírico. Uma postura resignada toma conta do ânimo do eu lírico

que declara “Não tem saúde nenhuma / Não tem saída nenhuma” e, por fim, constata, “Procurarei não acreditar em mim”.

A procura sugerida no verso final da quarta estrofe, talvez, seja uma pretensão que, no entanto, não se efetiva. Na abertura da quinta estrofe de “O Poeta Nocaute”, o eu lírico conjectura acerca de sua existência. E esta seria marcada pelo vigor do confronto, posto que se opta pelo uso do verbo “atropelar” para se tratar das relações que o sujeito estabelece com “meninas, poemas, automóveis”. Demarca-se uma nova afirmação identitária: “Sou um sinaleiro”. Carregada de ambiguidade, essa colocação simula uma adaptação do eu lírico à condição urbana – como um semáforo – ou a uma tarefa – própria daquele que emite sinais –, reconfigurando sua vivência. Contudo, na sequência, torna-se claro que vocação se manifesta: “Represento os desânimos espalhados duma geração”. A consciência abatida, rendida, nocauteada, desanimada de quaisquer empreendimentos e/ou tarefas emerge no texto, personificada na voz de “O Poeta Nocaute”. Eis o homem moderno. Eis sua angústia. Eis sua fragmentação. Em uma empreitada irônica, denuncia-se a inconsistência do ideal técnico-cientificista que a modernidade, talvez, prometera: “Os transatlânticos são belíssimos / Mas não distraem o homem da preocupação da eternidade.”. Que benefício há em se divertir com todas as realizações modernas enquanto as questões humanas são rejeitadas? O nocaute, quiçá, ocorra por desprezar questões fundamentais para a existência em detrimento da atenção demasiada ao transitório. Para o eu lírico, o mundo moderno não oferece segurança plena ao ser humano.

Tal como na penúltima estrofe, a sexta e última do poema se inicia com uma marcação adverbial de incerteza, de dúvida por conta da presença do “talvez”. A hipótese individual de existir (primeiro verso da quinta estrofe) se atrela, agora, à hipótese coletiva de aniquilação da eternidade (primeiro verso da sexta estrofe). E, em meio a esse jogo hipotético, a compreensão individual da existência passa a se relacionar com a possibilidade da eternidade. Existir e eternidade podem ou não podem ser. Na hipótese, afirmação e negação existem. À suposição de uma existência pessoal, por parte do eu lírico, sustenta-se na “preocupação com a eternidade”. Contraditoriamente, a conjectura de aniquilação da eternidade, que abre a sexta estrofe, deriva-se para uma possibilidade existencial demarcada pela violência extrema e pela

degradação da condição humana. Conforme se percebe no movimento presente nos versos “Com gritos colt excelentes / Fuzilaremos todos os santos mártires / Prenderemos a lua / Intimaremos nossa forma busca-pé / A se comportar com maior decência / Que fazer mais”, liquidar a eternidade corresponderia a uma extremada violência. Essa hipótese posta traz consigo as marcas do autoritarismo, da presunção, da agressividade. A arbitrariedade evidenciada pela voz lírica ressoa na reiteração do verbo “intimar” que, em sua segunda ocorrência na sexta estrofe, cogita “Intimaremos Deus / A não repetir a piada da Criação”. A seleção desse verbo (“Intimaremos”) conota a demarcação de um signo de autoridade – ou de autoritarismo –, instrumentalizando a figura divina – que, às vezes, pode ser aquele “um Deus em tipo nove, / Que iremos fazer no mundo de amanhã” –, a qual se submete ao condicionamento dos humanos. Além disso, o verbo em questão pressupõe um contexto jurídico, em que se tem o estabelecimento de ordem para ser cumprida. O eu lírico, em um gesto de última ação relacionada à eternidade, volta-se, em companhia dos demais seres humanos – uma vez que o verbo se encontra na primeira pessoa do plural –, contra aquele que seria o símbolo maior de outra dimensão que não a estritamente temporal. Nessa inversão que o gesto questionador promove, a tarefa soteriológica passa a ser exercida pelos homens: “Salvaremos os que deviam nascer depois”. Ao final do poema, cogita-se: “E se Deus ficar firme”. Esse condicionamento daquele que, por definição, seria incondicionado e absoluto determina o movimento final do ringue poético que se estabelece no poema. Caso persista a hipótese de Deus, o eu lírico assevera: “Anunciaremos à Virgem Maria / Que nunca mais deverá nascer ninguém.”. Assim, cumprir-se-ia a intimação posta na estrofe. Ao que parece, a possibilidade de Deus seria inconciliável com a hipótese humana. Ou ainda, no duelo delineado no mundo das formas só há espaço para uma divindade: o ser humano ou Deus.

“O Poeta Nocaute” manifesta uma tensão que o homem moderno carrega: a ideia de eternidade, a ideia de Deus, a ideia da essência, a ideia da forma. Como viver isso? Como entender isso? As contradições com que o ser humano se deparou na modernidade – quanto a esses assuntos e tantos outros – são colocadas em cena no jogo dialético que o poeta empreende no texto. O nocaute proposto no poema é uma advertência para que a humanidade repense sua condição, é uma constatação de que as

tensões podem sinalizar perda e/ou esquecimento de condições existenciais basilares do humano, é uma pausa em meio à vigorosa marcha modernizante que visa convencer o homem de que o ser se resume ao aqui e ao agora, é um grito de alerta contra toda a sedução que os empreendimentos técnicos têm colocado diante da humanidade, é um prognóstico extremamente razoável da condição arbitrária a que os homens podem se submeter se cederem à tentação de não mais pensarem quem são e por que são.

Conclusão

Sempre é válido ressaltar que a literatura está em diálogo intenso com o contexto maior do qual exsurge o discurso. Nesse sentido, ao se ler um poema, lê-se também a existência, já que a totalidade da existência se mostra também nas obras textuais humanas. Interpreta-se um texto por meio das aproximações que a tradição cultural estabelece e, através da via dialógica, ao leitor é permitido conhecer o mundo que a obra literária configura. Em meio às tensões instauradas na modernidade, a literatura não passou incólume. Muito se questionou e muito se abdicou no que tange a temas e a formas de lidar com a palavra nos diversos gêneros literários. No quesito conteudístico, a noção moderna oferecia uma tendência que obnubilava temas religiosos. E, mais intensamente com a herança cientificista e positivista do século XIX, optou-se por negligenciar aquilo que soava como religioso.

A tradição da modernidade, nos termos de Octavio Paz, dá-se por meio da negação de modos de orientação e de organização da vida humana que, ao longo de milênios, serviram como polos agregadores de sentido, tal como a cosmovisão religiosa e cristã. Em face da chamada secularização, do pluralismo, da reorganização de sentido para a vida em sociedade, quais alternativas há para a religião nesse novo contexto que emergiu? O criticismo inexorável que o homem moderno cultivou também em meio à expressão literária não foi capaz, todavia, de impedir que as letras continuassem a mostrar valores existenciais. Tal é o caso de Murilo Mendes, autor que, em sua poética, empreende a tentativa de reabilitar um princípio agregador de vida fazendo seu exercício literário a partir do, através do, no e com o cristianismo. E, para desempenhar

tal tarefa, o poeta brasileiro atrela-se à história e, em sua *poiesis*, enxerga na palavra a capacidade de o ser humano redimir-se da fratura da modernidade.

Emblemática obra nesse sentido é *O Visionário*, livro de Murilo Mendes que, dialeticamente, tematiza as tensões vividas pelo homem na modernidade e, com habilidade propositiva, mostra um sujeito em crise devido à tensão entre tempo e eternidade, matéria e substância, profano e sagrado. É desse projeto que emerge “O Poeta Nocaute”, poema final do livro que opera tal como uma admoestação ao homem, lançando-o na lona do tempo para sentir e/ou ver sua condição.

Por fim, a poesia de Murilo Mendes parece ser um sintoma do que Peter Berger defende em *Os múltiplos altares da modernidade*, pois, em vez de suplantar o sagrado, ela o reativa em pluralidade no contexto do século XX, ampliando as possibilidades de sentido que ele oferta para o ser humano. Se, ressoando Rubem Alves, a religião é um esforço para pensar a realidade de modo que a vida faça sentido, o olhar visionário muriliano empreende, por meio da sua poética, a possibilidade de o ser humano conviver com as contradições da modernidade e criar, em meio às tensões, a orientação existencial. A consideração dos elementos que a religião cristã tem como proposta é um dos recursos para que o diálogo entre o tempo e a eternidade se faça de modo profícuo, permitindo o potencial de o ser humano se redescobrir nesse novo contexto.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Ars Poetica, 1996.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralism e crise de sentido:** a orientação do homem moderno. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Trad. Noéli Correia de Melho Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

CLARKE, Margaret Anne. **O resgate do logos na época moderna:** a poesia religiosa de T.S. Eliot e Murilo Mendes (2000). Disponível em:
<https://www.academia.edu/attachments/2024571/download_file> Acesso em 25 set. 2016.

GROSS, Eduardo (Org.). **Manifestações literárias do sagrado.** Juiz de Fora: UFJF, 2002.

_____. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. In: HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elisa (Orgs.). **Experiências e interpretações do sagrado**: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 99-115.

MENDES, Murilo. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **O arco e a lira**. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Poetry and Modernity**. Trad. Eliot Weinberger. The Tanner Lectures on Human Values. The University of Utah, October 18-20, 1989. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/Paz98.pdf>. Acesso em: 30 set. 2018.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Fim do Cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003.

O diálogo do sagrado com o literário, por meio do conto “O sermão do Diabo” do escritor Machado de Assis

The dialogue of the sacred with the literary, through the short story "The Sermon of the Devil" by the writer Machado de Assis

Izabella Maddaleno

izabellalettras@gmail.com⁴³

Resumo: A proposta deste trabalho é apresentar a relação entre o sagrado e o literário, a partir do conto “O sermão do Diabo”, publicado em 1893 do autor brasileiro Machado de Assis. É inegável que Machado, ao estabelecer o diálogo com o religioso, revistou, muitas vezes, a *Bíblia*, apropriando-se de suas temáticas com a finalidade de construir seu próprio texto. Cabe comentar que ao se apropriar do texto bíblico, este escritor buscou atualizá-lo para o seu próprio tempo e país. E é por meio desta perspectiva que centraremos a nossa análise.

Palavras-chave: sagrado-literário-sociedade do século XIX.

Abstract: The purpose of this work is to present the relationship between the sacred and the literary, from the short story "The Sermon of the Devil", published in 1893 by the Brazilian author Machado de Assis. It is undeniable that Machado, in establishing the dialogue with the religious, searched the Bible many times, appropriating his themes for the purpose of constructing his own text. It is worth commenting that in appropriating the biblical text, this writer sought to update him for his own time and country. And it is from this perspective that we will focus our analysis.

Keywords: sacred-literary-society of the nineteenth century.

Introdução

O intuito deste trabalho é analisar o conto “O sermão do Diabo” do escritor brasileiro, Machado de Assis, que foi publicado na obra, *Páginas recolhidas*, em 1893. Antes de começarmos a análise do texto machadiano, destacaremos alguns pontos em torno do fazer literário do escritor Machado de Assis. Cabe delinear que Machado, ao

⁴³ Mestre em Letras: Estudos literários (UFJF), doutoranda em Letras (UFJF) e professora substituta do departamento de italiano (UFJF).

dialogar com a tradição religiosa, revisitou, muitas vezes, a *Bíblia*, utilizando de suas temáticas a fim de construir o seu próprio texto.

A pesquisadora Teresinha Zimbrão da Silva, em seu artigo intitulado “Machado de Assis e a tradição religiosa”, defende a ideia de que o autor machadiano ao se apropriar do texto bíblico, modifica-o, atualizando esse texto “de um contexto para um outro muito distinto do original” (SILVA, p.267). Ela também nos reitera, através das considerações do crítico Antônio Candido, que “a literatura de Machado de Assis resulta da interação” de “dois procedimentos: filiação de textos e fidelidade de contextos” (SILVA, p. 268). Dessa forma, procuraremos demonstrar que esses procedimentos estão presentes na narrativa machadiana, uma vez que o diálogo com a *Bíblia* pode ser visto de modo explícito.

O conto “O sermão do Diabo” inicia-se com a voz do narrador nos informando ter encontrado um documento que, conforme enfatiza, “parece ser autêntico” (ASSIS, 1997, p. 647). E este seria “um pedaço do evangelho do Diabo” (ASSIS, 1997, p. 647), nos avisando ainda, que tal evangelho se assemelharia ao episódio bíblico encontrado no livro de *Mateus*, o sermão da montanha. Nesse sentido, Machado de Assis nos aponta que seu texto é constituído a partir de um outro texto. Na verdade, esse autor irá retornar à tradição bíblica não para realizar uma cópia da obra original, mas tão somente para reescrever uma nova versão com o intuito de dialogar com as novas situações surgidas em seu tempo e em seu país. Desse modo, retornaremos ao texto bíblico com o propósito de compará-lo com o conto machadiano.

É interessante comentar que o narrador machadiano, visando justificar “a semelhança entre os dois evangelhos” (ASSIS, 1997, p. 647), recorre à frase que diz: “A igreja do Diabo imita a de Deus.” (ASSIS, 1997, p. 647), atribuindo a autoria a Santo Agostinho. E, após esta breve introdução, tem-se o princípio da narração do sermão propriamente dito. Iniciemos, então, sublinhando a cena do evangelho de *Mateus*, no qual nos é relatado sobre o episódio do personagem Jesus que subiu a um monte para transmitir os seus ensinamentos a uma multidão que o cercava: “Jesus, vendo a multidão, subiu a um monte, e assentando-se, aproximaram-se dele os seus discípulos; e, abrindo a boca os ensinava” (*Mt* 4, 1-2).

De forma semelhante, em Machado, o protagonista da história, o Diabo, também se dirigiu para um monte com o mesmo intuito do Jesus bíblico: pregar os seus ensinamentos a seus fiéis. Assim lemos: “E vendo o Diabo a grande multidão de povo, subiu a um monte, por nome Corcovado, e depois de se ter sentado, vieram a ele os seus discípulos. E ele, abrindo a boca, ensinou dizendo as palavras seguintes” (ASSIS, 1997, p. 647). Enfatizamos que, em ambos os textos, os protagonistas desempenham a mesma ação de verem a multidão e de se sentarem para poderem ensinar. Notemos que o evangelho bíblico não traz uma localização precisa do lugar onde Jesus se encontrava. Contudo, Machado nos descreve um lugar real, o Corcovado, atualizando, portanto, o conto ao contexto brasileiro da cidade do Rio de Janeiro.

Vale sublinhar que Machado conserva, em seu texto, o mesmo estilo adotado nas Escrituras: seja através da linguagem ou por meio da própria estrutura estilística da obra. Assim, no conto, o Diabo começa a sua fala, pronunciando as suas bênçãos. Em primeiro lugar, ele bendiz os enganadores: “**Bem-aventurados** os que embaçam, **porque** eles não serão embaçados” (grifo nosso) (ASSIS, 1997, p. 647). Atitude um tanto irônica, já que o maligno tal qual o concebemos no imaginário Ocidental não é responsável por abençoar, mas sim por maldizer.

Notemos que a ordem usada nas bem-aventuranças do Diabo segue a seguinte fórmula: o personagem nos descreve aqueles que seriam considerados abençoados, e depois dá explicação do motivo dessa bênção. Comparemos este trecho com a Escritura: “**Bem-aventurados** os pobres de espírito, **porque** é deles o reino do céu” (grifo nosso) (Mt 4, 3). Logo, Machado adota a mesma estrutura do texto bíblico, buscando, ao longo de sua argumentação, justificar o porquê dos exemplos escolhidos. Destacamos ainda que o protagonista machadiano preserva, em seu sermão, as características do mal, pois, como veremos, somente as más ações são as aceitáveis e benditas por ele.

No sermão da montanha, Jesus, homem do povo, apresentava uma simplicidade no falar. O seu sermão está constituído por uma linguagem simples, sem rebuscamentos e sem conceitos engenhosos. Ao compará-lo com o conto machadiano, observamos que o autor mantém similar estilo de escritura, preocupando-se ainda em reproduzir um texto de caráter estritamente doutrinário, tal como visto na *Bíblia*. Outro ponto em comum é a preservação da mesma organização textual bíblica: o evangelho do Diabo

também está dividido em versículos.

Cabe mencionar que o episódio do sermão da montanha é um texto extenso, pois começa no capítulo 5 do livro de *Mateus*, possuindo 48 versículos, prolonga-se para o capítulo 6, apresentando 34 versículos, e finaliza no capítulo 7 com mais 29 versículos, o que totaliza 111 versículos. Em contrapartida, em Machado, o evangelho do Diabo é bem sucinto, apresentando somente 1 capítulo com 30 versículos. Vale destacar que o escritor brasileiro baseou-se nos três capítulos desse evangelho, apropriando-se somente de alguns versículos. Notamos que, no conto, apenas 17 versículos apresentam semelhanças com os da Bíblia, são eles: 1º, 2º, 4º, 5º, 7º, 8º, 9º, 10º, 11º, 13º, 14º, 15º, 16º, 18º, 20º, 24º e o 30º. E os demais, que são 13 versículos, possuem diferenças.

A semelhança entre os evangelhos

Aproximaremos as bem-aventuranças que são comuns aos dois textos. É claro que esta relação de semelhança se constitui através da diferença entre o projeto de Jesus e do Diabo, e isso é o que pretendemos demonstrar nesta comparação, além explicitar de que modo Machado atualiza o texto de um contexto bem antigo para o moderno.

Começemos por notar no evangelho de *Mateus* que Jesus bendiz as pessoas pacíficas, explicando que elas seriam herdeiras da terra: “Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra” (*Mt* 5, 5). Ao consultarmos o evangelho do Diabo, vemos que para o maligno os verdadeiros sucessores da terra seriam tão somente os corajosos: “Bem-aventurados os afoitos, porque eles possuirão a terra” (ASSIS, 1997, p. 647).

Assim, percebemos que o autor mantém a mesma recompensa de Jesus, contudo modificam-se os sujeitos, pois os mansos não têm espaço no reino do Diabo, apenas os corajosos são apreciados por ele. Na verdade, Machado atualiza o tipo de pessoas que estão mais apropriadas para viver na sociedade, na qual ele nos descreve. Ora, nesta parte, parece que nos é sugerido, que para seguir o reino do Diabo é preciso que a pessoa tenha coragem para caminhar ao lado dele. Observemos ainda que, ao confrontar esses trechos, não temos a oposição céu e terra, pois, como mencionado, Jesus, nessa bem-aventurança, concedeu um prêmio não nos céus, mas na terra.

Vale assinalar a consideração feita pela pesquisadora Aurora Gedra Alvarez em seu artigo “O século XIX sob o olhar machadiano”, discorrendo que, nessa bem-aventurança proclamada pelo Diabo, a pessoa deve ter uma postura ativamente vigorosa, e não apática, diante do mundo do capital, o que corrobora com o nosso argumento. Segundo ela: “ser “afoito” e “possu[ir] a terra”, ambas as ações sugerem, nesse contexto, que só se conseguem os bens do mundo com ousadia, enquanto “ser manso” e “herdar a terra” significam que o homem deve se desprender da matéria, porque assim Deus o provê em suas necessidades” (ALVAREZ, 2009, p. 398).

Em outra bem-aventurança bíblica, Jesus prometeu para os puros de coração, o encontro com seu pai, assim lemos: “Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus” (Mt 5, 8). Já Machado, de forma irônica, nomeia, em seu texto não os limpos de coração como bem-aventurados, mas sim os limpos das algibeiras, e diz o Diabo: “Bem-aventurados os limpos das algibeiras, porque eles andarão mais leves” (ASSIS, 1997, p. 647). Notemos que, nessa primeira bem-aventurança bíblica, as pessoas que se enquadram na descrição serão recompensadas espiritualmente, mas, na bem-aventurança do Diabo, a recompensa é material: leveza do corpo.

Segundo nos narra o evangelho bíblico, aquele que sofresse perseguições e injúrias por causa do nome de Cristo seria abençoado, assim lemos: “Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem, e perseguirem, e, mentindo, disserem todo o mal contra vós, por minha causa. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos céus” (Mt 5, 12-13). De fato, Jesus deixa claro que a vida de quem optar por segui-lo não será fácil, antecipando, portanto, o que de ruim poderá acontecer, mas ele tenta aliviar a situação, oferecendo uma recompensa nos céus a esses bem-aventurados. De forma análoga, o Diabo, em seu sermão, também bendiz os que forem perseguidos e injuriados por causa de seu nome, garantindo a eles um grandioso prêmio na terra. Vejamos o conto: “Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e disserem todo mal, por meu respeito. Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra” (Assis, 1997, p. 647-648). Assim, o maligno nos adverte que os seus seguidores passarão por sofrimentos. Então, vemos que a escolha tanto pelo reino de Jesus quanto pelo do Diabo não é totalmente prazerosa. Relembremos que, em *Fausto*, de Goethe, Mefisto, o Diabo, oferta a Fausto, caso lhe entregasse a alma, uma copiosa recompensa na terra,

proporcionando-lhe o desfrute dos prazeres mundanos, como comenta o personagem Fausto a respeito da proposta de Mefistófeles: “Se podes me enganar com coisas deliciosas/ Doçuras a sentir, prazeres! alegria! / Se podes me encantar com coisas saborosas, / Que seja para mim o meu último dia / Quero firmar acordo” (Goethe, 1968, p. 86). Observemos que o Diabo machadiano e o Mefisto possuem o mesmo intento de proporcionar aos seus, bons momentos na terra, aproveitando o tempo presente e, assim, afastando a ideia de que a melhor escolha seria aspirar futuramente uma vida celeste, e de fato tal proposta é bastante sedutora para as pessoas.

E Jesus de uma forma metafórica nomeia os seus discípulos de sal da terra, isto é, o imprescindível tempero de seu reino, mas retifica que, quando esse tempero perde o seu sabor, não serve para mais nada: “Vós sois o sal da terra; e, se o sal for insípido, com que há de salgar? Para nada mais presta, senão para se lançar fora e ser pisado pelos homens” (Mt 5, 13). Igualmente, o Diabo compara os seus não como o sal da terra, mas como a parte fundamental do mercado financeiro. Segundo ele: “Vós sois o sal do *money market*. E se o sal perder a força com que há de salgar?” (ASSIS, 1997, p. 648). Percebemos que Machado ao adotar a expressão em inglês “*money market*” atualiza em seu conto o vocabulário bíblico para o século XIX, onde a Inglaterra é uma potência econômica. De acordo com a narração de *Mateus*, os seguidores das doutrinas de Jesus seriam a luz do mundo, que iluminariam a todos com as suas boas obras, assim lemos: “Vós sois a luz do mundo; não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte, nem se acende a candeia e se coloca debaixo do alqueire, mas, no velador (...) Assim resplandeça a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras” (Mt 5, 14-16). No conto, o Diabo também denomina os seus apóstolos de luz do mundo, e não das trevas, como seria presumível. Vejamos: “Vós sois a luz do mundo. Não se põe uma vela acesa debaixo de um chapéu, pois assim se perdem o chapéu e a vela” (ASSIS, 1997, p. 648). Notemos que, no conto, o escritor atualiza o vocabulário, mediante um vestuário indispensável ao homem de negócios de sua sociedade: o chapéu. É claro que, nessa bem-aventurança, os discípulos do Diabo estariam responsáveis por iluminar os outros homens com as suas más ações, visto que são as que o maligno apoia. Vemos ainda que em ambos os trechos, a perspectiva da valorização do humano é adotada, pois o homem é descrito como o centro da luz, ou

seja, a parte imprescindível para a constituição tanto do reino de Jesus quanto do Diabo.

No sermão da montanha, Cristo defende que sua missão não era revogar as leis antigas, contudo de fazê-las valer, assim diz: “Não cuideis que vim destruir as leis ou os profetas: não vim ab-rogar, mas cumprir” (*Mt 5, 17*). No conto, o Diabo nos assinala que sua missão não era de legitimação da lei, todavia a de consertar aquilo que foi desfeito: “Não julgueis que vim destruir as obras imperfeitas, mas refazer as desfeitas” (ASSIS, 1997, p. 648). Parece que, nesta parte, ele designa as obras do Senhor como imperfeitas, e as obras desfeitas, provavelmente seriam as dele, já que é o adversário de Deus, e este por sua vez combate os feitos do maligno.

Em seu sermão, Jesus nos ensina o valor do amor, enfatizando a importância de amar não somente ao próximo, mas também o seu inimigo. Vejamos: “Amai aos vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus” (*Mt 5, 44*). Entretanto, o Diabo aconselha: “Ouvistes que foi dito aos homens: Amai-vos uns aos outros. Pois eu digo-vos: Comei uns aos outros; melhor é comer que ser comido; o lombo alheio é muito mais nutritivo do que o próprio” (ASSIS, 1997, p. 648).

Ressaltemos que o personagem machadiano retorna às palavras da Escritura, modificando-as a fim de utilizá-las em seu favor. Além disso, ele se mostra totalmente egoísta e individualista, ensinando os seus apóstolos a agirem da mesma forma do que ele, pois para a conquista de seu reino, os seus discípulos não deveriam pensar no outro, e sim nos próprios interesses. Desse modo, o maligno vai moldando os seus seguidores para que possam melhor viver nessa sociedade marcada, como estamos vendo, pelas exigências do capital.

Observemos que, no livro de *Mateus*, Jesus revisita à tradição e recorda a lei antiga para reafirmar a relevância desta para a sua doutrina e, então, condena aquele que cometer o crime de assassinato. Vejamos: “Ouviste o que foi dito aos antigos: Não matarás; mas qualquer que matar será réu de juízo” (*Mt 5, 21*). Todavia, o Diabo também concorda com essa lei, afirmando aos seus, que não é preciso matar o próximo, no entanto, acrescenta que este ato é desnecessário, pois apenas bastaria que a pessoa tomasse todos os bens de seu irmão para conquistar o reino da terra. E fala o maligno: “Também foi dito aos homens: Não matareis a vosso irmão, nem a vosso inimigo, para

que não sejais castigados. Eu digo-vos que não é preciso matar a vosso irmão para ganhades o reino da terra; basta arranca-lhe a última camisa” (ASSIS, 1997, p. 648).

Conforme evangelho de *Mateus*, Jesus comenta sobre a importância de se conciliar com o seu inimigo de que maneira que ele não possa prejudicá-lo quando tiver oportunidade: “Concilia-te depressa com teu adversário, enquanto estás no caminho com ele, para que não aconteça que o adversário te entregue ao juiz, e o juiz te entregue ao oficial, e te encerrem na prisão” (*Mt 5, 25*). O Diabo também comenta a respeito da necessidade de união com o próximo, só que de uma forma diferente, utilizando a estratégia da enganação: “Assim, se estiveres fazendo as tuas contas, e te lembrar que teu irmão anda meu desconfiado de ti, interrompe as contas, sai de casa, vai ao encontro de teu irmão na rua, restitui-lhe a confiança, e tira-lhe o que ele ainda levar consigo” (Assis, 1997, p. 648). E, se Cristo assinalou que qualquer um que tenha um adversário pode correr o risco de ser entregue às autoridades, o Diabo já previne os seus de que é melhor realizar as suas obras às escondidas daqueles que, por acaso, podem vir denunciar a polícia. Vejamos: “Não façais as vossas obras diante das pessoas que possam ir contá-lo à polícia” (ASSIS, 1997, p. 648).

Notemos aqui, que Machado usa o vocábulo “polícia”, pertencente ao contexto bem moderno. Jesus ainda, em *Mateus*, nos relembra que não se deve jurar: “Outrossim, ouvistes o que foi dito aos antigos: Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos ao Senhor” (*Mt 5, 33*) e complementa a necessidade de sermos verdadeiros, pois tudo o que disto extrapola, faz parte do mal: “Seja, porém, o vosso falar: Sim, sim; não, não; porque o que passa disto é de procedência maligna” (*Mt 5, 33*). Dessa forma, o Diabo retoma essa lei, com o propósito de justificar a importância de sempre se jurar, não a verdade, mas sim a mentira:

Igualmente foi dito aos homens: Não jurareis falso, mas cumpri ao Senhor os teus juramentos. Eu, porém vos digo que não jureis nunca a verdade, porque a verdade nua e crua, além de indecente, é dura de roer; mas jurai sempre e a propósito de tudo, porque os homens foram feitos para crer antes nos que juram falso, do que nos que não juram nada. Se disseres que o sol acabou todos acenderão uma vela (ASSIS, 1997, p. 648).

Em seu sermão, Jesus ressalta a importância de as pessoas se preocuparem em acumular riquezas nos céus, e não na terra, onde se corre o risco de perdê-las, assim diz: “Não ajunteis tesouro na terra, onde a traça e a ferrugem tudo consomem, e onde os ladrões não minam nem roubam. Mas ajuntai tesouros no céu, onde nem a traça nem a ferrugem consomem, e onde os ladrões não minam nem roubam” (*Mt* 5, 19-20). E o Diabo, de modo semelhante, aconselha a não acumular tesouros na terra, porém de guardá-los em um lugar seguro, em um banco:

Não queiras guardar para vós tesouros na terra, onde a ferrugem e a traça os consomem, e donde os ladrões os tiram e levam. “Mas remetei os vossos tesouros para algum **banco de Londres**, onde a ferrugem, nem a traça os consomem, nem os ladrões os roubam, e onde irei vê-los no dia do juízo (ASSIS, 1997, p. 648). (grifo nosso)

Ao comparar os textos, observamos o confronto entre o mundo espiritual proposto por Jesus, no qual ele almeja a riqueza da alma e não da matéria, e o mundo material, valorizado pelo Diabo, ou seja, o inverso. Vemos ainda que, através da expressão “banco de Londres”, Machado atualiza novamente o vocabulário bíblico para o contexto moderno.

De acordo com o sermão da montanha, Cristo comenta aos seus seguidores a relevância de não se julgar o próximo: “Não julgueis, para que não sejais julgados” (*Mt* 7, 1), explicando-nos que da mesma forma em que nós julgarmos, seremos julgados: “Porque com o juízo com que julgardes sereis julgados, e com a medida com que tiverdes medido vos hão de medir vós” (*Mt* 7, 1-2). No conto, o Diabo faz essa observação, que não se deve julgar o outro, mas traz um esclarecimento diferente do que o de Jesus, segundo ele: “Não queiras julgar para que não sejais julgados, não examineis os papéis do próximo para que ele não examine os vossos, e não resulte irem os dois para a cadeia quando é melhor não ir nenhum” (Assis, 1997, p. 648). Parece que para o maligno todas as pessoas são desonestas.

No evangelho de *Mateus*, Jesus institui regras a serem observadas e cumpridas por seus discípulos, visando conquistar o maior número de seguidores, proporcionando-lhes a salvação, através da prática das boas obras. Da mesma forma, o Diabo tem o mesmo projeto que Jesus, pois estabelece regras e também anseia ganhar muitos

praticantes de sua doutrina, posto que os seus seguidores precisam cometer apenas o mal. Observemos ainda que a terra é o palco do Diabo, onde ele está livre para agir de acordo com a sua vontade, pregando a sua doutrina.

O sermão do Diabo segue uma visão mundana, a terra é o local em que as pessoas estão autorizadas a cometerem o mal, e a desfrutarem dos prazeres concedidos por ele. É interessante salientar que o protagonista, não maldiz os seus seguidores, mas concede-lhes a benção, assumindo a mesma ação bondosa de Jesus. Nesse aspecto, o Diabo não parece ser tão cruel, aliás, apresenta-se atualizado por Machado, como um homem de negócios, que fala inglês.

Cabe salientar, que o maligno, em seu sermão, descreve as qualidades daqueles que ele procura para usufruírem de seu poder: os enganadores, os corajosos, os perseguidos e injuriados por causa dele, os desonestos, os egoístas e os mentirosos. De fato, o Diabo dialoga com a *Bíblia*, manipulando-as em sentido “alheio e torcido” (Vieira, 1994, p. 80) com o intuito de defender os seus próprios interesses. Ora o personagem, com as suas palavras, provoca os homens a buscarem exclusivamente o seu reino. E, sobretudo, notamos que Machado nos apresenta um Diabo teológico, entendedor das Escrituras, pedagógico, porque ensina, e é um ser físico que está presente neste mundo, além de ter uma grande habilidade discursiva e que, através de seu evangelho, assume uma postura de tentador.

Vale lembrar que nessas bem-aventuranças, atualizadas para o contexto brasileiro do oitocentos, o escritor, aos poucos, delineia de que modo a sociedade moderna está fundamentada. Machado aponta o fato de que se as pessoas quiserem acumular riquezas ou poder nessa sociedade não devem pensar no outro, mas sim em seus próprios negócios, mesmo que para conseguirem aquilo que desejam, sejam obrigadas a venderem a sua alma ao homem de negócios, o Diabo.

O Diabo e o mundo das riquezas

Apresentaremos as próximas bem-aventuranças do conto que não são similares ao do evangelho bíblico. Tal parte se faz muito interessante, pois são nas diferentes doutrinas da *Bíblia*, que o autor constrói sua crítica à sociedade do capital. De fato, o

Diabo, em todo o sermão, aconselha os seus seguidores a realizarem exclusivamente aquilo que é considerado pecado, ou seja, as más ações. Logo, Machado atualiza o sermão ao contexto de sua época, já que o Diabo apresenta algumas doutrinas ligadas à ideia de capital moderno. Vejamos:

Não tenhais medo às **assembleias de acionistas**, e afagai-as de preferência às simples **comissões**, porque as comissões amam a vanglória e as assembleias as boas palavras. **As porcentagens** são as primeiras **flores do capital**; cortai-as logo, para que as outras flores brotem mais viçosas e lindas. Não deis **contas** das contas passadas, porque passadas são as contas e perpétuas as contas que não se contam. Deixai falar **os acionistas prognósticos**; uma vez aliviados, assinam de boa vontade. Podeis excepcionalmente amar a um homem que vos arranjou um **bom negócio**; mas não até o ponto de o não deixar com as cartas na mão, se jogardes juntos (ASSIS, 1997, p. 648) (grifo nosso).

Observemos que o Diabo, em seu discurso, utiliza uma linguagem financeira, de negócios, de modo que possa ser comparado a um negociante, cuja fala destaca a importância de se acumular dinheiros em um banco, envolvendo o vocabulário próprio de um homem de negócios: assembleias de acionistas, de comissões, de porcentagens, de flores do capital, de contas, de acionistas prognósticos e da necessidade de se fazer um bom negócio.

Na verdade, é por meio dessas bem-aventuranças que o maligno ensina aos seus seguidores a noção de lucro, ainda que para isso tenha que agir por meio de enganações, trapanças e falcaturas. Assim, ele instrui, aos seus discípulos, a necessidade de que em todos os negócios, que empreendam sejam ambiciosos e de que devam levar vantagens. Logo, o mundo descrito pelo maligno é de ordem estritamente materialista, regido pelo dinheiro, pelo capital e pelo lucro. Machado atualiza o texto bíblico para o contexto do século XIX, marcado pelas urgências de uma nova sociedade, regidas pelas leis de um mercado de ordem monetária e capitalista.

Recordemos que, em *Fausto*, de Goethe, Mefisto seduz Fausto, prometendo-lhe tudo aquilo que lhe faltava e de que ele ambicionava: glória, fama, riquezas, tesouros grandiosos e prazeres. Notemos que Fausto, atraído pela proposta de Mefisto, aceita vender a sua alma. Assim, diz Fausto: “Podes agora, sim, manter-me na prisão!

Mergulho com prazer em toda perdição!” (GOETHE, 1968, p. 86). Vemos que o Diabo machadiano, da mesma forma que Mefisto, tem o compromisso com a mundanidade. Dessa forma, o conto parece sugerir que o dinheiro pertence ao universo diabólico e que o homem capitalista, fascinado pelo poder e ambição, vendeu a sua alma para o Diabo bem como o personagem Fausto, de Goethe. Sublinhemos, ainda, que o protagonista do mal felicita aqueles que enganam: “Bem-aventurados os que embaçam, porque eles não serão embaçados” (ASSIS, 1997, p. 647). Segundo a sua teoria, seria muito melhor enganar o próximo do que sair prejudicado, tal qual lemos: “Vendei gato por lebre, e concessões ordinárias por excelentes, a fim de que a terra não se despovoe das lebres, nem as más concessões pereçam nas vossas mãos” (ASSIS, 1997, p. 648).

Ressaltamos que o Diabo representa o individualismo moderno, pois prega que os seus discípulos devem ser espertos no mundo dos negócios, alertando-os sobre a relevância de não confiarem em ninguém. Vejamos: “Não vos fieis uns nos outros. Em verdade vos digo, que cada um de vós é capaz de comer o seu vizinho, e boa cara não quer dizer bom negócio” (ASSIS, 1997, p. 648).

Na sexta bem-aventurança o Diabo diz: “Bem-aventurados os que nascem finos, porque eles morrerão grossos” (ASSIS, 1997, p. 647). Nesse versículo, ele parece indicar que aqueles obedientes às leis diabólicas, mesmo que pobres materialmente, alcançarão o desfrute dos bens materiais. A estudiosa Vera Casa Nova ponderou que no “manuscrito do Diabo brotam camadas ontológicas em planos distintos, sobretudo economia e política, que estão subjacentes nos pecados e na própria doutrina” (NOVA, 1992, p.181). Nesse sentido, os assuntos pertinentes à área econômica e à política estão embutidos nas malhas da letra machadiana, e como demonstrado, Machado dialoga com as questões importantes que dominam o cenário de sua época.

No conto, também vemos que o Diabo não concorda com a ideia de que algo pode ser destruído, defendendo que nenhuma sociedade pode ser arruinada, uma vez que, de acordo com a lei natural da vida, ela sempre se consertará. E diz o maligno: “Não acrediteis em sociedades arrebatadas. Em verdade vos digo que todas se consertam, e se não for com remendo da mesma cor, será com remendo de outra cor” (ASSIS, 1997, p. 648).

E o sermão termina com a seguinte recomendação do Diabo: “Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou sobre a rocha e resistiu aos ventos; ao contrário do homem sem consideração, que edificou sobre a areia, e fica a ver navios” (ASSIS, 1997, p. 649). Percebemos que o personagem valoriza a sabedoria. E que o autor finaliza o texto, utilizando a mesma ideia da *Bíblia*, conforme evidenciamos:

Todo aquele, pois, que escuta estas minhas palavras e as pratica assemelhá-lo-ei ao homem prudente que edificou a sua casa sobre a rocha e desceu a chuva (...) e não caiu, porque estava edificada sobre a rocha. E aquele que ouve estas minhas palavras e não as cumpri, compará-lo-ei ao homem insensato, que edificou a sua casa sobre a areia e desceu a chuva (...) e caiu e foi grande a sua queda (*Mt 7, 24-27*).

Conclusão

Em suma, o texto de Machado de Assis, nos desvela a sociedade do século XIX, marcada pelas leis do capitalismo materialista. Aqui é preciso sublinhar a conclusão da estudiosa Aurora Gedra Alvarez a respeito da relação das doutrinas do Diabo e do homem capitalista. Sobre isso, ela assevera que: “Em verdade, o que se doutrina nos trinta mandamentos é a concepção ideológica de que o sucesso ocorre devido à falta de escrúpulos, à ganância, à má fé nos negócios, enfim, todas as qualidades que enformam o homem do mundo capitalista” (ALVAREZ, 2009, p. 396-397). Assim, segundo essa concepção, somente o homem que se moldar a essas leis poderá obter a vitória no mundo selvagem dos negócios.

E o narrador da história termina o texto afirmando que esse documento foi entregue a ele pelas próprias mãos do Diabo: “Aqui acaba o manuscrito que me foi trazido pelo próprio Diabo, ou alguém por ele; mas eu creio que era o próprio (...) Fiz-lhe uma cruz com os dedos e ele sumiu-se” (ASSIS, 1997, p. 649).

Vale ressaltar que a pesquisadora Vera Casa Nova avalia a postura desse narrador como diabólica, visto que ele “temendo o Diabo, rendendo-se à sua sedução ou esconjurando-o, se despediu com o sinal da cruz num gesto teatral” (NOVA, 1992, p.182). Concordamos com tal assertiva, uma vez que esse narrador diante do representante

do mal apresenta uma curiosidade aguçada, pois ele, mesmo que momentaneamente, deixa-se atrair pela figura do Diabo, estabelecendo um contato com ele ao receber o manuscrito e só depois disso é que o narrador teatraliza a derradeira cena com o sinal da cruz. Assim, o escritor nos apresenta um Diabo real e humano, detendo as seguintes características físicas: “Alto, magro, barbícula ao queixo, ar de Mefistófeles” (ASSIS, 1997, p. 649). Ele faz referência ao Diabo de Goethe e, de fato, realiza um diálogo com o livro de *Fausto*, visto que Mefisto se apresentou a Fausto pessoalmente, confessando-lhe que era o Diabo: “Sou a parcela do Além/ Força que cria o Mal e também faz o Bem!” (GOETHE, 1968, p. 70). Vemos que, semelhantemente, no conto, o maligno aparece ao narrador, não para lhe propor um pacto, mas para lhe entregar o manuscrito. Observemos que autor também atualiza a figura do Diabo, pois este, nessa narrativa, ganha contornos novos: entende de negócios, trazendo uma nova visão de como as pessoas podem se dar bem em um mundo ditado pelo capital. E, assim, podemos depreender que, se Jesus ensina os valores importantes para a sociedade de sua época, o diabo machadiano afirma os novos valores que são compatíveis com a realidade moderna. Dessa forma, a partir da temática religiosa, Machado de Assis habilmente dialoga com o seu tempo e o seu país. E, por fim, o narrador ainda conclui, de maneira irônica: “Apesar de tudo, não respondo pelo papel, nem pelas doutrinas, nem pelos erros de cópia” (ASSIS, 1997, p. 649).

Assinalamos que a estudiosa Vera Casa Nova levanta a hipótese de que esse “narrador diabólico” (NOVA, 1992, p. 183), ao se eximir da reponsabilidade de responder pelo manuscrito, esteja “prenunciando (...) as subversões políticas e teológicas” (NOVA, 1992, p.183). Transformações estas que estão narradas explícita ou implicitamente nesse moderno evangelho do Diabo, no qual o homem capitalista, estando cada vez mais secularizado, voltou sua fé, não mais para o mundo do transcendente, mas sim para um mundo mais científico, racionalizado e de negócios. Portanto, como podemos notar, Machado de Assis, nesse conto, apropria-se do texto bíblico, estabelecendo um proficuo diálogo do literário e do sagrado. E através da temática religiosa, o autor habilmente atualiza o discurso bíblico para o seu tempo e país.

Referências Bibliográficas

ALVAREZ, Aurora Gedra Ruiz. O século XIX sob o olhar machadiano. **Itinerários**, Araraquara, n.29, p. 393-404, 2009. Disponível em:

<<http://seer.fclar.unesp.br/itinerarios...>>. Acesso em: 15 abril 2018.

ASSIS, Machado. **Obra Completa**. Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, [s.d].

GOETHE, J.W. **Fausto**. Trad. Sílvio Meira. Rio de Janeiro: Agir, 1968.

NOVA, Vera Casa. Do sermão do Diabo: o avesso da narrativa. **O eixo e a roda**: v.16, p. 179-184, 2008. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br...>>. Acesso em: 20 março 2018.

SILVA, Teresinha Vânia Zimbrão. Machado de Assis e a Tradição Religiosa. In: Oliveira, M.C.C de; Lage, Verônica L.c. (orgs). **Literatura, crítica, cultura I**, Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Lisboa: Editores Reunidas, s/d, 1994.

O feminino na narrativa hagiográfica de Frei Nicolau Dias (Portugal / Século XVI)

*The feminine in the hagiographic narrative of Fray Nicolau Dias
(Portugal / 16th Century)*

André Rocha Cordeiro⁴⁴

andrerochacordeiro@hotmail.com

Solange Ramos de Andrade⁴⁵

sramosdeandrade@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar as personagens e o modelo de feminino constantes em narrativas hagiográficas. Para tanto utilizaremos, enquanto fonte histórica, a obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de autoria do frade dominicano Nicolau Dias. Produzida durante a Reforma Católica, em Portugal, a obra em questão apresenta hagiografias nas quais as personagens pretendem expressar um modelo a ser seguido pela comunidade cristã feminina e traz consigo características da sociedade portuguesa do período quinhentista. Desse modo, buscaremos compreender como essas personagens são representadas na narrativa do autor e qual o modelo traçado nas hagiografias analisadas. Enquanto referencial teórico-metodológico, parte-se as contribuições epistêmicas de Michel de Certeau (1982) e Gerardo Rodriguez (2012) acerca das construções narrativas das hagiografias. Outrossim, contribuem, também, as categorias de lugar social e linguagem autorizada, de Michel de Certeau (1982) e Pierre Bourdieu (1998), respectivamente.

Palavras-chave: Feminino, Hagiografia, Frei Nicolau Dias, Livro do Rosário de Nossa Senhora.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the characters and model of feminine constant in hagiographic narratives. For this, will use as historical source, the *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), by the dominican Fray Nicolau Dias. Produced during the Catholic Reformation, in Portugal, the book in question presents hagiographies in which the characters intent to express model to be followed by the feminine christian community and brings with it characteristics of the Portuguese society of the sixteenth-century period. Therefore, we will search to understand how these characters are represented in the narrative of the author and which are the models traced in the analyzed hagiographies. As a theoretical-methodological reference, our

⁴⁴ Graduado e Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. Especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG. Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidade (LERR/UEM). Email: andrerochacordeiro@hotmail.com.

⁴⁵ Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/Assis. Professora Associada do Departamento de História (DHI-UEM) e do Programa de Pós-Graduação em História (PPH-UEM) da Universidade Estadual de Maringá - UEM. Coordenadora Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da Fundação Araucária, PR. Email: sramosdeandrade@gmail.com.

study is based on the epistemic contributions from Michel de Certeau (1982) and Gerardo Rodriguez (2012) about the narrative constructions of hagiographies. Furthermore, the categories of social place and authorized language, from Michel de Certeau and Pierre Bourdieu (1998), respectively, also contribute.

Keywords: Feminine; Hagiographic; Fray Nicolau Dias; Livro do Rosário de Nossa Senhora.

Considerações Iniciais

No dia 14 de outubro de 2018, na Praça de São Pedro, no Vaticano, o papa Francisco concluiu a homilia da Cerimônia Eucarística de Canonização com as seguintes palavras: “Todos estes Santos, em diferentes contextos, traduziram na vida a Palavra de hoje: sem tibieza, nem cálculos, com o ardor de arriscar e deixar tudo. Irmãos e irmãs, que o Senhor nos ajude a *imitar os seus exemplos!*”. Na cerimônia foram elevados à categoria de Santos e inscritos nos Cânones dos Santos: Paulo VI (1963-1978)⁴⁶, Oscar Romeiro (1917-1980)⁴⁷, Francisco Spinelli (1880-1913)⁴⁸, Vicente Romano (1751-1831)⁴⁹, Maria Catarina Kasper (1820-1898)⁵⁰, Nazária Inácia de Santa Tereza de Jesus (1889 – 1943)⁵¹ e Núncio Sulprizio (1817- 1836)⁵². Podemos notar que no discurso da instituição os indivíduos revestidos de santidade foram, de diferentes formas, seguidores da Palavra e da Palavra Encarnada: Jesus Cristo. Ademais, elevá-los a tal categoria ou estamento sagrado significa, também, apresentar modelos, cujos exemplos devem ser seguidos pelos fiéis na atualidade, que serão perpetrados por narrativas hagiográficas.

As narrativas hagiográficas expressam referências idealizadas pela instituição católica e atuam com a funções extratextuais de intencionalidade e funcionalidade, ou seja, incentivar a imitação e promover o culto ao santo (SOBRAL, 1995). Em fins do período medieval e início da modernidade a produção de narrativas hagiográficas e, conseqüentemente, suas publicações estão atreladas as vivências e ao contexto de

⁴⁶ Italiano. Nascido João Batista Montini (1897-1978), na cidade de Concesio, província de Brescia, norte da Itália, assumiu o nome de Paulo VI em 21 de junho de 1963, quando então assumiu a Cátedra Petrina, por meio de sua eleição no Conclave de Sucessão de João XXIII (1958-1963).

⁴⁷ Salvadorenho. Arcebispo de San Salvador, em El Salvador.

⁴⁸ Italiano. Fundador da Congregação das Irmãs Adoradoras do Santíssimo Sacramento.

⁴⁹ Italiano. Sacerdote.

⁵⁰ Alemã. Fundadora da Congregação Casa das Pobres Servas de Jesus Cristo.

⁵¹ Espanhola. Fundadora da Congregação Irmãs Missionário da Cruzada Pontifícia / Missionárias Cruzadas da Igreja.

⁵² Italiano. Jovem leigo.

conturbações sociais dos séculos XV e XVI. Dessa forma, as narrativas hagiográficas nos permitem analisar o fenômeno religioso, bem como outros vieses da sociedade produtora e receptora desta, como o institucional, político, econômico, social, etc. (Silva; Silva, 2011; Fabián Rodriguez, 2012).

Singular, na sua composição narrativa, a hagiografia apresenta, em suas linhas, aspectos constitutivos e identitários da instituição e do ideal esperado por ela. Assim, se pensarmos nos sete santos canonizados por Francisco, no dia 14 de outubro de 2018, podemos observar a preocupação da instituição, no século XXI, em expressar o reconhecimento a figuras importantes da Igreja Católica – papa, bispo e fundadores de congregações religiosas – e apresentar novos modelos a serem seguidos por homens e mulheres, sejam eles religiosos ou leigos.

Assim, partindo da breve reflexão sobre os últimos processos de canonizações concluídos pela Igreja Católica e a proclamação reconhecida de novos modelos de “Seguidores de Cristo”, buscaremos, no presente trabalho, apresentar o modelo feminino idealizado pela Igreja e pela Ordem dos Pregadores, no século XVI, por meio da obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), do frade dominicano Nicolau Dias (1520/1525?-1596). Publicada em Lisboa, Portugal, a obra traz narrativas hagiográficas, destinadas ao “Devoto Leitor”, de diferentes grupos societários que compunham a comunidade católica portuguesa do período quinhentista. Para tanto, iremos tecer algumas considerações acerca do uso de hagiografias enquanto documento histórico e, posteriormente, abordaremos as narrativas hagiográficas e o modelo feminino proposto e idealizado na obra de Fr. Nicolau Dias.

A hagiografia como documento histórico

Todo historiador, tanto os em início de carreira quanto os catedráticos, produzem conhecimento histórico a partir de documentos e fontes de análises. No século XIX, quando a História legitimou-se enquanto disciplina científica, diferenciada de outras disciplinas da ciências sociais, compreendia-se enquanto fonte histórica apenas os documentos oficiais das instituições de poder. Foi neste contexto que o método historiográfico de crítica documental – crítica interna e externa – salvaguardou o

“território do historiador” (Grespan, 2005, p. 291). Assim, por meio desta metodologia, os primeiros historiadores, denominados de metódicos ou positivistas, intentavam produzir narrativas históricas oficiais, pautadas na “verdade documental”.

Já no século XX, a “Revolução Documental” iniciada pelos historiadores reunidos entorno do periódico francês *Annales d'histoire économique et sociale* trouxe questionamentos sobre o fazer historiográfico. Os Annales, como ficaram conhecidos os historiadores deste movimento historiográfico, interpelaram acerca da tão almejada “verdade” histórica, da neutralidade do historiador e sobre as fontes utilizadas na construção da narrativa historiográfica. Diante disso, a abordagem metodológica e a fonte analítica do historiador foram ampliadas, estabelecendo, dessa forma, novos problemas, novas abordagens e novos objetos. Segundo Leandro Karnal e Flávia Galli Tatsch (2009, p. 15), os novos temas e problemas suscitaram novos métodos e novos documentos, sendo que os documentos tiveram sua concepção ampliada.

Essas transformações propiciaram aos historiadores novos vieses teóricos e metodológicos, bem como novas fontes, dentre as quais destacamos o uso de hagiografias. Nas últimas décadas as fontes hagiográficas foram vislumbradas enquanto documentos importantes para a compreensão da sociedade pelos historiadores (Pereira, 2007; Sobral, 2005). Michel de Certeau (1982), ao criticar o conhecimento científico iluminista que relegou as vidas de santos aos tempos pré-historiografia, defende os teores de “autenticidade” e de “valor histórico” contidos nas narrativas hagiográficas enquanto um documento sociológico, ou seja, a hagiografia “[...] se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade, [...] indica a relação que o grupo mantém com outros grupos” (CERTEAU, 1982, p. 269). Assim, novos estudos historiográficos foram produzidos a partir de documentos hagiográficos.

Segundo Ana Paula Lopes Pereira (2007, p. 161), o uso de hagiografias no discurso historiográfico europeu, requereram perspectivas interdisciplinares de abordagem e trouxeram novos olhares “sobre o santo, sua função na sociedade, as manifestações espirituais e as atitudes metias que concernem à construção de uma vida santa [...] o texto literário e a narrativa hagiográfica”. O mesmo movimento interdisciplinar pode ser observados nas discussões historiográficas brasileiras. Destacamos os trabalhos de Igor Salomão Teixeira (2016; 2013), da UFRGS, Andréia

Cristina Lopez Frazão da Silva (2008), da UFRJ, e Néri de Barros Almeida (2014), da Unicamp. Ressaltamos, também, projetos científicos, como o projeto intitulado *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval* (SILVA; SILVA, 2011, p. 183), e os encontros acadêmicos/científicos sobre hagiografia, destacadamente as três edições do *Seminário Internacional sobre Hagiografia*, realizados na UFRGS, nos anos de 2013, 2015 e 2017.

Nos estudos realizados a partir de hagiografias enquanto fontes de pesquisa, Andréia Silva e Leila Silva (2011) destacam ser necessárias algumas atenções, haja vista a multiplicidade de elementos que as compõem e lhes dão sentido.

No estudo das hagiografias, portanto, há que considerar que estes escritos interagem com um conjunto diverso de elementos, tais como as tradições que lhe são anteriores; os padrões de comportamento que os eclesiásticos desejavam impor ao conjunto de fiéis; os interesses diversos, as crenças e os valores dos grupos que os patrocinaram e/ ou produziram; o grau de saber e as escolhas dos redatores; o público que se desejava atingir; as motivações para a sua redação, as relações de poder instituídas no momento de redação, etc. Por outro lado, estamos cientes que tais textos foram difundidos em constante diálogo com a sua recepção, ganhando novos sentidos ao serem transmitidos. Desta forma, nossa análise recusa a ideia de que os textos são reflexos diretos da organização social e procura atentar para os múltiplos elementos que lhes constituem e dão sentido (SILVA; SILVA, 2011, p. 184).

As autoras enfatizam algumas considerações metodológicas sobre o trabalho com hagiografias, como a percepção de aspectos relacionados com o grupo produtor e consumidor, motivações de redação, questões de poder explícitas e implícitas no documento. Corroborando com tais proposições Gerardo Fabián Rodríguez (2012, p. 75-76) defende que usar as narrativas hagiográficas, como fonte para a compreensão do passado, permite ao historiador vislumbrar as simbologias cristãs existentes nos textos e que modelam a identidade cultural compartilhada pelo grupo, aspectos importantes para a compreensão de sociedades históricas.

Outrossim, de acordo Ana Paula Lopes Pereira (2007, p. 166 -167), outras temáticas podem ser abordadas, como: sobrevivências pagãs, a relação entre cultura popular e cultural clerical, o fenômeno de laicização da espiritualidade, o processo

urbanização, hábitos sociais, educação, família, grupos sociais, práticas devocionais e tipologias de santidade.

Estas possibilidades de abordagens estão atreladas a especificidade das narrativas hagiográficas, que, segundo Michel de Certeau (1982, p. 273), “[...] é, a rigor, um *discurso de virtudes*”. “Cada vida de santo oferece uma escolha e uma organização própria destas virtudes, utilizando para este fim o material fornecido seja pelos fatos e gestos do santo, seja pelos episódios pertencentes ao fundo comum de uma tradição (CERTEAU, 1982, p. 274). Escrita a partir de uma combinação de “virtudes” e “milagres”, as narrativas hagiográficas apresentam uma forte elaboração doutrinária-teológica (CERTEAU, 1982; FABIÁN RODRÍGUEZ, 2012). Ademais, embora aborde a “história de vida” de uma personagem sagrada, a individualidade desta tem menor relevância diante das virtudes humanas idealizadas por seu produtor, ou seja, a narrativa hagiográfica aborda o presente exemplar e não o pretérito – o santo tem uma importância menor do que o exemplo por ele deixado (TEIXEIRA, 2013, p. 197).

Dessa maneira, podemos observar que os relatos hagiográficos se expressam enquanto fontes fecundas para pensar e produzir história. No presente texto buscaremos compreender um pouco mais acerca da história do catolicismo português, no período quinhentistas, por meio do modelo/tipologia de feminino proposto por Fr. Nicolau Dias (1573).

Livro do Rosário de Nossa Senhora (1573): estrutura, narrativa e personagens

O *Livro do Rosário de Nossa Senhora* foi produzido pelo frade dominicano Nicolau Dias (1520/1525?-1596), publicado no ano de 1573 em Lisboa, Portugal, e impresso na casa de Francisco Correa, impressor do Cardeal Infante Dom Henrique (1512-1580). Segundo João Francisco Marques (2000, p. 582), a obra de Fr. Nicolau Dias foi uma das mais célebres produzidas durante os anos 1500, em território lusitano, fato que pode ser confirmado pela quantidade de dez edições publicadas entre 1573 e 1583. Isabel Vilares Cepeda (1982), na apresentação da edição fac-símile, destaca a notabilidade da difusão do *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, assim em concordâncias com a proposição de Marques (2000).

A obra tem por objetivo principal a promoção da devoção do Rosário da Virgem Maria. No prólogo ao leitor, Fr. Nicolau Dias declara ter escrito a obra para “satisfazer os desejos” do “devoto leitor”, que ansiava por conhecer a origem e os benefícios que a mesma concede aos devotos e confrades das Confrarias do Rosário (DIAS, 1573, p. 7). Para tal intento, o autor estrutura o “manual de devoção” em quatro partes: *Livro Primeiro da origem e princípio do Rosário de Nossa Senhora, e como foi ordenada a sua confraria. Com a exposição do Pater Noster, e da Ave Maria*⁵³, *Livro Segundo dos Mistérios a que o Rosário de Nossa Senhora se oferece, com algumas meditações à cada mistério*⁵⁴, *Livro Terceiro das Indulgências, e graças, que os Sumos Pontífices tem concedido aos que rezam o Rosário de Nossa Senhora, e estão inscritos no livro da confraria*⁵⁵ e *Livro Quarto em que se contam alguns dos muitos milagres que nosso Senhora por intercessão da Virgem Gloriosa Nossa Senhora tem obrado, mediante a devoção do Rosário*⁵⁶.

No presente artigo trabalharemos apenas com o *Livro Quarto*⁵⁷ em que se contam alguns dos muitos milagres que nosso Senhora por intercessão da Virgem Gloriosa Nossa Senhora tem obrado, mediante a devoção do Rosário. Nesta parte de sua obra, Fr. Nicolau Dias apresenta narrativas hagiográficas que constam milagres operados por Deus, intermediado por Nossa Senhora, por meio da devoção do Rosário. Segundo o dominicano, “Como esta devoção do Rosário é tão aceita à Deus, e à Virgem gloriosa Nossa Senhora, e tão proveitosa para as almas: para que os fiéis se afeiçoassem a ela, quis Nosso Senhor obrar muitos milagres e maravilhas, em favor daqueles que o rezam”, desse modo, acreditava que “seria coisa muito larga contar todos os que aconteceram” (DIAS, 1573, p. 289).

No total, são apresentadas quarenta e cinco narrativas hagiográficas no *Livro Quarto*, que, segundo Fr. Nicolau Dias, foram, em sua maioria, retiradas de três obras dedicadas à devoção do Rosário da Virgem Maria e produzidas pelos frades

⁵³ Dias, 1573, p. 11-83.

⁵⁴ Dias, 1573, p. 84-204.

⁵⁵ Dias, 1573, p. 205-288.

⁵⁶ Dias, 1573, p. 289-383

⁵⁷ Doravante utilizaremos apenas *Livro Quarto* para mencionar ou referenciar o *Livro Quarto em que se contam alguns dos muitos milagres que nosso Senhora por intercessão da Virgem Gloriosa Nossa Senhora tem obrado, mediante a devoção do Rosário*.

dominicanos: Fr. Alano da Rocha, Fr. Jerónimo de Taix e Fr. Alberto Castelano de Veneza. Deste total, vinte e uma narrativas são originárias da obra de Fr. Alano da Rocha, dezesseis de origem da obra de Fr. Jerónimo de Taix, seis narrativas foram retiradas da obra de Fr. Alberto Castelano de Veneza e duas narrativas foram produzidas por Fr. Nicolau Dias e exclusivamente para o *Livro do Rosário de Nossa Senhora*⁵⁸.

Podemos notar, conforme apontam Gerardo Fabián Rodríguez (2012) e Andréia Silva e Leila Silva (2011), que as narrativas hagiográficas foram produzidas a partir do discurso masculino e, em nosso caso, por religiosos vinculados a Ordem dos Pregadores. Estes homens eram considerados os “atores sociais comprometidos com a instituição eclesiástica e inseridos em redes de poder” (SILVA; SILVA, 2011, p. 184). Produzem discursos sobre as mais variadas temáticas e sobre os mais diversos grupos sociais, pois possuem a “linguagem autorizada” para falar pela instituição e em nome desta. Assim, o “lugar social” ocupado por Fr. Alano da Rocha, Fr. Jerónimo de Taix, Fr. Alberto Castelano de Veneza e Fr. Nicolau Dias os permitem discursar sobre temáticas vinculadas a Igreja Católica e a Ordem dos Pregadores (BOURDIEU, 1998; CERTEAU, 1982).

Ao pensarmos nas autorias das referidas narrativas, verificamos que estas eram frutos de homens que vivenciaram entre os séculos XV e XVI, deste modo, expressam marcas e traços da concepção de santidade esperada pela instituição deste período histórico. Segundo Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva, as obras hagiográficas tinham por objetivo “[...] a publicação dos feitos de determinados santos, por meio da difusão de uma memória sobre eles, estimulando o seu culto em articulação com o fortalecimento institucional [...]” (SILVA; SILVA, 2011, p. 183-184). Tal característica pode ser vislumbrada por meio do incentivo à devoção do Rosário e das Confrarias do Rosário em variadas narrativas, entretanto, nas hagiografias de Fr. Nicolau Dias (1573) as personagens santas dignas de memória são a Virgem Maria e o Rosário, sendo este último, em nossa concepção, um “símbolo hagiográfico”.

⁵⁸ “Duas narrativas presentes no livro foram elaboradas por Fr. Nicolau Dias, que teria visto e confirmado o milagre operado pelo Rosário: a narrativa sobre o naufrago Pero Mendez e a narrativa acerca de Agueda Lopes, mulher presa e condenada a forca” (Cordeiro, 2017, p. 52).

Reunidas no *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), as narrativas hagiográficas do Rosário integram o espírito propagandista da Reforma Católica. Neste contexto, as hagiografias, influenciadas pelas prerrogativas tridentinas, constituíram-se em um dos instrumentos de propaganda e publicidade mais poderosos da Igreja Católica (EGIDO, 2000, p. 62). De acordo com Teófanos Egido, depois do Concílio de Trento (1545-1563), “[...] se formaram novas coleções hagiográficas de acordo com o talante barroco, com os modelos exigidos⁵⁹ [...]” (EGIDO, 2000, p. 64; tradução nossa), ou seja, diante de um novo contexto e das conturbações ocasionadas pelos movimentos protestantes era necessário saciar a “fome devocional” dos fiéis com novos “heróis sagrados”, mais valorosos, eficazes e fornecedores de bens de salvação (EGIDO, 2000, p. 66). Nestas novas narrativas, os santos e as santas hagiografados deveriam expressar características de correção dos abusos da Igreja e renovar a vida cristã (EGIDO, 2000; GARCIA-VILLOSLADA; LLORCA, 2010).

Assim, nos diversos reinos católicos, intensificaram as festas litúrgicas e devoções cristãs, porém resguardadas a partir dos pressupostos defendidos no Concílio de Trento. Entre as figuras sagradas do cristianismo, a Virgem Maria e o Rosário configuraram-se enquanto expressão do movimento reformista da Igreja Católica. Em Portugal, Nossa Senhora do Rosário tornou-se Senhora das Conquistas e das Missões (SOUZA, 2002; DELFINO, 2013). Foi permeado por tais inferências, bem como pelo contato com Pio V (1566-1572), em 1571⁶⁰, que Fr. Nicolau Dias produziu o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) e organizou as narrativas hagiográficas no *Livro Quarto*.

Com relação a organização textual das narrativas hagiográficas, constantes no *Livro Quarto*, observamos a preocupação de Fr. Nicolau Dias em informar o leitor sobre de onde a hagiografia era retirada. Com exceção das duas narrativas produzidas por ele, Dias estrutura a escrita da seguinte forma: título da hagiografia, referência da origem da narrativa (autor e obra), introdução (apresentação da personagem/das personagens, situação/contexto problema), desenvolvimento e hierofânia, e, por fim, a conclusão da

⁵⁹ “[...] se formarán nuevas colecciones hagiográficas más de acuerdo con el talante barroco, con los modelos de santidad exigidos [...]” (Egido, 2000, p. 64).

⁶⁰ O contato de Fr. Nicolau Dias com o papa Pio V teria ocorrido durante o Capítulo Geral da Ordem dos Pregadores, realizado em Roma (Itália), no ano de 1571 (Rolo, 1982, p. 1).

narrativa (virtude esperada e modelo a ser seguido). Cabe destacar que algumas narrativas são mais longas que outras e que, por vezes, apresentam duas histórias em um mesmo texto, como na narrativa *Como por virtude do Rosário perseverou um homem na religião e outro mereceu o vestido celestial*.

Conta Padre frei Jerónimo no dito livro, que um homem entrou em certa religião, e tomou o habito de frade leigo para servir aos outros. Este era tão rude, e de tão grosseiro engenho que não sabia dizer outra oração senão o Pater noster, e a Ave Maria. Estas orações dizia muitas vezes rezando o Rosário de Nossa S. Este homem vendo que não podia saber mais, determinou tirar-se da religião, e tornar ao mundo. A noite que se determinava sair, apareceu-lhe a Virgem gloriosa nossa Senhora, com um vestido rico, todo bordado de letras dourado que dizia, Ave Maria. E disse-lhe, devoto meu este vestido me tens começado a fazer com tua devoção, mas ainda não está acabado de todo, por isso persevera na religião, e na devoção do Rosário que rezas, e acaba de me fazer este vestido inteiro, que a hora da morte eu te virei buscar. Com isso perseverou este religioso na religião, e na devoção do santo Rosário, e a Virgem cumpriu o que lhe prometeu, porque a hora da morte lhe apareceu, e levou sua alma à bem-aventurança. Outro mancebo tomou hábito em certa religião, e no ano do noviciado entre outras devoções que seu mestre ensinou, foi que cada dia rezasse o Rosário da Virgem gloriosa nossa Senhora. Um dia recolhendo-se para rezar, apareceu-lhe a Virgem gloriosa com um vestido mitorico, e perguntou-lhe se queria aquele vestido. O religioso respondeu que ao presente nenhuma outra coisa mais desejava. Disse então à Senhora. Pois se queres este vestido persevera em tua devoção, e reza sempre o Rosário como fazes, e assim acabaras de todo. Dito isto desapareceu. O religioso ficou muito consolado, e sempre perseverou na devoção de nossa Senhora, a qual à hora da morte lhe tornou a aparecer, e lhe vestiu aquele vestido rico que lhe havia prometido (DIAS, 1573, p. 363-365).

Nota-se, no excerto acima, a apresentação de duas narrativas sobre religiosos devotos do Rosário: uma sobre o rude e a outra sobre o mancebo. Tal qual em *Como por virtude do Rosário perseverou um homem na religião e outro mereceu o vestido celestial* (DIAS, 1573, p. 363-365), a maioria das histórias sagradas e milagrosas do Rosário faz uso de personagens e recursos linguísticos indefinidos. O uso de tais ferramentas narrativas demonstra a finalidade de reconhecimento e identificação dos leitores com a hagiografia apresentada. Nas palavras de Fr. Nicolau Dias (1573, p. 383), o uso de indefinições auxiliam no projeto de “[...] afeiçoar os fiéis a rezarem o Rosário da Virgem gloriosa com muita devoção, e com grande confiança, que mediante ela alcançaram remédio para suas necessidades”.

Objetivando abarcar as mais diversas necessidades dos devotos leitores, Fr. Nicolau Dias apresenta personagens masculinas, femininas, defuntos e fenômenos da natureza.

Com relação às personagens apresentadas nas narrativas hagiográficas constatamos que a maioria são masculinas, sendo: 52,99% homens, 39,26% mulheres, 1,95% casal, 1,95% indivíduos falecidos e 3,88% abordando fenômenos naturais sem fazer referência a personagens humanos (CORDEIRO, 2017, p. 53).

Com relação aos grupos sociais que são privilegiados nas narrativas constantes no *Livro Quarto*, destacamos a presença de: nobres e camponeses, rainha, religiosos e religiosas, navegadores, intelectuais, estudantes, usurários, entre outros. Todos estes, seriam grupos que “[...] alcançariam favor e ajuda do Senhor contra os perigos do mundo” (DIAS, 1573, p. 290).

Em suma, podemos notar, por meio das personagens selecionadas por Fr. Nicolau Dias, que o “Devoto Leitor” configura-se enquanto um substantivo indefinido plural, ou seja, abarca diferentes perfis e características sociais da comunidade católica lusitana. Tal assertiva respalda-se na compreensão de que as hagiografias, compostas em tempos e espaços históricos determinados, apresentam formas de controle desta realidade social, sendo que para tal fim, as narrativas hagiográficas edificam personagens com características da sociedade que a produziu e para o qual é destinada (FABIÁN RODRÍGUEZ, 2012, p. 43-45). Outrossim, na próxima sessão buscaremos traçar os modelos femininos apresentados e a tipologia de feminino almejado por Fr. Nicolau Dias.

O modelo de feminino proposto no *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573)

Conforme apontado na sessão acima, a maioria das hagiografias constantes no *Livro Quarto* possuem por personagens os homens. Assim, buscaremos, aqui, trabalhar com um grupo que, em certa medida, possui um menor privilégio na escrita de Fr. Nicolau Dias (1573). As personagens femininas compõem 39,26% das quarenta e cinco narrativas hagiográficas do referido dominicano, sendo elas de “[...] distintos grupos

sociais, nobre, pobre e religiosa e em diferentes condições espirituais: castas e pecadoras” (CORDEIRO, 2017, p. 53). A pluralidade de perfis socioculturais está relacionada com objetivo da obra e das narrativas que era de “afeiçoar os fiéis a devoção do Rosário da Virgem Maria” (DIAS, 1573).

Ademais, não podemos esquecer que muitos religiosos, com a finalidade de controlar corpos femininos produziram obras apresentando mulheres como personagens. Segundo Maria Filomena Dias Nascimento (1997, p. 85) a condição feminina era algo que trazia preocupação aos teólogos e eclesiásticos. O objetivando contornar este aspecto e de propor um controle do “outro” produziram “retratos femininos”, a partir de suas convicções e por meio de concepções que acreditavam ser adequadas às mulheres. Desse modo, não negamos que para além de intentar abarcar um amplo público, entre homens e mulheres, Fr. Nicolau Dias apresenta características normativas e modelos de mulheres esperados pela instituição, tanto de figuras femininas a serem negadas e como um modelo a ser seguido. Em suas narrativas um padrão de comportamento, desejado pela Igreja Católica e pela Ordem dos Pregadores, foi construída.

As narrativas que abordam figuras femininas, como as demais narrativas hagiográficas do *Livro Quarto*, apresentam majoritariamente personagens indefinidas ou inominadas. São exceções, neste arcabouço, as narrativas intituladas *Como por virtude do Rosário uma estéril alcançou um filho* (Dias, 1573, p. 311-312) e *Como uma mulher foi livre da força por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 373-376), que, respectivamente, nomeiam as personagens beneficiadas pelo Rosário como rainha Branca [de Castela], mãe de São Luís de França (1214-1279), e Agueda Lopez. Se pensarmos qual a finalidade de apresentar os referidos nomes, podemos afirmar que foram utilizadas como recursos de distinção e comprovação dos milagres operados por intermédio de Rosário.

No caso da narrativa que possui por personagem a rainha Branca podemos verificar que, ao respaldar-se em Fr. Alano da Rocha, Fr. Nicolau Dias intenta demonstrar ao “Devoto Leitor” que até mesmo os mais abastados necessitam de “remédios para os males”. Segundo a narrativa de Dias (1573), rainha Branca, adjetivada de “cristianíssima”, era uma mulher estéril. Em contato com São Domingos de Gusmão (1170-1221), fundador da Ordem dos Pregadores, teria solicitado auxílio

divino deste, para que “[...] pedisse a nosso Senhor que lhe concedesse um filho” (DIAS, 1573, p. 311). Em resposta a tal pedido o religioso teria indicado que a rainha tomasse o Rosário como devoção particular; além disso, que comprasse e distribuísse Rosários para a população parisiense. Diante de tal prática da monarca, Deus lhe teria abençoado com a geração de São Luís de França.

Desconsiderando algumas informações - como a esterilidade da rainha Branca, mãe de trezes filhos, sendo Luís IX o sexto deles⁶¹ - a referida hagiografia tem por finalidade presentificar o modelo de mulher nobre e devota do Rosário, tanto que as informações do pretérito, conforme aponta Igor Salomão Teixeira (2013), possuem pouca relevância frente as ações, gestos e práticas da rainha.

Já em *Como uma mulher foi livre da força por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 373-376), nominar a personagem principal, Agueda Lopez, tem objetivo conferir “veracidade” ao discurso hagiográfico construído por Fr. Nicolau Dias. A hagiografia sobre Agueda Lopez foi uma das narrativas produzidas por Dias para o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), juntamente com a narrativa sobre o milagre o naufrágio de Pero Mendez⁶². Assim, nesta aparecem informações e demarcações espaço-temporais que não constam em outras narrativas que compõem o *Livro Quarto*.

Na cidade de Lisboa na era de 1494, reinando em Portugal dom João o segundo, a aconteceu uma coisa maravilhosa digna de perpétua memória. Esta presa na cadeia da dita cidade uma mulher por nome Agueda Lopez (natural de Canas de Senhorim) por seu marido querer dela, que lhe fazia malefícios: e segundo diziam foi falsamente. Esta mulher era muito devota de nossa Senhora, e do seu Rosário, e sempre o rezou na cadeia. [Esta foi] fora livre da morte [por intercessão da Virgem Maria e do Rosário]. Esta mulher viveu depois muitos anos, e serviu sempre no Altar de nossa Senhora. Este milagre com muitos outros estavam escritos autenticamente em um livro no dito mosteiro de são Domingos, e porque desapareceu foi necessário torna-se a justificar, e assim se justificou e aprovou pelo Ordinário de Lisboa, na era do Senhor de 1573, no mês de Setembro, passado já 79 anos que acontecera, por se acharem ainda pessoas que conheceram esta mulher, e pessoa que vira o milagre (DIAS, 1573, p. 373-376).

⁶¹ Segundo Danielle de Oliveira dos Santos-Silva (2016, p. 5), no texto *A Rainha Mãe: A Maternidade como fonte de Poder na Idade Média (séculos XIII a XV)*, “Branca de Castela (1188-1252) se tornou a rainha de Luís VIII, mas este morreu cedo, deixando Branca com sete filhos vivos e menores dos treze que tiveram”.

⁶² Intitulada *Outro milagre em que se mostra o mesmo* (Dias, 1573, p. 336-338).

Embora não seja nobre, tal qual Branca de Castela, o modelo proposto na hagiografia de Agueda Lopez é o de mulher devota da Virgem Maria e do Rosário. Ao ressaltar a “veracidade” do milagre, inserindo informações sobre tempo, espaço e origem, Fr. Nicolau Dias trabalha com o perfil de mulheres casadas condenadas a prisão pelo marido.

A referida temática, as agruras matrimoniais, foram abordadas em outras narrativas de Fr. Nicolau Dias. Em *Como uma mulher alcançou remédio para seu marido, mediante a devoção do Rosário* (Dias, 1573, p. 325-327) e *Como uma mulher cujo marido estava amancebado lhe alcançou remédio por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 369-371) discute-se sobre as traições matrimoniais, por parte dos maridos, e os dissabores femininos diante desta situação. O abandono matrimonial foi apresentado na narrativa intitulada *Como um homem tornou para sua terra por virtude do rosário* (Dias, 1573, p. 331-332). O sofrimento, o ciúme e violência doméstica são temática em *Como por virtude do Rosário uma mulher degolada não morreu até que se confessou* (Dias, 1573, p. 333-335) e *Como uma mulher a quem seu marido queria matar por ciúmes foi livre por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 353-355). Notamos, assim, por meio destas narrativas hagiográficas, que o perfil de mulher casada sofredora, comum a muitos relacionamentos do período, deveria ser substituído pelo modelo de mulher devota e confiante em Deus, na Virgem Maria e no seu Rosário.

Ressaltamos que abordar o casamento e fornecer a possibilidade às pecadoras, destituídas da virgindade pelo matrimônio, foi um intento da Igreja Católica na construção de hagiografias e dos *espelhos dos cônjuges* (Dalarum, 1994, p. 46). Compreendemos que as narrativas de Fr. Nicolau Dias integram tal perspectiva religiosa ao apresentar mulheres em diferentes situações com o próprio matrimônio. Além disso, neste conjunto de narrativas verificamos que o espaço doméstico configura-se enquanto o território de atuação das mulheres casadas (Duby, 1989, Dalarum, 1994; Pires, 2015).

Outro grupo privilegiado pelas narrativas do *Livro Quarto* foram as mulheres virgens, tanto civis como religiosas. Segundo André Candido da Silva e Márcia Maria de Medeiros (2013, p. 13), no período medieval, “a maior preocupação dos clérigos era com as mulheres virgens, essas que eram castas, sem pecado, sem maldade”. A

manutenção e preservação do corpo, por meio de práticas religiosas que garantissem o estado de virgindade, eram enfatizados nestes escritos.

Quando analisamos o *Livro Quarto*, verificamos a preocupação em abordar este grupo por meio de figuras virgens religiosas, em *Como por virtude do Rosário se reformaram os bons costumes de um mosteiro* (Dias, 1573, p. 300-304), e figuras virgens leigas, em *Como nossa Senhora visitou a hora da morte uma devota do Rosário* (Dias, 1573, p. 327-330). Em ambos os casos, estas figuras estão vinculadas a uma instituição – o mosteiro religioso e a família – dirigida por homens, ressaltando a submissão almejada por parte das mulheres e, ainda mais, as consideradas “mais virtuosas” delas no imaginário coletivo do período. As características de ambas as personagens e as virtudes almejadas e modelares, ressaltadas por Dias (1573), foram as virtudes de castidade, pobreza material e perseverança na devoção do Rosário.

Configuram-se, também, enquanto perfis traçados nas hagiografias do *livro Quarto* figuras em situação de pecado⁶³, acusada de bruxaria⁶⁴, possuída pelo demônio⁶⁵, matrona pobre⁶⁶, endividada⁶⁷, doentes⁶⁸ e viúvas em situação de cativo⁶⁹. Polissêmicas e representando grupos sociais referentes aos possíveis destinatários do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), as figuras femininas traçadas buscam apresentar diversas situações, que na concepção doutrinária e religiosa de Fr. Nicolau Dias, podem ser transformadas por intermédio da Virgem Maria e do Rosário.

Conta o padre frei Alberto castelhano de Veneza, no seu livro que fez do Rosário de nossa Senhora, que uma mulher por ter cometido muitos e graves pecados estava posta em desesperança, tanto que havia muitos anos que

⁶³ Nas narrativas intituladas *Como mediante a devoção do Rosário uma mulher alcançou a graça da confissão* (Dias, 1573, p. 294-296) e *Como uma mulher se converteu com a devoção do Rosário* (Dias, 1573, p. 304-306).

⁶⁴ Na narrativa intitulada *De uma mulher a que queria dar tratos e foi livre por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 312-314).

⁶⁵ Na narrativa intitulada *Como por virtude do Rosário sarou um endemoniado* (Dias, 1573, p. 316-318).

⁶⁶ Na narrativa intitulada *Como mediante a devoção do Rosário um mulher veio a ter bastantemente de seu* (Dias, 1573, p. 332-333).

⁶⁷ Na narrativa intitulada *Como por virtude do Santo Rosário, nossa Senhora defendeu em juízo uma mulher pobre de uns homens ricos* (Dias, 1573, p. 342-343).

⁶⁸ Nas narrativas intituladas *Como por virtude do Rosário sararam feridos da peste* (Dias, 1573, p. 340-341), *De uma mulher parálitica que sarou por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 360-361) e *Como uma mulher sarou milagrosamente por virtude do Rosário* (Dias, 1573, p. 365-367).

⁶⁹ Na narrativa intitulada *Como uma cativa por virtude do Rosário saiu de cativo* (Dias, 1573, p. 349-351).

senão confessava, por esperar alcançar o perdão deles. Sendo, esta mulher aconselhada por um padre da ordem de São Domingos, que se confessou, admoestando-a que confiasse da misericórdia do Senhor que era bastante para perdoar os pecados de todo o mundo: ela não respondia outra coisa senão a desesperança em que estava. Vendo este padre que não aproveitava nada com estas admoestações confiando da bondade de Deus e de sua gloriosa mãe, aconselhou a esta mulher, que ainda que estava com aquela desesperança, que *não deixasse de ser muito devota de nossa Senhora* que era advogada dos pecadores, e a sua honra rezasse o Rosário, que sem dúvida nosso Senhor, por intercessão de sua gloriosa mãe, e faria de misericórdia com ela. Tomou esta mulher o aconselho do padre e *começou a rezar o Rosário*. Passados três dias vendo que não sentia nenhuma contrição, tornou o padre, que deixando-se, que já tinha rezado o Rosário três dias e que não sentia nenhum proveito. O religioso a esforçou, dizendo-lhe, que *preservasse* na devoção de Nossa Senhora, e que *não cansasse*, porque sem dúvida nosso Senhor haveria misericórdia dela. *Perseverando* esta mulher na devoção do Rosário, não passaram muitos dias que nosso Senhor, intercessão da Virgem gloriosa sua mãe, lhe deu contrição, e arrependimento de seus pecados, e se foi confessar de logo eles verdadeiramente ao dito religioso. *E daí por diante perseverou em boa vida, continuando sempre a devoção do Rosário, de que lhe veio tanto bem* (Dias, 1573, p. 294-296).

Conforme podemos notar no excerto acima, intitulado *Como mediante a devoção do Rosário uma mulher alcançou a graça da confissão* e em outras narrativas do *Livro Quarto*, Fr. Nicolau Dias (1573) faz uso recorrente de verbos como preservar, manter, confiar, perseverar. Tais ferramentas linguísticas estariam atreladas, assim, ao objetivo de sua obra, que era a propagação e a difusão da devoção do Rosário da Virgem Maria. Vislumbrando tal objetivo, o referido dominicano propõe um modelo feminino e um padrão comportamental: a da mulher devota da Virgem Maria e do Rosário. Na perspectiva de oferecer um modelo idealizado, renega outros modelos que aparecem em suas narrativas como os estados anteriores a manifestação do sagrado e do milagre operado pelo Rosário. O modelo de santidade defendido por Dias (1573) independe da origem social, pertencimento institucional e idade, desde que a maior virtudes seja perpetrada e o modelo seguido.

Considerações Finais

Conforme defendem Michel de Certeau (1982), Andreia Silva e Leila Silva (2011) as narrativas hagiográficas expressam-se enquanto fontes importantes para os historiadores. Evidenciamos que aos textos hagiográficos surgiram, na Igreja Católica

medieval, como estratégia da instituição para o reconhecimento da santidade. Trazem em suas linhas referências idealizadas, pela instituição católica, de santidade e objetivam promover modelo imitativos e o culto à determinado santo e devoção.

Por sua especificidade e singularidade, a narrativa hagiográfica a se propor um *relato de virtudes* apresenta características da sociedade que a produziu e para a qual foi destinada. Além disso, manifestam as relações do sociedade produtora e como esta pensa e relaciona-se com o “outro”. Desse modo, as narrativas hagiográficas autorizam-nos analisar o fenômeno religioso, bem como outros vieses da sociedade produtora e receptora desta como o institucional, político, econômico, social, etc.

Fr. Nicolau Dias, ao destinar parte do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) aos milagres operados pelo Rosário, expressa a estratégia da instituição católica em fornecer novos modelos de santidade e padrões comportamentais atrelado as proposições do Concílio de Trento (1545-1563) e reavivar a devoção ao Rosário da Virgem Maria. Conforme defendemos, as individualidades apresentadas nas narrativas do *Livro Quarto*, possuem pouca relevância diante dos gestos e das práticas expressas nos comportamento das personagens abordadas. O destaque dado por Dias (1573), às práticas e aos gestos, ressalta o empreendimento almejado: difundir a devoção ao Rosário, angariar devotos e legitimar o padrão comportamental feminino idealizado de mulher devota da Virgem Maria e do Rosário.

Referencias

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda aurea de Jacopo de Varazze. **Territórios e Fronteiras** (Online), v. 7, p. 94-111, 2014.

BOURDIEU, Pierre. A gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

CEPEDA, Isabel Vilares. Apresentação. In: DIAS, Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: Biblioteca Nacional, [1573], Ed. 1982.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

Cordeiro, André Rocha. *Mater, Virgo et Regina*: Frei Nicolau Dias e o Rosário da Virgem Maria (Portugal-1573). 217. 180 f.. Dissertação (Mestrado em História) – Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá – PR. 2017.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Porto; São Paulo: Edições Afrontamento; Ebrasil, 1994.

DELFINO, Leonara Lacerda. Senhora das Conquistas e das Missões: Origens da Devoção da Virgem do Rosário como Santa Mãe Protetora dos Pretos no Ultramar. **Revista Ars Histórica**, nº 6, p. 107-127, ago./dez. 2013.

DIAS, Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: Biblioteca Nacional, [1573], Ed. 1982.

DUBY, Georges. Para uma história das mulheres na França e na Espanha. Conclusão de um Colóquio. In: DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EGIDO, Teófanos. Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). **Cuadernos de Historia Moderna**, Madrid, nº. 25, p. 61-85, 2000.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LLHORCA, Bernardino. Las artes, al servicio de la Iglesia. Vida cristiana. In: GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LLHORCA, Bernardino. **Historia de la Iglesia Católica III Edad Nueva**: La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flávia Galli. Documento e História: a memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassenezi; LUCA, Tania Regina de. **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARQUES, João Francisco. Devoção à Paixão de Cristo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**(vol. 2). Lisboa: Circulo dos Leitores, 2010. p. 570-577.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. **T.E.X.T.O.S. DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.**: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. p. 82-91.

PAPA FRANCISCO. Homilia da Santa Missa e Canonização dos Beatos: Paulo VI, Oscar Romeiro, Francisco Spinelli, Vicente Romano, Maria Catarina Kasper, Nazária Inácia de Santa Tereza de Jesus e Núncio Sulprizio. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2018/documents/papa-francesco_20181014_omelia-canonizzazione.html. Acessado em: 15/11/2018.

PEREIRA, Ana Paula Lopes. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. **Revista do Mestrado de História**, Vassouras, p.161-171, 2007.

PIRES, João Davi Avelar. Visões sobre o feminino e o corpo na Idade Média. **Feminismos**, vol.3, nº. 2 e 3. Salvador: UFBA, mai/dez de 2015. p. 14-23.

RODRIGUEZ, Gerardo Fabián. **Frontera, Cautiverio y Devoción Mariana**. Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, 2012.

ROLO, Raúl de Almeida. Nota Prévia. In: DIAS, Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: Biblioteca Nacional, [1573], Ed. 1982.

SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. A Rainha Mãe: A Maternidade como fonte de Poder na Idade Média (séculos XIII a XV). In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio, 2016, Nova Iguaçu – RJ. **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio**. Nova Iguaçu – RJ: ANPUH-UFRRJ, 2016, p. 1-9.

SILVA, André Candido da; MEDEIROS, Márcia Maria de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, vol. 7, nº. 14. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, jul/dez de 2013. p. 1-16.

SILVA, Andréia C. L. F. da. **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval**: um estudo comparado do Liber Santi Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: Editora da UFF, 2008.

SILVA, Andréia C. L. F. da; SILVA, Leila R.. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em História Comparada: Hagiografia, Sociedade e Poder na Península Ibérica Medieval. **Saeculum**: Revista de História, João Pessoa, n. 25, p. 183-194, jul./dez. 2011.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica da Literatura Medieval. **Actas...** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 97-10

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica da Literatura Medieval. **Actas...** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 97-10.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. **Senhora dos Sete Mares**: Devoção mariana no império colonial português. 2002. 268 f.. Tese (Doutorado em História) – Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ. 2002.

TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). **Tempo, Espaço e Texto**: a Hagiografia Medieval em perspectiva. São Leopoldo: Oikos, 2017.

TEIXEIRA, Igor Salomão. Literatura, tempo e verdade: o fazer hagiográfico na Legenda Áurea. História. **Questões e Debates**, Curitiba, nº. 59, p. 193-216, jul./dez. 2013.

O Nirvana de Bukowski

The Bukowski's Nirvana

Olavo Augusto Pereira Azambuja⁷⁰

olavocpa@gmail.com

Resumo: O presente trabalho pretende se debruçar sobre o poema *Nirvana*, de Charles Bukowski. Tal escritor se situa na cena *underground* da literatura norte-americana do século XX. Inicialmente, trataremos do Zen-Budismo e de sua chegada ao Ocidente, que tomará amplitude com os movimentos da contracultura. Pensaremos, em seguida, na possível influência do Zen na vida do escritor do poema estudado. Na sequência, procuraremos um possível personagem do Zen que pudesse, hipoteticamente, dialogar e até mesmo tomar uma cerveja com o nosso querido escritor, fazendo assim um paralelo com o universo imaculado dos mosteiros. Finalmente, analisaremos o poema mencionado, colocando a perspectiva de que o despertar espiritual no Zen pode acontecer de maneira espontânea e gratuita.

Palavras-chave: Zen. Nirvana. Bukowski.

Abstract: The present work intends to analyze the poem *Nirvana*, of Charles Bukowski, such writer is located in the underground scene of the North-American literature of the 20th century. Initially we will deal with Zen-Buddhism and its arrival in the West culture which will take amplitude with the movements of the counterculture. We will also think about the possible influence of Zen in the life of the writer of the poem studied. Then we will look for a possible Zen character who could hypothetically dialogue and even have a beer with our beloved writer, thus paralleling the immaculate universe of the monasteries. Finally, we will analyze the mentioned poem, putting the perspective that the spiritual awakening in the Zen can happen of spontaneous and gratuitous ways.

Keywords: Zen. Nirvana. Bukowski

Considerações iniciais

Charles Bukowski foi um escritor da cena *underground* da literatura norte-americana do século XX. Atingiu notoriedade já mais no final da vida, tendo o privilégio de ver várias reedições e lançamentos de seus livros. John William Corrington (apud SOUNES, 1998, p. 100) escritor e crítico de poesia, ressalta o estilo da linguagem de Bukowski como uma fala posta direta no papel, sem os artificios e

⁷⁰ Bacharel em Serviço Social pela Estácio de Sá; Licenciado em Filosofia pela UNIFRAN; atua como Assistente Social da UFJF; Pós-graduando *Lato Sensu* em Ciência da Religião pela UFJF.

maneirismos utilizados no verso de viés acadêmico. Muitos dos seus temas giravam em torno de bebedeiras, sexo, apostas em corridas de cavalo e etc. Como comenta Sounes (1998, p. 327), não foi à toa que diante de seu falecimento a grande mídia destacou apenas a imagem de sua vida desregrada e o inexplicável culto de seguidores que tinha mesmo sendo um escritor simples.

Sounes enumera alguns pontos sobre o escritor: podemos colocar como ambiência de seus versos o dia a dia, nada de glamour e heroísmo, mas a vida não bem sucedida de muitos norte-americanos, em seus trabalhos degradantes e em seus apartamentos baratos de aluguel. Além de tratar também as relações humanas com uma digna sinceridade e sem romantismos. E, mesmo sabendo que quase sempre a vida humana é desprezível e as pessoas, muitas vezes, são cruéis umas com as outras, não deixou de criar possibilidades para visualizar a vida de uma maneira engraçada e bonita (1998, p. 328). Para o nosso artigo, o nexos principal se encontrará justamente aí, nas outras possibilidades de visualizar a vida, justamente a partir da reflexão sobre o poema *Nirvana* de Bukowski.

Não é fato que nosso querido escritor tenha praticado alguma religião ou seria afeito a alguma religiosidade, apesar de ter sido batizado católico. Em seu funeral, foram chamados monges budistas para fazer o sermão, mas isso talvez tenha se dado devido a sua última companheira que era seguidora Meher Baba, guru indiano famoso pelo bordão *don't worry, be happy* (Não se preocupe, seja feliz). Parece estranho ligar os monges budistas com o guru indiano, mas como o Zen é equiparado por Metcalf (1991, p. 517) a um *parque de diversões cultural*, assim podemos perceber que tudo é possível. Já que o tema do Nirvana nos traz um rico e vasto imaginário sobre o Zen-Budismo, muitas vezes se fundindo e se recriando com outras manifestações religiosas, até mesmo esotéricas, dessa forma, ditando as vibrações da Nova Era.

Pretendemos analisar o contexto do Zen no Ocidente, frequentemente colocado como adjetivo, ao invés de substantivo, e sua caleidoscópica rede de sentidos e significados. Pretendemos também localizar algum personagem do Budismo-Zen que poderia sentar em uma mesa de bar para tomar uma cerveja com nosso beerrão escritor, fazendo assim um paralelo ao universo imaculado dos mosteiros. Finalmente, analisaremos o poema *Nirvana*, que estará no ANEXO A (BUKOWSKI,

199-?) deste trabalho, e toda sua ressonância e capilaridade com os fundamentos do Zen-Budismo.

O Zen no Ocidente

Se perguntarmos para as pessoas o que é o Zen, muitas não terão dificuldades de intuir alguma coisa. Nessa intuição, muitos adjetivos virão à mente, como harmonia, equilíbrio, meditação, paz, tranquilidade, bem-estar, simplicidade e muito mais serão os brinquedos desse enorme *parque de diversões cultural* que se remete ao Zen. O substantivo Zen não será tão propagado e definido como os adjetivos que ele nos remete. Mesmo sabendo que o Zen pertence a uma escola específica dentro do Budismo, o imaginário comum fará uma confusão misturando escolas budistas entre si, yoga, feng shui, macrobiótica, Osho entre outras técnicas orientais ou exóticas tudo com vista a alcançar a profunda paz interior, ou, grosso modo, o que seria a busca pelo Nirvana. Essa presença cultural vibrante e constante traça muito o que queríamos dizer com a expressão *parque de diversões cultural*.

As ideias budistas foram inicialmente levadas para o Ocidente no século XIX de formas bem distorcidas por missionários e intérpretes. Mesmo a comunidade imigrante não teve muito a ver com a onda Zen de convertidos. Mas, a partir da década de 1950, uma figura marcante para a influência no Ocidente foi o professor D. T. Suzuki que apresentou o Zen de uma forma muito cativante e até mesmo romântica através de seus livros e traduções. Allan Watts também seguiu esse momento de apresentar as filosofias asiáticas para o Ocidente e foi outra importante influência. Mas o que casou mesmo para uma grande repercussão foi a associação com a contracultura e o questionamento dos valores centrais da cultura ocidental, criando um ambiente de intenso desenvolvimento da espiritualidade.

Todo entusiasmo Zen refletia um tipo de espírito místico e mundano, a espiritualidade tida como uma jornada. Citando Roof, Rocha coloca que nessa jornada a busca é enfatizada na experiência pessoal, e não mais na autoridade da fé herdada (2016, p. 161). Para a autora, a busca por uma identidade individual mais verdadeira, um *self* (Eu Maior) que é o que permite a escolha de várias matrizes religiosas que

entoasse melhor com a jornada própria de cada um. Outro ponto elencado diz que o campo da dúvida é muito ressaltado nesse itinerário, o que traduz uma geração não apenas insatisfeita com as religiões tradicionais, mas também com as instituições sociais e a cultura bélica e financeirista norte-americana. Podemos resumir a influência da espiritualidade da contracultura assim:

De muitas maneiras, a espiritualidade asiática forneceu ao rejeitado individualismo utilitarista um contraste mais profundo do que a religião bíblica. Para realizações externas ela apresentava experiências interiores; para a exploração da natureza, a harmonia com a natureza; para a organização impessoal, uma relação intensa com o guru. O budismo Mahâyana, especialmente na forma do Zen, foi a maior influência religiosa na contracultura; sendo que elementos do taoísmo, hinduísmo, e sufismo também foram influentes (BELLAHapudROCHA, 2016, p. 154).

Não podemos nos esquecer de outro fator que salientou muito a expansão do Zen no Ocidente, que foi a chegada de vários mestres da Ásia que estavam sendo perseguidos politicamente. Mas o Zen no Ocidente em sua forma original não era muito interessante, imaginem um ocidental buscar uma prática religiosa, “uma prática enraizada num complexo de rituais que reforçam os vínculos com a família e com papéis sociais tradicionais numa cultura asiática”, pontua Metcalf (1991, p. 519). Esse vínculo familiar forte, a língua tradicional e ainda as amarras institucionais traduzem o que pode ser chamado de Zen Étnico.

Mas a espiritualidade pode dar o seu contorno apenas com a prática substantiva do Zen. Aqui ocorrerão transformações salutares: a comunidade será formada por leigos, que ajudarão na limpeza do centro de meditação, o que auxiliará no estado de atenção; passarão horas sentados no puro e simples sentar sem nada a esperar com isso, o que é chamado de *zazen*; resolverão e meditarão sobre frases enigmáticas, chamadas de *koan*, com a finalidade de silenciar a mente de seu aparato lógico e discursivo. Não haverá a demora de anos para torna-se um monge na arquitetura institucional, a questão monástica se minimizará bastante, havendo assim um grande foco na prática que poderá ser feito por qualquer um. Até a questão do gênero será revolucionária, mas podemos completar toda essas questões assim:

Com as políticas se desenvolvendo por tentativa e erro e com a atmosfera mais livre da década de 1960 como contexto social, esses centros de prática Zen passaram a incorporar muitos dos temas da época: a vida comunitária, as indústrias de agricultura familiar, a ordem igualitária, a experimentação de drogas e sexo. O mais importante e criativo desses desenvolvimentos foi esse novo igualitarismo, em especial com relação às mulheres (METCALF, 1991, p. 526).

Esse questionamento radical dos valores ocidentais e toda essa abertura espiritual que marcará muito a contracultura, será definitivamente debitada na conta da literatura e da geração *beatnik*. Esses escritores e andarilhos convocarão os lunáticos e os leigos praticantes do Zen para uma revolução de colocar o pé na estrada e viver uma jornada espiritual, o que retoma a nossa ideia mais inicial da mística mundana. Muitas nações industrializadas refletirão essa atmosfera da contracultura. Muitos pontos em comum ressoarão com o budismo e a Nova Era, apresentando o pano de fundo dos *beats*:

[...] uma ausência de dogmatismo e uma ênfase na necessidade de o indivíduo ser a sua própria autoridade, o uso da meditação para alterar e melhorar a consciência, a ideia de que os ensinamentos, tradições e práticas religiosas são um meio para um fim (uma jangada para ser usada, por si só eles não seriam sagrados), ênfase no potencial humano em vez de numa divindade externa e, finalmente, a unidade e a interdependência de todas as coisas, levando a uma preocupação com a ecologia (CUSHapudROCHA, 2016, p. 155).

Retomando Bukowski, ele não era muito afeito à contracultura, zombava dela na verdade, não ligava para drogas, política, música, *pop art* etc. Mas muitos de seus escritores favoritos, editores e fãs estavam nesse mundo, então é fato ele ter sido marcado e envolvido por esse contexto (SOUNES, 1998, p. 125). Ele não gostava dos *beatniks*, muito por causa da homossexualidade de grande parte destes. Juntar-se e assemelhar-se a esse grupo seria a última coisa que passaria em sua cabeça, principalmente, pelo ar da pomposa intelectualidade que exalavam. Mas uma figura de que ele gostava devido a paixões (menos a bissexualidade) e histórico de vida semelhantes era Neal Cassandy, o sujeito que inspirou o personagem principal do livro *On the Road*, de Jack Kerouac. Neal também fora operário de chão de fábrica, também esteve na cadeia, gostava de beber e apostar em cavalos.

É difícil encontrar um sentido espiritual muito explícito na obra de Bukowski, além do poema *Nirvana* e escritos com ideias próximas. Nosso polêmico escritor sempre ridicularizou a Nova Era, mas, quando estava mais velho com o fantasma da morte rondando enquanto se recuperava de um câncer, aceitou tentar tratamentos alternativos inspirador por sua companheira Linda Lee. Começou a participar de grupos de meditação transcendental e a seguir o guru de tratamentos de saúde alternativo, Deepak Chopra. Alguns trechos de seu poema *decline* transcrevem bem esse momento:

sentado nu nos fundos de casa,
8 da manhã, passando óleo de semente de gergelim
pelo corpo, jesus, como eu cheguei
a isso?
eu já briguei em becos escuros por
diversão,
agora não acho graça
(SOUNES, 1998, p. 320-321)

Mas algo bem convincente e até mesmo desafiador em Bukowski, refletindo muito de sua filosofia de vida, é uma característica que também contorna a contracultura. Estamos falando aqui de sua completa rejeição às regras impostas e degradantes, às figuras de autoridades e a toda e qualquer pretensão, essas ideias são apontadas por Sounes (1998, p. 328). Bukowski aparece como um figura alternativa que nem mesmo fica nos lugares comuns e no politicamente correto dos próprios alternativos.

Em busca de um monge transgressor

Acabamos forçando até um pouco a barra na tentativa de aproximar Bukowski do Budismo-Zen, mas também seria interessante procurar algum personagem no Zen que pudesse dialogar e se aproximar do nosso escritor. Com sua atitude impassível podemos dizer que o escritor se assemelhava com os monges de certo modo. Sua filha Marina relata que, mesmo diante da morte e de suas sérias doenças, ele não demonstrava nenhuma emoção ou perturbação, o que foi característico de toda sua vida diante de tantos problemas. O motivo de nossa busca é relevante por constatar que

Bukowski dizia e fazia coisas ultrajantes e também gostava de figuras radicais, e assim, finalmente encontramos o monge Ikkyû Sôjun (1394-1481).

Acabamos tendo no Ocidente um imaginário de que o Zen consistiria em algo sem preocupações, relaxado. Não temos uma noção precisa de que o autoritarismo, a rigidez e a coletividade permeiam o Zen, isso muito graças às visões românticas que foram passadas por escritores, como o já citado Alan Watts, tal qual pontua Bolelli (2011). Mas toda essa expectativa é quebrada com a realidade dos templos e mosteiros Zen-Budistas. Tudo funciona de uma forma fortemente organizada e estruturada, ou seja, é bem rígida e severa a disciplina Zen. Mas, no século XV, o monge Ikkyû teve uma grande ojeriza desses pressupostos e realizou sua caminhada com total liberdade e naturalidade.

Não foi muito comum o encontro de Ikkyû com sua vocação. Por ser filho ilegítimo do imperador, sua mãe, temendo as conspirações que o rondavam na infância, decidiu mandá-lo para um mosteiro como forma de proteção. Desde tenra idade, mostrou-se muito habilidoso e promissor. Por volta dos 16 anos, foi viver com um mestre que não tinha discípulos e, assim, teve uma prática bem severa e austera. Com a morte do mestre, ficou à beira do suicídio por tanto desespero que sentia. Até encontrar um novo mestre que o nomeou de forma budista, vindo a se chamar Ikkyû, nome que significa: uma pausa. Um pouco depois aos 26 anos, de forma bem inesperada atingiu a iluminação (*satori*). Sentando em um barco em uma noite de verão ouviu o grasnar de um corvo. Como salienta um poema no qual aborda o acontecimento: “Em vinte anos, nas mesmas paixões. Depois o corvo ri e eu surjo santo da lama do mundo” (CIVARDIapudTEIXEIRA, 2018).

Após a iluminação, Ikkyû parte para a peregrinação, sendo apelidado posteriormente de Nuvem Errante, por viver a liberdade como se estivesse sendo conduzido pelo vento. O monge simplesmente vivia, vivia o puro pulsar do espírito Zen. Tal espírito estava ficando estéril devido a um grande processo de burocratização e institucionalização de sua mensagem principal e pura. Muitos acreditavam que apenas a meditação silenciosa e o uso de incensos que conduziriam à iluminação, já Ikkyû parte para uma contramão desses indicativos, como salienta Teixeira (2018): “Ikkyû rompe com os preceitos impostos pela regra monástica da ocasião: come carne e bebe vinho,

frequenta taverna e bordéis, deixando-se transbordar pela experiência amorosa”. Um exemplo desse transbordamento seria um poema-chave do monge errante:

Os discípulos de Linji Yixuan nunca entenderam a mensagem do Zen,
mas eu, o Asno Cego, conheço a verdade:
o jogo do amor pode fazer-te imortal.
A aragem outonal de uma só noite de amor
é melhor que cem mil anos de estéril meditação sedente...
(SÔJUN, 14-??)

Essas transgressões da Nuvem Errante seriam de muito agrado para Bukowski e permitiria que os dois fossem colegas de bar, já que o monge não via problemas em sua maneira de levar a vida. Ikkyû estava sempre interessado na sintonia com a natureza. No campo da sexualidade, por exemplo, via a questão erótica já desde cedo presente na criança, o que sinalizava algo essencialmente bom de ser vivido. O monge “não excluía do olhar do verdadeiro mestre a presença do vinho, da carne e das mulheres.” (CIVARDI apud TEIXEIRA, 2018). Todos esses traços são muito simpaticantes com as paixões de Bukowski, além do mais como o escritor falava das cervejas, dos rios e mares de cerveja e como cerveja era tudo, realmente, não é difícil de imaginar um feliz encontro entre o monge e o escritor.

Ikkyû era um crítico feroz de uma predominância exagerada da meditação extática, no qual advertia os eremitas da forma ensimesmada que se fechavam em seus mundos. Considerava que pela forma ascética que levavam a vida eles acabavam desprezando o mundo e a relação com suas criaturas, como salienta Teixeira (2018). Por isso que antes de sua morte, deixou escrito para seus discípulos: “Após minha partida, podereis retirar-vos nas montanhas ou num bosque para meditar, ou então frequentar bordéis e tabernas. Em ambos os casos tereis minha bênção” (CIVARDI apud TEIXEIRA, 2018). Concluindo, podemos salientar o seguinte:

Ikkyû não dava a mínima sobre o que as autoridades religiosas de seu tempo pensavam dele. Porém, em suas viagens, Ikkyû conseguiu influenciar um grande número de artistas, poetas, calígrafos, músicos e atores de um modo que deixou uma marca profunda no desenvolvimento das manifestações artísticas nipônicas por séculos a fio. (BOLLELI, 2011)

O *Nirvana* de Bukowski

É fato que a visão de mundo de Bukowski era moldada pelos problemas do dia-a-dia, não era interessante para ele abordar em seus textos a Guerra do Vietnã, as questões dos Direitos Humanos ou do Mundo *Pop*, ele estava interessado em falar de um carteiro tentando pagar seu próprio aluguel (SOUNES, 1998, p. 129). Ele afirmava que maior parte do que escrevia era literalmente o que acontecia em sua vida, brincava até através de um cálculo, que 93% de sua obra era autobiográfica, e os 7% eram uma versão melhorada de sua vida. Podemos questionar se esse melhorado não era algo que significasse realmente algo cômico e ridículo. (SOUNES, 1998, p. 21). Resta imaginar se Bukowski viveu mesmo ou relatou de forma melhorada o que se passa no poema *Nirvana*.

Amigos do nosso escritor relatam como ele, por muitas vezes, vivia uma vida terrível, e beber e escrever eram a única forma de manter as coisas andando (SOUNES, 1998, p. 87). Mas o texto em *Nirvana* já evidencia a fase madura de Bukowski, pela forma direta e sucinta de escrita, além de não nos trazer à mente nada de terrível que estivesse sendo vivenciado ali. A poesia para ele era uma forma curta e bonita, além de explosiva de se dizer o que se queria (SOUNES, 1998, p. 48), isso exemplifica muito bem a dimensão a que o poema analisado nos leva e traz.

O poema não relata nada de sobrenatural ou épico, apenas um sujeito cruzando os Estados Unidos de ônibus, a neve caindo e a hora de uma parada para em um café em um local nas montanhas. Podemos dizer que o *Nirvana* é a dita experiência de iluminação dos budistas e, quando isso é perpassado em nossas mentes, logo pensamos em um grande momento especial. Segundo Wright (apud TEIXEIRA, 2012, p. 709), pensamos esse momento especial com seu tempo, ambiente e postura próprios, mas todo momento da vida seja sentado, em pé ou deitado deve ser compreendido como uma manifestação da natureza búdica.

Ao refletirmos sobre o *Nirvana*, necessariamente pensamos em algo muito árduo e difícil de se conseguir e alcançar, se esses são realmente os melhores termos para se referir a esse estado analisado. Os ensinamentos de Huineng (638-713), 6º Patriarca do Zen, ilustram uma inovação ao destacar a gratuidade e a espontaneidade em que pode

ocorrer o despertar/iluminar. Ele pode ocorrer de maneira repentina, imprevista e livre, não há necessidades de acumular méritos nem de dedicar-se de maneira extenuante aos estudos.

Pensar em uma prática rígida e sistemática, na qual vai se gradualmente passando por diversos estados de evolução espiritual, como prescrito em várias escolas do Zen, também não é necessário (BOUSO, 2008, p. 46). O jovem no poema de Bukowski não tinha um propósito, como é afirmado, e nem uma meta. Com certeza, ele não esperava a experiência mágica que teve naquele café, comendo e olhando a neve caindo pela janela. Simplesmente aconteceu aquele esplendor, um estado cintilante na atmosfera que o sorveu para uma outra forma de experimentar a realidade e a existência.

O Zen declara que reverenciar uma camélia em sua floração e cultuá-la é um ato que demonstra tanta religião como uma prostração diante dos deuses budistas, ou o uso da água benta, ou a própria comunhão cristã (SUZUKI, 1969, p. 60). Não há nenhuma realidade extemporânea na tradição Zen, além da própria realidade fenomênica. Podemos dizer que o que consta dessa tradição é algo absolutamente cotidiano e singularmente profano (TEIXEIRA, 2012, p. 722). Por isso, não é de se estranhar a concepção de uma experiência do Nirvana em um singelo café nas montanhas durante uma parada de ônibus.

Podemos colocar a consciência do cotidiano como chave central para a compreensão do Zen. Ou seja, essa consciência cotidiana basicamente não seria nada mais que comer quando estivesse com fome, e dormir quando estivesse com sono. E, a partir do momento que se teria qualquer sinal de conceptualização, deliberação ou reflexão sobre o fato, perder-se-ia essa presença no cotidiano, surgindo, assim, o pensamento. Com o processo do pensar, poderíamos dizer paradoxalmente que não se comeria quando comesse, nem dormiria quando dormisse (SUZUKI *in* HERRIGEL, 1975, p. 11). Por isso, a forma despropositada do jovem viajar acaba o plenificando em um estado presente que o pensamento não atrapalha o fruir de sua breve parada, percebendo que até a garçonete não era afetada pela forma maçante com que as pessoas normalmente vivem, mais pensando do que vivendo.

A finalidade do Zen não seria nada mais que essa prática na vida cotidiana, não teria uma experiência dita elevada do despertar, fora do tempo e do espaço próprio das

nossas vivências. Podemos resumir de forma magistral essa concepção que estamos querendo passar com um ditado que diz o seguinte: quando um homem comum alcança o conhecimento, ele é um sábio, e, quando um sábio alcança o conhecimento, ele é um homem comum (BOUSO, 2008, p. 105). Por isso, esse estado de comum para o jovem do poema pode trazer uma grande legitimidade da sua experiência, podendo até corresponder em um pressuposto para essa interpenetração no corriqueiro e banal, mesmo considerando que os outros passageiros não davam conta disso.

Com essa ideia do comum ou do singularmente profano como já apresentado, o sentido de uma irreligião se dissipa, porque consideramos um sentido amplo para o estado religioso no Zen, não se configurando nos moldes de uma religião cristã. Isso justificaria um ditado que diz que os iogues imaculados não entram no nirvana e os monges violadores de preceitos não vão para o inferno. Apesar de ser uma contradição da moral, o Zen se qualifica como sendo o espírito do homem (SUZUKI, 1969, p. 60). Vemos assim o misticismo ao seu próprio modo do Zen, no sentido que o sol brilha e a flor desabrocha e que neste momento escuto o barulho de alguém bater um tambor (SUZUKI, 1969, p. 65).

Podemos visualizar que o Zen deseja captar o fato central da vida como é vivida, de maneira mais direta e vital. Não há necessidade de nada externo para esse contato direto, pois são os trabalhos íntimos do próprio ser que se configuram como uma autoridade interna para essa possibilidade (SUZUKI, 1969, p. 65). No poema de Bukowski, podemos notar essa intensidade de contato direto e íntimo através da manifestação jocosa e metafórica com os dizeres malucos da frigideira e a risada da pia, por mais estranho que isso possa parecer.

Uma chave angular para todo esse trabalho de interioridade que faz advir uma percepção profunda da realidade seria um exercício de aperfeiçoamento do olhar. Como os outros passageiros daquele ônibus não percebem toda aquela ressonância universal propagada e captada naquele café pelo jovem sem propósito, compreendemos que essa experiência não é para todos, é necessário haver uma certa disponibilidade. Nisso visualizamos uma transformação interior que rompe com uma perspectiva egóica e possessiva, oferecendo um envolvimento da experiência direta que antecede toda distinção entre sujeito e objeto (FAURE apud TEIXEIRA, 2012, p. 722).

O aperfeiçoamento do olhar faz o sujeito realizar um modo de existência particular no mundo inteiro em uma forma particular que é correspondida. Acabamos vendo que o mundo fenomênico se apresenta aos olhos do sujeito observador em conformidade com o modo interior que está operando-se nele mesmo. Ou seja, a estrutura do sujeito determina a estrutura do mundo e das coisas objetivas (IZUTSU, 2009, p. 18). Por isso não é estranho o sentimento que transpassa o jovem do poema, de que tudo era lindo ali naquele café. Ou seja, há uma correspondência e uma conexão a partir de sua abertura e disponibilidade interna que gera uma majestuosidade no olhar saturando a realidade fenomênica de vitalidade.

Concebemos, assim, que a experiência do Nirvana não consiste em nenhuma espécie de conhecimento teórico ou por conceitos. A ignorância espiritual é muito mais que uma falta de informação, assim como a sabedoria que destrói essa ignorância fornecendo um conhecimento interior direto da realidade (VELASCO, 1999, p. 168). Então, o ápice dessa experiência não é o resultado de seguir um caminho doutrinal, porque o Nirvana é incondicionado. Por isso para o budismo é muito mais apropriado descrever o caminho, e apontar algumas direções, mas nunca descrever o fim do caminho, o que talvez seja mais bem descrito com o silêncio do que com as palavras (VELASCO 1999, p. 171). É aceitável uma dificuldade em captar o Zen, pois qualquer ideia de teorização e explicação por meio de conceitos é extremamente desafiante e falha. Pois estamos falando aqui de um tocar a realidade, e o sentir desse tocar é tomado da forma mais pura e profunda possível (SUZUKI, 1969, p. 62).

Assim, não é difícil pensar que o Nirvana não é outra realidade, não é algo comparável com outras realidades, sequer é algo, se pudermos conceber assim. Se for questionado o que é o Nirvana, só o silêncio poderia responder. Mas uma tradução mais inteligível seria dizer que Nirvana é o mesmo que *Samsara* (o mundo normal das aparências e manifestações fenomênicas que nos afeta). Os dois estão no mesmo fluxo existencial e na mesma dimensão, mas são vividos e experimentados em sua própria realidade tomada como verdadeira. (VELASCO, 1999, p. 168).

Por esse fluxo existencial ser o mesmo, podemos sintonizar com a grande máxima budista de dizer que essa mente mesma é Buda. Ou seja, não é uma mente que representa um além ou uma iluminação, mas essa mesma mente muitas vezes torpe que

abre o campo do infinito. A iluminação não se trata nada mais que uma retomada com a natureza mais profunda do sujeito, algo que plasma uma originalidade. Essa mente mesmo que está aqui e agora é relacionada com o presente, com o que já é encontrado aqui. O cotidiano e corriqueiro não é algo que deve ser superado, mas a atenção deve se voltar profundamente para eles (TEIXEIRA, 2012, p. 708). A ideia comum de transcendência é abandonada, podemos pensar aqui em uma imanência preche de transcendência, algo que nos lance para uma saturação máxima de apreensão do presente, e uma maneira não dualística de se presentificar na existência. A expressão de um dos maiores nomes do Zen-Budismo, Dôgen, pode sintetizar isso: deixar cair corpo e mente.

Para aquele jovem viajante, seria maravilhoso ficar ali para sempre, mesmo o motorista chamando para o embarque, ele afirma que ficará lá, apenas ficará. Mesmo ele levantando depois de sua afirmação, não podemos duvidar de que ele ficou lá, eternizado naquele momento. É inegável a experiência de presente absoluto ou dilatado, ou seja, uma forma plena e abarcadora de viver e experimentar o tempo que nos traz à tona o poema.

Conforme Michelazzo, a experiência apreendida é de que o tempo para, fica apenas um presente na qual a pressão de futuro é significativamente reduzida e, assim, é possível o aparecimento da atenção plena e total para a presença dos acontecimentos presentes (2011, p. 158). Podemos dizer que a existência dilata juntamente com a extensão daquele presente plenificado e, para Teixeira, que aborda a visão de Dôgen, o acontecimento por excelência propício para esse instante de plenitude seria a própria vida, o despertar não seria nada mais que a tomada de consciência desse instante presente vivido na vida corriqueira (2012, p. 724).

É interessante meditar mais sobre o regresso do jovem ao ônibus, podemos conceber, refletindo com Michelazzo (2011, p. 167), que o despertar não é um estado permanente, é imprescindível voltar do estado do Nirvana para o mundo da dualidade, sabendo que aquela experiência marcante afetará a pessoa pelo resto da vida.

Visualizamos que até mesmo essa experiência incrível no café é passageira, é tolice a persistência ou a imobilização nela. Como relata Carvalho (2006, p. 4), citando Dôgen, aceitar a impermanência é realizar a natureza búdica. Podemos ver a sabedoria

do nosso jovem viajante em seguir sua viagem, com uma marca indelével em sua própria existência. É simplesmente viver a lição que traz esse poema de Bukowski, para o jovem viajante só resta agora curtir o som do motor e do pneu do ônibus na neve, não há mais nada para fazer, sem nenhuma pretensão mesmo para lhe roubar ou sequestrar do instante presente.

Considerações finais

Inicialmente, nossa pesquisa versou sobre um equívoco: conceber automaticamente que Charles Bukowski estava dentro do movimento *beatnik*. O universo *beat* é reconhecidamente abarcado por uma questão espiritual, da mística mundana, sendo mais fácil o estudo nesse adendo pelo farto material disponível. A partir do equívoco inicial estava posto um desafio, que seria contornar a obra de Bukowski atrás de um contexto Zen-Budista.

Mesmo concebendo a escassez de material e até mesmo a validade da procedência da pesquisa, resolvemos arriscar na empreitada, pois é fato a inexpressividade da religiosidade do escritor estudado. Mas, a partir do ponto que temos um poema do porte de “Nirvana”, é necessária uma investigação do possível contexto deste poema, mesmo que paremos em suposições e até mesmo em ficções sobre a abordagem da temática.

Bukowski viveu em um século muito profícuo, diante da insanidade da guerra se cria toda uma esfera espiritual. Além do questionamento da hipocrisia do *american way of life*, que edifica todo um movimento de contracultura de busca por outros valores. Mas precisamos levar em conta a dura realidade do escritor estudado, em seus problemas familiares, com os empregos e a bebedeira. Apesar de Bukowski não viver o sumo de seu século por causa da realidade bater mais forte em sua porta, devemos também considerar as próprias características de seu temperamento. Mesmo ele tirando chacota e sendo avesso à Nova Era e à contracultura, é fato que o entorno do escritor respirava esses movimentos. Assim, não podemos negar possíveis influências desse contexto em sua obra.

A ficção que criamos de um possível encontro entre Bukowski e o monge Ikkiû serviu para percebermos a irreverência do Zen. Muitas vezes, imaginamos um universo imaculado em torno do âmbito espiritual, mas o Zen permite tal abertura e reverência com o cotidiano e o imanente que é possível uma mística avessa aos ditames morais e a tudo que gere esterilidade. Finalmente, compreendemos o poema estudado como uma obra de profunda sabedoria. Não adianta a busca de nenhum novo universo se mantivermos os nossos velhos olhos. Novos olhos ou um aperfeiçoar do olhar é essencial para uma experiência elementar do cotidiano, que nos lança para uma experiência do imanente preñe de transcendência.

Referências bibliográficas

- BOLLELI, Daniele. **Sexo, Saquê e Zen**. Disponível em: <<https://nerdevils.wordpress.com/2012/01/05/sexo-saque-e-zen-a-historia-e-influencia-de-ikkyu-sojun-nas-arte-e-espiritualidade-japonesa/>>. Acesso em: 23 jul. 2018.
- BOUSO, Raquel. **Zen**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.
- BUKOWSKI, Charles. **Nirvana**, [199-?]. Disponível em: <<http://velhobukowski.blogspot.com/2013/01/poema-nirvana-legendado.html>>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- CARVALHO, José Jorge de. **Raro como a flor de udumbara**: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. Série Antropologia. Brasília, 2006, p. 1-22.
- IZUTSU, Toshihiko. **Hacia una filosofia del budismo zen**. Madrid: Trotta, 2009.
- METCALF, Franz Aubrey. O Zen no Ocidente. In: YOSHINORI, Takeuchi (org.), em associação com James W. Heisig, Paul L. Swanson e Joseph S. O'Leary. **A espiritualidade budista II: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MICHELAZZO, José Carlos. **Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger**. Rever, Ano 11, n. 2, jul./dez. 2011
- ROCHA, Cristina. **O Zen no Brasil: em busca da modernidade cosmopolita**. Campinas: Ponte, 2016.

SÔJUN, Ikkyû. **Os discípulos...**, [14-??]. Disponível em: <<http://agal-gz.org/blogues/index.php/intra/2012/06/06/os-discipulos-de-linji-yixuan>>. Acesso em: 28 jul. 2018.

SOUNES, HOWARD. **Bukowski: Vida e Loucuras de Um Velho Safado**. São Paulo: Veneta, 2016.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Introdução ao zen budismo**. São Paulo: Pensamento, 1969

_____. Prefácio. In: HERRIGEL, Eugen. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. São Paulo: Pensamento, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. **A espiritualidade zen budista**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 704-727, jul./set. 2012.

TEIXEIRA, Faustino. **Ikkyû Sôjun: a nuvem errante**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578921-ikkyu-sojun-a-nuvem-errante>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**. Madrid: Trotta, 1999.

ANEXO A – “NIRVANA”, DE CHARLES BUKOWSKI

sem grandes chances,
completamente desprovido
de propósito,
ele era um jovem
seguindo de ônibus
cruzando a Carolina do Norte
em direção a
alguma parte
e então começou a nevar
e o ônibus parou
num pequeno café
nas montanhas
e os passageiros
ali entraram.

sentou junto ao balcão
com os outros,
fez o pedido e a
comida chegou.
a refeição estava
especialmente gostosa
assim como o café.

a garçonete era
diferente das mulheres
que ele
conhecera.
não era afetada,
sentia que dela
emanava um humor
natural.
a frigideira dizia
coisas malucas.
a pia,
logo atrás,
ria, uma risada
boa
limpa e
prazenteira.

o jovem assistiu
à neve cair através da
janela.

queria ficar
naquele café

para sempre.
um sentimento curioso
perpassou-o por completo
de que tudo
era
lindo
ali,
de que sempre seria
maravilhoso ficar
por ali.
então o motorista do ônibus
disse aos passageiros
que era hora de
partir.

o jovem pensou,
ficarei sentado
aqui, apenas ficarei onde
estou.

mas então
ele se ergueu e seguiu
os outros até o
ônibus.

encontrou seu assento
e olhou para o café
através da janela do
ônibus.
então a partida do
veículo, logo uma curva,
em declive, afastando-se
das montanhas.

o jovem
olhou diretamente
para frente.
ouviu os outros
passageiros
falando de outras coisas,
ou então eles
liam
ou
tentavam
dormir.

não haviam

percebido
a
mágica.

o jovem
virou a cabeça para
o lado,
fechou os
olhos,
fingiu
dormir.
não havia mais nada
a fazer -
apenas escutar
o som do
motor,
o som dos
pneus
sobre a
neve.

O sagrado na poesia de Paula Tavares

The sacred in the poetry of Paula Tavares

Ciomara Breder Krempser⁷¹

ciomarab@powerline.com.br

Resumo: O objetivo do estudo é estabelecer uma leitura interdisciplinar da poesia de Paula Tavares e das religiosidades africanas e portuguesa, tendo como foco a busca do sagrado como forma de perpetuação da memória cultural africana e como construção de uma identidade feminina em Angola. Para embasar a pesquisa usamos os pensamentos de Vilén Flusser, Laura C. Padilha, Stuart Hall, Kwame Anthony Appiah, Leila L. Hernandez etc. Paula Tavares não apresenta uma religiosidade totalmente encaixável à perspectiva ocidental, pois a cultura Afro possui suas especificidades. Apesar disso, não podemos esquecer que a colonização portuguesa, ocidental, influenciou sobremaneira a formação da(s) identidade(s) do povo angolano.

Palavras-chave: Poesia, Sagrado, Identidade feminina, África, Paula Tavares.

Abstract: The aim of the study is to establish an interdisciplinary reading of the poetry of Paula Tavares and the African and Portuguese religiosities, focusing on the search for the sacred as a way of perpetuating African cultural memory and building a feminine identity in Angola. To support the research, we use the thoughts of Vilén Flusser, Laura C. Padilha, Stuart Hall, Kwame Anthony Appiah, Leila L. Hernandez etc. Paula Tavares does not present a religiosity that is fully fit to the Western perspective, since Afro culture has its specificities. Nevertheless, we can not forget that the Portuguese colonization of the West greatly influenced the formation of the identity(ies) of Angolan people.

Keywords: Poetry, Sacred, Feminine Identity, Africa, Paula Tavares.

Buscamos, neste trabalho, mostrar que o fazer poético para Paula Tavares surge de uma forte conexão com o sagrado, por isso, a relação entre poesia e sagrado é intrínseca a esse discurso. Com isso, tentamos rastrear a ritualização do cotidiano presente nessa poética, como forma de demonstrar esse encontro. Honorat Aguessy(1977) destaca que na interpretação das

⁷¹Doutora em Estudos Literários pela UFJF.

características próprias da cultura africana, observando-se as visões e percepções tradicionais, temos o jogo como concepção de mundo, sendo que esse jogo se dá na igualdade, cada um a sua vez participa, até todos fazerem parte. E se trata de um jogo de sentidos, extremamente simbólico e, cuja função sempre foi a de transmitir a harmonia entre o homem e a Natureza.

O sociólogo beninense afirma que a religião tem lugar preponderante no domínio dos jogos, dos provérbios e da arte. Ele diz: “a religião africana é, em certo sentido, o efeito e a origem da civilização da oralidade” (AGUESSY, 1977, p. 124). Portanto, o domínio religioso incide diretamente sobre o discurso, sobre o controle que o indivíduo tem sobre a palavra e, ele (domínio religioso) “revela-nos outras características da concepção que os Africanos têm do universo, da vida e da sociedade (AGUESSY, 1977, p. 127). Por isso, o domínio religioso se mistura ao discurso mítico, sendo que o mito é o “discurso fundamental em que se baseiam todas as justificações da ordem e contra-ordem sociais (AGUESSY, 1977, p. 128).

Adotamos também o conceito de religiosidade estruturado por Flusser: “Chamarei de religiosidade nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo. Embora não seja uma capacidade que é comum a todos os homens, é, não obstante, uma capacidade tipicamente humana” (2002, p.16). O ser humano, ao tentar estabelecer uma relação com o universo transcendente, seja por meio de questionamentos, negações ou crenças, acaba por encontrar na natureza do mundo, aspectos até mesmo cotidianos, que são vistos de uma forma subliminar, ritualizada, sacralizada.

O filósofo ainda afirma que: “Certas pessoas, certas épocas e certas sociedades dispõem de um talento especialmente marcado para a religiosidade. Há pessoas religiosamente surdas, mas não há época nem sociedade inteiramente isentas de religiosidade” (FLUSSER, 2002, p.16-17). Ou seja, a religiosidade, com as suas mais diversas manifestações, está sempre presente na sociedade, é uma maneira de o ser humano encontrar ancoragem, um “porto seguro” em meio ao universo movediço. É provável que a poética de Paula Tavares, por estar inserida em um contexto pós-colonial tão desterritorializado, seja transformada nesse *locus* de segurança sagrado, para promover uma reterritorialização de sua Angola, de seu lar.

Outro conceito importante sobre a noção de sagrado foi estruturado por Georges Bataille, em seu livro *O erotismo*(2014):

O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo. Há, em decorrência da morte violenta, ruptura da descontinuidade de um ser: o que subsiste e que, no silêncio que cai, experimentam espíritos ansiosos, é a continuidade do ser, a que a vítima é devolvida (BATAILLE, 2014, p. 45).

O erotismo está em quase todas as ações humanas, reside no desejo de ritualizar suas ações e transformá-las em uma conexão sagrada com o cosmo, é uma maneira de ter a sensação tão desejada de continuidade do ser. Acreditamos que o fazer poético para Paula Tavares é algo tão vital, tão sublime, que é uma forma de ritualizar a vida da mulher angolana, de modo a atribuir a esse cotidiano uma dimensão sacra, é uma iniciação dessa mulher ao mundo erótico, que historicamente lhe foi cerceado.

A força poética de Tavares é uma grande estratégia de iniciação da mulher oprimida ao universo erótico da linguagem, a sua ousadia, a subversão do *status quo*, pois é a sua forma de obter voz, ainda que seja através do silêncio da poesia ou do “balbucio languageiro”, presente em seus textos, na rasura da língua materna. E, ainda, o próprio fazer literário é um ritual sagrado da e na linguagem.

Necessário fazermos a ressalva que, o filósofo Vilén Flusser, em seu livro *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade* (2002) e, que, o teórico Georges Bataille, em seu livro *O erotismo* (2014), ambos estudiosos abordam o sacro na perspectiva ocidental, o que, em primeira instância, não se encaixaria perfeitamente à cultura africana de Paula Tavares. Porém, Ana Paula Tavares, nascida na Huíla, região do sul de Angola, reside atualmente em Lisboa e foi educada em escolas que prevalecia a cultura ocidental portuguesa de seus colonizadores. Portanto, a escritora possui mistura de religiosidades cristã ocidental e de matriz africana, mais especificamente as de origem no sul de Angola.

Na obra de Paula Tavares encontramos uma visão animista do mundo, ou seja, a alma (alma) está em tudo, nos espíritos, nos vegetais, nos animais, em entidades, em deuses, na relação com a terra, etc. O sagrado angolano é mítico, quase um mito, é a relação com a natureza de maneira anímica, ou seja, cria-se uma ideia de força espiritual em todos os elementos da natureza, “a crença em espíritos e em almas e a condição necessária a esta crença, [é] a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos (...) a religiosidade básica e enganada do primitivo” (GENNEP, 2013, 11-12).

As chamadas religiosidades “primitivas”, como o animismo, e os demais rituais praticados pelas sociedades locais africanas, historicamente, pelo ponto de vista ocidental, foram tidas pejorativamente como primitivas, pois apresentavam uma crença diferenciada da cristã, predominante no Ocidente, terra dos colonizadores da África.

O antropólogo francês afirma ainda que o animismo é: “a teoria personalista, quer a potência personificada seja uma alma única ou múltipla, quer se trate de uma potência animal ou vegetal (totem), antropomórfica ou amorfa (Deus)” (GENNEP, 2013, p. 31). Como o animismo pregava a crença em almas e não somente em um Deus cristão e como a visão ocidental foi sobreposta a do africano, pela ação opressora do colonizador sobre o colonizado, diversos ritos locais foram reprimidos, por serem considerados profanos, satânicos.

A autora, por ser uma intelectual, uma historiadora, ter formação acadêmica em história e em literatura de Angola, tem uma visão mais crítica e mais consciente dos fatos sociais e históricos dos indivíduos angolanos, por isso, quebra o rito de crítica à literatura feminista, pois não faz um discurso panfletário, apenas rasura o discurso tradicional. Seu discurso dá voz à mulher e abre espaço para construção de novas identidades, por isso é engajado, mas, sem, no entanto, ser militante. Tavares concilia uma visão desde de dentro da sociedade angolana e desde de fora, pois é uma mulher nascida e criada em Angola, mas que é, ao mesmo tempo, uma intelectual que critica de toda a história de sua nação.

Sua obra possui um tom confessional, de desabafo. Seu discurso é predominantemente poético, apresentando sempre o sentido simbólico da palavra, sugestivo, conotativo. Para que o texto tenha eficiência, a poeta precisa contar com o receptor, então desloca o eixo de poder do discurso e partilha com o seu leitor a construção do significado. Quanto mais velada a linguagem, maior abertura de interpretação se terá.

Tendo em vista que discurso poético é a expressão do sentimento, do mundo, esse se converte em um instrumento catártico, no qual o escritor busca se entender, se achar e construir sua identidade. Partindo dessa premissa, achamos necessário um estudo atento desse locus privilegiado, que conforme destaca Laura C. Padilha:

Dá-se, nos textos poéticos de Paula Tavares, essa *transmutação de um corpo de mulher em voze*, com isso, ela funda um lugar artístico instigante no espaço literário construído, na contemporaneidade, pela língua portuguesa. Como as mais velhas, senhoras da sabedoria, ela vai procedendo à transformação alquímica, engrossando a realidade com seus modernos cantos encantatórios (PADILHA, 2000, p. 298, grifos nossos).

Seu ritual com a palavra poética é sacralizado, de modo a se converter em voz feminina angolana. Paula Tavares não apresenta uma religiosidade totalmente encaixável a essa perspectiva ocidental apresentada, pois a cultura de Angola possui suas especificidades. Apesar disso, não podemos esquecer que a colonização portuguesa, ocidental, influenciou sobremaneira a formação da(s) identidade(s) desse povo africano. Vale lembrar ainda, que a poeta vive atualmente em Portugal. Então, podemos notar que seu olhar também é perpassado pela religiosidade ocidental, com profundas influências cristãs. Tendo em vista que sempre que as culturas entram em contato entre si, principalmente, quando se trata de uma relação colonizado e colonizador, há de haver as trocas culturais, conforme afirma Hall:

As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e, de fato, do próprio globo. Os fluxos não regulados de povos e culturas são tão amplos e tão irrefreáveis quanto os fluxos patrocinados do capital e da tecnologia (HALL, 2003, p.44-5).

Essas trocas culturais são formadoras de identidades híbridas, e acabam efetivando uma tradução cultural, como vimos no capítulo anterior. E em meio a esse momento de luta cultural, observamos que a busca pelo sagrado se torna cada vez mais evidente. O universo da religiosidade, do sagrado e do ritualístico acompanha o homem africano desde suas origens até a sua morte. A multiplicação ritual da palavra como “forma de semear a vida, se faz um dos principais eixos de sustentação da obra de Ana Paula Tavares”, conforme afirma Laura C. Padilha (2000, p. 287). A teórica brasileira ainda destaca:

As palavras, nos poemas de Paula Tavares, dançam danças antigas; espalham ritmos inusitados e contribuem para, pelo imaginário, semear Angola, por múltiplos e surpreendentes sinais, parodiando João Vêncio, personagem de Luandino Vieira. Tais palavras e seus sentidos se vão fundindo ao branco silêncio da página, em jogos gráficos cheios de deslocamentos, principalmente nos *Ritos* (PADILHA, 2000, p. 293).

Padilha nos adverte sobre esse trabalho erótico e encantatório da linguagem poética de Tavares, intencionalmente a intelectual angolana semeia a cultura de sua nação. Sabemos que os ritos iniciáticos são um modo de preservação dos mitos e saberes dos antigos e são pilares de sustentação de vários grupos étnicos afro, essa é uma forma de manutenção da identidade

que os africanos conservam, como afirma Alassane Ndaw: “o africano tradicional permanece fiel a si próprio porque ele tem o sentido de seu lugar no Universo e a consciência do princípio sagrado que o habita. Não se trata de um vago conceito metafísico, mas de uma realidade, de uma missão onde cada homem se move” (PADILHA apud NDAW, 1983, p. 67).

Observamos também que a morte para o imaginário angolano não é o fim, é sim o princípio, uma vez que eles veem a vida de maneira cíclica e enxergam em seus ancestrais – o espírito dos antepassados – o poder da instrução. Embora ausentes fisicamente, esses ancestrais continuam a exercer poder, transmitido aos vivos, balizado pela palavra dos mais velhos. Assim, eles transmitem a sabedoria de seu povo, preservam suas raízes, resgatam sua identidade através das teias da memória.

Acreditamos também que em meio a essa crise identitária, a esses conflitos que o mundo pós-colonial de Angola enfrenta, esteja havendo uma procura de um novo veículo para a religiosidade. Aí entra a poesia como instrumento de transcendência, de encontro com o sagrado, consoante ao pensamento de Octavio Paz,

A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro. Pão dos eleitos; alimento maldito. Isola; une. Convite à viagem; regresso à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. Súplica ao vazio, diálogo com a ausência, é alimentada pelo tédio, pela angústia e pelo desespero. Oração, litania, epifania, presença. Exorcismo, conjunto, magia. Sublimação, compensação, condensação do inconsciente. Expressão histórica de raças, nações, classes (PAZ, 1982, p. 15).

Partindo dessa premissa, que o fazer poético é ritual sagrado da palavra e na palavra, com potência de iniciação ao mundo erótico, estudamos esse *locus* privilegiado. Conforme destaca Laura C. Padilha:

Dá-se, nos textos poéticos de Paula Tavares, essa transmutação de um corpo de mulher em voz e, com isso, ela funda um lugar artístico instigante no espaço literário construído, na contemporaneidade, pela língua portuguesa. Como as mais velhas, senhoras da sabedoria, ela vai procedendo à transformação alquímica, engrossando a realidade com seus modernos cantos encantatórios (PADILHA, 2000, p. 298).

No caso da poesia de Paula Tavares a religiosidade é uma forma de culto da memória, uma maneira de resguardar e resgatar as tradições angolanas de seu povo, de

perpetuar suas raízes. De não deixar que a colonização e a recente Independência destruam a(s) identidade(s) africana(s), promovam seu apagamento ou sua aculturação. Por isso, a poeta ritualiza, em seus poemas, o cotidiano simples e singelo de sua terra, consoante à Padilha, é a sua maneira de semear Angola, (Cf. Padilha, 2000), modo de difundir as suas tradições angolanas por meio da palavra. A religiosidade aqui é coisa do coração, é uma necessidade psicológica, desejo de autotranscendência, uma busca do sacro através de seus ancestrais.

Uma das grandes preocupações dos poetas angolanos a partir da década de 1970 é a ameaça da perda da memória cultural. Observamos que, após a Independência de Angola e, com os conflitos gerados no período colonial, ocorre um confronto entre várias culturas – as de raízes locais angolanas e a portuguesa – e isso gera um reencontro da sociedade angolana moderna com seu passado ancestral. Atualmente, como efeito da globalização, vivenciamos a perda das fronteiras entre as diferentes comunidades, resultando na pluralidade e na renovação constante de práticas culturais, incluindo as de ordem do universo sagrado.

Em virtude disso, observamos que a poesia de Paula Tavares recria esteticamente provérbios, mitos, ritos e outras manifestações do sagrado, no modo de viver angolano, discutindo as relações entre a tradição e a modernidade e a presença marcante de uma diversidade étnica e cultural em Angola.

Ao examinarmos a obra poética de Paula Tavares como um todo, constatamos que a temática do sagrado faz parte da circularidade proposta em todos os seus livros e isso gera um diálogo constante entre eles. Portanto, a própria escrituração de sua poesia é cíclica, ritualística como o sagrado ciclo da vida, início e fim se encontram e se reencontram, em uma repetição *ad infinitum*. Souza (2011) destaca esse constante dialogismo entre seus livros:

Se em um primeiro momento a leitura de *Ritos de passagem* nos dá a impressão de que a poeta reinventa as tradições, os mitos, os ritos africanos... Quando nos deparamos com *O lago da lua*, percebemos que esta “reinvenção de mundos” é ainda mais ampla, pois fazendo referência à Bíblia, ainda que mais sutilmente, e aos rituais religiosos africanos ela coloca em suspensão valores destes dois universos, estabelecendo, ou induzindo o leitor a estabelecer uma reflexão sobre ambos tendo como elemento comum a representação da mulher nestes espaços, essa estratégia ou recurso poético de representação dialógica é retomada em *Dizes-me coisas amargas como os frutos* (SOUZA, 2011, p. 7).

O diálogo constante e os repetidos questionamentos sobre o sagrado africano e cristão, que habilidosamente a poeta se faz e, automaticamente, acaba provocando no leitor nos revela

a ousada estratégia de ruptura ou rasura da tradição falocêntrica. Tavares seleciona o que deve ser perpetuado e o que deve ser criticado da tradição, para, então, fazer a sua reedição.

Percebemos esse movimento circular também presente no livro *Ex-votos* (2003). E a pesquisadora Carmen Secco nos orienta:

Paula Tavares (2003, p. 19), em *Ex-votos*, percorre “os marcos geodésicos da memória”. Os poemas desse livro efetuam uma cartografia do sagrado angolano, recriando cenas das tradições que mantiveram esparsas sob os cacos votivos de inúmeras promessas e ex-votos formulados no decorrer dos séculos. *Ex-votos* se constrói, assim, como labiríntica e religiosa – religiosa no sentido etimológico de religião cósmica com as origens – viagem pela história, à procura da miragem de “uma terra a dar à luz luas de prata” (2003, p. 41). (SECCO, 2006, p. 101).

A relação da poesia de Paula Tavares com o sagrado é algo tão latente que representa uma ideia de uma amplitude cósmica, ou seja, as religiosidades presentes em sua obra não podem ser enxergadas de um ponto de visto estrito, a de ser visto sobre um olhar bastante panorâmico. Com essa visão analisamos alguns poemas do livro *Ex-votos* (2003), de Tavares.

OTOYO, O ALTAR DA FAMÍLIA

Cansada de voar pássaros

a boca do vento

a avó

cortou o pão e a mandioca. (Tavares, 2011, p. 180).

Como já mencionamos antes, a poeta muitas vezes grafa os títulos de seus textos todo em maiúsculas, provavelmente, como estratégia de realce, como é o caso desse poema “OTYOTO”, que significa “lugar onde as pessoas se reúnem para realizar cerimónias, tratar de assuntos da comunidade ou onde se transmitiam conhecimentos no fim do dia à volta da fogueira” (ABIAS, 2015).

A avó é o grande altar da sabedoria da família, a matriarca que tudo ensina às novas gerações, através da ritualística tradição sagrada do seu trabalho doméstico “cortou o pão e a mandioca” e, através da palavra – seus ensinamentos – coloca seus herdeiros na “boca do vento”, ou seja, dá asas de sabedoria para eles voarem e adquirirem a liberdade que ela mesma não possui, pois, a mesma abdica de sua própria liberdade para libertar os demais.

Em uma atitude de total renúncia, a avó se sacrifica em prol dos seus. Aqui o corpo feminino é sacralizado de modo a ser oferecido em sacrifício, em um ritual sagrado, para transmitir às futuras gerações a sabedoria libertadora, que o mesmo não possui. Abnegação e transgressão, já que dá asas aos seres oprimidos e ensina às próximas mulheres subalternas como ela, a avó, a praticarem repetidamente o mesmo ritual.

Vale destacar ainda a concisão profética do poema, semelhante aos provérbios populares. A linguagem é fragmentada, como o pensamento, para sugerir, até mesmo, certo ilogismo da vertente surrealista presente na poesia de Paula Tavares.

Podemos confirmar essa leitura de avó representar o grande altar da sabedoria ancestral em outro poema do mesmo livro *Ex-votos* (2003). Em uma pequena e emblemática quadra, chamada “De o livro das palavras”, o sujeito lírico afirma que: “sino/ e como começa/ este falar das palavras/ e o livro de horas da minha avó” (TAVARES, 2011, p. 156). Novamente, é a avó que tem posse do “livro de horas, das palavras”, ou seja, é ela que detém a sapiência sagrada herdada e passada milenarmente, como um *griot* em seu eterno rito de contação de histórias, o ritual do ensinamento do viver.

Outro poema que revela o poder feminino de transmissão da sabedoria, o poder de originar o seu próprio mundo é “A tecedeira seguiu”:

A tecedeira seguiu
com as mãos
o movimento do sol
A tecedeira criou
o mundo
com os dedos leves de amaciar
as fibras (Tavares, 2011, p. 159).

A mulher tecedeira tem o hábil poder das mãos delicadas para abrandar até o que é duro, áspero, fibroso, ou seja, com sua sabedoria individual, sendo orientada pela sabedoria coletiva, popular e ancestral do “movimento do sol”, em um rito anímico, ela cria o mundo. Metaforicamente, a tecedeira representa a própria escritora, a ancestral, que através da inteligência forjada nas dificuldades dos ensinamentos doridos da vida, aprendeu a “amaciar”, por que não dizermos dissimular, enganar. Assim, consegue transgredir o mundo tradicional e dá origem a outro, todo seu.

Esse mundo pode ser tanto o cosmo, a sua nação Angola reterritorializada, a origem de tudo, inclusive da vida, e, também pode simbolizar um ardiloso exercício de metalinguagem, ou seja, o poema. Lócus privilegiado de encontro com o sagrado e espaço profícuo para se rasurar a tradição e celebrar a modernidade.

Em um brevíssimo terceto Tavares, outra vez, reverencia a sacralidade dos ancestrais: “O nosso antepassado/ era como o grande rio./ Fez nascer os nossos rios pequenos (TAVARES, 2011, p. 161). O animismo se repete, homem e natureza em uma conciliação cósmica, ritualística, para dar origem a vida, ao ciclo das águas, para dar movimento. Esse constante movimento nos sugere a revisão da tradição, sua rasura e sua perpetuação, trabalho cíclico na poética de Paula Tavares.⁷²

Em “Os antepassados recusam” também reparamos a mesma temática, porém, ao final, faz uma advertência reveladora:

Os antepassados recusam

O vinho fresco da palmeira

Os antepassados recusam o vinho

E ele espalha-se pela terra

Para alimentar quissonde (TAVARES, 2011, p. 160).

⁷²A eterna dinâmica do rio nos faz lembrar de Heráclito de Éfeso e de João Guimarães Rosa, para um maior aprofundamento desses assuntos ver: Rocha, 2004, p. 8-31 e Pires, 2013, p. 69-84.

Uma vez mais os antepassados são evocados como rito sagrado, no entanto, aqui eles se recusam a beber “o vinho fresco”. Sabemos que vinho é metáfora de sangue, como já referimos anteriormente, então, por que os velhos sábios se recusam a provar desse “sangue fresco”? Talvez, por desejar que ele seja curtido, amadurecido, para revelar o que tem de melhor ou quem sabe, para deixar, intencionalmente, que ele se espalhe na terra. Simbolicamente, o vinho em contato com a terra irá fertilizá-la, assim dará continuidade ao ciclo da vida.

No entanto, o último verso, maliciosamente nos apresenta o desejo de alimentar “quissonde” – uma espécie de formiga venenosa existente em Angola. Daí, fazemos a leitura de que a poeta nos adverte sobre o perigo, “veneno” da sabedoria, que é, justamente, não ser previsível, não agir como seria de imediato feito pelos demais. O grande sábio dribla, artilosamente, o esperado e traz o inesperado: a ousadia de subverter a tradição e espalhar, disseminar mais veneno ao seu redor.

O corpo feminino é oferecido em sacrifício novamente:

Trouxe as flores
Não são todas brancas, mãe
Mas são as flores frescas da manhã
Abriram ontem
E toda a noite as guardei
Enquanto coava o mel
E tecia o vestido
Não é branco, mãe
Mas serve à mesa do sacrifício
Trouxe a tacula
Antiga do tempo da avó
Não é espessa, mãe
Mas cobre o corpo
Trouxe as velas
De cera e asas

Não são puras, mãe
Mas podem arder toda a noite
Trouxe o canto
Não é claro, mãe
Mas tem os pássaros certos
Para seguir a queda dos dias
Entre o meu tempo e o teu (TAVARES, 2011, p. 168).

Como uma cantiga popular, o poema cheio de repetições e do vocativo “mãe”, o sujeito poético descreve todos os detalhes, os preparativos para o ritual de sacrifício do corpo feminino. Ou seja, há um diálogo entre mãe e filha, prestes a ser sacrificada e, nessa conversa, a presença da avó é evocada, em uma tentativa de ouvir a sabedoria da ancestral. Ao descrever os detalhes do preparativo fica sugerida a semelhança com o ritual de casamento ou da noite de núpcias, pois fala-se em vestido branco, flores brancas, das velas, da tacula, cujo óleo vermelho faz alusão ao sangue da pureza virginal da mulher, o corpo feminino, sagrado, continuamente sendo erotizado e fundido aos elementos da natureza, em um ritual de intenso animismo.

O movimento do poema é dorido, o canto não parece de alegria, já que ocorrerá um sacrifício e não uma cerimônia festiva. O ritmo se assemelha ao de uma ladainha, um lamento. Mas, sutilmente, o sujeito poético nos revela, ao final, que seu canto, apesar de não ser claro, “tem pássaros certos”. Inferimos, então, a estratégia perspicaz de se usar a ambiguidade, a obscuridade da fala, para que somente os iniciados nas artimanhas dessa linguagem velada entenda o seu sentido completo. Somente outra mulher, tão subalterna quanto essa, poderá ouvir e compreender essa conversa. O sagrado dom que o feminino carrega de, a partir da subalternidade, conseguir falar por meio do silêncio, por isso, “um canto de pássaros certos”, aquele som escolhido de maneira certa, para cumprir a tão desejada metáfora de liberdade. E, mais, a transgressão é tamanha que não acaba assim, o eu poético ainda afirma que esse canto de libertação ajudará a promover “a queda dos dias”, será capaz de fazer o tempo passar de acordo com a vontade dessa mulher, já que se consuma em um entretempo – “entre o meu tempo e o teu”. Habilmente e sutilmente, a voz deixa a

revelação de que no entrelugar do discurso feminino é que se encontra seu maior poder, sua grande força erótica reside na perspicácia dos meandros discursivos.

Referências bibliográficas

ABIAS, Nhenze. Otyoto: os valores da cultura africana e angolana para a nova geração.

Cultura: Jornal angolano de artes e letras, Lubango, 23 nov. 2015. Disponível em:

<<http://jornalcultura.sapo.ao/eco-de-angola/otyoto-os-valores-da-cultura-africana-e-angolana-para-nova-geracao/fotos>>. Acesso em: 10 out. 2017.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: BALONGUN, Ola; AGUESSY, Honorat; DIAGNE, Pathé; SOW, Alpha I. **Introdução à cultura Africana**. Luanda: INALD, 1977, p. 95-136.

AGUSTONI, Prisca. **O Atlântico em movimento signos da diáspora africana na poesia contemporânea de língua portuguesa**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BALONGUN, Ola; AGUESSY, Honorat; DIAGNE, Pathé; SOW, Alpha I. **Introdução à cultura africana**. Luanda: INALD, 1977.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Fernando Scheibe. (Trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

CADERNO DE SOCIOLOGIA. **O que são ritos de passagem**. Disponível em: <<http://cadernosociologia.blogspot.com.br/2010/09/o-que-sao-ritos-de-passage.html>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

CARDOSO, Claudia Fabiana de Oliveira. **O lugar do sagrado e a poesia Paula Tavares**. Disponível em: <<http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/358-o-lugar-do-sagrado-e-a-poesia-paula-tavares-em-tom-de-confiss%C3%A3o>>. Acesso em: 01 jul. 2014.

CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários**. Cotia: Ateliê, 2005.

_____; MACÊDO, Tania. (Org.). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006.

CORAÇÃO AFRICANO: Brasil & África. Um país e um continente num só coração. **Pwo**. Disponível em: <<https://coracaoafricano2532014.wordpress.com/tag/mwana-pwo/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

DA MATTA, Roberto. “Apresentação”. In: GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Mariano Ferreira (Trad.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 9-20.

DIAGNE, Pathé. Renascimento e problemas culturais em África. In: BALONGUN, Ola; AGUESSY, Honorat; DIAGNE, Pathé; SOW, Alpha I. **Introdução à cultura Africana**. Luanda: INALD, 1977, p. 137-197.

DUARTE, Zuleide. A tradição oral na África. **Estudos de Sociologia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 15, n. 2, p. 181-189, dez. 2009. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/156/86>>. Acesso em: 01 jul. 2014.

FLUSSER, Vilén. **Da religiosidade**: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras, 2002, p. 15-21.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Mariano Ferreira (Trad.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (Org.). Adelaide La Guardia Resende et al. (Trad.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

PADILHA, Laura Cavalcante. Paula Tavares e a sementeira das palavras. In: CAMPOS, Maria do Carmo Sepúlveda, SALGADO, Maria Teresa. (Org.). **África & Brasil**: Letras em laços. São Paulo: Atlântica, 2000, p.287-302.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Olga Savary (Trad.). 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PEREIRA, Érica Antunes. **Signos do corpo feminino na poética de Paula Tavares**. Disponível em: <<http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/180-signos-do-corpo-feminino-na-po%C3%A9tica-de-paula-tavares>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

PIRES, André Monteiro Guimarães Dias; MENDES, Sávio Damato. O fora nas linhas da “terceira margem do rio”. In: **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 14, n. 24. p. 69-84, dez. 2013.

RIBEIRO, Maria Goretti. O sagrado feminino na literatura. In: **Ipotesi**: Revista de estudos literários da UFJF, Juiz de Fora, v.16, n. 2, p. 63-75, dez. 2012.

ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do logos. In: **Revista Latino-Americana de psicopatologia fundamental**. Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, São Paulo, a. VII, n. 4, p. 8-31, dez. 2004.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. As veias finas pulsantes da terra e da poesia: posfácio. In: TAVARES, Paula. **Amargos como os frutos**: poesia reunida. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 261-281.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. Sendas de sonho e beleza (algumas reflexões sobre a poesia angolana hoje). In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania. (Org.). In: **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006, p. 93-104.

_____. As águas míticas da memória e a alegoria do tempo e do saber. In: **Revista Brasil de Literatura**: Universidade Federal Fluminense, Niterói, ano 4, 2002. Disponível em: <<http://filipe.tripod.com/tindo.htm>>. Acesso em: 25 ago. 2017.

_____. **Ruminações do tempo e da memória na poesia de Paula Tavares**. Disponível em: <<http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=120>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

_____. O “entre-lugar” do ensaio no contexto literário africano de língua portuguesa. In: **Scripta**: Revista do Programa de Pós-graduação em Letras e do Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros da PUC Minas, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 272-285, ago. 2003. Disponível em: <http://www.ich.pucminas.br/cespuc/Revistas_Scripta/Scripta13/Conteudo/N13_Parte04_art03.pdf>. Acesso em: 30 out. 2015.

_____. **Sonhos, paisagens e memórias na poesia moçambicana contemporânea**. Disponível em: <<https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/241-sonhos-paisagens-e-mem%C3%B3rias-na-poesia-mo%C3%A7ambicana-contempor%C3%A2nea>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. A poesia angolana pós-independência: tendências e impasses. In: **Veredas**: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas, Porto Alegre, v. 7, p. 83-99, 2006. Disponível em: <<https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/106201?hdl=34475>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

SOW, Alpha. Prolegómenos. In: BALONGUN, Ola; AGUESSY, Honorat; DIAGNE, Pathé; SOW, Alpha I. **Introdução à cultura africana**. Luanda: INALD, 1977, p. 11-35.

SPERBER, Suzi Frankl. Como delimitar o sagrado na escrita? Às voltas com os universais. In: **Ipotesi**: Revista de estudos literários da UFJF, Juiz de Fora, v.16, n. 2, p. 11-23, dez. 2012.

TACULA. In: **Dicionário online de português**. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/tacula/>> Acesso em: 15 jul. 2014.

TAVARES, Paula. *A oralidade é meu culto*: entrevista com Ana Paula Tavares, [nov. 2010]. Entrevistador: Pedro Cardoso. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-oralidade-e-meu-culto-entrevista-a-ana-paula-tavares>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

TAVARES, Paula. **Amargos como os frutos**: poesia reunida. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. **Ana Paula Tavares**, entrevista [nov. 2000]. Entrevistadora Claudia Pastore. Lisboa, 2000. Disponível em: <<http://www.blocosonline.com.br/versaoanterior2/entrev/entrev02.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

_____. **Ana Paula Tavares**, entrevista [2002]. Entrevistadora Helena Leão, 2002. Lisboa, Universidade Aberta - Entre Nós. Disponível em: <<https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/5179>> Acesso em: 16 jun. 2015.

_____. **Ana Paula Tavares**, entrevista [2015]. Entrevistador P. Varzim, 2015. Disponível em: <<http://www.ueangola.com/entrevistas/item/993-entrevista-a-ana-paula-tavares>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

_____. “M como Mádria: uma crônica de Ana Paula Tavares. *AngolaBela*. dez. 2015. Disponível em: <<http://www.angolabelazebelo.com/2015/12/uma-cronica-de-ana-paula-tavares-m-como-madia/>>. Acesso em: 7 abr. 2018.

_____. **Dizes-me coisas amargas como os frutos**. Lisboa: Caminho, 2001.

_____. **O lago da lua**. Lisboa: Caminho, 1999.

_____. “Língua materna”. In: _____. **O sangue da buganvília**: crônicas. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português, 1998. Disponível em:

<<http://www.ciberduvidas.com/www.mundoportugues.org/content/1/27/index.php?page=articles&rid=586>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

_____. Ana Paula Tavares, entrevista [jan. 2009]. Entrevistadora: Susanna Ventura. *Revista Critério*, jan. 2009. Disponível em: <<http://revista.criterio.nom.br/entrevista-ana-tavares-susanna-ventura.htm>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

_____. **Ritos de passagem**. Luanda: União dos escritores angolanos, 1985.

Religião e confissão nos *Boitempos*

Religion and confession in Boitempos

Adriana Helena de Oliveira Albano⁷³

Adriana.albano@ufjf.br

Resumo: Este artigo analisa a retórica do gênero memorialístico na poesia, assim como as particularidades que o cercam, focalizando o aspecto confessional e “autoimunitário” nos *Boitempos* de Carlos Drummond de Andrade. A noção de imunidade e auto-imunidade pertence a outros campos de estudo e tomamos de empréstimo a explicação de Jacques Derrida (2004) para o termo. Consideramos que a retórica confessional (movimento de justificação e desculpa) se estabelece orientando a gama temática (o ambiente campestre, a descrição da casa paterna, o espaço dos internatos, a relação com o catolicismo). Analisaremos, principalmente, o poema “O relógio”, presente em *Boitempo & A falta que ama* (1974), relacionando-o a poemas de outros livros de Carlos Drummond de Andrade.

Palavras Chave: Religião, Poesia, *Boitempos*.

Abstract: This article analyzes the rhetoric of the memorialistic genre in poetry, and the particularities that surround it, focusing on the confessional and "autoimmune" aspects in the *Boitempos* of Carlos Drummond de Andrade. The notion of immunity and autoimmunity belongs to other fields of study and we borrow the explanation of Jacques Derrida (2004) for the term. We consider that the confessional rhetoric (movement of justification and excuse) is established orienting the thematic range (the peasant environment, the description of the paternal house, the space of boarding schools, the relation with catholicism). We will analyze, mainly, the poem "The clock", present in *Boitempo & A falta que ama* (1974), relating it to poems of other books of Carlos Drummond de Andrade.

Keywords: Religion, Poetry, *Boitempos*.

Introdução

Esta comunicação aborda a retórica do gênero memorialístico na poesia, assim como as particularidades que o cercam, focalizando o aspecto confessional e “autoimunitário” em alguns poemas dos *Boitempos* de Carlos Drummond de Andrade em sua estreita relação com os preceitos religiosos do catolicismo. A noção de imunidade e auto-imunidade pertence a outros campos de estudo e tomamos de empréstimo a explicação de Jacques Derrida (2004) para o termo que faremos uso.

Consideramos que a retórica confessional (movimento de justificação e desculpa) se estabelece orientando a gama temática (o ambiente campestre, a descrição da casa paterna, o espaço dos internatos, a relação com o catolicismo) no movimento que promete a integridade da

⁷³ Professora Pós-doutora da Universidade Federal de Roraima.

identidade do sujeito e ao mesmo tempo a desestabiliza: retórica autoimunitária na medida em que a confissão ligada a uma performance católica tenta a redenção, a purificação, o estado anterior ao “erro” presente na mitologia religiosa cristã. Porém, nesse caminho, reimprime a dívida, promove mais culpa ao reinscrever a falta. Reage contra a autoproteção no processo autoimunitário, pois a desculpa que o ato confessional engendra torna a performance confessional redundante desde seu início.

A reflexão autobiográfica que se dá por meio das memórias arquiva a falta confessada e garante sua sobrevivência no processo infinito de autoacusação. No caso das memórias drummondianas, esse olhar auxiliará no desvelamento da escritura poético-autobiográfica que ocorre muitas vezes como espaço confessional que negocia a auto-acusação, produzindo mais texto poético e mais culpa, num movimento circular de alta produção poética e do simbólico da religião cristã.

Dentro do universo das memórias drummondianas, na caracterização das experiências e dos antepassados, percebemos a força dos significantes relativos à religião. A caracterização das cenas familiares nos faz notar que a religião é vista como punição dos pecados, como mecanismo de controle pelo medo e estará sempre presente, principalmente condenando qualquer forma de manifestação dos desejos mais íntimos. Tal modo de interpretação da religiosidade é específico daquele que apresenta de forma bastante ortodoxa e moralizante o fenômeno religioso na escrita das vivências ao longo de toda obra poética.

A religião é um tema sempre renovado através dos tempos, ligado ao social, ao político, ao familiar e ao étnico. O tema religioso apresentará suas particularidades de acordo com o sujeito que o representa. Complexo por natureza, tal discurso expressa significativamente as profundas e complexas manifestações da cultura e das experiências humanas. A representação do fenômeno religioso se marcará por um movimento de busca da revelação e, ao mesmo tempo, de ocultação, de clareza e obscuridade, um impregnado pelo outro. Isso torna possível sua adequação a estruturas de poder.

O mal, inerente à religião, é elemento renovável de acordo com a época e os interesses e vai se personalizar naquilo que a sociedade deseja que seja contido, no caso das memórias, na sexualidade e na rebeldia. Ou seja, é necessário que se reprimam os desejos sexuais e que se obedeça às leis sociais, familiares, paternas. Sendo o cristianismo, segundo Nietzsche (2000), a única religião moral e por isso busca sempre uma boa condução da vida segundo modelos pré-estabelecidos, sua essência utilitária e a relação com as instituições faz dele intolerante (fato que é

extensamente comprovado pela história, como figuras da Inquisição e das Cruzadas) e a figura de Deus torna-se a do pai cruel “o sentimento de dependência, a ignorância, a angústia e o temor são a fonte das representações divinas” (DERRIDA, 2007, p. 194).

O poema “O relógio” e a religião católica

Nos *Boitempos*, quando o poema se refere aos significantes da religião, percebemos também, paradoxalmente, a presença de vocábulos de conotação pejorativa que remetem à sombra do pecado, da punição e do inferno (“Hóstia de fogo / boca de inferno / na in / na ex / comunhão” — poema “A Impossível Comunhão”). Assim como o poder paterno, a religiosidade, representada na cidade de origem pelo padre, negava os “instintos irreprimíveis, diante do erotismo mental” (SANTIAGO, 1976, p. 121) da infância, forçando os meninos para que logo atingissem a idade adulta em que perderiam, aparentemente, comportamentos “libidinosos”.

Além disso, a noção do poder divino de tudo saber e tudo ver garantia o sentimento de culpa pelo delito, uma vez que este era conhecido por Deus antes da confissão, no momento mesmo do ato ou pensamento. A religião é um fardo pesado a carregar e sua influência e poder vão além do tempo da infância e além do sujeito e de suas escolhas, apresentando-se como a agonística entre a culpa e o desejo, no paradoxo: “Deus de trigo / que tens na boca / e fere e arde / em ferro e brasa / torna mais viva / tua sujeira / de criminoso / sem nenhum crime. / (...) Ai Deus, que duro / usando o corpo / salvar a alma” (ANDRADE, 1974, p. 146, 147). A mesma dualidade opositiva da construção do simbólico religioso cristão está na estrutura de significação do poema e constrói a semântica secular da dinâmica corpo e alma.

A caracterização de Deus presente na lírica drummondiana nos remete ao Deus de ira e punição. Deus que pune e, muitas vezes, como afirma Derrida (2002b) numa leitura filosófica do momento da escolha da oferenda animal de Abel, ao invés da vegetal de Caim, afirma seu desejo pelo sacrifício⁷⁴. Segundo Derrida, o Deus do Antigo Testamento desejava sacrifícios de vidas animais. Quando Caim matou Abel, não deixou de cumprir o desejo do Deus que era o do sacrifício.

⁷⁴ Nas palavras de Derrida, “Deus prefere o sacrifício do próprio animal que deixou nomear por Adão — *para ver*. (...) O assassinato que se segue data uma espécie de segundo pecado original, mas esta vez duas vezes ligado ao sangue, pois o assassinato de Abel segue, como sua consequência, o sacrifício do animal que o mesmo Abel soube oferecer a Deus. (...) Após ter caído na armadilha e ter matado Abel, Caim se cobre de vergonha, ele foge, errando, caçado, acossado por sua vez como um animal. Deus promete então a esse animal proteção e vingança. *Como* se ele se arrependesse. *Como* se tivesse vergonha ou confessasse ter preferido o sacrifício animal. *Como* se ele confessasse assim um remorso. (...) Deus promete então sete vinganças, nem mais nem menos. Ele se compromete a vingar sete vezes quem quer que matasse Caim” (DERRIDA, 2002b, p. 80, 82).

Na verdade o assassino não foi punido. Punido seria quem o tocasse. Deus, dessa forma, o estava protegendo.

Na escritura autobiográfica o *eu* recorda e recorta os fatos que são mais representativos em sua personalidade. Por mais que os fatos demarquem certo desconforto ou lhe remetam a lembranças indesejáveis, há também a constatação de que não há como negar tais acontecimentos na medida em que fazem parte da construção da identidade. É assim com a religiosidade nos *Boitempos*. Sua apresentação será sempre na forma de como esta religiosidade está presente nas memórias e na subjetividade: longe de algum ordenamento, acontece como máquina, como desejo maquinal cujo obscuro motor é inapropriável.

Neste sentido, o lugar de onde se fala é o espaço do individual/coletivo, é o “sentimento do mundo”, que podemos observar também em “O Relógio”:

Nenhum igual àquele.

A hora no bolso do colete é furtiva,
a hora na parede da sala é calma,
a hora na incidência da luz é silenciosa.

Mas a hora no relógio da Matriz é grave
como a consciência.
E repete. Repete.

Impossível dormir, se não a escuto.

Ficar acordado, sem sua batida.
Existir, se ela emudece.

Cada hora é fixada no ar, na alma,
continua soando na surdez.
Onde não há ninguém, ela chega e avisa
varando o pedregal da noite.

Som para ser ouvido no longilonge
do tempo da vida.

Imenso
no pulso
este relógio vai comigo. (ANDRADE, 1973, p. 22)

O destaque dado ao único verso formador da primeira estrofe apresenta a individualidade e a excepcionalidade do objeto descrito que metaforiza a experiência do narrador em relação ao medidor do tempo, tornando-se parte do sujeito. A comparação consecutiva da “hora” do relógio da matriz com as outras que existem à sua volta: “no bolso”, “na parede”, “na incidência da luz”, atesta

a originalidade e diferença deste símbolo gerador de conflito interno, pois os adjetivos utilizados, “furtiva”, “calma” e “silenciosa”, implicam formas serenas cuja percepção é suave e não atuam ativamente no sujeito, são exteriores a ele, não carregam os significantes que o relógio da Matriz carrega. Nele, o tempo é diferencial e possui marcadores religiosos e morais. Não marca somente a hora, mas traz consigo um sentido que vai além, articula-se com a religião católica e o comportamento que determina, presentes no “menino antigo” e no sujeito atual. O Relógio da Matriz é o símbolo dos valores religiosos, afirma a identidade e expressa o pertencer por meio da repetição da experiência religiosa na rede das remissões. O símbolo religioso proposto pelo “relógio” tem, em princípio, no horizonte de sentido, o aspecto sagrado e transcendental. Entendendo o símbolo como o define Eugenio Trías em “Pensar a Religião”:

Com isso, entender-se-á o sentido original e etimológico do termo. (...) ação mediante a qual “lança-se ao mesmo tempo” (*sym-balein*) dois fragmentos de uma moeda ou medalha dividida, que formam, em sinal de reconhecimento, uma aliança. Um desses fragmentos pode ser considerado disponível (o fragmento que se possui). O outro, por sua vez, encontra-se “em outra parte” (DERRIDA, 2000, p. 117).

O relógio da Matriz constitui-se como matéria simbólica, a parte simbolizante que remete a uma cadeia de significações. Num primeiro momento podemos dizer que no poema, o relógio, medidor do tempo, de sua inexorabilidade, é também o guardião, e aprisiona menino. O relógio que nos interessa aqui está preso à igreja, à Matriz e alcança toda a cidade, toda a vida.

A impressão que o poema apresenta é absolutamente particular, e está ligada ao religioso, ao sagrado, a tudo que a Matriz representa, e como já vimos, a religião nas memórias assume a tarefa de vigiar, de “castrar” o sujeito, tyrannizar suas vontades — vale lembrar que a igreja está associada aqui ao tempo que na mitologia grega é o do Titã Cronos, aquele que castra o pai e depois devora os próprios filhos. Nesse espaço ilimitado que o relógio domina, a hora marcada é comparada à consciência, num movimento de dentro para fora, de ruminação dos acontecimentos. Na consciência daquele que produz o texto poético habitam remorsos, dores e culpas, o que acontece devido ao fato de os parâmetros católicos estarem gravados na memória. O tempo pesado da religião se manifesta a cada momento re-significando aquilo que o poeta deseja apresentar, pois está “fixado no ar, na alma”. O símbolo religioso com toda sua carga densa e pesada busca a união final como promessa, marcada pela separação que engendra na medida em que a separação entre carne e espírito é sua condição de existência. O sentido do símbolo religioso é a culpa e o remorso em relação ao passado, que perpassam o sujeito e seguem além dele no tempo. Relógio, metáfora e

metonímia, que compreende o sujeito e vai além, no “longilongo”. O paradoxo da religião é apresentado pelos versos, “Impossível dormir, se não a escuto. / Ficar acordado sem sua batida”. O relógio existe por si mesmo e realiza seu trabalho. Não há como separá-lo do ser, o sujeito do drama terá que carregar esse marcador “imenso” até o fim, até a morte, pois é “a dor bíblica intemporal” (Andrade, 1973, p. 17-19), e o persegue, em todos os momentos, até na cidade grande, “É a hora que o sino toca, / mas aqui não há sinos; / há somente buzinas, / sirenes roucas, apitos / aflitos, pungentes, trágicos, uivando escuro segredo; desta hora tenho medo” (ANDRADE, 2003, p. 122).

Boitempos: aspectos confessionais

A lírica drummondiana buscará a forma de articular na retórica confessional o discurso de culpa instaurado pelo processo rememorativo. Por isso, o meio de se relacionar com a sexualidade é permeado por sentimento de culpa e de possível punição, mesmo onde as leis patriarcais se faziam de forma menos contundente. Ao mesmo tempo, num processo de interiorização e iteração, o desejo prévio de escritura (o autor e seu projeto) é associado à capacidade do texto de acontecer como máquina de confissão. Tal movimento traz em si o sujeito da escrita, aquele outro que surge no momento da transcrição. Nesse trabalho de *différance*⁷⁵, acontece um deslizamento do *eu* autor para o *eu*/outro do texto que propõe a possibilidade de integração entre os “perdões” — o da escrita e o do desejo do autor.

O futuro se renunciava para o menino antigo como um tempo de destruição da alma, um tempo de pecado previamente certo, em que tudo dentro e fora de si permaneceria em pecado: “beijo a mão do medo / de ir para o inferno / o perdão / de meus pecados passados e futuros / a garantia de salvação / quando o padre passa na rua / e meu destino passa com ele / negro / sinistro / irretratável” (ANDRADE, 1974, p. 144). O padre era o algoz, garantia o futuro de danação. Mas por meio do “beijo” isso poderia mudar, mesmo que o beijo fosse falso, beijo de Judas. No texto drummondiano a angústia religiosa está ligada à figura do padre que se estende à figura do pai. Ambos representam a interdição, cada um em seu âmbito, mas ao mesmo tempo.

Essa concepção ironicamente realista nada tem de ingênuo no sentido corriqueiro do termo; antes revela uma aspiração que vai além da realidade imediata, que o poeta se recusa a aceitar e cujo aspecto melancólico denuncia pelo próprio movimento interior do desejo insatisfeito que o leva a ultrapassá-la em busca de um bem maior, a que em geral não dá

⁷⁵ Retomando o conceito: diferir e adiar ao mesmo tempo. Iteração como movimento entre o autor e suas representações no texto como parte do mesmo eu.

lugar a vida madrasta. (ARRIGUCCI, 2002, p.54)

Desse modo, tomando de empréstimo as considerações de Davi Arrigucci, feitas em outro contexto, podemos dizer que o tom de “brincadeira” com que o poema inicia, escamoteia a reflexão do sujeito a respeito do impacto do catolicismo na infância além da extensão de seu pensamento até a cena familiar, como veremos adiante, no desfecho do poema. Se não há a aceitação dos valores religiosos e sim, pelo contrário, seu questionamento, não havia motivo para realizá-los: “A missa matinal, obrigação / de fervor maquinal” (ANDRADE, 1979, p. 98). Torna-se algo mecânico, pois o não cumprimento da tarefa religiosa acarretaria outra punição: “Não vai? Pois não vai à missa? / Ele precisa é de couro. / (...) Ó coronel, vem bater / vem ensinar a viver / a exata forma de vida” (ANDRADE, 1973, p. 95). O ensino da forma de vida, que consiste no cumprimento da obrigação, é alcançado por meio da violência paterna, a autoridade intervém no pretense desejo ingênuo de brincar. Por meio da apresentação de um fato corriqueiro da vida, o poeta expõe a negatividade do vínculo familiar com a tradição religiosa.

A experiência religiosa é recriada e re-sentida nas memórias, surge como o retorno daquilo que talvez estivesse recalcado no sujeito escrevente, mas que o relato traz à tona. É matéria de poemas irônicos, “brincalhões”, melancólicos e também daqueles que refletem o estar-no-mundo. Negociações que o poeta utiliza ao transformá-los em densa matéria poética. Tal movimento constitui-se em uma via de mão dupla, pois enquanto o texto poético é um modo de mediação para o desejo de contar sobre si, ele se volta contra a subjetividade e inaugura a própria realidade.

A proposta dos livros focaliza a percepção de uma constante no retorno ao passado/presente: a problemática temporal presente na marca autobiográfica, memorialista. O estudo dos textos realiza a abertura dessa constante em uma gama de significações, trazendo outros pontos culminantes e decisivos para as interpretações, uma vez que apresentam o diálogo com as tradições mineiras da infância e os signos que compõem a negociação para a re-significação de acordo com o tema de cada poema no presente da escrita. A abordagem poética, por meio das metáforas, dá vazão ao efeito da marca confessional que retorna em todos os espaços. Assim, a escrita torna-se o lugar em que a persona poética desconstrói a unidade do sujeito que se realiza na heterogeneidade e se apresenta ora como o narrador que descreve as experiências do menino que fora, ora como o próprio menino que observa o trabalho realizado *a posteriori*.

Diante da percepção da perplexidade inevitável e próxima da presença da moral católica, o poeta comunica em seus poemas o incomunicável de sua experiência. O caráter de reflexão que

sempre assumiu na poética garante a ausência de ingenuidade com que compõe. Nas memórias não seria diferente, e podemos dizer que essa é sua verdade, o movimento questionador que sempre acompanha os temas. Quando o eu escritor expõe os parâmetros da religião católica por meio da construção poética coloquial e não a apresenta por meio de questionamentos profundos a respeito de seus dogmas, há o descolamento destes parâmetros do ambiente das verdades universais e transcendentais num primeiro momento. As proibições católicas passam a ocupar a existência subjetiva em suas experiências diárias, culpando-o e condenando-o. O discurso questionador é então a saída e se instala no movimento de jogo como tentativa de negociação que critica os valores religiosos da genealogia, ao mesmo tempo que afirma-a na constituição da subjetividade. Dessa forma, é possível buscar a ausência, na presença, e é o que o autor itabiranotenta realizar na medida em que reimprime nas memórias o eterno retorno daquilo do qual tenta se distanciar: a força da religião católica e seus pressupostos morais na constituição da visão de mundo.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Boitempo & A falta que ama**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sabiá, 1973.

_____. **Esquecer para lembrar**: boitempo-III. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1979.

_____. **Menino antigo**: boitempo-II. 2ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1974.

_____. **Poesia Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.

ARRIGUCCI, Davi. **Coração Partido**: uma análise da poesia reflexiva de Drummond. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **O cartão-postal**: De Sócrates a Freud e além. Trad. Ana Valéria Lessa & Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Papel-máquina**. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SANTIAGO, Silviano. **Carlos Drummond de Andrade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

TRÍAS, Eugênio. "Pensar a religião". In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (Org.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: ed. Estação Liberdade, 2000.

Sobre êxodos e margens: exílio e hospintralidade em *Primeiras estórias* e na *Bíblia*⁷⁶

*About exodus and margins:
exile and hospintrality in Primeiras estórias and in the Bible*

Mariana Aparecida Venâncio⁷⁷
marianavenancio@cesjf.br

Resumo: O tema do exílio aparece como norteador para os contos da coletânea *Primeiras estórias* (2016), de autoria de João Guimarães Rosa. Igualmente importante é o lugar do mesmo tema no conjunto bíblico, em especial na *Bíblia Hebraica*, precisamente porque esta última traz a marca do Êxodo, o evento fundante para Israel. O objetivo deste trabalho é ler, ao lado da história de José, o do Egito (Gn 37-50), os dois contos que emolduram a coletânea rosiana: “As margens da alegria” e “Os cimos”. Este estudo comparado tomará como norte o conceito de exílio como apresentado por Jean-Luc Nancy, mostrando de que modo ele direciona os três enredos em questão, até que se possa alcançar a noção de hospintralidade. Este novo conceito, por sua vez, será definido e exemplificado a título de conclusão para o estudo que ora se apresenta.

Palavras-chave: As margens da alegria, Os cimos, José do Egito, Exílio, Hospintralidade.

ABSTRACT: The theme of exile is presented as a guide for the short stories of the collection *Primeiras estórias* (2016), written by João Guimarães Rosa. Equally important is the place of the same theme in the biblical set, especially in the *Hebrew Bible*, precisely because the latter bears the mark of the Exodus, the founding event of Israel's history. The main aim of this work is to read, with the story of Joseph of Egypt (Gn 37–50), the two short stories which frame the Rosian collection: “As margens da alegria” and “Os cimos”. This comparative study will adopt the concept of exile as presented by Jean-Luc Nancy as a guide, showing how he discusses the three plots in question, so then one can have the notion of hospintrality. This new concept, in turn, will be defined and exemplified as a conclusion for the study presented here.

Keywords: As margens da alegria, Os cimos, Joseph of Egypt, Exile, Hospintrality.

Introdução

Um dos mais famigerados contos do autor mineiro João Guimarães Rosa é “A terceira margem do rio”(2016), publicado na coletânea *Primeiras estórias* (2016), pela primeira vez no ano de 1962. Chama atenção o linguajar próprio ao sertão mineiro, no retrato de uma

⁷⁶ Artigo redigido a partir da comunicação apresentada no III Conacir, ocorrido entre os dias 06 e 08 de novembro de 2018, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). A comunicação intitulava-se “José, o Menino, das margens aos cimos: exílio e hospintralidade em *Primeiras estórias* e na *Bíblia*”.

⁷⁷ Mestranda em Letras pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Docente do Curso de Teologia na mesma instituição.

família comum e em uma narrativa na qual o fantástico [de] Guimarães Rosa apresenta-se com sutileza. O conto em questão revela a temática principal que perpassa todos os outros que compõem a coletânea. É a partir deste tema – a saber, o exílio – que pretendemos ler “As margens da alegria”(2016) e “Os cimos”(2016).

Os dois contos aparecem como uma moldura para *Primeiras estórias*, sendo inegável sua correlação. Além do fato de que as duas narrativas contam, praticamente, com os mesmos personagens, poderíamos enumerar vários pontos de contato que ora se fazem em um paralelismo significativo, ora em contrastes igualmente expressivos. Embora a reflexão não pertença ao escopo deste trabalho, seria possível mostrar que o estudo comparado entre “As margens da alegria” e “Os cimos” faz emergir conclusões que iluminam a interpretação dos contos situados no interior desta moldura.

Se já afirmamos ser o exílio um elemento fundamental na leitura de qualquer dos contos da coletânea *Primeiras estórias*, é também a partir deste conceito que justificamos a inserção do terceiro conjunto de narrativas que tecerão os comentários doravante expostos. Na *Bíblia*, o tema do exílio também ocupa lugar central porque aparece como decorrência dos eventos que se sucedem na literatura ligada ao Êxodo, o evento fundante de Israel. A fim de tornar possível o estudo comparado com os contos rosianos, fizemos a opção por estudar apenas *Gênesis* 37-50, a narrativa da história de José, aquele que ficou conhecido por ter prosperado no Egito⁷⁸.

Antes, porém, de passar ao estudo comparado dos referidos textos, consideramos importante a [re]apresentação do conceito de exílio a partir das considerações do filósofo francês Jean-Luc Nancy. Com um discurso concentrado nas temáticas do exílio, da alteridade e da comunidade, Nancy é responsável por importantes discussões no campo filosófico que podem iluminar a análise literária. Aliando suas considerações às de Jacques Derrida a respeito da hospitalidade, cunhamos o conceito de *hospintralidade*⁷⁹, que temos aplicado à leitura comparada entre a obra de Guimarães Rosa e a *Bíblia*. A título de conclusão,

⁷⁸ Gn 38, parte do referido conjunto, não será abordado neste estudo. A razão para isso deve-se ao fato de que ele consiste em um conto com enredo e características singulares, que o distinguem bem da história de José. Não ignoramos, porém, a estreita relação existente entre o conto de Tamar e a novela de José, já apontada por Robert Alter (2007). Tais pormenores, no entanto, não caberiam nestas breves páginas.

⁷⁹ Tal conceito é parte de nossa dissertação de Mestrado em andamento, intitulada *Hospintralidade e Intinerância: Dão-lalalão e a Bíblia* [de] Guimarães Rosa. Já o apresentamos, porém, no artigo *Quando dois corpos se desnudam: hospintralidades em Judá e Tamar* (2017), disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/3787>.

apresentaremos a definição deste conceito e a forma como aparece no conjunto literário estudado no presente artigo.

O exílio de Jean-Luc Nancy em textos fundamentais

A noção comum de exílio envolve uma estadia forçada de alguém em um território estrangeiro. Este movimento configura ao menos duas personagens principais: o exilado (que é o estrangeiro, o forasteiro, o hóspede) e aquele de quem a hospitalidade é requerida. Para além desta compreensão prática do exílio, Jean-Luc Nancy propõe o exame destas relações no nível da interioridade, afirmando existir um exílio constitutivo de todo ser humano.

Segundo a concepção do filósofo, a existência humana envolve a necessidade de uma consciência de exílio, que se faz dentro de si mesmo, ainda que o indivíduo ainda habite em sua terra de origem:

A questão do exílio é, portanto, essa questão de partida, desse movimento como movimento sempre começado e que não se pode terminar nunca. No entanto, se o que se deixa não é o chão, o que é deixado, de onde parte esse movimento? De acordo com o significado dominante, o exílio é um movimento para fora de si: fora do lugar apropriado (e nesse sentido também é, no fundo, terra, certa ideia de terra), fora do ser próprio, fora da propriedade em todos os sentidos e, portanto, fora do lugar apropriado como um lugar natal, nacional, familiar, local da presença de si mesmo em geral (NANCY, 1996, p. 5, tradução nossa)⁸⁰.

Assim, Nancy considera a interioridade como uma pátria, não a de origem, mas a de exílio. Enquanto estar fora de si é visto, numa concepção comum, como algo negativo, que indicaria um desequilíbrio, para Nancy, é o alcance último da existência. Para ele, compreende-se e alcança a finalidade do ser aquele que vê-se exilado, ainda que não tenha deixado sua pátria territorial. Segundo o autor:

⁸⁰ Do original: La cuestión del exilio es pues la cuestión de esa partida, de ese movimiento como movimiento siempre empezado y que quizá no debe terminar nunca. Sin embargo, si lo que se deja no es el suelo, ¿qué es lo que se deja?, ¿de dónde parte ese movimiento? Según el significado dominante, exilio es un movimiento de salida de lo propio: fuera del lugar propio (y en este sentido es también, en el fondo, el suelo, cierta idea del suelo), fuera del ser propio, fuera de la propiedad en todos los sentidos y, por lo tanto, fuera del lugar propio como lugar natal, lugar nacional, lugar familiar, lugar de la presencia de lo propio en general (Nancy, 1996, p. 5).

Portanto, não se trata de estar "em exílio no interior de si mesmo", mas ser si mesmo um exílio: o *eu*, como exílio, como abertura e saída, saída que não vem do interior de um eu, mas eu que é a própria saída. E se o "em si" assume a forma de um "retorno" a si, é uma maneira enganosa: porque "eu" só ocorre "após" a saída, após o *ex*, se é que se pode dizer assim. Portanto, não há "depois": o *ex* é contemporâneo de todos "eu" como tal (NANCY, 1996, p. 8, grifos do autor, tradução nossa)⁸¹.

Se o eu como exílio pressupõe abertura e saída, é possível pensar esta condição como a oportunidade para a indagação, para a interpelação, para a possibilidade de acesso de um outro. Em outro de seus ensaios, denominado *El intruso* (2007), Nancy versa sobre a alteridade como o outro que se impõe, que não pede licença, que não agrada, mas desinstala. Se o eu enquanto exílio é uma abertura, então necessariamente, ele permite a passagem de um outro, que pode ser um intruso e não um convidado.

A situação concreta que motiva a escrita de *O intruso*, em si, a metáfora para entender o que Nancy quer dizer com suas noções de exílio e alteridade. O ensaio é resultado de suas reflexões a respeito de si mesmo por ocasião de um transplante de coração, ao qual precisou submeter-se. Fica claro a inquietude do filósofo ao sentir pulsar dentro de si a existência de um outro, concentrado nesse coração estranho, que poderia ser recebido ou rejeitado por seu próprio corpo. O processo do transplante e pós-transplante responde às suas reflexões retomadas neste estudo: em determinado momento, seu coração original já lhe era estranho e insuficiente. Foi necessário que dentro dele existisse o coração de um outro, estranho. A fim de que esse coração lhe pudesse ajudar a viver, no entanto, foi preciso anular tudo o que, em seu corpo, pudesse rejeitá-lo.

Assim, para Nancy, esse estrangeiro jamais perde a condição de intruso. Mas o ser, que sente-se exilado em si mesmo e, em decorrência disso, torna-se abertura, deve, por escolha, admitir o estranho, sem pretender tirar-lhe sua *estrangeiridade*. Se o exílio constitui o ser, então a intrusão constitui o estrangeiro:

Receber ao estrangeiro também deve ser, por certo, experimentar sua intrusão. Na maioria das vezes, não se quer admiti-lo: o motivo mesmo do intruso é uma intrusão em nossa correção moral [...]. Esta correção moral supõe receber o estrangeiro apagando no umbral sua estrangeiridade: pretende então não havê-lo admitido em

⁸¹ Do original: De ahí que no se trate de estar "en exilio em el interior de sí mismo", sino ser sí mismo un exilio: el yo como exilio, como apertura y salida, salida que no sale del interior de un yo, sino yo que es la salida misma. Y si el "a sí" adopta la forma de un "retorno" en sí, se trata de una forma engañosa: porque "Yo" sólo tiene lugar "después" de la salida, después del ex, si es que puede decirse así. Sin embargo, no hay "después": el ex es contemporáneo de todo "yo" en tanto tal (Nancy, 1996, p. 8).

absoluto. Mas o estrangeiro insiste, e se introduz. Coisa nada fácil de admitir, nem talvez de conceber (NANCY, 2007, p. 12, tradução nossa)⁸².

Se o exílio é, nessa perspectiva, um evento interior e se o estrangeiro é um intruso que invade um espaço íntimo, então necessariamente precisamos pensar uma modalidade também subjetiva para a hospitalidade. A todo estrangeiro deve-se uma resposta de acolhimento, que no nível da interioridade, denominamos *hospintralidade*. Com este conceito, pretendemos alcançar a noção do indivíduo que permite afetar-se interiormente por um outro, oferecendo um espaço íntimo sobre o qual este outro possa estender sua existência.

Tais pistas de reflexão a partir de Jean-Luc Nancy e da *hospintralidade* definem a perspectiva adotada neste estudo para a análise comparada das literaturas em questão. Ao ler as narrativas referentes a José no Egito e ao Menino de Guimarães Rosa, procuraremos encontrar, em suas linhas, a referência a personagens para as quais o exílio exterior é apenas o indicativo de um exílio do eu, uma saída de si provocada pela existência não desejada de outro. Objetivamos, assim, que o simbólico destas narrativas possa emergir até alcançar a interioridade de cada leitor.

No Sertão e no Egito: um menino

João Guimarães Rosa, mineiro nascido em Cordisburgo no inverno de 1908, ficou conhecido como importante autor brasileiro principalmente a partir da publicação, em 1956, do romance *Grande sertão: veredas* e da coletânea de novelas *Corpo de Baile*. Sua estreia, porém, já havia acontecido em 1946, com a publicação do conjunto de contos intitulado *Sagarana*. Segundo Antonio Candido, a obra marcou o início da terceira fase do Regionalismo brasileiro, aquela na qual a linguagem e os temas próprios a determinada região e grupo social serviriam de base para alçar reflexões de alcance universal.

É nessa perspectiva que se inserem os contos de *Primeiras estórias*, coletânea trazida a público em 1962. Contendo breves contos – menores que os de *Sagarana*, mas ainda maiores que os de *Tutameia* – o livro é reconhecido por concentrar talvez as reflexões mais

⁸² Do original: Recibir al extranjero también debe ser, por cierto, experimentar su intrusión. La mayoría de las veces no se lo quiere admitir: el motivo mismo del intruso es una intrusión en nuestra corrección moral (es incluso un notable ejemplo de lo politically correct). Sin embargo, es indisociable de la verdad del extranjero. Esta corrección moral supone recibir al extranjero borrando en el umbral su ajenidad: pretende entonces no haberlo admitido en absoluto. Pero el extranjero insiste, y se introduce. Cosa nada fácil de admitir, ni quizá de concebir (Nancy, 2007, p. 12).

introspectivas do autor. Especialmente nessa obra, a maneira como Guimarães Rosa trabalha a História e o Regionalismo dispõe os fatos de modo que eles sejam capazes de desprender-se do tempo concreto e pairar, como pequenas unidades atemporais. Ettore Finazzi-Agrò, em “*A memória bêbada*”(2009), percebe o movimento a partir da concepção do próprio autor sobre o que viria a ser a estória:

O que faz sentido, nesse contrariar o sentido temporal dos eventos, é desde já a famosa definição que vamos depois encontrar em *Tutameia*: “A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota” [...] (FINAZZI-AGRÒ, 2009, p. 149).

Precisamente porque a estória deseja opor-se à História, torna-se fundamental conhecer, ao menos em linhas gerais, o tempo histórico que ocasiona a redação de *Primeiras estórias*. Trata-se do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), época conhecida pela ambição ao desenvolvimento e ao crescimento socioeconômico do Brasil:

A esse “novo” Brasil se dirige, então, Guimarães Rosa com as suas estórias primeiras e primárias, sem prestar, aparentemente, muita atenção àquele desejo de modernização, àquela ânsia de futuro atravessando e transformando, em boa parte, o corpo social da nação, mas continuando, por outro lado, a remexer e a reelaborar os velhos temas já abordados em suas obras anteriores [...]. Não se repare, machadianamente, histórias sem data, mas, isso sim, contos em que a história parece se espelhar pelo avesso, [...] indo na contramão da aceleração sôfrega e vertiginosa dos tempos (lembre-se do lema “50 anos em 5”, imperativo a que se submetia a ideologia modernizadora e impaciente da época) (FINAZZI-AGRÒ, 2009, p. 149).

A partir disso, os estudos acerca de *Primeiras estórias* afirmarão com unanimidade que é Brasília a grande cidade que está em construção nos contos que dão início e fim à coletânea. Deparamo-nos, então, com uma primeira crítica estabelecida por Rosa ao lugar, por ser onde o Menino depara-se não só com a inocência do deslumbramento próprio à sua infância, como também com o choque de deparar-se com a realidade ou mesmo com a possibilidade da Morte.

Tal efeito é alcançado pela fina ironia própria à obra rosiana. Lélia Parreira Duarte notara que este recurso não é usado por Guimarães Rosa de maneira comum, como simulação de uma falsa ignorância. Seus objetivos estão para além disso:

Trata-se de uma ironia que valoriza mais o trabalho com a linguagem em si ou com sua significância, sua potencialidade, com o caráter que o texto pode ter de fingimento, de representação, de máscara consciente e exibida. Trata-se de uma

ironia que se identifica mais com o humor, que tem o mesmo princípio da ironia de não dizer o que diz, mas que privilegia principalmente, em sua construção, a brincadeira, o significante (DUARTE, 2001, p. 111).

A história bíblica de José, o do Egito, pode ser aproximada dos contos rosianos em questão por diversos motivos. Justificamos esta escolha, porém, mediante o uso que o conto bíblico faz do transfundo histórico e da ironia, que aparecem no *Gênesis* de maneira muito semelhante à de *Primeiras estórias*.

A maneira como a narrativa da história de José é construída revela forte dependência com o contexto babilônico no qual o livro surge. Escrito provavelmente no séc. VI a.C., em tal ambiente, o livro do *Gênesis* reuniu grande parte das histórias que, pela oralidade, se mantiveram vivas na tradição de Israel. Escrevendo na Babilônia do séc. VI a.C. a memória coletiva do que acontecera no Egito, ao redor do séc. XIV a.C., os autores bíblicos tomam os dois lugares como emblemas da escravidão e estabelecem um paralelo entre os dois eventos.

O exílio na Babilônia, situação na qual encontram-se os escritores do Pentateuco, é o molde pelo qual passarão os eventos narrados a respeito da saída do Egito. O primeiro evento, na ordem histórica, é o Êxodo do Egito, mas ele será descrito conforme o que se vivencia na Babilônia. Assim, de maneira muito frequente, Egito e Babilônia aparecerão atrelados na literatura bíblica, sempre como imagens do lugar de onde se deve sair⁸³, como opção a não ser considerada, como imagem da escravidão contra a qual se deve lutar.

Assim como Guimarães Rosa anotava as histórias sertanejas para depois abrigá-las na escrita, os antigos hebreus souberam guardar seus contos, a fim de que eles não se perdessem no esquecimento. No conjunto destas antigas histórias hebraicas, um dos filhos de Jacó tem espaço ímpar: 26% do *Gênesis* é a ele dedicado. Esta importância deve-se, talvez, pelo fato de que com José tem origem a consciência de exílio que define a identidade judaica, além do fato de que ele é responsável pela vida do nascente Israel ameaçado pela fome.

Aproximação literária

⁸³ Nesta perspectiva insere-se a figura do paraíso no mito bíblico da origem do mundo, em Gn 3. Adão e Eva são convidados a saírem de lá, dirigindo-se para uma terra dada por Deus, na qual o suor do homem frutificará. Israel pode ter se sentido no paraíso quando o terror do Exílio passou e a vida começou a prosperar. A profecia literária vai recordar, no entanto, que é preciso sair.

Na leitura de “As margens da alegria”, o leitor é apresentado ao protagonista, que, desprovido de um nome comum, é designado por Menino. Todos os demais personagens neste e no último conto serão denominados em sua relação com ele, evidenciando sua centralidade e protagonismo, a despeito de sua tenra idade. Seu correspondente bíblico tem um nome próprio: José. Todas as outras personagens de sua história, apesar de também contarem com nomes próprios, são com frequência designadas por sua relação com José. O texto hebraico enfatiza essas relações com expressões como “seus irmãos” (Gn 37,4) e “seu pai” (Gn 37,32). O protagonismo de José, embora perpassasse toda a narrativa, começa a evidenciar-se já no primeiro capítulo, no qual o texto bíblico afirma a preferência de Jacó por José, mandando tecer para o filho uma túnica adornada (Gn 37,3). Sua centralidade frente ao restante da família reafirma-se em seu emblemático conjunto de sonhos:

Ora, José teve um sonho e o contou a seus irmãos, que o odiaram mais ainda. Ele lhes disse: “ouvi o sonho que eu tive: pareceu-me que estávamos atando feixes nos campos, e eis que o meu feixe se levantou e ficou de pé, e vossos feixes o rodearam e se prostraram diante de meu feixe. Seus irmãos lhe responderam: “Queres acaso governar-nos como rei ou dominar-nos como senhor?” E eles o odiaram ainda mais, por causa de seus sonhos e de suas intenções. Ele teve ainda outro sonho, que contou a seus irmãos. Ele disse: “Tive ainda outro sonho: pareceu-me que o sol, a lua e onze estrelas se prostravam diante de mim”. Ele narrou isso a seu pai e seus irmãos, mas seu pai o repreendeu dizendo: “Que sonho é esse que tiveste? Iríamos nós então, eu, tua mãe e teus irmãos, prostrar-nos por terra diante de ti?” Seus irmãos ficaram com ciúmes dele, mas seu pai conservou o fato na memória (Gn 37, 5-11).

Se José será forçado a empreender uma viagem causada por um problema ao redor de seus sonhos, também em “As margens da alegria” os dois motivos serão reunidos em uma só frase, mas de modo contrastante. Para José, a viagem ao Egito será uma infelicidade, o que não acontece ao Menino: “Ia um Menino, com os Tios, passar dias no lugar onde se construía a grande cidade. Era uma **viagem** inventada no feliz; para ele, produzia-se em caso de **sonho**” (ROSA, 2016, p. 41, grifos nossos).

O destino da viagem dos dois também se assemelha. Enquanto José sai de Canaã e vai ao Egito – onde se constroem grandes cidades e predomina o progresso da civilização – o Menino também assiste ao erguer-se de grandes construções. Aliás, a imagem rosiana é precisamente próxima ao que representarão tanto o Egito quanto a Babilônia para o imaginário hebreu: cidades que almejavam levantar-se acima das outras, estendendo, invariavelmente, seu poderio sobre as demais. Entremeando os pensamentos do Menino, o conto deixa-nos ouvir alguns trechos das discussões entre os engenheiros e os Tios a respeito

da cidade em construção: “Tinham fome, servido o almoço, tomava-se cerveja. O Tio, a Tia, os engenheiros. Da sala, não se escutava o galhardo ralhar dele [o peru], seu grugulejo? **Esta grande cidade ia ser a mais levantada do mundo**” (ROSA, 2016, p. 43)⁸⁴. Tanto José quanto o Menino, jovens sonhadores, aparecem como exilados em terra estrangeira.

Enquanto as cidades – Egito e Brasília – objetivam a ascensão, são as personagens que empreendem um caminho de crescimento pessoal. Em suas histórias é claro como o crescimento interior é o principal, tanto para José, quanto para o Menino, por meio do autoconhecimento e amadurecimento. Ambos se veem, repentinamente, desprovidos da proteção familiar e em um caminho de independência emocional, confrontados com a realidade da morte e vulneráveis aos sentimentos de angústia. A tal ascensão interior correspondem também indícios linguísticos. No caso do Menino, já os títulos dos contos provocam esse efeito: ele vai das margens aos cimos. Outras expressões reafirmam a transição: ora “estava nos ares” (ROSA, 2016, p. 43), ora “tinha tudo de uma vez, e nada, ante a mente” (ROSA, 2016, p. 42). Ao fim de “Os cimos”, seu amadurecimento se reflete na consciência que adquire da oscilação própria ao sentimento humano: “Sorria fechado: sorrisos e enigmas, seus. E vinha a vida” (ROSA, 2016, p. 194).

É interessante a percepção de Paulo Rónai, que deixa claro como a ascensão da personagem não se faz em uma linha contínua, mas tem mais a ver com a oscilação:

Quando, pela primeira vez, a intuição da intensidade do existir o leva a um auge, dá-se uma queda brusca, pela revelação da more individual; vislumbrada uma possível compensação da vida da espécie, ei-lo em nova ascensão. Mas só por pouco tempo esse avatar lhe parece um remédio ao caos, pois outro mistério, revelado no ódio do bicho vivo ao morto, remergulha-o no abismo. Encadeados, os enigmas sucedem-se, e essa percepção aterra e consola sucessivamente (RÓNAI, 2016, p. 23).

A oscilação também se faz ver na história de José. O caminho até o Egito é descrito como descida, o mesmo que seus irmãos farão, anos após ele: “Os dez dos irmãos de José desceram, pois, ao Egito para comprar trigo” (Gn 42,3). José, no entanto, embora tivesse descido ao Egito, ali prosperava e ascendia: “José – ele tinha autoridade na terra – era quem vendia o mantimento a todo o povo da terra” (Gn 42,6). Para ressaltar a grandeza de José frente aos irmãos, o texto bíblico mencionará os irmãos prostrados frente a ele, que agora desconhecem: “Os irmãos de José chegaram e se prostraram diante dele, com a face por

⁸⁴ A mesma ambição encontra-se entre os construtores de Babel em Gn 11,1-9: pretendem construir uma torre que chegue ao céus e assim, erigir para si um nome.

terra”. Os acontecimentos a José servem como metáfora para todo o povo. A sua família desce ao Egito para lá ascender, tornando-se uma nação poderosa. O povo torna a experimentar nova queda, ao ser feito escravo, para então passar a uma nova ascensão, ao subir do Egito liberto da escravidão.

Se mencionamos o motivo familiar, importa destacar que ele funciona de maneira contrastante nas duas obras em questão. Se a separação entre José e os pais é forçada, a do Menino e de seus pais parece ser, em um primeiro momento, intencional. A instância protetora que, em “As margens da alegria”, é representada pelos Tios – “Mesmo o afivelarem-lhe o cinto de segurança virava forte afago, de proteção” (ROSA, 2016, p. 41) – em José é ausente, no que se refere à relação com os irmãos. Os irmãos, tomados pelo ciúme, o vendem como a um escravo, e simulam sua morte diante do pai. Robert Alter percebera bem o distanciamento dos irmãos, que objetivavam isentar-se da responsabilidade pelo ocorrido:

Recordemos que os irmãos de José, depois de vendê-lo como escravo, mergulharam a túnica de que ele tanto gostava no sangue de um bode degolado antes de mostrá-la ao pai [...]. Os irmãos têm o cuidado de fazer com que o objeto forjado testemunhe a mentira – a túnica chega ao pai antes deles, literal e sintaticamente – e é claro que falam de José como “teu filho”, não o mencionam pelo nome ou como “nosso irmão” (ALTER, 2007, p. 16).

Já em terra estrangeira, ambas as personagens são recebidas como hóspedes. O Menino é acolhido na casa dos Tios, enquanto José é hospedado na casa de Putifar. Nos dois casos, a hospitalidade manifesta-se em todo o seu esplendor no início. José encontra graça aos olhos de Putifar, que coloca tudo em suas mãos. O narrador é enfático ao demonstrar que tudo o que estava com José prosperava:

José fora, portanto, levado ao Egito. Putifar, eunuco do Faraó e comandante dos guardas, um egípcio, comprou-o dos ismaelitas que o levaram para lá. Ora, IAHWEH assistiu José, que em tudo teve êxito, e ficou na casa de seu senhor, o egípcio. Como seu senhor via que IAHWEH o assistia e fazia prosperar, em suas mãos, tudo o que empreendia, José encontrou graça a seus olhos: foi posto a serviço do senhor, que o instituiu seu mordomo e lhe confiou tudo o que lhe pertencia. E a partir do momento em que ele foi posto à sua casa e ao que lhe pertencia, Iahweh abençoou a casa do egípcio, em consideração a José (Gn 39,1-5).

O artifício literário do narrador hebreu faz-se ver ao narrar que, enquanto tudo prosperava nas mãos de José, é nas mãos da esposa de Putifar que estará seu fracasso. Aliás, na narrativa que se segue à supracitada, as ligações com trechos anteriores são várias: além da menção às mãos e das repetições das palavras destacadas, há uma peça de roupa de José com

a qual também se promove um engano. Se a esposa de Putifar representa a hostilidade que fará José sair dali, outra será a hospitalidade experimentada, mas agora na prisão. Também em Gn 39,21-23, o autor retoma a menção à confiança depositada em José e a insistência em dizer que tudo o que estava em suas mãos prosperava por ação divina.

O Menino, hóspede dos tios, habita uma casa que é a imagem do recolhimento, segundo o modelo da choupana de Simone Bernard Griffiths (2011): uma casa “de madeira, sobre estações, quase penetrando na mata” (ROSA, 2016, p. 42). Uma morada pequena, rodeada pelos sinais da natureza. Da janela da casa, o Menino avista o peru, que além de oferecer todo o encanto para a criança que o vê pela primeira vez, pode evocar o símbolo da paternidade e a metáfora para o contexto familiar que a casa busca oferecer-lhe.

A decepção do Menino ao deparar-se com a morte do peru representa um passo nesse amadurecimento pelo qual ele passa. Se a viagem o separara dos pais e o encontro com o peru evocava um ambiente familiar que se formava ao seu redor, a morte do bicho fará cair por terra todo esse ambiente acolhedor e o colocará frente a frente com as realidades angustiantes do ser humano. A hospitalidade oferecida pelos Tios converte-se em hostilidade dentro da própria casa⁸⁵. É nessa aura de angústia que a narrativa passa a tocar a partir do episódio da morte do peru. Na narrativa de *As margens da alegria*, primeiro há a alegria da viagem, a sutileza da hospitalidade oferecida e o deslumbre com a construção da cidade. Após a morte do peru, o Menino vê a escravidão, a derrubada das árvores, a dureza da realidade que o cerca:

Não viu: imediatamente. A mata é que era tão feia de altura. E – onde? Só umas penas, restos, no chão. – “Ué, se matou. Amanhã não é o dia-de-anos do doutor?” Tudo perdia a eternidade e a certeza; num lufo, num átimo, da gente as mais belas coisas se roubavam (ROSA, 2016, p. 43).

Mal podia com o que agora lhe mostravam, na circuntristeza: o um horizonte, homens no trabalho de terraplenagem, os caminhões de cascalho, as vagas árvores, um ribeirão de águas cinzentas, o velame-do-campo apenas uma planta desbotada, o encantamento morto e sem pássaros, o ar cheio de poeira. Sua fadiga, de impedida emoção, formava um medo secreto: descobria o possível de outras adversidades, no mundo maquinal, no hostil espaço; e que entre o contentamento e a desilusão, na balança infidelíssima, quase nada medeia (ROSA, 2016, p. 44).

⁸⁵ Segundo Altamir Andrade, há uma proximidade linguística entre hospitalidade e hostilidade: “Em latim, há duas formas de se dizer hóspede: *hostis* e *hospes*. Por esse viés, a hospitalidade traz consigo a marca da hostilidade” (ANDRADE, 2012, p. 16).

A morte do símbolo paterno nessa narrativa prepara a angústia que o Menino, mais tarde, enfrentará em “Os cimos”. No último conto, o Menino regressará à casa dos Tios, mas dessa vez, não a passeio, mas por conta de uma doença que acometia a Mãe. O perigo de sua morte o assombra, mas é sentimento com o qual ele sabe lidar bem. Se o primeiro conto trata da inocência infantil, o segundo é permeado pela seriedade que verifica o amadurecimento.

Em tal perspectiva, a segunda narrativa ao redor do Menino, “Os cimos”, pode ser aproximada deste segundo Êxodo em Israel: o da Babilônia. No último conto de *Primeiras estórias*, o Menino volta à cidade em construção, embora esta ocasião seja ocasionada por uma doença da Mãe. Novamente, a criança é defrontada com a iminência da morte de alguém que lhe é próximo e a orientação da narrativa mais uma vez se dá pela oscilação de seus sentimentos.

A esta estória aproxima-se o retorno de Israel à escravidão, mas agora na Babilônia do séc. VI a.C.. Se antes sua ida ao Egito fora obra do acaso, agora seu exílio era ocasionado pela destruição de sua Terra. A imagem da Mãe em perigo de morte no conto rosiano serve como metáfora para a condição dos israelitas exilados, cujas crianças desconheciam notícias de suas mães. É possível pensar também a figura materna como símbolo da pátria de origem e do conjunto da tradição israelita, destruída pela invasão babilônia e ameaçada de morte.

Também na história de José há um salto entre sua chegada ao Egito e os eventos que se sucedem a ela e seu encontro com os irmãos. Quando há fome em Canaã e eles descem ao Egito para comprar comida, deparam-se com um José irreconhecível, mais duro e habituado às hostilidades que se lhe impuseram. Se entre seus irmãos, quando criança, ele não encontrava acolhimento, num primeiro momento também não o oferecerá à sua família:

Logo que José viu seus irmãos ele os reconheceu, mas fingiu ser estrangeiro para eles e lhes falou duramente. Perguntou-lhes: “De onde vindes?” e eles responderam: “Da terra de Canaã, para comprar víveres”. Assim José reconheceu seus irmãos, mas eles não o reconheceram. José se lembrou dos sonhos que tivera a seu respeito e lhes disse: “Vós sois espiões! É para reconhecer os pontos fracos da terra que viestes” (Gn 42,7-9).

Para o exílio interior, um acolhimento interior: a hospinralidade

Em breves apontamentos, portanto, é possível perceber as inúmeras possibilidades de aproximação entre as personagens José e o Menino. Decerto, importantes paralelos deixamos

de citar, como é o caso da caracterização do Menino, cujo “pensamentozinho estava ainda na fase hieroglífica” (Rosa, 2016, p. 44). Nossa exposição, no entanto, tentou ser suficiente para mostrar que ambas as personagens, saindo das margens de suas histórias, alcançam os cumos de uma literatura cujo transfundo é a memória coletiva de seu povo.

O estudo comparado tecido nessas linhas evidencia que, tanto na história de José, quanto na do Menino, a viagem e o exílio são apenas movimentos exteriores que sinalizam o interior. Enquanto percorrem um caminho que traça-se em um mapa ou percorre-se com um avião, essas personagens vão distanciando-se de si, percebendo-se cada vez mais deslocados do lugar e do contexto que ocupam. A resposta a este exílio interior assemelha-se à provocada pelo exterior. Se, para o que acontece de fora, respondemos com a hospitalidade, para o interior responderemos com a *hospintralidade*.

A *hospintralidade* é o gesto de acolhimento ou recebimento do outro no território íntimo do ser. Quando ofereço *hospintralidade* ao outro, permito que ele exista dentro de mim, dou espaço para que a alteridade atue em um espaço reservado à minha interioridade. Autorizar a entrada do outro – que começa com a simples constatação da sua existência – significa conferir-lhe a possibilidade de autoria sobre este espaço. De tal forma, aquele que recebe a *hospintralidade* torna-se autor da própria identidade e também interfere na de quem o hospeda.

Em ambas as narrativas, podemos afirmar que as personagens recebem hospitalidade e hostilidade invariavelmente, quase que ao mesmo tempo. Não há separação entre os momentos de alegria e angústia. Em todas as experiências, porém, sua identidade é formada. Se, portanto, as identidades de José e do Menino formam-se ao longo dos eventos narrados, pode-se afirmar que, em todo o tempo, eles protagonizam relações de *hospintralidade*. Ora a recebem, ora a oferecem.

Importa mencionar, a título de conclusão, que a maior das *hospintralidades* oferecidas por estes personagens é a um povo, neles representado. No caso de José, a referência é mais clara: o filho de Jacó carrega em si o futuro Israel, cujos eventos sucedidos no Egito marcarão com força fundante e exemplar. No caso do Menino, podemos falar de um retrato brasileiro, mais especificamente do Brasil frágil e indefeso das crianças e de todos aqueles que deslumbram-se frente ao progresso urbano mas não têm nele um papel autônomo e criativo. Pelo contrário, são como a figura do peru do conto, que a cada dia morrem e são substituídos.

Guimarães Rosa, pela linguagem do sertão e pela sensibilidade do sertanejo, ofereceu hospintralidade a esta gente, e, ao menos em sua literatura, ela é protagonista.

Referências bibliográficas

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ANDRADE, Altamir Celio de. Narrativas sobre hospitalidade: algumas cenas n'O Hobbit e na Bíblia. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 13, n. 22, p. 16-31, ago./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/view/413>.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone. Rusticidade e felicidade. In: MONTANDON, Alain (Org.). **O livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Tradução Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. p. 453-470.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

DUARTE, Lélia Parreira. A ironia na obra de Guimarães Rosa ou a capacidade encantatória de um divino embusteiro. **O eixo e a roda**, Belo Horizonte, v. 7, p. 109-117, 2001. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3099.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. A memória bêbada: trauma e representação nas Primeiras estórias. In: CHIAPPINI, Ligia; VEJMEKKA, Marcel (Org.). **Espaços e caminhos de Guimarães Rosa: dimensões regionais e universalidade**. Rio de Janeiro: Nove Fronteira, 2009.

NANCY, Jean-Luc. **El intruso**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. La existencia exiliada. Tradução Juan Gabriel López Guix. **Arquipiélago**, Barcelona, n. 26-27, 1996.

RÓNAI, Paulo. Os vastos espaços. In: ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 13-40.

ROSA, João Guimarães. As margens da alegria. In: _____. **Primeiras estórias**. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 41-46.

_____. A terceira margem do rio. In: _____. **Primeiras estórias**. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 67-72.

_____. Os cimos. In: _____. **Primeiras estórias**. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 187-194.

_____. **Primeiras estórias**. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

VENÂNCIO, Mariana Aparecida. Quando dois corpos se desnudam: hospintralidades em Judá e Tamar. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v. 2. n. 1, p. 81-89, 2017. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3787>>. Acesso em: 20 nov. 2018.