

Hermenêutica Filosófica e Literária nas Representações do Sagrado

Organizadores

Suelma de Souza Moraes

Michelle Bianca Santos Dantas

Flaviana Ferreira de Oliveira

Emmanuela Nogueira Diniz



*Hermenêutica
Filosófica e Literária
nas Representações
do Sagrado*





UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ

Vice-Reitora BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA

Pró-Reitora PRPG MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



EDITORA UFPB

Diretora IZABEL FRANÇA DE LIMA

Supervisora de Administração GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE

Supervisor de Editoração ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR

Supervisor de Produção JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (Ciências Agrárias)

ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (Linguística, Letras e Artes)

FABIANA SENA DA SILVA (Interdisciplinar)

GISELE ROCHA CÔRTEZ (Ciências Sociais Aplicadas)

ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (Ciências Exatas e da Terra)

LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (Ciências da Saúde)

MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (Engenharías)

MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (Ciências Humanas)

MARIA REGINA VASCONCELOS BARBOSA (Ciências Biológicas)

Organizadores
Suelma de Souza Moraes
Michelle Bianca Santos Dantas
Flaviana Ferreira de Oliveira
Emmanuela Nogueira Diniz

*Hermenêutica
Filosófica e Literária
nas Representações
do Sagrado*

Editora UFPB
João Pessoa
2019

Direitos autorais 2019 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade dos autores.

Impresso no Brasil. *Printed in Brazil.*

Projeto Gráfico EDITORA UFPB

**Editoração Eletrônica
e Projeto de Capa** HOSSEIN ALBERT CORTEZ

Catálogo na fonte: Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

H553 Hermenêutica filosófica e literária nas representações do sagrado / Suelma de Souza Moraes, Michelle Bianca Santos Dantas, Flaviana Ferreira de Oliveira, Emmanuela Nogueira Diniz (organizadores). - João Pessoa : Editora UFPB, 2019.
218 p.

ISBN: 978-85-237-1401-7

1. Ciências das religiões. 2. Filosofia. 3. Estudo do sagrado. I. Moraes, Suelma de Souza. II. Dantas, Michelle Bianca Santos. III. Oliveira, Flaviana Ferreira de. IV. Diniz, Emmanuela Nogueira. V. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224

Livro aprovado para publicação através do edital nº 4/2017-2018, financiado pelo programa de Apoio a Produção Científica – Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

EDITORA DA UFPB Cidade Universitária, Campus I – s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.edu.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Sumário

Apresentação..... 7

**O verbo da interpretação
de textos religiosos 13**

Vitor Chaves de Souza

**Estudos para uma filosofia do nós em e com Paul Ricoeur
Considerações sobre o sujeito plural, do diálogo à dança..... 31**

Dr. Andrés Bruzzone

**Os Retirantes De Portinari:
Uma Estética da Miséria, da Fome e da Morte. 61**

Gilmar Leite Ferreira

**O sentido do belo, de Platão, mimetizado em Diadorim no
Grande Sertão Veredas: sacralidade e hermenêutica 93**

Michelle Bianca Santos Dantas

**O medo em torno de Riobaldo: uma análise hermenêutica e
psicológica dos tipos de medos existentes no Grande Sertão:
Veredas..... 115**

Flaviana Ferreira de Oliveira

**Elementos para uma filosofia do ser-tão: o pensamento
ontológico de Guimarães Rosa..... 129**

Ana Monique Moura

Da memória na travessia um estudo hermenêutico 143

Hubert Milanês Pessoa

**As marcas do sagrado no Grande Sertão Veredas: um olhar
para a religiosidade católica em Guimarães Rosa 159**

Edileusa Mota dos Santos Baratto

O sagrado (*ἱερόν*) na Grécia Arcaica e Clássica 181

Emmanuela Nogueira Diniz

**O olhar para o “nós”, o “eu” e “tu” na travessia do Grande
Sertão Veredas 199**

Suelma de Souza Moraes

Sobre os autores 213

Apresentação

O grupo de pesquisa Literatura e Sagrado – Sacratum/Cnpq criado desde 2012 sob a linha de pesquisa Hermenêutica filosófica e literária em diálogo com o estudo do sagrado, de estudos contemporâneos e clássicos, desenvolve a partir da hermenêutica *ricœuriana*, diálogos interdisciplinares e transdisciplinares na área das Ciências das Religiões com as demais áreas do conhecimento, estudos e pesquisas, que corroborem o âmbito das políticas públicas culturais.

As teorias analisadas são caracterizadas por abordagens, que visem oferecer aos pesquisadores uma formação holística do conhecimento e de mediações de conflitos face aos problemas contemporâneos que impõem à busca de reflexões por meio da linguagem das interfaces da filosofia e da literatura com o sagrado.

Diante desta premissa, a proposta de inserção e cooperação com a sociedade visa capacitar o sujeito à análise crítica dentro de seu próprio contexto político cultural. Essa perspectiva conceitual deve refletir-se também em novas práticas de ensino, pesquisa e extensão, na atuação dos profissionais que, uma vez graduados, deverão estar conscientes sobre o papel na construção histórica, cultural e social no exercício da cidadania. Compreendemos que o objetivo da produção literária e filosófica no campo das Ciências das Religiões possa contribuir com uma análise de reflexão crítica, que possibilite pensar nos desafios contemporâneos da sociedade.

A mediação da arte e cultura sob a reflexão crítica torna-se uma importante chave hermenêutica para trabalhar com as temáticas sobre a alteridade e processos identitários a partir da arte: Literatura, Cinema, Teatro, Dança e Pintura/Fotografia. Para abordagem interpretativa dos textos consideramos as diferentes perspectivas de autores que possam

contribuir para o enfrentamento dessa temática sob uma hermenêutica crítica e fenomenológica sobre a alteridade.

A grande questão são os conflitos e contradições, tensões e choques existentes entre a ética e os valores da sociedade, ou ainda poderíamos dizer: são os conflitos dos conflitos sob sua própria contradição que estão impregnados de um novo tipo de violência. A violência muda, ao passo que a subversão de valores e sobretudo sob uma máscara de intolerância e falta do confronto no diálogo, demonstram que a própria sociedade organizada acumula em seus porões uma crise da humanidade em sua própria linguagem. Sobretudo é necessário, sob nosso ponto de vista, uma retomada da reflexão sobre a função do conflito, sob a perspectiva fenomenológica hermenêutica como aporte fundamental sobre questões marcadamente existenciais, como exemplo, a espiritualidade, religiosidade, a liberdade, o medo, a angústia, a fome, que elas não sejam colocadas à margem. Mas, que sejam confrontadas em busca do respeito e dignidade humana. A fim de, pensarmos e contribuirmos políticas públicas culturais.

Por que hermenêutica crítica política de Paul Ricoeur? Primeiro, porque a filosofia hermenêutica se mostra como a possibilidade de trabalhar diferentes enfoques, além de ser rica em sistematizações e exemplos para uma análise crítica da reflexão sobre a interface da filosofia com a literatura, a religião e arte.

É em virtude dessa simplicidade e ao mesmo tempo complexidade de relações que compreendemos que o saber não se constrói a partir apenas de uma ciência. Para Ricoeur a filosofia não começa a partir de si mesma, porém ela proporciona um processo reflexivo em que o trabalho filosófico só se realiza se a filosofia estiver aberta ao imenso mundo da “não-filosofia”,

nomeadamente por Ricoeur por discurso poético, não numa atitude indiscriminada que misture a filosofia e não-filosofia.

Sob esta premissa, o livro abre encontros de diálogos entre os saberes, em que se torna imprescindível, reconhecer a existência de uma dialética implícita no saber, que considere o valor de outros tipos discursivos ou de outros jogos de linguagem. Haja vista a pluralidade e diversidade da cultura, da moral, das religiões, da estética e da política que sempre estiveram presentes no pensamento de Ricoeur. Portanto, um saber não se constrói a partir apenas de um saber de si mesmo, mas deste mesmo que se constitui com o outro. A questão central é o diálogo da mediação entre os diferentes saberes para os desafios contemporâneos.

A hermenêutica é a arte de interpretar, mais do que isto, é a arte como meio de compreensão, de mediação para um texto, uma lei, um mito, uma tradição, uma religião e cultura.

Ela é a arte da consciência reflexiva de dar e receber, de compreender-se diante do texto, da vida. A hermenêutica *ricoeuriana* tem como significado profundo a intenção de superar a distância, o afastamento cultural, com a mediação, é a arte de aproximação entre o leitor e texto. A hermenêutica que Ricoeur propõe dialoga com as diferentes áreas dos saberes, torna-se ainda mais crítica e reflexiva. Ela desenvolve uma fundamental preocupação ética, de um projeto político intercultural frente aos desafios contemporâneos. A hermenêutica também é dotada de uma linguagem poética, que revela e redescreve a realidade nas formas de discurso poético. É a capacidade de abrir e desenvolver novas dimensões da realidade da ação humana, por meio da ficção e da narração, como mediação da imaginação com a pretensão de questionar e compreender a esfera prática.

Desta maneira, ela torna-se um aporte referencial de amplitude e alcance para estabelecer, a escuta, o diálogo e a fala, para propor diálogos

interdisciplinares, transdisciplinares e transculturais para os desafios políticos culturais e contemporâneos. A hermenêutica de Ricoeur dialoga, recebe e sintetiza a fenomenologia de Hegel, Husserl, Heidegger e a hermenêutica de Gadamer. Isto pode ser observado em diferentes obras desenvolvidas por Ricoeur, a seguir citarei apenas duas. *O Conflito das interpretações* (RICOEUR, 1978), que traz à reflexão não somente uma crítica, mas a possibilidade de mediação entre os saberes e ao mesmo tempo de reconciliação. Portanto, a escuta e os diálogos são primordiais no processo hermenêutico reflexivo crítico.

Na obra, *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur desenvolve os pontos de convergência entre três maiores intenções filosóficas, em que a primeira marcava o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito “eu sou”, “eu penso”; a segunda intenção filosófica estava marcada pelo “mesmo”, em que ele dissociava as duas significações da identidade, o mesmo e o próprio, o *idem* e o *ipse*, em que ele abrirá todo o processo de reflexões para pensar sobre a identidade.

Desta maneira, Ricoeur coloca no centro da reflexão da identidade pessoal e da identidade narrativa, a alteridade em contato com a temporalidade do *ipse* variável, da equivocidade da identidade entre o mesmo e o idêntico. A terceira propõe a compreensão de que a *identidade-ipse* emprega uma dialética complementar entre a *ipseidade* e a *mesmidade*, trata-se da dialética do si e do diverso de si, figurando o processo de alteridade, o Outro (RICOEUR, 1991). É sob esta perspectiva que Ricoeur se contrapõe com as heranças positiva e negativa das filosofias do sujeito para desenvolver a problemática sobre identidade e alteridade para os desafios contemporâneos.

O modo de narrar ou narrar-se também pode ritualizar um processo na sedimentação de papéis, que ao invés de trazê-los à reflexão crítica e construtiva, sob um processo de equalização, de júbilo, tendem ainda mais a

categorizar papéis hierárquicos, processos destrutivos e reducionistas. É em função desta temática de processos identitários, que se torna de fundamental importância colocar em evidência a preocupação com a alteridade em busca de uma dialética e hermenêutica crítica reflexiva para o enfrentamento dos desafios contemporâneos. A seguir apresentamos as seguintes abordagens nos respectivos capítulos, no primeiro oferecemos um método hermenêutico, com a tarefa para o nosso tempo de tentativa de recuperar a história espiritual da humanidade por diferentes tradições religiosas; no segundo, o autor apresenta algumas considerações sobre o sujeito plural, do diálogo à dança como possibilidade de abertura hermenêutica do ser num mundo plural; no terceiro, o autor procura mostrar por meio de uma descrição fenomenológica uma interpretação dos quadros de Cândido Portinari, uma estética da miséria, da fome e da morte, fundamentado na relação da experiência sensível para na tentativa de compreender a tragédia do êxodo sertanejo. O quarto capítulo, a autora discute um método de apropriação hermenêutica para literatura, enquanto chave de leitura aberta para autonomia do próprio texto, a partir da Beleza e Eros presentes no Grande Sertão Veredas. O quinto capítulo, a autora trabalha a questão do medo no Grande Sertão Veredas com métodos e ferramentas para auxiliar análise hermenêutica de intencionalidades atribuídas a um *corpus* do contexto literário, que podem ou não reproduzir ideologias de maneira direta ou indireta ao texto. Sexto capítulo, a autora apresenta uma abordagem hermenêutica filosófica, do Grande Sertão Veredas, no que se refere à estruturação conceitual de ideias de mediação de filósofos contrários entre si, mas que possibilitam uma unificação ao texto no campo do sagrado, como referência ao “ser sendo Ser-tão”. No sétimo capítulo, o autor desenvolve uma ontologia do percurso interpretativo do próprio sujeito em busca da sua memória de constituição como sujeito presente pela força da palavra, a partir da obra do Grande Sertão Veredas.

Oitavo capítulo, a autora desenvolve os temas de religião pautados num olhar para religiosidade católica no Grande Sertão Veredas. Capítulo nono, a autora procura mostrar a percepção da esfera religiosa, das tensões entre o mundo humano e o divino, a partir da Grécia arcaica e clássica. E, finalmente o décimo capítulo, a autora desenvolve, a partir do Grande Sertão Veredas, uma hermenêutica *ricœuriana* voltada para os nós labirínticos e conflitos existenciais das relações entre o “eu” e “tu” ao longo do percurso da travessia do “ser-tão” da alteridade que é própria a cada de um de nós.

O verbo da interpretação de textos religiosos

Vitor Chaves de Souza

*“Se a minha palavra não fosse refundada
eu não poderia sofrer a experiência
da refundação da palavra no silêncio absoluto.”
(Paulo Freire)*

“No princípio era o Verbo”. O prólogo de João, como uma réplica ao Gênesis, revisita a condição humana *par excellence*: o *Verbum*. O mundo torna-se habitável na medida de sua narração. O verbo cria a partir do nada, *ex nihilo*, um mundo possível (Ricoeur; LaCoque, 1998, p. 82). A palavra, segundo Santo Agostinho, é “palavra criadora” (Santo Agostinho, *Confissões*, p. 314). Narrar é criar. “Faça-se a luz!”, a luz foi feita. E de sua criação – narrativa – as demais coisas a partir dela eram feitas – textos – e eram necessariamente boas.

Os textos religiosos, sobretudo os fundantes, misturam-se com os mais antigos vestígios da origem da linguagem. Segundo Suzanne Langer, em *Philosophy in a New Key: A Study In The Symbolism of Reason, Rite, and Art*, toda experiência humana mediada pelos sentidos é primariamente simbólica (Langer, 1942, p. 16.). Há um hibridismo narrativo entre palavra e símbolo manifestando uma ordem interior com ecos no exterior. O ser humano, a rigor, desconheceria um mundo no qual ausentar-se-ia o seu *Verbum*. A simbolização, deste modo, apresenta-se como “o ponto de partida de toda intelecção no sentido humano e é mais geral do que pensar, fantasias ou agir” (Eller, 2018, p.99). As implicações de tal abordagem abrem um horizonte de compreensão para a tarefa da leitura e interpretação de textos religiosos.

O *Verbum* da interpretação

Apresenta-se aqui um ensaio herdeiro da hermenêutica anti-reducionista do século XIX, tendo em Friederich Schleiermacher, Rudolf Otto e Joachin Wach os seus principais precursores. Dentre os atuais hermenêutas da religião, ao trabalhar com o papel da interpretação de textos religiosos bem como os desafios à teologia na atualidade, Claude Geffré contrapõe o modelo dogmático ao modelo hermenêutico. Seguindo a tradição francesa da reflexão, há, pela tarefa da leitura, um distanciamento das convicções dogmatista (cf. Geffré, Claude. *Crer e interpretar*, 2004, p. 43), como as notas magistrais do Concílio de Trento, pois estes textos pretendem apenas a afirmação e confirmação de um poder instituído e consolidado na dogmática. A hermenêutica, então, tornar-se-ia utilitarista enquanto um sistema de irrefutabilidade da igreja em poder – o argumento da imunidade, de Karl Popper. O modelo hermenêutico considera os dogmas, mas evita o dogmatismo ao instaurar como ponto de partida o texto.

O círculo hermenêutico¹ instaura na tensão dialogal da linguagem a soberania do texto. Eis uma primeira urgência, de cunho existencial: somos intérpretes. Claude Geffré propõe uma hermenêutica ontológica e a experiência histórica da pessoa ao lado de seu papel de leitor e de intérprete. A exegese, com tal motivação, serve para restituir a experiência do sujeito e a formação de sua identidade na tarefa da leitura de textos religiosos. Ao invés do dogma, prefere-se, deste modo, o desafio da reflexão sobre os textos que hoje permitem ao sujeito ter uma experiência religiosa direta como evento da revelação.

Motivado por uma ontologia da significação, Mircea Eliade inferiu que as “hierofanias e símbolos religiosos constituem uma linguagem pré-reflexiva.

1 Para um estudo detalhado e primoroso a respeito do assunto, consultar: SCHIMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

Por ser um caso de uma linguagem especial, *sui generis*, necessita de uma hermenêutica apropriada.” (Eliade, Mircea. *Journal II: 1957-1969*, p. 313.) O método hermenêutico mais apropriado, da forma aqui proposta, situa o texto no centro do mundo do leitor e dá voz ao leitor para que este dê voz ao texto. Além de uma teologia como hermenêutica (que foi a intenção da última geração teológica francesa), a despeito dos paradigmas do pluralismo religioso e da conciliação motivada pelo diálogo, a situação central do texto constata a intenção da *primordialidade do texto*², em seu sentido duplo: primeiro enquanto princípio e principal enquanto arquetípico. Há um arquetipo da ficção textual na leitura de textos religiosos e de textos fundantes. Não no sentido jungiano, entendendo-o nas estruturas do inconsciente coletivo, mas na direção de Mircea Eliade, o qual usa o termo em seu sentido neoplatônico: um “modelo exemplar”³.

A rigor, falamos em textos religiosos (originais e originários) enquanto textos fundantes. A este respeito, não nos interessa secularizar o sagrado nem sacralizar o secular. Os domínios se distinguem, cada um em seu papel. “A religião e o mundo secular estão no mesmo barco”, segundo Paul Tillich, e “não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional” (Tillich, 2009, p. 46). Mesmo que a pressuposição do *homo religiosus* – uma espécie de, numa primeira instância, camuflagem do sagrado no profano – não seja decisiva na hermenêutica de textos religiosos, o *Verbum* individual promove a experiência singular da possibilidade de ser, podendo abarcar o sagrado ou não. A diferença, para Eliade, encontra-se na ordenação de mundo provocada pela hierofania. O Deus que se manifesta em carne, em matéria e em uma realidade histórica incorpora o paradoxo do sagrado

2 Cf. explorado em RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

3 Esta é a melhor definição do termo para o autor, segundo ele próprio em sua autobiografia. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960*, 1988, p. 162.

e inaugura um estatuto ontológico singular que, em última instância, só poderia ser narrado. (cf. Tillich, 1995, p. 5.) Tal estatuto revela e esconde ao mesmo tempo a sacralidade e os perfis da manifestação. Este jogo é o próprio movimento ontológico da mediação de um texto fundante no mistério da relação dos planos naturais e supernatural (Eliade, 2004, p. 32). Neste sentido, a manifestação do sagrado incorpora o paradoxo existencial do indivíduo cuja narrativa de vida encontra na hierofania a dinâmica existencial de uma vida mediada pelos textos sagrados.

Há, por assim dizer, um fundo de reflexão na narrativa individual inserida em uma determinada tradição cultural e religiosa. “O verbo se fez carne e habitou entre nós”. A compreensão de si deixa-se ser mediada pelo texto conforme a leitura do mesmo. Eis a dialética da primordialidade: o essencial foi interpretado humano e o humano interpreta o essencial. O *Verbum* da interpretação é a doação ampliadora de horizontes e fundamenta a palavra mais original em um solo no qual a apropriação dos textos religiosos não se rende ao dogmatismo de uma ficção. A interpretação acontece pela variedade ficcional dos textos fundantes e dentre as variedades encontram-se os mais diversos *logos* significativos.

O *Verbum* da ficção

A interpretação textual cujo *Verbum* encontra-se no cerne da primordialidade do texto segue a noção do texto fundante enquanto trabalho de ficção. Trata-se de fissuras construtoras de realidades, no sentido do formalismo russo. A literatura possibilita a organização do mundo pelas palavras em dois níveis de ficcionalização (Nogueira, 2015, p. 125).

O primeiro nível apresenta-se como um modelo subjacente à realidade, enquanto o segundo nível diz respeito à um modelo de modelizar a realidade inserido no primeiro nível. No primeiro modelo, a narrativa é construída

historicamente. Assim como no mundo medieval as representações da revelação divina nas pinturas pretendiam a descrição mais exata da realidade, todo o trabalho historiográfico, jurídico, jornalístico e científico busca a retratação de um real fiel à sua linguagem.

Entretanto, a realidade seria uma construção interpretativa realizada na história (Nogueira, 2015, p. 126), de modo que no segundo nível de linguagem surgiria uma modelização de mundo a partir do primeiro nível. Aqui, a ideia de que a realidade é um fluxo caótico e amorfo de eventos faz mais sentido ao leitor cujo mundo encontra-se não apenas na precisão linguística das definições e arcabouços racionais, mas também na poesia, na literatura, na música e na religião. A ficção literária não pretende lidar diretamente com o real, mas, antes, com a *realidade verbal* construída no primeiro nível. Trata-se de uma esfera de significação diferente dos processos racionais de definição e explicação. O texto literário, de certo modo, manipula, contesta, inverte e nega a realidade verbalizada ao revelar e questionar a ficção do primeiro nível. Para Nogueira, “a literatura oferece um espaço singular no qual o discurso verbal sobre a realidade pode ser reconhecido e questionado” (id. *ibid.* p. 127). É, portanto, pela ficção literária – o espírito do horizonte de compreensão heideggeriano – que se pode suspender valores, suspender as convenções e as certezas naturalizadas para aparecerem novas significações textuais. “A experiência da leitura é a realidade da ficção literária” (id. *ibid.* p. 129.). Em suma: toda linguagem, não só a literária, é uma mediação de mundo. Aqui encontramos nosso segundo pressuposto hermenêutico para a tarefa da interpretação de textos religiosos: as estruturas ficcionais são imprescindíveis para a *compreensão de mundo* e para que o mundo se torne mais compreensível. Acontece uma modelização de si pela ficção

textual – uma identidade de cunho narrativo que se volta para a liberdade diante da falta, para a extensão do si diante da finitude.

A teologia hermenêutica francesa, ao trabalhar com o logos, propõe uma realidade de discurso. A constituição do mundo por movimentos narrativos ficcionais torna o discurso teológico também um discurso carregado de ficcionalidade. Cria-se uma realidade verbal a qual é tomada por muitos como a realidade, mas, na verdade, trata-se de uma construção discursiva onde podemos ver ou admitir a realidade pela ficção que nos constitui. Em suma, é com a realidade verbal construída pelos textos religiosos que a ficção literária dos dogmas, por exemplo, que a hermenêutica de textos religiosos vai lidar.

O *Verbum* da significação

A ficção, em sua condição de segunda narrativa na realidade verbal, permite um outro modo de ser: o modo da significação. Tal modo esquiva-se, a rigor, das clausuras positivistas e deterministas ao sensibilizar o ser para as urgências e importâncias da vida. Não se trata de uma narrativa com pretensões naturais, mas de uma ficção na realidade para torná-la mais humana diante das aporias presentes. Mario Vargas Llosa, em discurso no prêmio Nobel de literatura de 2010, em Estocolmo, afirmou que “sem as ficções seríamos menos conscientes da importância da liberdade para que a vida seja suportável e do inferno em que ela se converte quando dominada por um tirano, uma ideologia ou uma religião”⁴. A ficção ordena um mundo verdadeiro na sua esfera de veracidade – diferente da acusação e constatação cientificista, na qual não cabem descrições de mundo cuja ordem motivam-se no caráter ontológico.

4 Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,veja-a-integra-do-discurso-de-mario-vargas-llosa-em-estocolmo,651327>

Romances substituem, de certo modo, o mito no pensamento moderno. Segundo Eliade, “a narração”, diz ele, “constitui uma experiência literária autônoma e irreduzível; e isto pela simples razão de que a narração épica corresponde, na consciência do homem moderno, à mitologia na consciência do homem arcaico”(Eliade, 1963, p. 6). No prefácio do seu monumental romance, *O Bosque Proibido* – escrito diretamente em português – , Mircea Eliade, sensibilizado pela melancolia e nostalgia do povo português e de suas lacunas míticas, atesta: “a narração só readquire sua dignidade metafísica se os acontecimentos que descreve correspondem – de um modo misterioso e sem a consciência do autor – aos acontecimentos exemplares da mitologia”(Eliade, 1963, p. 6).

É comum o *Verbum*, em sua amplitude de significação, ser assumido enquanto mito por conta de sua força de ficção da realidade. Se as narrativas fundantes da humanidade, por portarem modelos exemplares, decorrem de mitos – aspectos míticos da literalidade – os textos bíblicos, por sua vez, em historicidade mítica, podem ser lidos *também* como literatura/poesia. Não se trata de uma leitura exclusivista (que pretende ser única) nem determinista (que pretende ser a correta), mas, de uma leitura inclusivista (que permite outros olhares para o texto) e dialogal (que pretende o diálogo interno no texto e com os mais variados leitores). Encontramos motivação em Northrop Frye:

A história faz afirmações particulares; portanto, está sujeita a critérios externos de verdadeiro ou falso. A poesia não faz afirmações particulares; portanto, não está sujeita aos mesmos critérios. A poesia expressa o universal no evento, o aspecto do evento que o faz um exemplo do tipo de coisa que está sempre ocorrendo. Em nossa linguagem o universal na história é o que é veiculado pelo *mythos*, a forma da narrativa histórica. Um mito não é projetado para descrever uma situação específica, mas para contê-la de tal modo que não res-

trinja seu significado àquela única situação. Sua verdade está dentro da sua estrutura, não fora dela. (Frye, 2004, p. 73)

A função da ficção literária e do mito não é fugir do real, mas expandi-lo e ver nele a dimensão do possível. A narrativa do Êxodo enquanto mito de libertação⁵ de Israel em relação ao Egito: o Egito simbólico não está no relato histórico, pois ele se expande pelo passado, pelo presente e pelo futuro. O episódio é lido depois, por exemplo, pelos negros da América do Norte no século XIX, sem qualquer disputa contra o Egito antigo. O ponto é, segundo Northrop Frye,

quando um grupo tem um sentimento tão forte como o que escravos têm da escravidão, a história como tal vira pó e cinzas: apenas o mito, com seu estímulo a uma ação que pode conter os destinos dos que os contempla, pode sugerir alguma esperança ou mesmo apoio. (id. *ibid.* p. 77)

Mitos em textos fundantes ganham um aspecto universal, já que o tempo mítico e poético e simbólico é a-histórico. Podemos inferir tipos – *modelo tipológico* – na estrutura do texto fundante e religioso. Um testamento é o tipo do outro. Não por acaso, Paul Beauchamp, teólogo francês, preferiu referenciar-se aos testamentos bíblicos como “o um e o outro testamento”⁶. Já nos Evangelhos, na carta aos Romanos, Paulo fala de Adão como *typos* de Cristo (na tradução latina tornou-se *figura*). Erich Auerbach estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, “em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro” (Auerbach, 1997, p. 46.). O Antigo Testamento (ou o Um Testamento, para o judeu, e o Outro Testamento, para o cristão) seria uma série de incidentes que antecipam – ou prefiguram – a vida

5 Para uma interpretação libertadora da criação, cf. SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo: Paulinas, 2009.

6 BEAUCHAMP, Paul. *L'Un et l'Autre Testament – Essai de lecture*. Paris: Seuil, 1977.

de Jesus no Novo Testamento (ou o Um Testamento, para o cristão, e o Outro Testamento para o judeu). “Tudo o que acontece no Antigo Testamento é um tipo, um esboço antecipador de algo que acontece no Novo Testamento” (Frye, 2004, p. 108.). Assim, a realidade verbal do que se passa no Novo Testamento constitui um *anti-tipo*, i.e., uma forma realizada, de algo prefigurado no Antigo Testamento.

Eis o terceiro elemento de uma hermenêutica de textos religiosos motivada pela noção do *Verbum*: o texto enquanto um segundo momento de ficção que se dá na construção do mundo verbal, *a tipologia não deixa de ser uma teoria da história*. Ou seja: segundo Robert Alter, “a prosa da ficção é a melhor rubrica geral para classificar as narrativas bíblicas” (Alter, 2007, p. 46). E por isso, “talvez pudéssemos falar da Bíblia como prosa de ficção *historicizada*” (id. *ibid.* p. 46). Temos aqui um evento inédito nos mitos fundantes: pela primeira vez, pelo aspecto vivo da palavra, a estrutura e a forma tipológica da Bíblia torna diacrônica a sua própria ficção e pode encontrar sincronicidade com muitas outras narrativas de outras religiões.

Jesus e Adônis são ambos ‘deuses agonizantes’, no sentido de serem objetos de cultos com imagens e rituais muito semelhantes a eles ligados. Mas Jesus é uma pessoa e Adônis não é, não importa quantas vítimas sacrificiais possam tê-lo representado. Algumas das estórias sobre Hércules, Teseu ou Perseu talvez se associem na origem a figuras humanas, como muito antes o foram as estórias sobre Gilgamesh. Mas eles tendem a perder o sentido de personalidades históricas na medida em que passam a integrar uma mitologia sincrônica. (Frye, 2004, p. 113.)

Se na maioria das religiões arcaicas há um retorno cíclico e repetitivo em direção às origens, Jesus torna-se a figura diacrônica por excelência, pois romperia com a noção de tempo cíclico e apontaria para um futuro.

Mircea Eliade conclui por isso que o cristianismo é a primeira religião linear, pois, acredita-se na ressurreição do corpo, a *resurrectio carnis*, ou ressurreição da vida, apontando para um além ao invés de um passado (Eliade, 1969, p. 119). Na Bíblia há um processo dialético da história da salvação, sustentado pela ficção narrativa na realidade verbal, em direção à realização de um herói: o *messias*. Em uma leitura literária da Bíblia (ou seja, não confessional), o texto enquanto narrativa fundante atribui a Jesus nos Evangelhos uma expressão mítico-literária de um ensinamento manifestado pela sua trajetória protagonística. Tal leitura permitiu os maiores embates teológicos medievais (como a oposição teológica de Tomás de Aquino contra o “ter que” do messianismo) e os conflitos de interpretações atuais.

A hermenêutica, da forma inaugurada por Schleiermacher, carrega a tarefa da interpretação mais provável. Motivado por uma anotação desprezível de Mircea Eliade em seu diário – “resta para mim ou para outra pessoa sistematizar esta hermenêutica”⁷ –, tem a pretensão de rascunhar um possível método hermenêutico para a interpretação de textos religiosos. Não se trata de um manual, muito menos de uma dogmática; trata-se de uma elaboração com fundo linguístico e fenomenológico em direção à uma postura de leitura para uma melhor leitura dos textos fundantes da humanidade. Em suma, a leitura de um texto fundante e religioso, como a Bíblia, pede por um sentido arquitetônico para toda a criação artística. Podemos inferir que a Bíblia, sem apologias confessionais, é um sistema literário cujo texto se assemelha a uma catedral, onde cada texto tem o seu nicho e se articula com as demais estórias, criando um sentido temporal único sem perder suas referências. É nesta perspectiva literária que compreendemos não apenas os textos bíblicos, mas todos os demais textos religiosos como textos fundantes.

7 “It now remains for me or for another to systematize this hermeneutics”. ELIADE, Mircea. Journal II: 1957-1969, p. 313.

O *Verbum* da religião

Se há uma ficção promotora de primórdios e significações, sua função aponta para além da própria fissura no real: aponta em direção à uma possibilidade de ser realmente, de ser completamente, de ser integralmente na realidade verbal. “É aqui que intervém a mais importante decisão teológica, a de assimilar este ‘princípio’ à Palavra” (Ricoeur; LaCoque, 1998, p. 81.), escreveu Ricoeur. Visualiza-se uma via existencial na qual a narração de algo é a pretensão de uma criação. A criação, se vista deste modo, antes de uma figura, é uma linguagem filosófico-teológica cuja originalidade repousa no princípio das coisas e a criatividade advinda de tal repouso. Em outras palavras, “o começo não é um início superado, mas, em um sentido, um começo incessantemente continuado” (Ricoeur, 1996, p. 75). O começo do ser: um início ontológico, que continua presente na narrativa, guardado na sabedoria escrita. A leitura despojada de julgamentos de um texto religioso assume um sentido existencial na evocação dos mandamentos bíblicos, no caso do Antigo e Novo Testamento, e na exteriorização dos instantes da incidência de uma abertura perene.

“Eu sou o que sou”, eis a resposta divina à inquietação de Moisés na Torá. Ao invés de um nome, invoca-se o ser. “O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica” (Zilles, 1991, p. 6). Acima de nomeações, a existência, num sentido mais kierkegaardiano que hegeliano, lê textos religiosos, i.e., textos fundantes, uma vez que estes oferecem uma possibilidade de interpretação de mundo.

No caso da experiência religiosa, esta doa sentido de tal maneira que a existência passa a ser identificada como a única existência. Não por acaso Eliade, em um de seus livros metodológicos a respeito da história das religiões, sugere que o *viver como um ser humano*, em um dos níveis

mais elevados de cultura, é em si um *ato religioso*.⁸ A percepção humana da condição humana relaciona-se diretamente com a esfera religiosa de modo que “a consciência do mundo real e significativo está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado”⁹.

“As pessoas, efectivamente, falam umas às outras” (Ricoeur, 2009, p. 29). Há uma ontologia da linguagem para uma investigação existencial, i.e., uma abordagem dialogal da interpelação do texto com o leitor, do leitor com o texto e do leitor com outros leitores com os quais o discurso ultrapassa a solidão fundamental de cada ser humano. “A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida”(Ricoeur, 2009, p. 30). No corolário da significação emerge a dialética do evento com a qual a experiência se expressa e comunica. A leitura do texto religioso situa-se neste aspecto particular do reconhecimento do leitor diante do texto. A leitura promove uma troca intersubjetiva de um diálogo silencioso do leitor com o texto. Um diálogo no qual o leitor fala sobre o texto e sobre si-mesmo pelo o texto. Eis o milagre do texto.

Se “o milagre é que, sob a linguagem da experiência viva, haja camadas de linguagem cada vez mais fundamentais que precedem cada sujeito falante”(Ricoeur, 1996. p. 69), o pecado, por outro lado, trata-se da impossibilidade linguística da criação.¹⁰ O milagre é que haja um dizer da criação¹¹, um dizer da revelação, um dizer da redenção, mesmo na fratura, enquanto o pecado é a totalidade quebrada que impede o dizer a pesar de qualquer ação justa.

8 Cf. ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. II.

9 “The awareness of a real and meaningful world is intimately related to the discovery of the sacred”. ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. II.

10 Vale notar que a fratura não é a impossibilidade total, a criação está aí, fraturada, mas está aí. Há a possibilidade na fratura.

11 Cf. os breves, mas importantes, ensaios sobre a linguagem e a criação, In: GUARDINI, Romano. *The World and the Person*. Washington: Henry Regnery Publishing, 1965. As questões de diálogo, alteridade e ética correspondem ao início da linguagem com Deus e os deuses (guardados nos mitos).

Através da criação, Deus se exterioriza num mundo, mas ele é referido, então, apenas na terceira pessoa e na linguagem da narrativa. Através da revelação, Deus se dirige a uma alma individual e diz: “Você, ama-me!” O diálogo nasce a partir de ser assim dirigido. Através da redenção, uma esperança é aberta para um nós, que é uma comunidade histórica. (Ricoeur; LaCoque, 1998, p. 85)

Pode-se, então, trabalhar com uma hermenêutica da compreensão, sendo que a sua meta final, milagrosamente, encontraria superação e distanciamento da simples ideologia. Não se trata, segundo esta abordagem, de uma narrativa artificial; afinal, uma reflexão original emerge quando o indivíduo pode falar sobre si e sobre o mundo mediado pelo texto que lhe é fundante. A leitura do texto religioso promove uma outra temporalidade – na qual o próprio texto se origina enquanto ficção literária. Dentre os motivos, a finitude solidifica a experiência humana na perenidade textual. “Por toda a eternidade a tábua nunca mudará/Por toda eternidade o aprendizado nunca terminará”¹², diz um poema sumério de Shulgi B a respeito da epopeia de Gilgamesh.

O mais antigo registro narrativo da humanidade, enquanto obra literária, do qual se tem conhecimento, cravados em tabletes rochosos, em escrita cuneiforme, apresenta como tema central de sua poesia o medo da morte, *das Epos der Todesfurcht*. Há um conflito existencial inerente no *Verbum*. O ato de narrar é mágico; é mágica narrativa.

A narração mitológica, em sua criatividade ficcional, tende a ordenar o mundo tal qual lhe parece saturado de sentido. Não por acaso, entre os babilônios o cerimonial do Ano Novo, no templo de Marduk, recitava-se o Enuma Elish como uma magia oral da vitória dos deuses sobre o caos,

12 Cf. GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, 1999, p. XIII.

Tiamat. A vitória narrada resume a suspensão da aflição do tempo. “Possa ele continuar a vencer Tiamat e a abreviar os seus dias!” (Eliade, 2002, p. 325)

Na mitologia grega, Aquiles busca marcar seu nome na história. Hércules, como semideus, também tem certo terror a morte, alcançando-a apenas, paradoxalmente, com a morte de Quíron, o centauro. No norte, inúmeros relatos vikings acerca da função da eternidade no Valhalla são conhecidos (cf. Langer, 2015, p. 48-55.), onde suas vidas, tecidas pelas “fiandeiras do destino”, eram as responsáveis pela escritura da história eterna. É possível entrar no mundo do texto mítico e conhecer alguns de seus fundamentos pela tarefa constante da mediação significativa de mundos ficcionais pelo *Verbum* primeiro.

A hermenêutica de textos religiosos pretende um dever de significação a partir da noção de finitude. Opta por uma força criativa e original do ser humano por oferecer o *Verbum* à determinados problemas e, assim, encontrar possíveis milagres textuais para a existência.¹³ “A vida religiosa consiste exatamente em engrandecer a solidariedade do ser humano com a vida e a natureza” (Eliade, 1966, p. 64). Não significa necessariamente acreditar em Deus, deuses, ou fantasmas, mas se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, está relacionada com as ideias de *ser*, *significado* e *verdade*.¹⁴

A religião carrega símbolos e ritos por ordenar um mundo e dar voz ao *Verbum* de leitura ou testemunho. A ficção da narrativa religiosa, ao invés de promover um tipo de racionalidade, instaura uma relação simbólica do ser humano com o seu mundo (Cassirer, 1992, p. 23). A relação simbólica é a forma pela qual o *Verbum* é expressado. Tal relação, pela força da ficção,

13 Encontramos aqui fundamentos na reflexão temporal de Eliade, cf. Eliade, 1969, p. 171.

14 “It (religion) does not necessarily imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experiences of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of being, meaning, and truth”. ELIADE, Mircea. “Preface” In: *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. V.

força criativa de criação de mundos, não se rende à uma única descrição de mundo, de modo que uma boa hermenêutica se dispõe para as surpresas do texto. Afinal, diante da variedade de *Verbum*, o ser se completa na medida em que se diz – um pouco aristotélico, onde o ser se diz em variados modos (Ricoeur, 2014, p. 45).

O *Verbum* da religião por excelência, a saber, a nomeação do divino, segundo uma interpretação ficcional dos textos religiosos, encontra-se no começo da ordem de mundo, no início do processo narrativo, de modo que a criação se refere a um processo de narração de origens para oferecer uma origem àquele que igualmente narra. Deste modo, a tarefa da interpretação é compreender as ficções textuais e, a partir delas, encontrar um modo de ser. “Compreender deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para tornar-se numa *maneira de ser* e relacionar-se com os seres e com o ser” (Ricoeur, 1990, p. 18). O processo interpretativo do *Verbum* é o próprio modo de ser humano em suas ficções literárias implicando em modalidades de existência. Para Eliade, “a renovação dos seres humanos modernos envolverá ‘rupturas’ inesperadas e novas criações espirituais”¹⁵. Interpretar, portanto, um texto religioso é não apenas aceitar-se diante do texto, mas aceitar o outro – o diferente – com os seus textos.

Considerações finais

No prefácio de *Mefistófeles e o Andrógeno*, Eliade intui ser o desafio de nossa geração, como tarefa para o nosso tempo, a recuperação a história espiritual da humanidade, o diálogo com diferentes tradições religiosas, o aprimoramento do método de pesquisa em religião e, acima de tudo, a tradução dos significados dos mitos e dos símbolos em termos cotidianos

15 “For Eliade the renewal of modern human beings will involve unexpected ‘breakthroughs’ and new spiritual creations”. Id., *ibid.*, p. 307.

para que toda a humanidade possa se beneficiar e realizar o movimento da reflexão do ser (cf. Eliade, 1999, p. 5)

Se as leituras, de certa forma, são inseridas em uma determinada tradição cultural e religiosa, as suas interpretações não precisam ser deterministas. A interpretação de textos religiosos, em força criativa, expande o horizonte de compreensão a cada leitura e releitura. Principalmente, expande-se no momento de aceitação dialógica do *Verbum*.

Ouvir o *Verbum*.

Compreender o *Verbum*.

Ser o *Verbum*.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Abril, 2004.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AUERBACH, Erich. **Figuras**. São Paulo: Atica, 1997.

BEAUCHAMP, Paul. **L'Un et l'Autre Testament** – Essai de lecture. Paris: Seuil, 1977.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

ELIADE, Mircea. **Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile's Odyssey**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

_____, M. **Bosque proibido**. Lisboa/Portugal: Editora Ulisseia, 1963.

_____, M. **Journal II: 1957 – 1969**. Chicago: The University of Chicago Press. 1989.

_____, M. **Mefistófeles e o andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, M. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____, M. **Shamanism**: Archaic Techniques of Ecstasy. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

_____, M. **The Quest**: History and Meaning in Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

_____, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELLER, Jack David. **Introdução à Antropologia da Religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

FRYE, Northrop, **Código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

GEORGE, Andrew. **The Epic of Gilgamesh**: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian. New York: Penguin Books, 1999.

JOSGRILBERG, Rui. “O mito, uma interpretação metafórica”, In: JOSGRILBERG, Rui & LAUAND, Jean. **Estudos em antropologia e linguagem**. São Paulo: Factash Editora, CEMOrOc, 2014.

LANGER, Suzanne K. **Philosophy in a New Key: A Study In The Symbolism of Reason, Rite, and Art**. New York: The New American Library, 1942.

NOGUEIRA, Paulo. “Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo”, In: **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

RICOEUR, Paul; LaCOCQUE, André. **Pensando Biblicamente**. Bauru: EDUSC, 1998.

_____, P. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____, P. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHIMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

TILLICH, Paul. **Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

_____, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

Estudos para uma filosofia do nós em e com Paul Ricoeur¹⁶

Considerações sobre o sujeito plural, do diálogo à dança

*Dr. Andrés Bruzzone
Para Guille Bengoa, companheiro de pensamento na
dança das ideias, sempre e desde sempre.*

O homem ricoeuriano vive com e para os outros, constitui a sua subjetividade no encontro necessário com a alteridade. Nas obras, nas instituições, nos monumentos da cultura está o plural como fundamento da existência individual, constituída num infundável processo de interpretações¹⁷.

(...) l'histoire de ma propre vie est "enchevêtrée" dans les histoires de l'autre (...) À son tour, cette solidarité des destinées revêt la forme d'une dette de chacun à l'égard de ses prédécesseurs, de ses contemporains, et même de ses successeurs ... (RICOEUR, n.33, p. 139).

Minha história está emaranhada com as histórias do outro, mas as histórias estão também tecidas e juntas fazem uma teia cujo desenho é possível ver com o distanciamento adequado. Essa maranha de histórias, esse tecido, é o que chamamos "nós". Nós brasileiros, nós ricoeurianos, nós democratas, nós humanos. Nós que falamos, agimos e somos responsáveis. Nenhuma história é sozinha: cada um dos fios de cada uma das histórias

16 Este texto é na sua maior parte, mas não exclusivamente, adaptação de um capítulo da tese de doutoramento "Filosofia da comunicação. Estudos para uma hermenêutica da comunicação", defendida na FFLCH/USP em 27 de abril de 2018 sob orientação do Prof. Franklin Leopoldo e Silva.

17 RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969-2013. p. 26, 31, 33.

está composto por fios comuns, de maneira que a história do outro também faz a minha história, e ambos compartilhamos de outras histórias comuns.

Mas, apesar da proximidade, da junção necessária do outro com o si, da presença da alteridade na constituição da consciência, Ricoeur não faz uma “filosofia do nós”. Não vemos em Ricoeur a primeira pessoa dar o salto do singular para o plural, e talvez existam motivos fortes para que o filósofo se abstenha de dar esse salto. Não são esses motivos que iremos explorar nesse estudo de vocação preliminar e exploratória.

Nosso interesse pela noção de “nós” na filosofia ricoeuriana se insere no marco mais amplo de um estudo sobre a comunicação. Entendemos que não há comunicação possível sem o estabelecimento prévio de um nós, mas que o nós se constitui, junto com a consciência individual, no jogo da comunicação. A comunicação tem uma função central no estabelecimento desse sujeito plural, solidário da consciência individual, sua contraparte necessária.

O sujeito plural

Il soggetto parlante, che si riconosce come “io sono”, come desiderio e come conatus, è necessariamente un soggetto finito e plurale, una comunità di “monadi”, un “io” che ha di fronte un “tu” e che si ritrova in un “noi”. (JERVOLINO, 1993, p. 38)

O sujeito plural proposto por Jervolino marca esse lugar onde o eu (ou o si) se reencontra num nós. Há um sujeito plural que faz emergir, do encontro de dois agentes individuais, um agente múltiplo, esse “nós” que procuramos e que em Ricoeur não acaba de aparecer e que Taminioux propõe recuperar no sentido plural da praxis arendtiana¹⁸.

18 TAMINIAUX, Jacques. Idem et Ipse. Remarques arendtiennes sur Soi-même comme un autre. Cités, Paris, n. 88, p. 131, 1988.

L'action au sens de la praxis a pour condition selon Arendt la pluralité, c'est-à-dire ce qui rend les humains à la fois semblables et donc capables de se comprendre, et cependant tous différents et donc invités à manifester leur identité singulière en acte et en parole. (...) Cette manifestation du Qui, précisément parce qu'elle a pour condition la pluralité, est intrinsèquement liée au rapport à autrui. Elle est essentiellement interaction et interlocution. (TAMINIAUX, n. 88, p. 131, 1988)

A práxis está marcada pela fragilidade e por um paradoxo essencial: a liberdade de agir própria da interação e da interlocução leva o homem à situação de padecer, pois é ilimitada no seu começo e no seu fim, imprevisível nas suas consequências e irreversível para aqueles a quem afeta. É a marca do incerto, da *incertitude*, própria do agir do homem. Por isso, na filosofia de Arendt, o homem que fabrica é um autor, mas aquele que age é um ator¹⁹.

La capacité humaine de liberté, en produisant le réseau des relations humaines, semble empêtrer à ce point son producteur qu'il apparaît bien plus comme la victime de ce qu'il a fait et comme celui qui en souffre que comme son auteur et agent. Nulle part, en autres mots, ni dans la labeur, soumis à la nécessité de la vie, ni dans la fabrication, dépendante d'un matériel donné, l'homme n'apparaît moins libre que dans ces capacités dont l'essence même est la liberté et dans ce domaine qui ne doit son existence à personne d'autre et à rien d'autre qu'à l'homme.²⁰

Sou o ator, não o autor da minha história. No momento em que construo os elementos da minha narrativa estou agindo, não há uma distância com relação à ação que ocorre aqui e agora – falta o distanciamento necessário para a interpretação. Sou responsável pelo meu agir e das suas consequências infinitas e imprevisíveis, fora do meu domínio como as interpretações sobre esse agir e como essas interpretações definem quem eu sou. Para me

19 Taminioux, 1988, p. 132.

20 Idem, p. 132-133.

interpretar vou precisar dos outros, me apropriar daquilo que os outros interpretam sobre as minhas ações.

Frente ao i-mediato do “eu penso” se põe a mediação das representações, das obras, das instituições, dos monumentos onde o ego se perde e se reencontra. A consciência é uma tarefa: tarefa, uma missão ou um dever, um *rol* – na rica polissemia da palavra francesa. É a via longa da ontologia da compreensão, que passa por um nós de maneira necessária. Frente à reflexividade de um eu que acede de maneira direta a si mesmo, Ricoeur faz uma passagem pela *koiné*, pelo comum, pelo nós que nos constitui. Por isso o nós é condição necessária para o estabelecimento do si e do mundo que ao mesmo tempo o contém e o constitui. A mediação busca estabelecer pontes entre o conhecimento de si e a transformação de si ou, talvez, a construção de si. Johann Michel²¹ fala no decifrar [*déchiffrement*] de si na forma de uma interpretação das mediações da cultura que está “fora” e aponta um eco socrático no distanciamento em relação ao cogito.

Com efeito, Ricoeur vincula existência e hermenêutica de maneira visceral, fazendo do homem “um ser cujo ser consiste em compreender o ser”²² e dando lugar a uma ontologia da compreensão, substituta de uma epistemologia da interpretação. Parte para isso do último Husserl e a sua *Lebenswelt*, o mundo da vida que constitui uma camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto, em oposição ao primeiro Husserl, das *Investigações lógicas até as Meditações cartesianas*, que postula um “ser vivo que possui desde sempre e como horizonte de todas as suas intenções um mundo, o mundo”²³.

21 MICHEL, Johann. L'animal herméneutique. In FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable. Paris: PUF, 2008. p. 71.

22 MICHEL, Johann. L'animal herméneutique. In FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable. Paris: PUF, 2008. p. 71.

23 Idem, p. 30.

O sujeito não é mais o cogito: é um existente que se descobre no ser ainda antes de se situar e se possuir. Essa busca se inicia na linguagem e não abandona, antes prioriza, o método interpretativo: não cabe postular um modo de ser em substituição de um modo de conhecer – como seria o caso em Heidegger, na crítica que Ricoeur lhe dirige. O si-mesmo depende da existência e deve ser alcançado pela interpretação, seja esta psicanalítica, fenomenologia do espírito ou fenomenologia da religião.

Mas a pluralidade tem uma evolução no pensamento de Ricoeur, que faz com que esta constituição de si, este cuidado de si que caracteriza o sujeito ricoeuriano, incorpore o *socius*, o cuidado do outro, com uma inflexão maior nos anos 1980 e 90 e uma ruptura decisiva em *Soi-même comme un autre*.

Enquanto o objeto por excelência do cuidado de si na primeira versão da hermenêutica de Ricoeur se refere a “devir humano e adulto”, a finalidade por excelência da segunda versão de sua hermenêutica de si se expressa já em termos de um “objetivo à vida boa com e pelos outros em instituições justas”. (MICHEL, 2014, p. 158-159)

Na própria estrutura de *Soi-même comme un autre* pode se ver isso, aponta Michel. Nos quatro primeiros estudos do livro, Ricoeur se apropria de elementos e de aprendizados da filosofia analítica para construir seu próprio projeto hermenêutico de si. Uma hermenêutica que já é menos *gnôti seauton* e mais *epiméleia heautoû*: o cuidado de si que exige o cuidado dos outros, das coisas da cidade, como Foucault destaca na sua análise do Alcibíades. Um cuidado de si que conclama uma forma de distanciamento de si prévio para, depois de passar pelo conhecimento das coisas do mundo, retornar a si.

Já a partir do sétimo estudo, a *epiméleia heautoû* se torna autônoma. Não se trata apenas de perseverar no seu ser, de se manter no tempo e devir humano e adulto, mas de procurar o objetivo da vida boa com e para os outros em instituições justas. À ética aristotélica e à moral kantiana,

Ricoeur agrega a ética levinasiana, mas sem com isso cair na absolutização do outro. Trata-se de encontrar um equilíbrio (dinâmico) entre o si que deve ser conquistado e o outro que deve ser cuidado.

Três décadas antes, procurando superar os limites da intersubjetividade husserliana com auxílio da filosofia analítica, Ricoeur apresentava *Discours et communication*, texto que conclui que a comunicação entre consciências permite apenas a passagem da intenção, não de conteúdos de consciência. Mas para dar conta da vida com os outros será mister ir além disso e encontrar uma possibilidade real para o compartilhamento de experiências, sem o qual o acesso ao outro ficará sempre vedado –o fantasma da prisão no solipsismo em que nos deixou Descartes e da qual Husserl não conseguiu nos liberar.

Exemplo privilegiado é o sofrimento. Sofrer e a impossibilidade de aceder ao outro vão juntos, são parte do mesmo acontecer. Estou só com o meu sofrimento, e a solidão, a impossibilidade de estar com os outros, caracteriza o sofrimento, por oposição à dor.

Lemos em *La souffrance n'est pas la douleur*²⁴:

(...) je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avèreront plus loin être orthogonaux. Le premier est celui du rapport soi-autrui; comment, dans ces signes, le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'agir-pâtir. Je m'explique: on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir. L'accent spinoziste de cette définition ne nous engage dans aucune allégeance philosophique exclusive. Elle met l'accent sur le fait que seuls des agissants peuvent être aussi des souffrants (Il m'arrive souvent de dire: les hommes agissants et souffrants...), d'où l'axe agir-pâtir. Nous chercherons successivement les signes de cette diminution dans les registres de la parole, de l'action proprement dite, du récit, de l'estime de soi; ceci,

24 RICOEUR, Paul. *La souffrance n'est pas la douleur*. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul Ricoeur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Natalie. Paris: Puf, 2013. p. 113-134.

dans la mesure où on peut tenir ces registres pour des niveaux de la puissance et de l'impuissance. Comme on verra, l'axe de l'agir-pâtir recoupe perpendiculairement l'axe soi-autrui. (...) On pourrait parler d'un troisième axe, transversal en quelque sorte, où la souffrance s'avère distendue entre la stupeur muette et l'interrogation la plus véhémement: pourquoi? Pourquoi moi? Pourquoi mon enfant? A l'horizon se profile la question redoutable de savoir ce que la souffrance donne à penser, si même elle instruit, comme le veut Eschyle terminant son Aga-memnon par le conseil du chori-phée: pathei mathos, par le souffrir, apprendre. Mais apprendre quoi? (RICOEUR, 2013, p. 15-16)

Trata-se de abordar o sofrimento em dois eixos ortogonais: o do agir-padecer e o da relação a si e a relação ao outro. Ambos dizem respeito ao ser daquele que sofre, ao seu existir para si e para os outros, com si e com os outros – dimensões que se relacionam de maneira visceral.

C'est d'abord à un paradoxe que nous semblons confrontés. D'un côté le soi paraît intensifié dans le sentiment vif d'exister, ou mieux dans le sentiment d'exister à vif. "Je souffre – je suis"; point de ergo comme dans le fameux cogito ergo sum. L'immédiateté paraît irrémédiable; pas de place pour quelque "doute méthodique" cartésien. Réduit au soi souffrant, je suis plaie vive. (id. ibid.)

No sofrer, a intensidade do ser aparece como evidente. A existência primária, elementar, sem mediações, é sentida por aquele que padece, que é pura ferida viva. Mas é na relação com o mundo que este sofrer acontece.

(...) je souffre absolument. (...) ce qui est atteint dans le souffrir, c'est l'intentionnalité visant quelque chose, autre chose que soi; de là l'effacement du monde comme horizon de représentation (...) le monde apparaît non plus comme habitable mais comme dépeuplé (...) le soi s'apparaît rejeté sur lui-même. (id. ibid.)

Ocorre uma crise da alteridade, uma separação dos outros que podemos assimilar a uma intensificação do sofrimento ou, melhor, como o sofrimento

mesmo acontecendo. A separação não como causa ou consequência do sofrimento mas como o próprio sofrer. Esta separação ocorre em graus sucessivos:

a) *Au plus bas degré (...) l'insubstituable (...) le souffrant est unique.*

b) *Au degré suivant (...) l'incommunicable; l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider; entre lui et moi, la barrière est infranchissable: solitude du souffrir...*

c) *A un degré de stridence plus intense, l'autre s'annonce comme mon ennemi, celui qui me fait souffrir (insultes, médisance...) (...)*

d) *Enfin, au plus haut degré de virulence (...) être élu pour la souffrance. (...) pourquoi moi? Pourquoi mon enfant? Enfer du souffrir. (RICOEUR, 2013, 17-18.)*

São quatro os níveis de redução da potência de agir, em linha com *Soi-même comme un autre*: a palavra, o fazer (no sentido estrito), a narração e a imputação moral. Em termos de sofrimento, vemos afetação do poder dizer, do poder fazer, do poder se contar do poder se estimar a si mesmo como agente moral. “*Une déchirure s’ouvre entre le vouloir dire et l’impuissance à dire*”²⁵, quando o que se trata é de dizer o mal que afeta a alma.

No plano do fazer, o sofrimento está relacionado com a experiência de não mais ter o poder de fazer, mas de estar à mercê de algo ou alguém, ser vítima. Esta situação pode estar relacionada com violência física ou com violência simbólica, real ou imaginária, e Ricoeur estabelece o paralelo com a situação mais crítica da tipologia habermasiana do agir comunicacional, à maneira de uma excomunhão: “*(...) d’une excommunication, au sens le plus*

25 Idem, p.20.

fort du mot, d'une exclusion à la fois des rapports de force et des rapports de symbolisation"²⁶.

Chegamos assim ao sofrimento relacionado com o (não) poder narrar. O inefável, aquilo que está além das palavras. E a impossibilidade de dizer encontra a impossibilidade de acesso ao outro.

La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. (...) l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées. Mais le rapport à autrui n'est pas moins altéré que l'impuissance à raconter et à se raconter, dans la mesure où l'histoire de chacun est enchevêtrée dans l'histoire des autres (...) c'est ainsi que notre histoire devient un segment de l'histoire des autres. C'est ce tissu internarratif, si l'on peut dire, qui est déchiré dans la souffrance. On en fait l'expérience lorsque l'on est confronté à certaines formes de confusion mentale, où tous les repères d'une temporalité commune, avec ses horizons de passé et de futur, sont brouillés. La souffrance de l'interlocuteur n'est alors pas moindre que celle du patient. En ce sens, on pourrait risquer le mot d' inénarrable pour exprimer cette impuissance à raconter. (RICOEUR, 2013, p. 22-23.)

Há uma segunda presença da relação com o outro que aparece no sofrimento, e é a que Ricoeur apresenta como “la souffrance infligée à soi-même comme un autre”, isto é, a tendência à subestimação de si, à inevitável culpabilização:

C'est en particulier à l'occasion de la perte d'un être cher que l'on est porté à se dire à soi-même: je dois bien être puni pour quelque chose. (...) A l'intersection entre le rapport à soi, intensifié par la culpabilité, et le rapport à autrui, altéré par le délire de persécution, se profile le visage terrifiant d'une souffrance

26 Ricoeur, 2013, p. 21.

que quelqu'un s'inflige à soi-même au niveau même de sa propre estime. (id. ibid.)

Na perda de um ser querido aparece a rica noção dos próximos (*proches*). Categoria especial do outro, o próximo é um outro menos outro, um outro que não é anônimo e que tem papel privilegiado na construção de quem e do que eu sou, pois medeia entre a minha memória individual e a memória coletiva. Perder um próximo é retirar um dos sustentos do si, do ser. Com um próximo que morre, é um pouco da memória comum que se esvazia. O acesso ao outro fica enrarecido, o *nós* se faz mais intenso – como necessidade e como impossibilidade.

Le paradoxe du rapport à autrui est là, mis à nu: d'un côté, c'est moi qui souffre et pas l'autre: nos places sont insubstituables; peut-être même suis-je "choisi" pour souffrir, selon le fantasme de l'enfer personnel; de l'autre côté, malgré tout, en dépit de la séparation, la souffrance exhalée dans la plainte est appel à l'autre, demande d'aide – demande peut-être impossible à combler d'un souffrir-avec sans réserve (...) La souffrance marque ici la limite du donner-recevoir (...) (RICOEUR, 2013, p. 32-33)

Se de um lado a fenomenologia do sofrer mostra a dificuldade de acesso ao outro, o cerceamento do mundo comum, o reverso está no caminho de cura do sofrimento que passa pela possibilidade de fazer de um sofrimento uma narrativa. Todo mal se faz suportável se podemos fazer dele uma história²⁷, isto é, quando podemos abordá-lo pela mediação da palavra. O sofrimento vira uma história: é uma forma de fazer com que o sofrimento individual, que me pertence de maneira absoluta, se integre na memória coletiva, passe

27 Homenageamos aqui a bela frase de Isak Dinesen que Ricoeur conhece e honra: "Todas as dores podem ser suportadas se você as colocar em uma história ou contar uma história sobre elas"; Em uma entrevista (RICOEUR, P. *Psychoanalyse et interprétation Un retour critique. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v. 7, n. 1 (2016) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2016.348), ele a cita: "All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them". Aparece também como epígrafe no capítulo dedicado ao conceito de ação em *A condição humana*, publicado em francês com prefácio de Ricoeur (ARENDET, H. *La condition de l'homme moderne* (1958). Paris: Pocket Agora, 2002).

a fazer parte desse nós que somos juntos. Nessa apropriação plural do fato individual há uma operação de devolução de sentido ao absurdo – sem o que não seria possível qualquer narração. Colocar em palavras é integrar no campo do sentido e encadear as palavras, fazer delas uma história é construir um sentido para os outros e, então, com os outros.

A comunicação: o si e o nós

Frente à clausura de uma visão fenomenológica que vê na comunicação apenas a passagem de intenções se alça a força de uma vida que conclama, que exige o compartilhamento, a pluralidade sobre a fronteira do individual. Mas se há uma passagem do individual para o plural, há antes uma singularização do plural que me constitui.

Toda interpretação e toda compreensão têm um caráter universal ante a constituição do sujeito e do objeto: o sujeito apenas se coloca diante de um objeto no contexto específico da pertença (...) ‘toda interpretação coloca o intérprete in media res e nunca no início ou no fim. Nós surgimos, de certo modo, a meio de uma conversa que já começou e na qual tentamos orientar-nos, a fim de podermos também fornecer-lhe o nosso contributo’ (...) o sujeito se constitui sempre na relação comunicativa falando de algo para alguém”, sendo que esse algo pode ser apenas um dos polos da conversa ou também o seu assunto. (NALLI, 2006, p. 172-173.)

O *common sens*, o senso comum nos permite lidar com o óbvio, com a realidade, as coisas como elas são. Estão aí, não necessito pensar nem questionar, nem sequer assumir como próprias. Há noções flutuantes, presentes no ar que respiramos: crenças, práticas, certezas, hábitos, noções. As coisas são como são e eu sou assim. Até o momento em que duas noções, crenças ou práticas contrapostas exigem uma afirmação: sou a favor ou

contra, ou até mesmo neutral, devo tomar partido, me posicionar: fazer escolhas. Fazer escolhas é se fazer responsável.

Em francês diremos que é a migração do indeterminado do *on* para o plural do *nous*. Passar do “se faz assim” ou “se diz assim” para “nós fazemos assim” é de fato uma tomada de posição pela escolha dupla que consiste em integrar uma pluralidade e em assumir como próprias as práticas ou as crenças dessa pluralidade. E mesmo se pode ser uma maneira de evitar o risco de fazer escolhas, de “se posicionar”, de dizer: “eu penso assim”, “eu faço deste jeito”, o “eu” que escolhe permanecer na crença ou deixá-la, perpetuar a prática ou negá-la, está presente já, mesmo se (ainda) não visível, nessa escolha que leva do “se faz” para o “nós fazemos”. O eu está presente no nós que toma posição, mas ainda implícito, invisível. Para fazê-lo surgir é necessária a pergunta ricoeuriana: “*qui?*”. Aprende-se a ser autor (ou, pelo menos, coautor) de si a partir das escolhas primeiras que levam do “*on*” ao “*nous*”. É por isso que uma hermenêutica do si exige antes uma passagem por esse eu que surge do nós. O si mesmo é a coroação de um processo que nasceu modestamente quando de um “se faz” passou-se para um “nós fazemos”. Singularizar o autor e singularizar o interlocutor são movimentos ética e politicamente significativos.

Exemplo disso são as tradições. Das práticas de uma tradição se diz que “é assim que se faz”: um indeterminado, um sujeito oculto ou não-sujeito. Vale para a tradição filosófica (“é assim que se escreve”), marinheira (“não se fala em esquerda ou direita, mas em bombordo e tribordo”) e muitas outras, se não todas. Mas: quem faz assim? Interrogado, o aderente a certa tradição dirá que “somos nós (filósofos, navegantes...) que fazemos assim”. Há uma implicação do falante no seio de uma tradição que o constitui, que o coloca em certo lugar no mundo.

Funciona também com rumor ou uma crença ou noção: “Dizem (ou se diz) que houve um golpe à democracia”. “Mas quem diz isso?”. Responder “eles” ou “nós” é se posicionar, se manifestar. Todo “nós” numa resposta ao “quem” inicia o caminho em direção ao *eu*.

Do indiferenciado “se” (em francês *on*) ao nós (*nous*) o que muda é o compromisso do falante. “A gente diz” parece se situar numa posição intermediária, num equilíbrio que pode pender para o indefinido total do “alguém diz” para o “dizemos”.

Este jogo de contrastes serve para evidenciar o surgir do falante em certas situações de uso do plural e até mesmo no indefinido. Interessa porque a implicação apontada funciona para a pertença a uma tradição ou a um grupo ou comunidade. O que chamaremos de eixos vertical e horizontal da situação, da construção de uma identidade.

“*Qui?*” Quem é o sujeito da ação, quem é o responsável, quem é que fala?, perguntava Ricoeur no início de sua pesquisa sobre a identidade narrativa, e estava claro que a identidade narrativa pode ser a de uma pessoa ou de uma nação, mas também de uma cultura, de uma religião.

Encontramos a pergunta na primeira pessoa do plural num texto de 1997, sob o título “*Fragile identité. Respect de l’autre et identité culturelle*”, na abertura de um colóquio da *Fédération Internationale de l’Association des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture (ACAT)*. Fazendo referência ao tema do colóquio, que relaciona identidade com reconhecimento do outro, diz Ricoeur²⁸:

Cette question en effet nous place en face d’une grande perplexité. Celle-ci s’exprime dans la forme interrogative: qui sommes-

28 RICOEUR, Paul. *Fragile identité. Respect de l’autre et identité culturelle*. Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l’Association des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture, à Sofia, les 25/26 octobre 1997 et publié dans “Les droits de la personne en question – Europe Europa2000”, publication FIACAT . Disponível em: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf . Acesso em: 1º nov. 2017, sem número de página.

-nous? Plus gravement, nous sommes d'emblée confrontés au caractère présumé, allégué, prétendu des revendications d'identité. Cette présomption se loge dans les réponses qui visent à masquer l'anxiété de la question. A la question qui? – Qui suis-je? – Nous opposons des réponses en quoi? De la forme: voilà ce que nous sommes, nous autres. Tels nous sommes, ainsi et pas autrement. La fragilité de l'identité qui va nous occuper dans un moment se montre dans la fragilité de ces réponses en "quoi?" prétendant donner la recette de l'identité proclamée et réclamée.

(...)La question qui? peut être posée à la première personne du singulier: moi, je, ou à la première personne du pluriel nous, nous autres.

Esta pluralidade englobante recebe o nome de identidade narrativa coletiva ou plural.

“For Ricoeur, narrative identity connects a transcendental model of consciousness with an understanding of human existence as embodied and communal”²⁹, afirma Leichter num artigo dedicado a entender a relação entre identidade coletiva e memória coletiva. A memória como um diálogo com outros que busca dar sentido ao passado compartilhado. Ricoeur menciona a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária³⁰ em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, obra de 2000, isto é, posterior à conquista da pluralidade e onde o parece encetar a discussão sobre a um sujeito plural.

O que se entende por memória irá determinar a possibilidade, ou não, de uma memória coletiva. Se a memória for considerada um fenômeno individual, manifestação mais clara da interioridade, garantia da continuidade do ser da consciência, então qualquer identidade coletiva não poderá passar de metáfora, abstração, conceito operatório – nunca uma identidade no sentido

29 LEICHTER, David J. Collective identity and collective memory in the philosophy of Paul Ricoeur. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v. 3, n. 1, 2012. p. 113-131. DOI 10.5195/errs.2012125, p. 114.

30 RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 95.

pleno, no mesmo sentido em que falamos de uma identidade individual. Para que uma identidade coletiva possa efetivamente ser postulada de pleno direito será necessário dar conta de uma memória capaz de superar o limite de uma vida individual, e o caminho para isso é a identidade narrativa.

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative. "Identité" est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: qui a fait telle action? qui en est l'agent, l'auteur? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question "qui?" comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le qui de l'action. L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative. (RICOEUR, 1985. p. 442-443.)

A fecundidade do conceito de identidade narrativa está no fato de poder ser aplicado de igual maneira a um indivíduo e a uma comunidade: ambos se constituem, constituem sua identidade, pela recepção das narrações que irão ser a sua história efetiva. Há um processo de retificações sucessivas aplicadas às histórias recebidas da tradição e dos próximos³¹.

Non seulement l'idée de mémoire collective paraît appropriée à une expérience directe et immédiate de la mémoire partagée, mais on peut aussi légitimement se demander si la mémoire personnelle, privée, n'est pas pour une grande part un produit social: pensez au rôle de langage dans la mémoire à sa phase déclarative: un souvenir se dit dans la langue maternelle, la langue de tous,

31 Ricoeur, 1985. p. 444.

nos souvenirs les plus anciens, ceux de notre enfance, nous représentent mêlés à la vie des autres, dans la famille, à l'école, dans la cité; c'est bien souvent ensemble que nous évoquons un passé partagé. (RICOEUR, P. *Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle*.1997)

Está clara aqui a vinculação estreita e ancestral da memória própria, individual, com as memórias dos outros: “*notre mémoire est dès toujours mêlée à celle des autres*”³². Por isso que a atribuição da memória a alguém é uma operação complexa que pode se realizar em todas as personas gramaticais: “*je me souviens, il/elle se souvient, nous, ils/elles se souviennent*”³³.

Este imbricamento original determina o caráter frágil das identidades coletiva e individual que Ricoeur aborda em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. A identidade narrativa coletiva fornece a mediação pela qual se faz possível, num conceito que Ricoeur toma de Arendt, o “poder em comum”, a força que surge do querer viver juntos e que pode ser ocultada ou hipostasiada pelas estruturas de dominação³⁴.

Mas a identidade coletiva carrega fragilidades constitutivas que a colocam em risco frente às ameaças de manipulação da ideologia. Estas são o fechamento da identidade ipse na identidade idem, na deriva da flexibilidade própria da manutenção de si pela promessa à rigidez do caráter; a confrontação com o outro percebido como ameaça; e a herança da violência fundadora própria de todas as comunidades históricas, que têm uma relação originária com a guerra. A ideologia intervém como “fator inquietante e multiforme” entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória³⁵.

32 RICOEUR, P. *Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle*.1997.

33 id. *ibid.*.

34 LOUTE, Alain. *Identité narrative collective et critique sociale*. In *Études Ricoeuriennes*, v. 3, n. 1 (2012), p. 53-66. DOI: 10.5195/errs.2012.119.

35 id. *ibid.*, p. 99.

Assim compreendida, a relação entre identidade coletiva e identidade individual exige a incorporação da crítica das ideologias à compreensão de si, pela via de uma hermenêutica da comunicação³⁶.

Le processus idéologique est opaque à un double titre. D'abord, il reste dissimulé: à la différence de l'utopie, il est invouable; il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de la compétition entre idéologies: c'est toujours l'autre qui croupit dans l'idéologie. D'autre part, le processus est d'une extrême complexité. J'ai proposé de distinguer trois niveaux opératoires du phénomène idéologique, en fonction des effets qu'il exerce sur la compréhension du monde humain de l'action. Parcours de haut en bas, de la surface à la profondeur, ces effets sont successivement de distorsions de la réalité, de légitimation du système de pouvoir, d'intégration du monde commun par le moyen de systèmes symboliques immanentes à l'action. (RICOEUR, 1986, p. 100)

A ideologia legitima a autoridade da ordem ou do poder atuando na brecha que separa a demanda de legitimidade que emana do sistema de autoridade e as respostas individuais em termos de crença³⁷. Isso acontece pela incorporação da memória na identidade, por meio da função narrativa, que constrói a história narrada no mesmo momento em que constrói os personagens da história, a sua identidade. Nesta operação, a construção narrativa exerce seu poder pela rememoração, mas, muito especialmente, pelo esquecimento. Ricoeur relembra as palavras de Arendt, segundo as quais a narração diz o quem da ação.

Assim, indagação sobre a identidade coletiva e a identidade individual e o papel da comunicação na construção de ambas e na relação entre elas ganham atualidade premente.

36 RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p. 56.

37 *Idem*, p. 101.

La domination, on l'a compris, ne se limite pas à la contrainte physique. Même le tyran a besoin d'un rhéteur, d'un sophiste, pour donner un relais de parole à son entreprise de séduction et d'intimidation. Le récit imposé devient ainsi l'instrument privilégié de cette double opération. (RICOEUR, 1986, p. 104)

Tentando dar conta das possibilidades de atribuição da memória não apenas a mim, a tu, ela ou a ele, mas também a nós, a vós e aos outros, isto é, a todas as pessoas gramaticais, e até mesmo as não pessoas, como “*on, quiconque, chacun*”³⁸, Ricoeur contrasta a tradição do olhar interior com a sociologia de Hawlbachs, construções teóricas em princípio excludentes e rivais. Mas Ricoeur vê nesta oposição entre a fenomenologia da memória individual e a sociologia da memória coletiva um mal-entendido, que ele se propõe a desfazer, estendendo passarelas entre elas “*dans l'espoir de donner quelque crédibilité à l'hypothèse d'une constitution distincte mais mutuelle et croisée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective*”³⁹.

É com o auxílio da linguagem que estas passarelas se estabelecem. Dando continuidade à pesquisa iniciada em *Soi-même comme un autre* sobre a adscrição (*adscription*) da ação ao agente⁴⁰, Ricoeur busca um movimento equivalente que possa ser aplicado à lembrança (*souvenir*) como presença no espírito passivo e como busca ativa de uma lembrança pelo espírito – isto é, na dupla dimensão da memória como *pathos* e como *praxis*.

As marcas do comum na linguagem estão presentes de diversas maneiras no exercício da memória individual: a língua comum com os outros em que as memórias são evocadas, normalmente a língua materna, que é a língua dos outros. Esta rememoração que vai da lembrança à palavra pode estar bloqueada e precisar de ajuda para surgir, a exemplo do trabalho da

38 RICOEUR, 1986, p. 111-112.

39 RICOEUR, 1986, p. 114.

40 RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 118.

psicanálise, quando ele torna possível a reconstrução de um encadeamento mnemônico aceitável para o paciente. Assim, por via da oralidade, a rememoração se faz numa narrativa cuja estrutura pública é clara⁴¹.

L'expérience d'autrui est pour lui une donnée aussi primitive que l'expérience de soi. Son immédiateté est moins celle d'une évidence cognitive que celle d'une foi pratique. Nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui et sommes affectés par son action. C'est ainsi que la phénoménologie du monde social pénètre de plain-pied dans le régime du vivre ensemble, où les sujets agissants et souffrants sont d'emblée membres d'une communauté ou d'une collectivité. Une phénoménologie de l'appartenance est invitée à se donner sa conceptualité propre sans souci de dérivation à partir d'un pôle égologique. (id. ibid.)

Schulz dá valor à contemporaneidade, ao fato de compartilhar um momento e um espaço onde se envelhece junto. Um traço original de seu pensamento, destaca Ricoeur, é a ênfase dada aos graus de proximidade e, inversamente, de anonimato entre os polos de um “*nous*” e de um “*on*”, do “*eux autres*”. Ainda, os antepassados e os sucessores estendem o alcance desta contemporaneidade do viver juntos⁴².

Os próximos (*proches*) constituem um plano intermediário entre os polos da memória individual e da memória coletiva, onde operam os intercâmbios entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos. A memória dos próximos tem um caráter diferenciado, na sua gama de proximidades entre o si e os outros, pela proximidade e pelas modalidades da interação.

São estes próximos que contam comigo e com os quais eu posso contar que replicam a amizade dos Antigos, essa *philia* que medeia entre o

41 RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Op. cit., p. 158.

42 id. *ibid.*, p. 160.

indivíduo solitário e o cidadão da polis. Os próximos que acompanharam o meu nascimento com alegria e que, me sobrevivendo, irão lamentar a minha morte. Os próximos, por fim, que me aprovam por existir e aos quais eu aprovo, em reciprocidade, na attestation. “*Ce que j’attends de mes proches c’est qu’ils approuvent ce que j’atteste: que je puis parler, agir, raconter, m’imputer à moi-même la responsabilité de mes actions*”⁴³. Ocorrem assim três planos de atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros.

Há sempre um outro que pode contar a minha, a nossa narrativa: “*Narrative identity not only intertwines the first-, second-, and third-person perspectives, but also implicitly states that others perspectives can also offer a story of what happened*”⁴⁴. Não se trata apenas de contar o que se passou, mas de escolher o que do que se passou que merece ou deve ser destacado e, mais importante ainda, o que deve ser esquecido na construção de um passado comum que abra a perspectiva de um futuro comum.

Citando Kearney, Leichter destaca o fato de que o reconhecimento da própria identidade como sendo de caráter narrativo leva à descoberta da abertura e da indeterminação que estão na raiz da memória coletiva⁴⁵. Esta é condição necessária para a afirmação de uma identidade coletiva, para que um sujeito coletivo seja efetivamente possível. As comunidades dependem do contato com outros para completar o processo de constituir a própria memória narrativa, para levar adiante o infindável processo de intercâmbio de memórias.

Trata-se de fazer possível o encontro real do si-mesmo e do outro num espaço comum. Neste intercâmbio, a identidade da comunidade nunca é uma, nunca é definitiva, nunca é fechada: o outro pode dizer a nossa identidade em comum, e como essa identidade coletiva comum me constitui,

43 id. *ibid.*, p. 162.

44 id. *ibid.*, p. 125.

45 id. *ibid.*

a minha identidade também é constituída pelo outro. A identidade coletiva, constituída nos intercâmbios da comunicação, é necessária para dar conta verdadeiramente do outro em si mesmo.

Leichter reforça a importância do corpo na memória coletiva: as comemorações ocupam um lugar, o corpo guarda memória de normas e regras que determinam poder, hierarquia, autoridade.⁴⁶

O potencial filosófico do nós

Como dissemos, apesar do espaço sempre central da pluralidade na sua filosofia, Ricoeur não tematiza o nós, não explora o potencial filosófico do conceito, que nesta aproximação inicial nos parece profícuo. Podem existir motivos fortes que tenham impedido o que demos em chamar o salto do singular para o plural da primeira pessoa, mas também não encontramos estes motivos apresentado pelo filósofo. Trata-se de um impensado do autor, para usar a expressão de Merleau-Ponty na arguta justificação desenvolvida para tratar do *on* em Husserl⁴⁷? Algo presente nas sombras, como um fundo em que aparecem as ideias que sim foram efetivamente tratadas na obra escrita? Sabemos que não é por causa de dificuldades potenciais na questão que Ricoeur irá deixar de lado um tema: antes, ele enfrenta e avança sobre os obstáculos, como lhe ensinara seu professor primeiro, Roland Dalbiez⁴⁸. Quiçá então se apenas o assunto não mereceu a atenção do Ricoeur por falta de valor filosófico. É apenas contra esta última possibilidade que iremos argumentar nestas, nossas conclusões provisórias em torno de uma questão que nos conclama. Procuraremos apresentar aqui alguns dos motivos que nos

46 id. *ibid.*

47 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, edição digital de 20 jun. 2011, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/signes/signes.html. Acesso em: jul. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030288117>

48 RICOEUR, Paul. *Mon premier maître en philosophie* in LENA, Marguerite, *Honneur aux maîtres*. Critérium, Paris: 1991, pp- 221-225.

levam a acreditar na pertinência e na relevância de uma possível filosofia do nós. Explorar essa possibilidade, realizar esse potencial de maneira efetiva será matéria de estudo posteriores.

Em primeiro lugar, o nós aparece ligado de maneira íntima ao eu e ao si: a reflexividade que leva do eu ao si ocorre no seio de uma pluralidade que, acreditamos ter mostrado, encontra no plural da primeira pessoa uma fronteira e um espelho de autoreferência. As consciências individuais se destacam do nós, do mundo da vida que elas mesmas constituem e que as constitui, do qual elas não deixam de ser parte. O que faz a distância se instalar? Em qual momento ocorre a constituição da consciência: é anterior, e a consciência se destaca, se desprende do mundo comum como uma península cujo istmo se afina e some e faz a península virar ilha? Ou é a consciência individual que vem antes?

Na tradição do olhar interior de linha agostiniana, no caminho marcado por Descartes e por Husserl, a consciência individual é ponto de partida necessário. Ricoeur propõe quebrar este monopólio com Levinas, para quem o começo está no outro. Mas essa dialética pela qual o outro me constitui e eu o constituo, que nos integra de maneira fundacional, que faz assim solidários o si e o outro: não é acaso um nós em exercício? Com efeito, esse si-mesmo é um eu que, com um tu, se reconhece em um nós: o nós do diálogo e do ensino, o nós da família e da amizade, o nós da dança e até mesmo do combate. Esse nós que também é das tradições constituintes, da cultura, da língua e da ciência, da religião, das crenças primeiras, dos rituais, esse nós nos fala de uma pertença fundacional, chão e teto do ser individual, refúgio e também prisão.

A comunicação é marca e parte do processo genético de constituição enraizado em um mundo comum, resguardo ao mesmo tempo do plural e do singular. Esta visão se opõe às consciências individuais já postas e

constituídas que se comunicam para, num segundo movimento, estabelecer um mundo comum –por exemplo, em Husserl. A comunicação é sustento do nós, no sentido duplo de carregar e de alimentar essa pluralidade.

O reconhecimento de um nós leva ao estabelecimento de um tu, de um vocês ou de um eles. Assim, a comunicação ao mesmo tempo une e segrega: estabelece e sustenta uma união e, simetricamente, marca e reforça distâncias.

Nossas línguas indo-europeias não dispõem do que em francês se chama *duel*: nome que se emprega nas declinações e nas conjugações de certas línguas (árabe, grego, sânscrito, hebraico...) para designar duas pessoas ou duas coisas⁴⁹. Isto nos impede diferenciar um nós genérico e de número muitas vezes indiferenciado (nós como grupo de pertença, por exemplo) do nós que une de maneira íntima um eu e um tu no diálogo.

Dizer “nós” é sempre integrar o falante e mais alguém – uma ou várias pessoas. A outra ou as outras pessoas podem ser o ouvinte, o outro da comunicação, ou um terceiro. “Nós franceses pensamos assim” carrega um implícito “vocês britânicos pensam diferente”, se quem fala se dirige a um inglês. É outro o caso quando a fala visa integrar o interlocutor – o mesmo francês dirigindo-se a seus conterrâneos: “Nós franceses pensamos assim (eles, britânicos, de outra maneira)”. A força de coesão formidável do nós se acresce pela sua capacidade de gerar segregação: a adesão a determinadas pertenças ganha força ao se contrapor ao eles. De um “nós (norte-)americanos” para “nós (norte) americanos brancos” a distância é enorme.

Por isso, o outro presente na comunicação não é nunca totalmente outro. A comunicação, para acontecer, exige uma co-implicação dos

49 ROBERT, Paul (Ed.). *Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1991. p. 583.

interlocutores, a constituição de um nós que é o daqueles que dialogam. Existem diversos graus de *outridade*: o outro com quem posso me comunicar é um outro diferente daquele com quem toda comunicação é impossível. O nós tem a extensão do alcance das possibilidades de comunicar, e este comunicar diz respeito à construção comum do mundo da vida: *communicare*, pôr em comum, fazer o comum, construir esse mundo do nós.

O nós mostra assim a sua relevância como categoria prática e política.

A Europa do século XX viveu, do nazismo ao fascismo, do stalinismo aos Balcãs, operações onde o vizinho que era parte da nossa memória coletiva, de nossa identidade plural como sujeito nacional, viu-se transformado num Outro, para construir uma identidade adequada ao serviço de um projeto de poder. Hoje, imigrantes e muçulmanos ocupam esse lugar do Outro suficiente para colocar em xeque ideias e valores fundacionais do projeto europeu, desafiado na sua capacidade de absorver num nós a diversidade de línguas, de culturas e de narrativas. A fortaleza da identidade europeia é que está à prova.

Semelhantemente, no Brasil atual os mitos fundacionais da integração, da cordialidade e da concórdia mostram sua fragilidade perante a irrupção de tensões até então mais ou menos invisibilizadas. Grupos que se apropriam de símbolos do “nós brasileiros” (como a bandeira, as cores e a camisa da seleção nacional de futebol...) para atrair e aglutinar forças políticas, mas também para escamotear outros nós cuja explicitação fragiliza o falante como ator político e social: nós elite dominante, nós homens brancos ricos, nós donos dos meios de produção e do capital, nós defensores de uma ordem social que nos beneficia.

O nós na sua forma particular do *duel*, o “nós dois” como categoria prática, é visível em situações mais próximas e quotidianas: mencionamos já o diálogo, que é a mais evidente e que oferece de maneira mais clara

elementos para uma análise filosófica ancorada no pensamento de Ricoeur. Pela via do diálogo poderíamos abordar as situações marcadas pelo amor em suas várias manifestações a dois, da amizade ao amor erótico, especialmente na situação daquilo que Jaspers chamou de “combate amoroso das ideias”. Esta luta existencial que faz surgir o eu busca a eliminação de toda força e superioridade, pelo si-mesmo do outro tanto quanto pelo próprio: há uma entrega total, um mostrar-se sem restrições nem barreiras⁵⁰.

Mas por que luta, por que combate? Bengoa⁵¹ recupera a proposta de Lakoff e Johnson, que questionam a metáfora da discussão como batalha: não nos limitamos a falar das discussões em termos bélicos, mas ganhamos ou perdemos nelas, temos no outro um oponente cujas posições devem ser atacadas enquanto defendemos as nossas; ganhamos terreno ou o perdemos, usamos estratégias e definimos linhas de ataque⁵². Os autores sugerem a substituição pela metáfora da dança, e esta mudança parece funcionar.

É neste registro da dança, talvez mais incerto e arriscado, mas certamente rico e prenhe de possibilidades, que gostaríamos de finalizar este estudo que, já dizemos, tem vocação preliminar e exploratória. A proposta é abrir espaço para um pensamento sobre o nós na dança, talvez até para uma filosofia da dança. Não estamos aqui nos referindo à dança pensada como espetáculo, como manifestação artística para um público, mas nas suas modalidades como exercício a dois: duas pessoas que se juntam com o propósito de, sob a égide de uma tradição com regras e rituais, produzir no encontro algo que não poderia haver sem cada uma das duas partes.

50 JASPERS, Karl. *Filosofia I*. Tradução para o espanhol de Fernando Vela. San Juan: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958. p. 465-466.

51 BENGEOA, Guillermo. *Siete visiones sobre el diseño*, Maestría en Diseño Comunicacional, FADU/UBA. Buenos Aires: 2015, p. 28.

52 LAKOFF, G. e JOHNSON, M., *Metáforas de la vida cotidiana*. Editorial Cátedra, Madrid: 1998, p. 40-41 apud BENGEOA, op. cit.

A música começa a tocar, um braço enlaça a cintura do par, duas mãos se juntam, os corpos começam a se movimentar. Ritmo e melodia são referência comum, assim como o acervo compartilhado de figuras que certa modalidade específica pratica. Mas os dançarinos devem interpretar a música e improvisar as figuras nesse encontro mediado não por palavras, mas por gestos dos corpos: a tensão ou a pressão nas mãos, o ajuste, a intenção no abraço, uma mudança na distribuição do peso ou no eixo de rotação, um giro do tronco... Os sinais são transmitidos, recebidos, reconhecidos, respondidos, e cada um do par entrega o que lhe cabe, o que pode e sabe, o que sente e quer, ao serviço de um ser juntos efêmero, onde as individualidades estão, não se perdem –mas não reinam nem se impõem. Não sou eu que danço, somos nós que dançamos. Postergo meu eu, a minha individualidade como resultado, porque quero que a nossa dança seja boa, mas ao mesmo tempo preciso preservar esse eu dançante, sem o qual o conjunto não se sustenta. Se meu par não dançar bem, eu também não irei, então o equilíbrio é entre eu e o outro e entre cada um e o conjunto.

No boxe, e de maneira geral na luta esportiva, há também regras e rituais, há uma tradição e há dois corpos e duas subjetividades em jogo que se colocam ao serviço do comum. E ainda se há uma dimensão necessária do cuidado do outro (não busco materialmente acabar com meu oponente), o objetivo é a superação de uma subjetividade por parte da outra, a sua destruição, ainda que simbólica. Por oposição, na dança de dois, o triunfo de um significaria o fracasso de ambos: é o par, o conjunto que deve triunfar, e cada um dos dançarinos, nele. A dança assim pensada tem muito desse diálogo existencial que ocupa Jaspers.

Desta maneira, num plano reflexivo e hermenêutico, o diálogo e a dança podem duas vias confluentes em direção a uma filosofia do nós articulada em torno da linguagem e do corpo. O diálogo terá a função de

estruturar o suporte argumentativo a partir do arcabouço da filosofia hermenêutica, que para tal oferece farto material. Já a dança deve nos permitir introduzir no pensamento hermenêutico da intersubjetividade, e da constituição de um si-mesmo no seio de um nós, esse grande postergado que é o corpo, na sua dimensão plural e comunicativa. Corpo que é mais que objeto material num mundo de objetos, corpo que é meu aqui e agora, testemunho da separação do Outro e vetor de possíveis, ainda que efêmeros, reencontros. Corpo que sofre, corpo que age, *locus* privilegiado onde se manifesta a tensão entre voluntário e involuntário.

Entre o diálogo como dança e a dança como diálogo, o nós abre o horizonte de uma hermenêutica do ser encarnado em um mundo plural.

Referências

BARDET, Marie. **Pensar com mover. Um encuentro entre danza y filosofía.** Cactus: Buenos Aires, 2012.

BENGOA, Guillermo. **Siete visiones sobre el diseño, Maestría en Diseño Comunicacional,** FADU/UBA. Buenos Aires: 2015.

JASPERS, Karl. **Filosofia I.** Tradução para o espanhol de Fernando Vela. San Juan: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958. p. 465-466.

JERVOLINO, **Domenico. Il cogito e l'ermeneutica – La questione del soggetto in Ricoeur.** Gênova: Marietti, 1993. p. 38.

LEICHTER, David J. **Collective identity ad collective memory in the philosophy of Paul Ricoeur. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies,** v. 3, n. 1, 2012. p. 113-131. DOI 10.5195/errs.2012125, p. 114.

LAKOFF, G. e JOHNSON, M., **Metáforas de la vida cotidiana.** Editorial Cátedra, Madrid: 1998.

LOUTE, Alain. **Identité narrative collective et critique sociale.** In **Études Ricoeuriennes**, v. 3, n. 1 (2012), p. 53-66. DOI: 10.5195/errs.2012.119.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes.** Paris: Gallimard, 1960, edição digital de 20 jun. 2011, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/signes/signes.html. Acesso em: jul. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030288117>

MICHEL, Johann. **L’animal herméneutique.** In FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur. De l’homme faillible à l’homme capable. Paris: PUF, 2008.

MICHEL, Johann. **Ricoeur y sus contemporáneos.** Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis. Madri: Biblioteca Nueva, 2014.

NALLI, Marcos. **Paul Ricoeur leitor de Husserl.** Trans/Form/Ação, São Paulo, 29 (2), 2006.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations.** Paris: Seuil, 1969-2013.

_____. **Temps et récit, v. 3. Le temps raconté.** Paris: Seuil, 1985.

_____. **Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II.** Paris: Seuil, 1986.

_____. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990.

_____. **“Mon premier maître en philosophie”** in LENA, Marguerite, Honneur aux maîtres. Critériorion, Paris: 1991, pp- 221-225.

_____. **La mémoire, l’histoire, l’oubli.** Paris: Seuil, 2000.

_____. **L'interprétation du soi.** *Cités*, Paris, n.33, 2008.

_____. **La souffrance n'est pas la douleur.** In *Souffrance et douleur.* Autour de Paul Ricoeur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNER, Natalie. Paris: Puf, 2013.

_____. **Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle.** Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l'Association des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, à Sofia, les 25/26 octobre 1997 et publié dans "Les droits de la personne en question – Europe Europa 2000", publication FIACAT . Disponible en: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf . Acesso em: 1^o nov. 2017.

ROBERT, Paul (Ed.). **Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française.** Paris: Le Robert, 1991.

TAMINIAUX, Jacques. *Idem et Ipse. Remarques arendtiennes sur Soi-même comme un autre.* *Cités*, Paris, n. 88, p. 131, 1988.

Os Retirantes De Portinari: Uma Estética da Miséria, da Fome e da Morte.

Gilmar Leite Ferreira

Anúncio de uma Tragédia Humana

Esta pesquisa é uma descrição fenomenológica que interpreta uma série de quadros do Pintor Cândido Portinari, intitulados, *Os Retirantes*. Por intermédio da pintura, da filosofia e da literatura prosaica e poética, apresento uma reflexão sobre os corpos dos retirantes do sertão nordestino durante o flagelo da seca que, até meados do século XX, provocou o sofrimento e a morte de milhares de homens, mulheres e crianças.

Fundamentado na filosofia de Merleau-Ponty, na literatura de Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, Euclides da Cunha, Jorge Amado, José Américo de Almeida, algumas estrofes do poema épico *Os Retirantes do Pajeú*, de autoria própria, e outros autores; expresso a visibilidade e o movimento nos quadros de Portinari, revelando por meio da “Linguagem Indireta e das Vozes do Silêncio” (2004), a dor, o sofrimento, a fome e a morte de alguns sertanejos, numa jornada trágica, em busca de sobrevivência em outras terras.

Nesta pesquisa, a estética não é interpretada como o belo instituído a partir da concepção do bom gosto. Mas sim, ela é fundamentada no campo da experiência sensível, do corpo expressivo e da sua relação com a natureza árida do sertão. Nesse sentido, apresento um corpo fora dos padrões de beleza e harmonia, tão comuns nas danças, nos esportes e na expressão do corpo dentro dos padrões da estética estabelecida pela sociedade contemporânea. O

corpo pesquisado nesse texto é o da miséria, da fome e o da morte, revelado no desespero humano, por falta de alimento e água. Por isso, ele transcende a existência de forma contundente, agressiva, assustadora, mórbida e agonizante. Nesses campos de expressões, a dimensão corpórea mostra a vida no extremo da sobrevivência, revelando uma beleza que ao mesmo tempo é encantadora e assustadora, a partir dos quadros de Portinari e da literatura prosaica e poética.

A linguagem indireta, por meio da literatura e da poesia, possibilita o desvio dos signos estabelecidos pela razão objetiva e mostra outros horizontes de sentidos, criando um campo de significados, onde o dito e o não dito, o visível e o invisível, estão sempre dialogando, a procura de novas formas de compreensão, desviando-se por outras veredas, tais quais os retirantes, caminhando nas estradas desoladas, em busca de outros horizontes. Nesse sentido, cada passo dado na escrita, revela as passadas dos retirantes, sendo a linguagem indireta da literatura a expressão-comunicação, tornando as palavras e os corpos em um só sujeito.

Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 71):

Mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser, e é por isso que consegue tão bem tornar algo presente para nós: a palavra de um amigo no telefone nos dá ele próprio como se estivesse inteiro a nossa maneira de interpretar e de despedir-se, de começar e terminar frases, de caminhar pelas coisas não-ditas. O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também transpõe como o gesto que ultrapassa os seus pontos de passagem. No próprio momento em que a linguagem enche nossa mente até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela, a linguagem vai além dos “signos” rumo ao sentido deles. E nada mais nos separa desse sentido. A linguagem não pressupõe a sua tabela de correspondência, ela mesma desve-

la seus segredos, ensina-os a toda a criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração.

No sentido de mostrar-se e de se ocultar, a literatura e a poesia revelam os caminhos calcinados, abruptos, fantasmagóricos da seca, nos quais, famintos esqueléticos, cabisbaixos, resignados, expressam seus corpos através de uma anatomia óssea visível, dando a impressão de serem seres de outros mundos, ou talvez, a imagem dos malditos no Inferno de Dante. Nesse caminho de dores ou abismo diante da vida, a literatura prosaica e a poesia, são parceiras entrelaçadas no diálogo filosófico-estético-trágico, aproximando as bordas do objetivo e do subjetivo, formando uma intersubjetividade, na qual a corporeidade do sertanejo revela-se na intersubjetividade com outras formas de vida.

“As Vozes do Silêncio”: expressão poética da pintura, com seus traços, cores, desvios, ocultações, perspectivas, desenhos, sombras, luzes e outros aspectos próprios da pintura, nesse trabalho de pesquisa, expressam outros contornos, na simbiose entre a literatura e a poesia. Nessa fundamentação, mostro *Os Retirantes* de Portinari, aproximando minha percepção sensível com os traços horripilantes e estéticos da fome em sua metafísica da carne. Envolvido no campo da revelação estética, dou passadas nas expressões dos quadros do pintor citado, criando outros movimentos e vozes que, mesmo no silêncio, falam para o mundo, revelando a vida em agonia, numa terra que tem como companhia o sol, com seus punhais de fogo, sobre os corpos magros dos retirantes, tão bem revelados pelos pincéis de Portinari.

De acordo com Merleau-Ponty (2004, p. 27):

A pintura não é mais que um artifício que apresenta a nossos olhos uma projeção semelhante àquela que as coisas neles inscreveriam ou neles inscrevem na percepção comum, ela nos faz ver na ausência do objeto verdadeiro como se vê o objeto verdadeiro na vida, e sobretudo nos faz ver espaço

onde não há espaço. O quadro é uma coisa plana que nos oferece artificialmente o que veríamos em presença de coisas “diversamente reveladas” porque nos oferece segundo a altura e largura sinais diacríticos suficientes da dimensão que lhe falta. A profundidade é uma *terceira dimensão* derivadas de outras duas.

Da profundidade dos indigentes da seca, as expressões das dores, da inanição e da tristeza, interpreto, mostrando as dimensões da vida e da pintura que, se configuram num amálgama, no qual, cada espectro do sertanejo se move em sentidos vários, num confuso destino que confunde a ideia, torna crepuscular a visão para um mundo de alegria, fartura e esperança. Uma pintura engajada com a vida diante da ameaça da morte, é dolorosa, causa assombro e nos faz mergulhar em nós mesmos, numa tela onde as cores se movem, os ângulos mudam de lugares, os traços se misturam, pois na seca da nossa vida existencial, somos muitas vezes, *Os Retirantes* de Portinari.

A Jornada da Miséria Sertaneja

Começa o comboio dos retirantes em busca de outras terras, sejam para o brejo, agreste, mangue, ou para os grandes centros urbanos. Famílias inteiras, como uma multidão de fantasmas, vestidas em trapos ou molambos, carregando panelas amassadas, sacos velhos, e no semblante, olhares tristonhos, sabendo que terá pela frente a incerteza em diversos sentidos. Mas ficar, para muitos sertanejos, é a morte certa.

No êxodo da miséria, contudo, os corpos esqueléticos, lânguidos e langorosos, começam a grande jornada entre cactos agressivos e repelentes. Os movimentos do andar enfadonho, mostra nos primeiros passos a fadiga da fome. É nesse movimento que Portinari fez mover o pincel. O pintor nos passa a impressão que estava ao lado dos retirantes, ou então é um deles,

pois nas artes, nos tornamos o outro, fazemos parte das mesmas cenas. É a percepção que entra nas coisas, habita e provoca uma realidade não própria do sujeito que percebe, mas que se torna parte da sua carne.

Segundo Coelho Junior (2016, p. 320):

Perceber a realidade é simultaneamente ser tocado pelo que nos circunda e construir esse mesmo entorno. Há assim, uma mútua constituição entre e que denominamos sujeito e objeto e entre percepção e realidade. A percepção é assim, uma ação constante psíquico-fisiológica, transformação, construção e constituição; e o ato perceptivo é simultaneamente, apreensão e construção da realidade.

O mundo real dos retirantes, pintado por Portinari, mostra a vida numa agonia perene, movimentando-se numa terra ensolarada, ausente de alimentos e água e sem perspectivas nenhuma. Segundo Amado (1978, p 55) Pela frente, “agreste e inóspita estende-se a caatinga. Os arbustos ralos elevam-se por léguas e léguas no sertão seco e bravio, como um deserto de espinhos”. Os caminhos da fome secam a esperança, e a alma do sertanejo, mergulha num mundo sombrio, ausente de uma aurora de sobrevivência, abastecida de alimentos e água. Tudo parece inerte e morto! É nessa inércia que Portinari move o pincel, faz traços tétricos, mostrando o corpo na agonia da fome, revelando outra linguagem. Nos movimentos dados por Portinari, podemos ouvir o silêncio da caatinga e as vozes caladas dos sertanejos, expressadas no flagelo da retirada.

Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 133):

A arte não é uma imitação, nem por outro lado, uma fabricação segundo os desejos do instinto e do bom gosto. É uma operação de expressão. Assim como a palavra nomeia, isto é, capta em sua natureza e põe diante de nós, a título de objeto reconhecível, o que aparecia confusamente, o pintor diz Gasquet, “objetiva”, “projeta”, “fixa”. Assim como a palavra não

se *assemelha* ao que ela designa, a pintura não é um *tromp-l'oeil*, uma ilusão da realidade; Cézanne, segundo suas próprias palavras, “escreve como o pintor o que ainda não está pintado e faz disso pintura absolutamente”. Esquecemos as aparências viscosas, equívocas e, atravessando-as, vamos diretamente às coisas que elas apresentam. O pintor retoma e converte justamente o objeto visível o que sem ele aparece encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que é o berço das coisas. Para o pintor como esse, uma única emoção possível; o sentimento de estranheza, e um único lirismo: o da existência recomeçada.

A busca do recomeço da vida em outras terras, pautada no estranho sentimento do sertanejo que, confuso como a própria natureza, move os passos de forma indeterminada, procurando caminhos que o leve a alguma forma de alimento e um pouco de água. Maltrapilhos, sujos e taciturnos, dão passadas descompassadas, aleatórias, e vão rumo ao designo dos instintos primitivos da vida na forma mais básica possível. E assim, segundo Ramos (2010, p.13) “entrava dia e saía dia. As noites cobriam a terra de chofre. A tampa anilada baixava, escurecia, quebrada apenas pelas vermelhidões do poente”. Entrelaçado com essas paisagens, Portinari, dilata a percepção, os sentidos se aguçam, e a mão, num bailar de movimentos, transubstancia sua existência de pintor, na qual se confundem o pintor e a pintura.

Na relação com o objeto artístico, o pintor nada inventa. O que ele faz é perceber o silêncio da voz da arte pictórica para expressar o mundo vivido por meio da percepção sensível. Essa atitude fenomenológica não é um comportamento ou apropriação pura do sujeito no objeto. Mas sim, é entrar no objeto, tornar-se parte dele, habitá-lo, sentir seus movimentos para a relação de criação e recriação. Portanto, antes mesmo da criação, a obra já se encontra na dimensão sensível do pintor, habitando a latência, esperando o momento estesiológico para eclodir o processo criativo. Por isso, no corpo, no pensamento, imagens se movem, cores se metamorfoseiam,

sons se anunciam, e a experiência estética vai bordando o tecido da vida no ato de expressão criativa.

Caminhar nas veredas da pintura nos faz penetrar nas sombras de uma imagem que procura se ocultar, ou então, propõe a se revelar, mostrando o lado obscuro do que não se dispôs a se expressar de forma imediata, dada ao primeiro olhar. Nesse sentido é preciso fazer o olhar habitar as coisas para vê-las! Ver é descobrir os mistérios das coisas, habitá-las, desvelar o que ainda não foi visto. Ir ao âmago do sensível, para entrar e descobrir mundos imperceptíveis. Assim, as cores, os traços, os desenhos, a perspectiva, não são meros modos de se fazer arte pictórica. Mas sim, são sujeitos encarnados, portadores de sentimentos, expressão e comunicação.

Quando o pintor pinta o mundo, ele está pintando a si mesmo, pois ambos estão interligados pelos fios da existência encarnada, mostrando que não existe um sujeito isolado, tal qual um demiurgo⁵³, coordenando o processo da criação, mas sim, a convivência de relações com tudo que está em si e em seu entorno, numa configuração que se realiza nas trocas, no compartilhamento, em prol de uma criação volátil, mostrando outras formas de ser e estar no mundo (MERLEAU-PONTY, 2004).

Nas dobras, nas curvas e nas sombras da pintura, no que não está perceptível ao olhar comum e desatento, existe todo um movimento de expressão sobre a tela que se posta a nossa frente, falando para a nossa percepção. Por isso, é preciso aguçar o olhar, para entrar no que se oculta e sentir seus movimentos. O pintor ao colocar a experiência sensível no seu trabalho, convida nossa visão para que possamos entrar na tela e perceber o que está supostamente invisível.

53 Nos filósofos gregos, particularmente em Platão: o deus ou princípio organizador do Universo, autor e gerador de tudo quanto existe (Dicionário online, Porto Editora)

O filósofo Heidegger exemplifica isso ao se referir à pintura de Van Gogh, na qual podem ser percebidos os sapatos da camponesa. A obra de arte carrega o dito e o não dito. As manifestações artísticas se expressam através do olhar além do visível.

Nas dobras da linguagem, nos contornos das coisas não vistas pelo olhar comum, nas expressões que falam através do silêncio, há toda uma manifestação do visível que desnuda o invisível quando o olhar penetra na obra de arte (FERREIRA, 2017). Os sentidos, por meio do olhar corpóreo, fazem perceber o invisível que é tão bem revelado nas palavras de Heidegger ao falar do quadro de Van Gogh, mostrando que, nos sapatos da camponesa, está:

A dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até ao longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra o vento agreste. No couro do sapato está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, na sua muda oferta de trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na improdutividade do campo no inverno. Por esse apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o temor ante a ameaça de morte (HEIDEGGER, 1977, p. 25).

É também na *mundividência*⁵⁴ de Heidegger, a partir da obra de Van Gogh que reflito sobre *Os Retirantes* de Portinari, ao penetrar nas telas para sentir as respirações, perceber os olhares, os gestos e demais expressões dos sertanejos diante da seca cruel que o expulsa para terras distantes em busca de lugares desconhecidos. Sem perspectivas, em forma de procissão, parecendo uma velha corda corroída pelo tempo, uma fileira de homens,

54 Visão de mundo, concepção do mundo (Dicionário online Porto Editora)

mulheres e crianças, como um bando de tresloucados errantes e desvalidos, cortam as estradas desertas, penetram na caatinga repulsiva, desembocam em lugares vazios e desertos, para assombrados, ficarem estáticos, como um quadro pintado pelas mãos do sofrimento humano.

Por fim tudo se esgota e a situação não muda. Não há probabilidade sequer de chuvas. A casca dos marizeiros não transuda, renunciando-as, o Nordeste persiste intenso, rolante, pelas chapadas, zunindo em prolongações uivadas na galhada estrepitante das caatingas e o sol alastra, reverberando no firmamento claro, os incêndios inextinguíveis da canícula. O sertanejo assoberbado de reveses dobra-se afinal. Passa certo dia, à sua porta, a primeira turma de “retirantes”. Vê-a, assombrado, atravessar o terreiro, miseranda, desaparecendo adiante, numa nuvem de poeira, na curva do caminho... No outro dia, outra. É o sertão que se esvazia. Não resiste mais. Amatula-se num daqueles bandos, que lá se vão caminho em fora, debruando de ossada as veredas, e lá se vai ele no êxodo penosíssimo para a costa, para as serras distantes, para quaisquer lugares onde o não mate o elemento primordial da vida (Cunha, 2002, p. 90).

Com os olhos espantados, os retirantes confusos, tristes, sem direção certa, expressam nos rostos encovados as velhas cacimbas que secaram ao longo dos rios. O que diferencia as faces e as cacimbas são as lágrimas salgadas que escorrem sobre a pele ressecada para descerem algumas gotas de água salgada sobre os lábios secos. O pouco de força que existe, serve para conduzir um filho de aparência óssea e um saco com algum objeto qualquer.

Lentos, os sertanejos, carregam algum galho de uma velha árvore que tombou, usando-a como bengala, servindo de apoio durante a longa retirada. De acordo com Almeida (1997, p 08) “Mais mortos do que vivos. Vivos. Vivíssimos só no olhar. Pupilas do sol da seca. Uns olhos espasmódicos

de pânico, assombrados de si próprios. Agônica concentração de vitalidade faiscante.



Fonte: Portal Portinari (<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2733>)

Como podemos perceber no quadro do pintor citado, uma expressão de horror, revelada pelos famintos retirantes, desdobra-se em uma cena pitoresca, fundamentada na tragédia humana, a qual revela a vida numa agonia profunda. Nessa cena, acompanhando a procissão da miséria, os urubus em bandos, representam o fúnebre, numa perspectiva de que a morte em breve tombará algum corpo, esgotado pela fome. Os agourentos pássaros, numa festa funesta, funerária, fazem fantasmagóricos voos, como nuvens negras, mostrando uma sombra de medo e de pavor aos miseráveis.

Segundo Mello (1990, p. 1) “Levas e mangotes de retirantes, errantes e abandonados, por caminhos e vales desertos, como nos quadros do rei Davi,

nus morrendo de fome e sede, e trespassados pelo dardo de fogo de muitos sóis”. Com medo das aves carnívoras, os famintos apressam os passos, numa tentativa vã de fuga desesperada. Mas, os negros pássaros voam tranquilos, pois a certeza dos seus instintos sabe que em breve terá a carne de algum sertanejo que cairá sem vida na áspera e ressequida terra.

De acordo com Queiroz (1993, p 70)

O sol poente, chamejante, rubro, desaparecia rapidamente como um afogado, no horizonte próximo. Sombras cambaleantes se alongavam na tira ruiva da estrada, que se vinha estirando sobre o alto pedregoso e ia sumir no casario dormemente de um arruado. Sombras vencidas pela miséria e pelo desespero que arrastavam passos inconscientes, na derradeira embriaguez da .

Os retirantes, citado na literatura de Queiroz, são os da pintura de Portinari, assemelhados aos miseráveis de Victor Hugo com relação à fome, e diferenciados nas questões climáticas. Eles não sofrem o frio dos desvalidos que o escritor francês expressa na sua obra fenomenal, mais sim: são espectros padecendo debaixo de um sol de fogo vulcânico, secando a pele, dando a impressão de serem cadáveres que ressuscitaram para perambular como um bando zumbis, pelas estradas do sertão. Essa condição de temperatura borda a alma do sertanejo, resseca o sentimento de alegria e ilumina o pavor e a desesperança, pois na retirada, a cada passo dado, apresenta-se um mundo obscuro, com as cores da insegurança e da incerteza. Essas cenas sórdidas, também são expressas de forma poética.

De acordo com Ferreira (2014).

Arde o sol, queima a terra, ouvem-se gemidos;
Sopram os ventos ardentes parecendo brasas.
O céu fulgura um lindo azul da cor do mar...
E no horizonte os urubus movem as asas.

Em cada lar deságua um triste mar de choro;
Orações, preces, ladainhas, formam um coro,
Onde a incerteza faz morada sob as casas.

Pelas estradas secas partem os sertanejos
Já despertando a dor da saudade gritante
Do Pajeú, lugar que ressecou os sonhos,
Onde, outrora, foi seu canto fascinante...
O duro instante mancha o lírico passado...
E, a luz negra de um mundo indeterminado,
Cobre a esperança, numa cena horripilante.

Como é possível perceber por meio dos versos, revelando os movimentos da retirada, existe uma ampla dimensão de paisagens e sentimentos através das palavras poéticas. Essa linguagem sensível, traçada por intermédio da experiência estética, poetisa a jornada da fome e da miséria de forma espantosa e sensitiva. Ela convoca o olhar e o sentir a perceber o peso das palavras, traçando entre linhas, ritmos e sons o suportar da existência, num mundo horripilante. A poesia possui essa capacidade de assustar e de seduzir, de mostrar contornos da linguagem, proporcionando uma nova maneira de se ver o mundo; muitas vezes inaugurando sentidos que ainda não foram estabelecidos pelo olhar desatento.

Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 43)

É preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda a parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas, e que mesmo nosso poder de imaginarmos-nos alhures. “Estou em São Petersburgo em minha casa, em Paris, meus olhos veem o sol” -, de visarmos livremente, onde quer que estejam, seres reais, esse poder recorre ainda à visão, reemprega meios que obtemos dela.

Partindo da citação de Merleau-Ponty, podemos compreender que Portinari, mesmo estando ausente do mundo dos retirantes, sua percepção sensível o desloca para o êxodo sertanejo, coloca-o dentro dos passos, dos corpos e da natureza árida. A experiência sensível tem esse poder de nos colocar dentro das coisas, dialogarmos com elas, sentir, como se fosse a nós mesmos. Esse entrelaçamento revela que não estamos separados do mundo, mas sim, dentro dele. É o quiasma! Essa noção, vinda da biologia e usada por Merleau-Ponty, propõe o inter-relacionamento que tece nossa existência, sempre convocando e despertando os sentidos corpóreos para aquilo da não é da pura ordem de nós mesmo, mas do mundo em que estamos inseridos. Por isso, a experiência estética e o mundo vivido, não são comportamentos de um sujeito isolado do mundo, mas sim, das relações que temos com nós mesmos e com tudo que nos cerca e nos atinge.

Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 277, 278):

Toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção do meu corpo, assim como toda percepção do meu corpo se explica na linguagem da percepção exterior. Agora, como vivos, se o corpo não é um objeto transparente e não nos é dado por sua lei de constituição assim como o círculo ao geômetra, se ele é uma unidade expressiva que só quando assumida se pode aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível. A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e que nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal qual como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retornando assim o contato com o corpo e com o mundo, é que também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com o nosso corpo, o corpo é um eu natural e como sujeito da percepção.

É com os corpos que os sertanejos percebem na natureza inóspita a quase impossibilidade da sobrevivência, ou quando ela acontece, os rastros deixados nos corpos são profundos, marcam a vida com os cortes da tragédia, tatuando para sempre aqueles dias de sofrimento ou de morte. Nesse sentido, a busca de outras terras, onde chove ou tem emprego, é a luta pela vitória do corpo, pois é ele quem determina a existência do homem no mundo. Fazer o corpo superar as exigências da vida, com suas adversidades, incertezas e desafios, faz emergir dos sertanejos, mesmo esqueléticos de fome, a revelação de um gigante, diante de uma natureza impiedosa.

No corpo fenomenal dos retirantes a vida se desenha com os traços da natureza agonizante. Esse entrelaçamento unifica os humanos e outras formas de vida por meio de uma expressão que anuncia a junção de vidas, numa tragédia só. Nesse sentido, torna-se difícil fundar uma conclusão quem são os retirantes e quem são as árvores secas.

Na fenomenologia do corpo apresentado por Merleau-Ponty, podemos perceber a afetividade não apenas como mosaico de estados afetivos, prazeres ou dores fechados em si mesmos, mas como modo original de ser e estar no mundo; portanto, como uma dialética dramática de um corpo em direção a outro corpo (Nóbrega, 2010, p.87).

O grito da carne transubstancia os gravetos, as galhadas, os troncos, as árvores peladas, restos de uma natureza agonizante, como os próprios fantasmas que cambaleiam vergastados, açoitados pela inanição e pelos raios de punhais afiados do astro rei. Esse gigante de luz escurece a vida, torna sombria a esperança, mostra-se sempre como um ocaso diante de um mundo de indeterminação e incertezas, pois na retirada dos flagelados, a esperança de continuarem vivos é uma pequena aurora, ameaçada pela escuridão dos dias vindouros. Por isso, cada passada confusa dos retirantes, revela a impressão que se dirige para um abismo sem fim.



Fonte: Portal Portinari (<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2733>)

Os fantasmas estropiados como que iam dançando, de tão trôpegos e trêmulos, num passo arrastado de quem leva as pernas, em vez de ser levados por elas. Andavam devagar, olhando para trás, como quer voltar. Não tinha pressa em chegar, porque não sabiam aonde ia. Expulsos do seu paraíso por espadas de fogo, iam ao acaso, em descaminhos, no arrastão dos maus fados. Fugiam do sol e o sol os guiava-os nesse forçado nomadismo. Vinham escoteiros. Menos os hidrôpicos – doentes da alimentação tóxica – com os fardos das barrigas alarmantes. Não tinha sexo, nem idade, nem condições nenhuma. Eram os retirantes. Nada mais (Almeida, 1997, p. 08).

Como podemos perceber nas imagens dos retirantes, a gravidade ameaça o equilíbrio dos macilentos corpos, ameaçando-os às quedas previsíveis sobre o solo áspero, profetizando a impossibilidade de voltar a ficar em pé novamente. Como cambitos de marmeleiros ressecados, estirados para o céu, suplicando chuva, as pernas dos desnutridos sertanejos, constituídas de uma musculatura magra, de aparência óssea, são gravetos esturricados, de uma expressão negro-cinzenta, como a própria incerteza da vida. A impressão da expressão hedionda é que o sol e a fome, como aspiradores, secaram os corpos, acabando a seiva da existência, formando na pele rachaduras, esturricando o coração e dando cortes na alma dos seres humano que, durante séculos, foram transpassados pelos dardos da miséria e da fome, evaporando dos espíritos algumas gotas do orvalho do sonho e da quimera.

Segundo Ferreira (2014):

O sofrimento não permite sonho. O presente,
É quem revela as garras frias e afiadas,
Arrancando os vestígios de felicidade
Das crianças que padecem pelas estradas.
Os indícios de vida são espectrais...
E entre gemidos, gritos, lamentos e ais,
Os famintos pisam nas trilhas calcinadas.

Uma magra mulher parecendo um graveto
Conduz uma filhinha presa na cintura,
E sem forças tropeça nos duros rochedos
Pra cair por cima da pobre criatura.
Um gemido abafado da boca ecoa
Que se estende por cima da seca lagoa
E se perde por dentro da mata escura.

Não existe esperança na alma do flagelo
A queadura e a fome mostram-se presentes,

E os gemidos por entre os secos carrascais
Que ecoam com gritos fortes e estridentes.
O poder governante vira as suas costas...
Os famintos tristonhos rezam de mãos postas
E suplicam a Deus, com choros indulgentes.

Agarrados a última esperança, os retirantes buscam na fé inabalável a possibilidade da chuva, do florescer dos campos, da fartura nos roçados, dos rios e açudes transbordando; o milho, o feijão, a batata, a macaxeira, a mandioca e o pasto para os animais de criação. Mas a resposta do céu é o silêncio de um Deus que se faz ausente e a presença da estrela maior, com suas centelhas de fogo sobre a terra adusta e cinzenta, na qual os caminhos têm três destinos macabros: a miséria, a fome e a morte.

A Fome e a Morte

O pintor Portinari, com os atros traços preenche as telas com o sangue dos retirantes, dando impressão que o pincel entrou na pele de cada moribundo, sentido as artérias débeis que, mal se escutam as pancadas do coração. No entanto, na alma, uma pulsação desenfreada e tônica movimentada a vontade de resistir, de chegar a um lugar onde seja possível viver com dignidade. Porém, a pintura do artista citado não expressa nenhum alívio e nem traça um único ato pictórico que permita a possibilidade de dias melhores. Esse tipo de pintura carnal, comprometida com a vida dos miseráveis do sertão, amplifica a estética da fome e da morte; nelas, a expressão borbulha de sensibilidade e de comunicação para o ato de perceber a obra de arte de uma maneira dolorosa, pois é no sentir, na estesia mais radical, que nos tornamos mais humano.

De acordo com Merleau-Ponty (2004, p 130,131)

Se o pintor quer exprimir o mundo, é preciso que o arranjo das cores traga em si esse Todo indivisível; caso contrário,

sua pintura será uma alusão às coisas e não as mostrará na unidade imperiosa, na presença, na plenitude inseparável que é, para todos nós, a definição do real. Eis por que cada pincelada deve satisfazer a uma infinidade de condições, eis por que Cézanne meditava às vezes durante uma hora antes de executá-la: ele deve, como diz Bernard, “conter o ar, a luz, o objeto, o caráter, o desenho e o estilo”. A expressão daquilo que existe é uma tarefa infinita.

Por mais que os pinceis de Portinari tenham dançado na pintura os desenhos e as cores dos desgraçados, a tarefa de colocar nas telas toda dimensão de um mundo inglório torna-se impossível, pois a tarefa infinita de pintar as angústias, as desilusões e os desalentos necessitam de todo um sentir humano, tarefa que mesmo sendo uma vida inteira dedicada à pintura da tragédia humana, o impensado deixará vácuos, sombras, desvios, manifestações da arte pictórica que não são totalmente expressas, porque a vida não é dada por inteira. Ela deixa interrogações e reticências do que não foi pensado, mas que em outro momento o despertar sensível, que não foi experimentado antes, pode pensar e manifestar outros traços, trazendo novas configurações de um mundo que estar sempre a ser pintado. Porém, o que foi internalizado por meio da experiência estética, o pintor dos esfomeados coloca uma profunda carga sensível nas expressões dos homens, mulheres e crianças, que quase nuas, com roupas esmolambadas e aparências cadavéricas, vagueiam pelas estradas ferventes, como se estivessem no caminho do Hades.

Segundo Ramos (2010, p.9),

Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. As folhagens dos juazeiros apareceram longe, através dos galhos pelados da caatinga seca.

Comendo algumas mucunãs ou batatas-brabas ressequidas, arrancadas do leito do rio seco, os sôfregos catingueiros buscam na forma bruta da alimentação adusta, algum resquício para sobrevivência e um pouco de descanso debaixo do juazeiro que, com as raízes longas, vai buscar no profundo da terra a umidade para verdejar sua copa imponente, destacando-se entre árvores desfolhadas da quase morta paisagem catingueira.

De acordo com Queiroz (1990, p 62),

E se não fosse uma raiz de mucunã arrancada aqui e além, ou alguma batata-braba que a seca ensina a comer, teriam ficado todos pelo caminho. Nessas estradas de barro ruivo, semeado de pedras, por onde eles trotavam trôpegos, se arrastando e gemendo.

Como uma caravana de cadáveres que teimam em não sucumbirem totalmente, diante da fome e da morte, homens quase vencidos, mulheres assustadas, crianças lânguidas, expressam uma estética que assusta e sensibiliza até o mais cético dos humanos. Estas cenas horripilantes corrói o sensível, esturrica o olhar, e surge a possibilidade de uma chuva de lágrimas de quem percebe a vida na sua última agonia.

Famílias inteiras, jogadas no vale da desgraça e da penúria, desenhadas por Portinari, expressam o sertão por meio de um quadro fosco, a estupefação de vidas assombradas, raquíticas e desesperadas com relação ao presente e ao futuro. Para os ignóbeis, desprovidos de qualquer recurso, apenas com uma gotícula de esperança com relação a algo que nem sabe ao certo o que é, tem pela frente uma rústica paisagem que espinha a alma de um povo perdido no tempo e na distância.



Fonte: Portal Portinari (<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2733>)

Segundo Amado (1978, p. 78),

E os dias rolam sobre os viajantes, cujos pés chagaram, as feridas criaram casca e secaram; novas chagas se abriram e o caminho não terminava. Jerônimo havia anotado o dia da partida e todas as noites faz a conta de há quanto tempo estavam viajando. Fazia, porém, mais de uma semana que deixara de contar, como quem abandona uma tarefa inútil e cansativa. Não sabiam mais quanto tempo viajavam, rasgando a caatinga, parando de quando em vez em fazendas, mas devia ser bem mais de um mês, porque o mantimento que tinha calculado para trinta dias se acabara totalmente.

A aparição da fome, na extrema metafísica da carne, transubstancia a presença da morte, tradicionalmente simbolizada na “*velha da foice*” que, de prontidão, prepara-se para “*cortar as cabeças*” dos que não tem mais condição de continuar a jornada da miséria. Os caminhos e veredas por dentro da caatinga são mais dantescos do que o Aqueronte, rio que conduziu os poetas Dante e Virgílio aos setes círculos infernais.

Segundo Alighieri (2003, p 17) “Chegado à porta do inferno, os dois poetas deparam a ameaçadora inscrição. Entram e encontram no vestibulo o caminho; alcançam o Aqueronte, rio onde Caronte, o barqueiro infernal, conduz as almas dos danados à margem oposta, rumo ao suplício.” Na travessia, pelas estradas esturricadas do sertão adusto, podemos pensar a inscrição da frase de Alighieri (2003, p. 17) que diz: “abandonai toda esperança, ó vós que aqui entráis”.

Nas estradas encontram-se as galhadas ressequidas, as árvores tombadas, os rios secos, os cactos repelentes e agressivos, e uma esteira óssea de dezenas de vacas e cavalos que tombaram sem vida. Estas cenas mostram o prelúdio do que vai acontecer quando os retirantes entrarem no círculo infernal, no qual a morte estará esperando-os com toda a sua força funesta. A morte não é um ser concreto no sentido de viver fora dos sertanejos. Ela encontra-se na desnutrição, na magreza dos corpos sofridos, nos gemidos das crianças pálidas, nas mulheres de seios vazios de leite e nos olhos assustados dos definhados agricultores. O lugar da moradia da fome é no estômago. Este, sem um mínimo de alimento, torce, se retorce, vibra, contrai-se, tremula, agoniza, estremece, causa a impressão de sair pelas costas, resseca as pernas, enfraquece o andar e convida os urubus para uma ceia macabra e hedionda.

As garras da fome, cravadas no corpo é a expressão máxima do sofrimento infernal dos retirantes. Nesse martírio, a esperança não é

encontrar um lugar onde a chuva se faz presente, mas sim, uma luta desesperada para que a morte não leve mais nem um ente querido, principalmente as crianças que estão no prelúdio da vida. Porém, a música introdutória tem outros cantos, nos quais o agouro não é mais uma profecia das aves, que ironicamente estão de luto, mas ávidas pela carne de alguma criança que tem no olhar as nuvens sombrias do fim da vida.

De acordo com Amado (1978, p. 104),

Dinah morreu pela manhãzinha, justo no dia em que novamente tinha acabado o comer e já não havia sequer uma gota de água. Enterram-na quase à flor da terra, não tinha força para cavar fundo. Os urubus voavam agora como grandes grupos sobre eles, eram a sua única companhia na viagem. Jucundina os olhava como um agouro – Tão esperando que a gente não possa mais enterrar o defunto... Os urubus ficaram para trás. Não custou muito trabalho remover a pouca terra que cobria o corpo de Dinah.

Ao longo do círculo infernal da morte, causada pela fome, sobre as estradas pedregosas e de barro duro, ossadas vão mudando a paisagem, transformando-se num imenso cemitério e se juntando as cadavéricas árvores caídas, fundando um deserto, no qual, a expressão máxima é o fim do que já foi vivo. Nesse funerário campo da perda de uma criança, as cenas de uma estética mórbida, assombraria até o poeta do hediondo Augusto dos Anjos, pois a cada passada, o suplício da dor pela perda de mais um retirante, aumenta o desespero dos que ainda estão vivos.



Fonte: Portal Portinari (<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2733>)

Suplicando a Deus, os retirantes estendem os braços para o céu e gritam, choram, lamentam-se num derradeiro desespero, rogando, para que a morte não leve mais outro sertanejo, não diminua a família ou acabe com todos. Mas, a morte é surda, pois os vermes da fome corroeram seus ouvidos e aumentaram a visão para percepção sobre os que estão mais doentes de desnutrição.

Eis o que dizem os versos do poeta Ferreira (2014):

Oh Deus! Olhai pros campos, veja a sequeidão!
Tudo está morto! No sepulcro da tristeza
O cadáver do sonho já foi sepultado
Entre as pedras cortantes da frágil certeza.
Aqui só tem água nas velhas faces magras
E as dores, são tantas, que viraram pragas,
No roçado da nossa vida de incerteza.

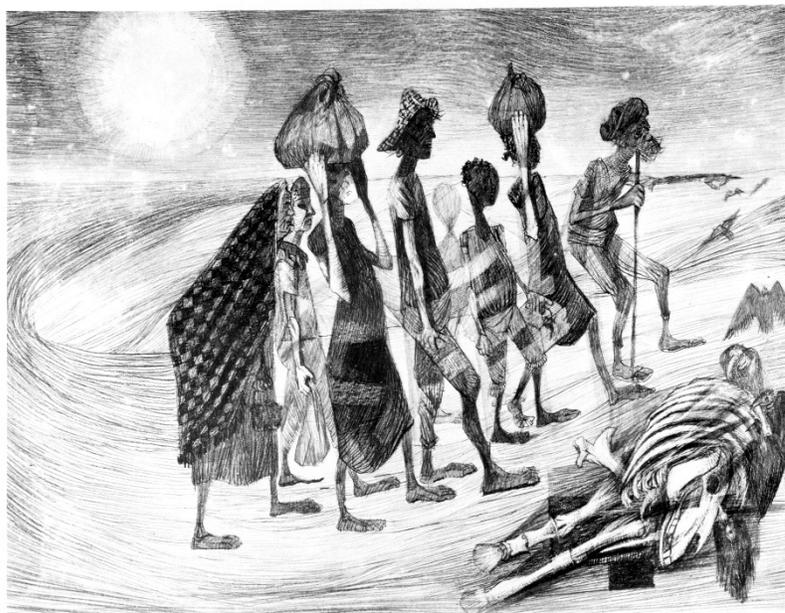
Assim falam por entre os duros carrascais
Os fatídicos fantasmáticos fatigantes
Tropeçando nos galhos das juremas mortas
Dando passos confusos e cambaleantes.

O crepúsculo do sonho tomba no poente...
Nenhuma aurora da vida se faz presente...
E perdidos no vale, choram os retirantes.

Dentro do Hades da miséria, a morte é a grande senhora que a seu bel prazer vai escolhendo quem será o próximo. Sua tortura, diferente do castigo aos pecadores do inferno dantesco, é o fim da existência de homens simples, trabalhadores, pais de família que não recuam diante do trabalho e das dificuldades... Verdadeiros heróis de uma terra repleta de adversidades e de inconstâncias climáticas; mas, diante da fome extrema, os sertanejos são vencidos pelo poder destruidor da morte. Vivendo no ápice da falta de nutrição, os retirantes, de tão magros, não conseguem enterrar um ancião que acabou de morrer.

Assustados, ao lado do cadáver insepulto e debaixo dos raios incandescentes do rei do fogo, cada sertanejo pergunta-se a si mesmo quem será o próximo a tombar sem vida. Com a alma tumultuada de medo, de desespero e os olhos arregalados diante da cena, a família do retirante desfalecido sobre as brasas da terra quente, demora-se numa posição estática, como se a seca e o sol os deixassem petrificados, impedidos de uma ação qualquer. Mas, a falta de força, com medo de gastar os últimos fios de uma débil energia corporal, os retirantes não têm disposição para enterrar o seu ente querido. Então, a decisão é deixar os eternos vigilantes e agourentos da morte saciarem a fome, comendo o que restou de carne de uma vida parecida com um cadáver, mesmo antes da morte.

Diante do morto, a família pensa, chora, se lamenta, reza, suplica, indaga, geme, fica em silêncio, imaginando o outrora tempo de inverno, de roçados cheios de milho, de feijão, de batata e de animais de criação gordos, correndo pelos campos verdejantes. Mas de repente, o anjo da morte os acorda com o dardo da miséria e da fome, trazendo-os para a realidade a sua frente; e assustado, um retirante aponta para um bando de urubus que chega para o momento do horripilante almoço.



Fonte: Portal Portinari (<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2733>)

Diante dessa cena, nossa imaginação nos coloca no pincel de Portinari, sente o tom cinzento-negro das imagens de uma família pavorosa diante de um corpo sem vida, cercado de urubus. Essa pintura carnal, dolente e assustadora, move a nossa percepção, dilata o olhar, agiganta a visão sobre a tela do horror, e somos tomados pela embriaguez da fome e da morte.

O citado artista das cores e dos desenhos tétricos não se preocupou em traçar a vida na comunhão do belo instituído. Seu compromisso é com

a vida, mesmo que seja na agonia intensa da fome e na expressão macabra da morte. Seus traços, ora coloridos, ora pretos e cinzentos, são os entes de uma ontologia que revela o Ser da vida no último desespero humano. O expressionismo da cada cena da vida sofrida e da expressão do fúnebre faz as imagens se moverem, nosso olhar se deslocar, provocando a percepção e arrancando uma gota de lágrima do nosso íntimo.

De acordo com Merleau-Ponty (2004, p. 132, 133),

O que motiva um gesto de um pintor nunca pode ser apenas a perspectiva ou apenas a geometria, as leis de decomposição ou outro conhecimento qualquer. Para todos os gestos que aos poucos fazem um quadro, há um único motivo, é a paisagem em sua totalidade e em sua plenitude absoluta – que justamente Cézanne chamava de “motivo”. Ele começava por descobrir as bases geológicas. Depois, não se mexia mais e olhava com os olhos dilatados, dizia a senhora Cézanne, ele “germinava” com a paisagem. Esquecia toda ciência, tratava-se de recuperar, *por meios* dessas ciências, a constituição da paisagem como organismo nascente. Era preciso soldar umas as outras todas as vistas parciais que o olhar tomava reunir o que se dispersa pela versatilidade dos olhos em “juntar as mãos errantes da natureza”, diz Gasquet: “Há um minuto da vida que passa, é preciso pintá-lo em sua realidade”.

Portinari pintou os minutos, as horas e os dias dos retirantes na longa caminhada da miséria, da fome e da morte em sua realidade crucial. Reuniu numa série de quadros, o sentir mesmo, sem apelos, mas uma convocação do olhar para habitar cada movimento e cada expressão de um mundo funesto e funerário. Netses campos de negação a estética padronizada pelo agraciado da contemplação, o citado pintor afirma nas telas uma arte fundada na sonoridade das “Vozes do Silêncio”, reveladas nas vidas atormentadas de desespero, fome, dor e morte. O pintor nos convida a sairmos da visão estabelecida pelo olhar comum e procurar perceber o que está nas dobras

da linguagem, no falar das imagens que se movimentam e se expressam de acordo com o que vemos por meio da experiência sensível.

A tragédia da retirada dos sertanejos, pautada na dor, na fome, na desesperança, no medo e na morte, é uma marca que nos tatua o coração e assusta nossa percepção diante do sofrimento de um povo humilde e pobre. No entanto, revela a grandeza do corpo do homem do sertão, que mesmo na sua aparência raquítica e esquelética, se agiganta, torna-se um Hércules diante das vicissitudes e aporias de uma natureza inóspita e ameaçadora, com seu excesso de faltas.

Final da Jornada

Fundamentado na experiência sensível com relação aos quadros do pintor Portinari e por intermédio de um diálogo com Merleau-Ponty, Jorge Amado, Euclides da Cunha, Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos, José Américo de Almeida, o poema *Os Retirantes do Pajeú* e outros autores, foi possível compreender a tragédia do êxodo sertanejo. Nesse percurso filosófico, pictórico, literário e poético, a atitude fenomenológica de sertanejo, foi de fundamental importância para eu poder interpretar o fenômeno da retirada. Diante disso, essa escrita expressou por meio de vários diálogos o sofrimento do homem do sertão nordestino, dilatando mais o meu sentimento humano, dando mais pulsação ao meu coração sertanejo, ao abrir mais a compreensão de que a miséria, a fome e a morte, tão constantes na vida catiguera, não são puramente efeito-causa das condições climáticas do semiárido brasileiro.

A opressão do latifúndio data desde a nossa colonização, quando Portugal doou imensas propriedades territoriais às famílias que vieram do velho mundo para morarem no novo mundo. Portugal, país pequeno, e com problemas diante da cruzada napoleônica, não tinha condições econômicas,

políticas e governamental para administrar um país continental, como o Brasil. Então, a colônia “achou um meio” de dividir a governabilidade com famílias, privatizando “generosa” grandes espaços no território brasileiro. Prova disso, mostra-se através da família Ávila, que recebeu da colônia portuguesa uma imensa quantidade de terra que marcava a extensão desde a Bahia até o Maranhão (Gesteira, 2012).

Nossa colonização escravocrata, fundada na exploração dos pobres, seja no trabalho escravo ou na mão de obra barata, desde a colonização, fundou no sertão nordestino uma sociedade de latifundiários, com grandes propriedades de terra, tendo como empregados e colonos, homens pobres, analfabetos, formados de uma etnia mista, entre negros, índios e brancos sem posses. Nos grandes feudos do sertão, sem uma política de desenvolvimento humano, mas de exploração e fortalecimento da riqueza dos senhores coronéis ou fazendeiros, os sertanejos eram empregados ou os que tinham uma pequena propriedade, muitas vezes eram “vendidas” a um preço irrisório ou tomadas a balas; tipo de violência muito comum, naquelas terras, onde o coronel era a lei e as demais formas de poder e dominação (Souza, 2017).

Torna-se necessário compreender que o êxodo dos sertanejos não está pautado no entendimento unilateral da seca. Ela é um fenômeno climático que acontece em períodos cíclicos, de acordo com certas manifestações do nosso sistema planetário. Mas, vem se agravando e se tornando mais presente pelos motivos de agressão a natureza, como a poluição, a destruição das florestas e a diminuição ou extinção dos mananciais de águas, entre outros. Esses fatores, agregados a falta de políticas sociais, distribuição de terra e de renda justa e outros apoios e assistência aos sertanejos, desde o começo da colonização, foram fatores determinantes a respeito da fuga dos retirantes para outros lugares, principalmente até meados dos séculos XX.

Quando a seca se aproximava, alguns fazendeiros diminuía o rebanho bovino ou então os vendia e sabiam que se plantasse o milho e o feijão não adiantava, pois sem chuva, os roçados não germinariam. Muitos dos latifundiários deixavam alguém de confiança tomando conta dos seus bens nas fazendas e saiam do sertão para passarem o tempo da seca em alguma capital do Nordeste ou Sudeste do Brasil. Devido a esses fatores, dispensavam ou expulsavam famílias inteiras de suas terras.

Para os sertanejos pobres, sem apoio nenhum dos fazendeiros e muito menos do governo, não existia outra opção; se ficassem no sertão, poderiam morrer todos de fome. Mesmo sabendo do flagelo da retirada, levas e mangotes de retirantes cruzavam os sertões, passando fome e morrendo pelas estradas em busca de outros lugares onde fosse possível a sobrevivência. Essa tragédia foi narrada ao longo dos tempos nas artes e na literatura.

Diante do abandono dos poderes instituídos e do latifúndio, os retirantes, sem nenhuma esperança na terra, buscam na fé inabalada a crença de que Deus tem o poder de mudar o destino. Resignados por uma religião ortodoxa e primitiva, os sertanejos em sua quase maioria, acredita que a seca, a miséria, a fome e a morte, são castigos do Deus onipotente, sobre os pecadores, abandonando-os a própria “sorte”.

O pintor Portinari, tomado pela epopeia dos vitimados da seca e do abandono governamental e de um Deus ausente, através da sua arte pictórica, entregou-se de maneira estesiológica ao sofrimento sertanejo ao pintar uma série de quadros, retratando e denunciando de forma contundente a tragédia de pessoas pobres e humildes, numa jornada de miséria, fome e morte.

Muitas vezes, ainda quando criança e adolescente, ouvi dos mais velhos, na casa dos meus pais, dos meus avós, nos sítios dos familiares ou nos das pessoas amigas, histórias e relatos sobre as grandes secas que expulsaram famílias inteiras do sertão para São Paulo ou para outros lugares.

Ainda presenciei alguns familiares deixarem suas terras, indo à busca de uma melhor condição de vida no Sudeste. Nessa época, o deslocamento não era andando pelas estradas desertas, mas sim, em caminhões ou ônibus.

Desde então esses relatos e experiências ficaram dentro da minha alma, insultando a sensibilidade para uma expressão criativa. E dessa maneira, como poeta e pesquisador na área das ciências humanas, termino esse percurso científico, sabendo que a conclusão não é total, pois sempre ficam brechas e lacunas em qualquer pesquisa, por mais rigorosa que seja. Mas deixo veredas abertas e caminhos a seguir de outra forma, revelando outros saberes e novas narrativas sobre o êxodo trágico dos sertanejos pelas estradas desertas do sertão.

Acredito que esse pequeno texto possa contribuir para que outros pesquisadores e demais pessoas interessadas pelo tema sertão, possam se apropriar desse trabalho, abrindo canais de comunicação, para que possamos pensar juntos sobre a épica jornada dos retirantes e outras coisas que pautam o sertão em toda a sua plasticidade.

Referências

ALMEIDA, José Américo. **A Bagaceira**. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1997.

ALIGUIERE, Dante. **A Divina Comédia**. Editora Nova Cultural, São Paulo, (SP), 2003.

AMADO, Jorge. **Seara Vermelha**. Editora Record, Rio de Janeiro (RJ), 1978.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões**. Editora Nova Cultural, São Paulo, (SP), 2003.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. **Compêndio Merleau-Ponty**. Org. Iraquitã Caminha e Terezinha Petrucia da Nóbrega; Editora LiberArts, São Paulo (SP), 2016).

DICIONÁRIO ONLINE, Porto Editora.

FERREIRA, Gilmar Leite. **Corpo e Poesia: Para uma Educação do Sensível**, Appris Editora, Curitiba, PR, 2017.

_____, **Os Retirantes do Pajeú**; Arquivo pessoal do autor, João Pessoa, (PB), 2014.

GESTEIRA, Heloísa Meireles. **De Sertão Adentro: Viagens nas Caatingas Séculos XVI a XIX**; Org. Lorelai Brilhante Kury; Ministério da Cultura, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Editora Edições 70, Lisboa, Portugal, 1977.

MELLO, Elomar Figueira. **Fantasia Leiga para um Rio Seco** (CD); Editora Rio do Gavião, Vitória da Conquista (BA) 1981.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**; Tradução: Carlos Alberto Ribeiro Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O olho e o Espírito**; Tradução: Paulo Neves; Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, Editora Cosac & Naif, São Paulo (SP), 2004.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. **Uma Fenomenologia do Corpo**. Editora Livraria da Física, São Paulo (SP), 2010.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**; Editora Record, Rio de Janeiro (RJ), 2012.

SOUZA, jessé. **A Elite do Atraso: da Escravidão a Lava Jato**, Editora LeYa, Rio de Janeiro (RJ), 2017.

QUEIROZ, Rachel. **O Quinze**; Editora Siciliano, São Paulo (SP), 1993).

O sentido do belo, de Platão, mimetizado em Diadorim no Grande Sertão Veredas: sacralidade e hermenêutica

Michelle Bianca Santos Dantas

*“Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura?”
(RICOEUR, 1989, p. 123)*

Hermenêutica e Literatura: algumas reflexões

Buscando considerar alguns elementos importantes para o debate que envolve o liame entre Literatura e Hermenêutica, discutiremos sobre questões como o conceito de história, de narração e da autonomia do texto. Para tanto, teremos como base as concepções de Paul Ricoeur (1989), a partir da obra *Do texto à ação*. Mas antes, para que possamos compreender a historicidade dessa teoria, iremos esboçar um panorama, por meio das elucidações de Benedito Nunes (2010), em seus *Ensaaios filosóficos*. E, por fim, para discutirmos sobre as relações e os impactos que a Hermenêutica trouxe para a interpretação do texto literário, utilizaremos a obra *O demônio da teoria*, de Antoine Compagnon (2006).

Benedito Nunes (2010), na obra acima citada, discorre, mais especificamente no sexto capítulo, sobre as bases de Gadamer e o seu marco que promoveu aos estudos teóricos, mais especificamente da filosofia, da teologia e da literatura, um produtivo debate. Haja vista que “Mais do que um procedimento analítico, mais do que uma crítica do método, a Hermenêutica

de Gadamer é, antes, uma investigação (...) acerca dos pressupostos e do exercício da interpretação em geral.” (NUNES, 2010, p. 289). Sobre as origens do termo, suas pistas estão na etimologia da palavra hermenêutica, ligada ao deus grego e mensageiro Hermes e, sendo assim, a busca pela interpretação da (s) mensagens do texto seriam fatores cruciais para um hermeneuta, vejamos:

(...) patrono-mor da interpretação de Homero na época helenística e depois do labor interpretativo das Escrituras hebraico-cristãs, a hermenêutica é, na acepção corrente e generalizada, a arte de extrair as mensagens implícita ou explicitamente contidas nos escritos literários, jurídicos ou religiosos. Sua incumbência consiste, portanto, na interpretação dos textos, mediante um trabalho de exegese. (NUNES, 2010, p. 269)

Com a publicação, em 1960, de *Verdade e Método*, Gadamer trouxe à tona a importância da compreensão como uma questão central na exegese do texto, isso porque, apesar de ela não vir antes da vida, está presente em todos os seus momentos. A compreensão estaria sempre atuante, nos acontecimentos mais corriqueiros e mais complexos da vida humana, pois “Compreender é uma atitude mais primária do que o exercício do conhecimento científico, a teoria no sentido estrito. Por ser primária, é curial, e por ser curial, inapercebida.” (id. *ibid.*, p. 270). E, nessa busca pela mais adequada compreensão, Gadamer adota o círculo hermenêutico que já havia sido estipulado por Heidegger. E o *Dasein*, a suposta verdade originária, está presente nesse círculo. Algo importante de ressaltar é que esta compreensão

tem a capacidade de refletir, de espelhar, pois ela permite-nos a atividade de auto interpretação.

Dando encaminhamento, Nunes (2010), como não poderia deixar de ser, discorre sobre os posicionamentos de Schleiermacher e de suas repercussões. Uma dessas foi causada pelo anseio de conseguir apreender a intenção do autor. Tal perspectiva, foi bastante criticada e fez com que essa teoria sofresse árduas críticas, inclusive, dos próprios hermeneutas, como é o caso de Paul Ricoeur – como discutiremos mais a frente. Como explica-nos Benedito Nunes, fazendo a comparação com o caso da pintura, se o que se vê num quadro não é a alma do pintor, tampouco o que se lê no texto é determinante para alcançar a sua intenção, e completa “O sentido de um texto literário ou religioso subsiste para além de seu autor e independentemente dele. O texto nos fala, nos diz algo e, por isso, é interpretável hoje, como será interpretável amanhã, de modo diferente.” (NUNES, 2010, p. 273)

Diante da expressa autonomia do texto realizada acima, acrescentamos ainda que em nada nos iria contribuir a busca ou, até mesmo, o alcance da dita intenção do autor, pois iríamos ficar limitados e enfraquecidos no potencial interpretativo, universal, múltiplo e atemporal do texto literário. Investigar o que o autor quis dizer, qual foi a sua intenção, faz-nos esquecer de procurar “O que o texto diz?”, “Como o texto diz?”, questionamentos esses que nos levam a ver o texto em sua magnitude estética e conteudista de representação social. Limitar a interpretação naquilo o que disse ou quis dizer o autor, é, ao nosso ver, enclausurar a obra de arte numa terra infecunda, como muitos autores já o disseram e comprovaram.

De todo modo, não podemos deixar de ilustrar, como nos enfatiza Nunes (2010, p. 273), as contribuições dadas por esses hermeneutas dito “românticos”, pois trouxeram a ideia da pré-compreensão, ou seja, a percepção de que interpretação começa *in media res*, a partir de alguns referencias e

algumas perspectivas. Schleiermacher também contribuiu com a ideia da leitura realizada por meio da identificação da parte pelo todo e vice-versa. E, de maneira geral, a sua contribuição central seria a relativização do saber, já que a Hermenêutica seria, então, “(...) apenas o reconhecimento do caráter problemático de todo saber, da relativa propriedade de cada método e da falta de fundamentação última, definitiva, das teorias.” (id. *ibid.*, p. 293)

E, já que os laços da Literatura e da Hermenêutica estão emaranhados, como diz Nunes (2010, p. 297), e que, portanto, são inseparáveis e estão sempre mais próximos, vejamos agora uma breve, mais nem por isso inconsistente, exposição sobre alguns fundamentos de Paul Ricoeur e que incidem na interpretação do texto literário, a saber: história, narração e autonomia do texto.

Na obra *Do texto a ação: ensaios de hermenêutica II*, Paul Ricoeur (1989) fala-nos sobre as postulações de história, narração, as suas distancias e aproximações. O autor vê como problema diferenciar por completo a história da narração, pois parece que tal atitude anularia a legitimidade da reciprocidade que existe entre ambas. Ele nos diz “Em última instância, a história não pode romper completamente com a narração, porque ela não pode romper com a ação que implica agentes, finalidades, circunstâncias, interações e resultados, desejados ou não.” (RICOEUR, 1989, p. 27). Ele também observa que a poética está ligada ao mito e a *mimesis* está enraizada nas ações humanas, o que contribui para:

(...) remodelar as suas estruturas e as suas dimensões segundo a configuração imaginária da intriga. A ficção tem este poder de ‘refazer’ a realidade praxica, na medida em que o texto visa, intencionalmente, um horizonte de realidade nova a que podemos chamar um mundo. É este o mundo do texto que intervém no mundo da ação para o configurar de novo ou, se o podemos dizer, para o transfigurar. (id. *ibid.*, p. 35)

Como vemos, se a história, assim como narração, enquanto *mimesis*, estão fixadas no mundo, não temos, então, possibilidades de distinguir e separá-las enquanto atividade autônomas entre si. Ricoeur (1989), baseado em Aristóteles e, em especial, em sua *Poética* (1992), relaciona os conceitos de história e narração ao de *mimesis*, termo central para a compreensão do texto literário.

Logo no início da obra citada acima, no capítulo I, Aristóteles afirmamos que os gêneros poéticos em geral (por exemplo, a tragédia, a epopeia, a comédia, entre outros) são todos uma *mimesis* (1447a), ou seja, são produtos de uma representação da realidade. Sendo assim, Ricoeur (1989) elucidamos que a narração e a história estão relacionadas, pois dizem respeito a ações, a narrativas de ações. A história seria, então, uma narrativa e ambas se voltam para as ações dos homens do passado e perpassam pelo mesmo desafio de serem explicadas e compreendidas. Isso porque, como nos explica Compagnon (2006), a narrativa para Paul Ricoeur é à “nossa maneira de viver no mundo, representa nosso conhecimento prático do mundo e envolve um trabalho comunitário de construção de um mundo inteligível.” (2006, p. 131).

Outra discussão importante presente na obra em questão e que é central para a relação existente e aqui discutida entre Hermenêutica e Literatura, é a autonomia do texto. Isso porque, devido as bases fenomenológicas da hermenêutica, como vimos no início desse tópico, houve, no passado, a pretensão por tentar alcançar, por meio da exegese do texto, o pensamento do autor, como se isso fosse a chave para alcançar a interpretação verdadeira. Tal ambição Ricoeur (1989) descarta, pois considera que assim o hermeuta deve se libertar da subjetividade, buscando a estruturação interna da obra e o seu poder de se projetar para fora de si, engendrando, assim, o que, de

fato, seria a coisa do texto⁵⁵. Dessa forma, em relação a subjetividade e a intenção do autor, ele nos diz:

Uma maneira radical de pôr em questão o primado da subjectividade é tomar como eixo hermenêutico a teoria do texto. Na medida em que o sentido de um texto se tornou autônomo em relação à intenção subjectiva do seu autor, a questão essencial não é encontrar, subjacente ao texto, a intenção perdida, mas expor, face ao texto, o ‘mundo’ que ele abre e descobre. (RICOEUR, 1989, p. 62)

Devido a sua autonomia, o que o texto diz já não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Até porque, além de tudo, consideramos ser essencial para a arte que “ela transcenda as suas próprias condições psicossociológicas de produção e se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, também elas situadas em diferentes contextos socioculturais.” (id. *ibid.*, p. 119). E, assim, descontextualizado do seu autor, o texto está livre para se recontextualizar a partir do ato de ler, buscando pela interpretação, e não apenas nas condições de produção do texto e/ou o seu autor. Haja vista que, segundo Ricoeur (1989, p. 143), o escritor e o leitor estão separados por duas ações que não se comunicam: o ato de escrever e o ato de ler. E completa:

Às vezes, gosto de dizer que ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo. De facto, é quando o autor estar morto que a relação com o livro se torna completa e, de certo modo, intacta; o autor já não pode responder, resta apenas ler a sua obra. (id. *ibid.*, p.143)

Diante do exposto, observamos que Ricoeur (1989) caminha na direção de uma hermenêutica já sinalizada pelos os seus antecessores, pois como

55 Em nossa leitura crítica, essa pretensão pode ainda ser audaciosa e permeada por atividades subjetivas, mas essa é uma apenas uma elucidação que poderemos discutir no futuro, mas que, por hora, já nos alerta.

elucida-nos Compagnon (2006) em *O demônio da teoria: literatura e senso comum*, a hermenêutica pós-hegeliana já não mais estava pautada no ‘querer dizer’ do autor, abaixo ele nos contextualiza:

Segundo Gadamer, a significação de um texto não esgota nunca nas intenções do autor. Quando um texto passa de um contexto histórico ou cultural a outro, novas significações se lhe aderem, que nem o autor nem os primeiros leitores haviam previsto. Toda interpretação é contextual, dependente de critérios relativos ao contexto onde ela ocorre, sem que seja possível conhecer nem compreender um texto em si mesmo. Depois de Heidegger, extinguiu-se, pois, a hermenêutica, segundo Schleiermacher. Toda interpretação é então concebida como um diálogo entre passado e presente, ou uma dialética da questão e da resposta. (COMPAGNON, 2006, p. 64)

Desse modo, não podemos reduzir a interpretação de um texto, a partir do que o seu autor quis dizer, pois isso seria limitar as suas múltiplas e possíveis interpretações. Além do mais, estaríamos também anulando duas características essenciais e diferenciadores de texto literário e que acentua toda a sua magnitude, a saber: universalidade e atemporalidade. Isso porque, fixando a leitura no objetivo do escritor estaríamos também regionalizando e demarcando temporalmente uma obra que pode dizer muito mais, comunicando para contextos diversos e para os mais distintos tempos.

Finalizamos, assim, esse tópico, que tratou sobre alguns aspectos importantes e que entrelaçam os estudos da Hermenêutica e da Literatura. Para tanto, primeiro esboçamos um panorama sobre essa corrente teórica, através de Nunes (2010) e depois refletimos acerca da história, da narração e da autonomia do texto literário, a partir de Paul Ricoeur (1989), como concluímos com as ponderações de Compagnon (2006). Tais discussões nos são úteis para entendermos as relações entre teoria hermenêutica e o texto

literário e nos dará base para compreendermos as correlações que faremos no tópico a seguir.

O sentido do belo, de Platão, mimetizado em Diadorim no Grande Sertão Veredas: sacralidade e hermenêutica

A nossa proposta, nesse tópico do artigo, é investigar, por meio de um viés de leitura hermeneuta, como as representações de beleza e de sacralidade da personagem Diadorim estão presentes e como são, sobretudo, significativas na composição da obra *Grande Sertão Veredas*, de João Guimarães Rosa. Discorreremos, então, sobre os significados da beleza, tendo em vista sua simbologia filosófica, religiosa e literária; sobre os aspectos do numinoso e da hierofania no contexto do sagrado; para que possamos realizar uma interpretação hermenêutica desses elementos presentes na estruturação da personagem acima citada e que é central nessa importante obra da literatura brasileira. E, a fim de que possamos alcançar a nossa proposição, inicialmente, faremos uma breve contextualização do nosso *corpus*: *Grande Sertão Veredas*, de João Guimarães Rosa.

O próprio título dessa obra já nos dá sinais, como uma prolepse, da grandiosidade (Grande), das complexidades (Sertão) e das diversidades (Veredas) que iremos encontrar durante o decorrer da leitura. O livro foi publicado em 1956 e é o único romance do seu autor, que foi dedicado também a escrita de contos. Essa obra é permeada por temas humanos, sociais, metafísicos e extrapolam um suposto regionalismo, pois apesar de ter sido escrito após a famosa viagem que Guimarães fez com os jagunços, principalmente, pelo sertão mineiro, o seu caráter universal e atemporal a qualifica como uma das obras-primas da nossa Literatura Brasileira.

Sobre o sentido filosófico do belo/beleza, iniciemos pelo o que nos diz Abbagnano (1998), segundo ele, até o século XVIII, este conceito não

coincidia com o de objeto estético, já que estava restrito a noção de gosto e que, portanto, não era incluído nos estudos do que chamavam de poética. O filósofo, tendo em vista do panorama largo desse objeto, distingue cinco conceitos fundamentais do belo enquanto: manifestação do bem, como expressão do verdadeiro, como qualidade de simetria, como perfeição sensível e, por fim, enquanto perfeição expressiva.

Para o presente estudo, ficaremos, então, com o primeiro conceito, pois, como explica o autor, esse tem seu fundamento em Platão e é expressa enquanto manifestação do bem. Sendo assim, seria a beleza veículo para o homem entrar em contato com a contemplação dos elementos ideias. Com o neoplatonismo, essa concepção do belo foi absorvida por Plotino, através da ideia teológica do Uno, de Deus e do Bem. Esse “Bem” seria o detentor da pureza e dele derivaria a beleza de todas as coisas.

Em obras como *O Banquete* (2009) e *Fedro* (2009), Platão discorre sobre a beleza e a sua potência de verdade e de *mimesis*, que nos possibilita ter uma visão das ideias. E *Leila Braille* (2006) elucidam-nos que, apesar de estarem associadas, beleza e verdade são coisas distintas, haja vista que a primeira faz-nos alcançar a segunda pelo nível do inteligível. Em *Fedro* (2009), a beleza está associada a *anamnese* e a sua teoria das ideias, mas, sobretudo, por estar relacionado ao *Eros*, o Belo é uma constante busca. Mesmo porque “Todo *Eros* representa um asseio por qualquer coisa que não se tem e se deseja ter. Por conseguinte, se o *Eros* aspira ao Belo, é porque não é ele próprio o Belo, como Ágaton afirma, mas antes necessitado de beleza.” (JAEGER, 2003, p. 735). Além do mais, Jaeger (2003) explica-nos que, desde os primeiros discursos do *Eros*, já havia essa concepção de aspiração ao belo, vejamos:

Já nos primeiros discursos sobre o *eros*, destacava-se a aspiração ao moralmente belo, inerente a ele, a ânsia de honra do amante e a sua preocupação pela excelência e perfeição do amado. O *eros* incorpora-se deste modo ao edifício moral da

comunidade humana. (...) Assim, pois, a gradação de Diotima deixa ver com toda clareza que o belo não é só um raio de luz isolado, que incide num ponto concreto do mundo visível e o transfigura, mas sim a aspiração ao bom e ao perfeito que tudo governa. (JAEGER, 2003, p. 745)

Desse modo, falar em belo é muito mais do que tratar de prazer ou aparência exterior, pois é, acima de tudo, discutir sobre o *eidos*, ou seja, uma forma sensível, pertencente ao âmbito da metafísica, como explica Braille (2006, p. 150), pois merece ser vista enquanto sua expressividade de verdade, pureza, virtude e substancia primordial. E essas características fazem com que o belo seja um elemento central da vida humana, para qual se designa suas pretensões e satisfações, já que Platão acreditava que “só é digna de se viver uma vida que decorra na constante contemplação desta beleza eterna.” (JAEGER, 2003, p. 744).

No caso da obra *Grande Sertão Veredas*, analisamos que a personagem Diadorim representa esse ideal de beleza, para o qual Riobaldo se volta, desejando essa perfeição que ele observa no seu amado. Diadorim, enquanto Reinaldo, seu cognome de jagunço, é forte, destemido, guerreiro, ao mesmo tempo que detém uma beleza e uma pureza sem igual. Tudo isso faz Riobaldo aspirar essa perfeição, pois seja na mais difícil batalha, ou seja em atos mais simples, como o de lavar roupas, ela em tudo se sobressaía, demonstrando qualidade superior (ROSA, 1986, p. 25). Isso deixava ele intrigado com tanta destreza e as suas multifacetadas atividades. Tamanha era a coragem e a liderança de Reinaldo (Diadorim) nas batalhas que ele (a) chegou a ser indicado para assumir a liderança dos jagunços, vejamos:

Hê, mandacaru! Oi, Diadorim belo feroz! Ah, ele conhecia os caminhos. Em jagunço com jagunço, o poder seco da pessoa é que vale... Muitos, ali, haviam de querer morrer por ser chefes – mas não tinham conseguido nem tempo de se firmar

quente nas ideias. E os outros estimaram e louvaram: – “Reinaldo! Reinaldo!” – foi o aprovo deles. Ah. (id. *ibid.*, p. 67)

Corroído por um desejo e uma admiração intensa, Riobaldo pensava que era vítima de um feitiço, pois nada mais poderia explicar tanto ardor de paixão, gerando, inclusive, sentimentos de proteção e ciúme. Na citação acima, por exemplo, quando todos os jagunços louvam e escolhem que Reinaldo/Diadorim, o “belo feroz”, assumia o comando da expedição, na sequência, Riobaldo manifesta-se contra. E, apesar de feroz, guerreiro, másculo, sua beleza infinda atraía o *Eros*, vejamos:

Deixei meu corpo querer Diadorim; minha alma? Eu tinha recordação do cheiro dele. Mesmo no escuro, assim, eu tinha aquele fino das feições, que eu não podia divulgar, mas lembrava, referido na fantasia da idéia. Diadorim – mesmo o bravo guerreiro – ele era para tanto carinho: minha repentina vontade era beijar aquele perfume no pescoço: a lá, aonde se acabava e remansava a dureza do queixo, do rosto... (ROSA, 1986, p. 510)

E, ao longo do romance, muitas são as passagens em que a beleza de Diadorim é ressaltada. Constantemente, e nas mais diversas situações, a beleza dela destaca-se. Duas situações que nos chamam a atenção ocorrem em meio à guerra e a morte. A primeira ocorre quando Riobaldo já no comando, como o Urutu-Branco, estão travando grande batalha no final e, mesmo com muitas mortes, ele se preocupa com Diadorim e ao olhar para ela, a sua beleza destoa, vejamos:

Tiro ali era máquina. Aos tantos, juntos, relando – cinco deles, cinco dedos, cinco mãos. Agente tinha de caber em buiracos escavacados. A cabeça da gente é que dá voltas, mesmo no esconderijo, como para se desviar. Mas não se tem medo a gasto. Eu dizia: fré! – e botava bililica na agulha. – Amanso! Eu queria que Diadorim não se descuidasse. Diadorim disse:

– “Toma cautela, Riobaldo...” Diadorim se descabelou, bonitamente, o rosto dele se principiava dos olhos. (...) Mas o inimigo fuzuava – tiroteio total. (id. *ibid.*, p. 514)

Esse belo ao qual o Eros aspira e que o *eidos* expressa, como vimos acima, sobressai nas situações mais hostis. Na passagem em questão, temos a maior disputa do romance, a mais sangrenta, com muitos tiros e embates, e, mesmo assim, a beleza governa em meio ao caos, quando aproximava-se “...o Diabo na rua, no meio do redemunho...” (id. *ibid.*, p. 526). O mesmo ocorre quando, ao final dessa mesma disputa final, no momento em Diadorim, finalmente, consegue vingar a morte do seu pai, Joca Ramiro, dando fim ao Hermógenes, acaba morrendo, mas o corpo pálido, desnudo e defunto guarda sua beleza viva:

Sufoquei, numa estrangulação de dó. Constante o que a Mulher disse: carecia de se lavar e vestir o corpo. Piedade, como que ela mesma, embebendo toalha, limpou as faces de Diadorim, casca de tão grosso sangue, repisado. E a beleza dele permanecia, só permanecia, mas impossivelmente. Mesmo como jazendo assim, nesse pó de palidez, feito a coisa e a máscara, sem gota nenhuma. (grifos nossos, ROSA, p. 530)

Vemos que o sangue repisado encobre grosseiramente a face dela, mas isso não impede de ele contemplar a perfeição que emana, pois, essa beleza não é superficial, ela é uma expressão do ideal, da verdade, da pureza, da virtude, do Bem, como já nos disse Platão. E, logo na sequência dessa cena, Riobaldo descobre que seu amor era uma mulher e, então, não haveria motivos para sentir-se culpado pelos seus desejos, mas ela já havia morrido e não tinham mais como viver o amor que achavam antes ser impossível. Pois essa beleza, é como define o próprio Riobaldo:

Beleza – o que é? E o senhor me jure! Beleza, o formato do rosto de um: e que para o outro pode ser decreto, é, para des-

tino destinar...E eu tinha de gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra. (idem, p. 510)

Diante do esboço do sentido da beleza realizado acima, partiremos agora para abordar os seus signos de sacralidade, por meio da hierofania, de Eliade (2013), e do numinoso, de Otto (1985). Começando por este, sabemos que o conceito de sagrado está ligado diretamente ao do numinoso, do belo e do *mysterium tremendum*. Este que é uma potência, como o próprio nome sugere, e que explicita para nós a dificuldade de apreensão e de explicação desse objeto. E, apesar desses termos estarem ligados às experiências religiosas, o próprio Otto (1985) ressalta que elas podem ser vivenciadas igualmente por intermédio da arte e por outros domínios, daí a sua complexidade, sendo ela “(...) completamente inacessível à compreensão conceitual, e constitui algo inefável.” (OTTO, 1985, p. 11) e tem como chave o seu aspecto numinoso, vejamos:

Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando essa categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso. Esta categoria é absolutamente ‘sui generis original e fundamental, ela não é um objeto de definição no sentido estrito da palavra, mas é um objeto de estudo. Não se pode compreender o que ela é a não ser tentando chamar a atenção do ouvinte para a mesma e fazer-lhe encontrar em sua vida íntima o ponto onde ela surge e se torna consciente. (id. *ibid.*, p. 12)

Como vemos, a definição exposta não nos facilita de todo o entendimento, já que o autor põe a limitação do conceito fixado na dificuldade de apreensão racional e, portanto, de sua definição e, conseqüentemente, o de sua compreensão. Compreendemos que se ele não pode ser logicamente explicado, mas pode ser vivenciado, ele existe; e se ele pode ser manifestado

por meio da arte, podemos também estudar as suas formas de expressões estéticas.

Para Otto (1985), as expressões do numinoso podem ser diretas ou indiretas, apesar de que essa transmissão não é feita em totalidade, pois “(...) ele não se transmite no sentido próprio da palavra; ele só pode ser despertado no espírito.” (id. *ibid.*, p. 65). Mais uma vez, ao pensarmos em avançar no sentido de apreendermos o nosso objeto, o autor nos coloca mais um limite, pois, se o numinoso só pode ser despertado no espírito, não teremos como assimilá-lo. De todo modo, essa limitação imposta não é, de todo, negativa, pois ela só nos provoca em torno de nossos limites científicos.

No caso da expressão artística, é o sublime quem melhor representa o domínio do numino, elucida-nos Otto (1985, p. 69), isso porque a grandiosidade e a obscuridade são elementos primordiais que podem ser experienciadas pelas mais diversas pessoas – como ocorria com os homens primitivos – pois pode ser feita pelas impressões, independente de reflexão lógica-racional. O numinoso, nesse caso, pode aparecer nos ritmos, nas vibrações, no entusiasmo, nas emoções provocadas por aquilo que foi visto, tocado, ouvido e sentido. No ocidente, um exemplo bem significado é o que encontramos na arte gótica. Mas, apesar de todo o caráter sublime e irracional que discutimos, o sagrado é uma categoria composta, pois também é composta por fatores racionais.

Assim, apesar de toda percepção, há uma “razão pura” e os seus fatores irracionais, só nos mostram que ela vai para além do que conseguimos alcançar. Sendo assim, baseado em Kant, o autor explica-nos que “Ele é submisso à nossa faculdade conceitual, mas ultrapassa a capacidade de compreensão. Por isto ele não é ainda alguma coisa misteriosa, mas é um esquema puro do misterioso.” (OTTO, p. 119-120). Esses dois lados compõem a complexidade do fato numinoso, um que pode ser racional e o outro o seu

oposto, pois ambos fazem com que ele seja esse *mysterium*, na medida em que pode ser compreendido, mesmo diante de sua incompreensão. Ou seja, a vivência do sagrado pode ser explicada e analisada, mas isso não significa que ela estará sendo transmitida por completo, pois o plano de sua completude está em sua experiência. E essa postura enaltece o nosso objeto, pois é mais profundo do que conseguimos abarcar, ao mesmo tempo em que nos provoca enquanto estudiosos que devemos acatar nossos limites de pesquisa perante um objeto tão complexo.

Ainda sobre o sagrado, Eliade (2013), logo de início de sua obra *O sagrado e o profano*, remonta-nos à obra de Otto (1985), *Das Heilige*, para contextualizar a origem do termo sagrado. Porém ele mesmo afirma que essa recuperação histórica servirá, não para ele reafirmar, mas para que ele possa estabelecer as suas próprias postulações, inclusive, contrárias às de Otto. Destarte, tendo se passado quarenta anos dos escritos de do seu antecessor, Eliade situa a sua posição de maneira diferente, ele diz:

Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de *irracional*. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado em sua totalidade. (ELIADE, 2013, p.17)

Podemos perceber, desde o início, que Eliade se opõe a toda ênfase dada por Otto (21985) no caráter irracional do fato sagrado. E a sua conceituação desse objeto se dá pela oposição ao profano e relaciona a sua manifestação à proposição da *hierofania*. Esta ocorre quando um objeto deixa de ser visto como tal, para revelar algo maior que extingue a sua natureza unicamente material, apesar de continuar a ser ainda ele mesmo.

E para o homem das sociedades arcaicas, o sagrado era uma realidade nos mais diversos modos de representação da vida cotidiana, diferente do

que ocorre com o homem moderno que tem grande dificuldade de observar e vivenciar uma erupção do sagrado. A realidade do sagrado para o homem antigo não é a mesma para o homem moderno, pois este está fixado em mundo dessacralizado, fato recente em nossa história. Assim, enquanto para os homens modernos, atos como comer, dormir, são simples e do cotidiano, “(...) para o homem ‘primitivo’ um tal ato nunca é simplesmente fisiológico, é, ou pode tornar-se, um ‘sacramento’, quer dizer, uma comunhão com o sagrado.” (ELIADE, 2013, p.20).

A procura por saber o sentido do sagrado e do profano é de interesse de qualquer área que busque conhecer as diversas dimensões da existência humana, assim como entender o homem religioso deve ser de interesse a qualquer área que se detenha a compreender o comportamento humano, seja a antropologia, psicologia, fenomenologia. Dessa maneira, nosso presente estudo, mesmo tendo como corpus um texto literário, o *Grande Sertão Veredas*, não nos livra de rastrear as compreensões do sagrado, haja vista que a arte é *mimesis* da humanidade. Portanto, ela representa as diversas circunstâncias do homem, nos mais diferentes contextos e em suas mais diversas emoções e ações. E as hierofanias fazem parte das representações literárias.

No caso da personagem Diadorim, a sua beleza tinha o caráter sacro, numinoso e, sobretudo, era uma expressão de hierofania. O seu próprio nome, de etimologia grega, possui o prefixo “Dia” (*dia*), que significa travessia, passagem; que pode nos orientar na interpretação de que Diadorim seria um guia para Riobaldo, mostrando o caminho que o conduziria do profano ao sagrado. Mas também não podemos esquecer que esse é o mesmo prefixo presente no termo que constantemente é utilizado na obra (diabo), revelando-nos que as travessias no *Grande Sertão Veredas* são muitas e complexas.

Sabemos que em muitos momentos, a beleza de Diadorim será ressaltada por Riobaldo e, dentre tantos desses vislumbres, temos um que nos possibilitar analisá-lo como uma erupção do sagrado, através de sua expressão hierofânica. Haja vista que a representação de uma beleza divina, sobre-humana, faz-se diante dele, observemos:

Mas Diadorim, conforme distante de mim estava parado, reluzia no rosto, com uma beleza ainda maior, fora de todo comum. Os olhos- vislumbre meu – que cresciam sem beira, dum verde dos outros verdes, como o de nenhum pasto. E tudo meio se sombreava, mas só de boa doçura. Sobre o que juro ao senhor: Diadorim, nas asas do instante, na pessoa dele vi foi a imagem tão formosa da minha Nossa Senhora da Abadia! A santa... reforço o dizer: que era belezas e amor, com inteiro respeito, e mais o realce de alguma coisa que o entender da gente por si não alcança. (ROSA, 1986, p. 436-437)

Diadorim já não era apenas uma mulher de beleza encantadora, mas seria a própria Nossa Senhora de Abadia, uma santa de origem portuguesa e que, no Brasil, é bastante cultuada em Minas Gerais, principalmente no triângulo mineiro. Riobaldo, após presenciar a hierofania, imerso no âmbito sagrado do numinoso, tenta volta ao contexto profano, interrompendo a experiência sacra e repelindo sua visão. Vemos que ele tenta repelir, mas não tem certeza se conseguiu distanciar-se daquela vivência sagrada, tomado por um Eros que o governa, mas que ele tenta resistir:

Mas repeli aquilo. Visão arvoada. Como que eu estava separado dele por um fogueirão, por alta cerca de achas, por profundo valo, por larguez enorme dum rio em enchente. De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?! Me franzi. Ele tinha a culpa? Eu tinha a culpa? Eu era o chefe. O sertão não tem janelas, nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão ou o ser-

tão maldito vos governa... Aquilo eu repeli? Eu repeli? (id. *ibid.*, p. 437).

Assim o nosso narrador, tal qual um homem comum, mesmo nos contextos mais profanos, pôde viver uma experiência sagrada, pois, para Eliade (2013) não se apaga por completo a herança sacralizada do mundo que os antigos nos relegaram. mas, notadamente, isso é mais comum de observarmos no homem religioso que a manifesta enquanto necessidade nos mais variados contextos, vejamos:

É preciso acrescentar que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso da nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo. (ELIADE, 2013, p. 27)

O homem religioso possui uma “sede ôntica” que perpassa todas as suas atividades e todo o espaço ao seu redor. Por isso o espaço sagrado não é homogêneo e ele também o é uma hierofania, já que “(...) uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e que o torna qualitativamente diferente.” (idem, p. 30). Imerso na sacralidade, as hierofanias são comuns para esse homem antigo, assim também como o são para o homem moderno, no momento em que determinada experiência rompe com a instalação profana de outrora. Isso porque isso seria decorrente de uma necessidade, muito comum para os homens antigos, mas que ainda deixou seus rastros na modernidade, explica-nos Eliade (2013):

Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do *ser*. O terror

diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. O espaço desconhecido que se estende para além do seu “mundo”, espaço não-cosmizado, porque não-consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma *orientatio* foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda- este espaço profano representa para o homem religioso o não-ser absoluto. Se, por desventura, o homem se perde no interior dele, sente-se esvaziado de sua substância “ôntica”, como se dissolvesse no “Caos”, e acaba por extinguir-se. (ELIADE, 2013, p. 60)

O nosso papel, através de uma leitura hermenêutica do texto, é de buscar reconstruir a dinâmica interna do texto, ao mesmo tempo em que buscamos fazer com que ele se projete para fora, diz-nos Ricoeur (1989, p. 43); e essa “necessidade de ser”, juntamente com a busca de fuga do caos, descrita por Eliade (2013, p. 60), acreditamos ter realizado em nossa análise. Isso porque, tendo em vista a tamanha beleza resplandecendo em meio a representação do árido sertão, não deixa de ser, em nossa interpretação, a procura por um horizonte de luz e verdade e paz que dela deriva.

Em nosso estudo, pudemos ver o amor brotando na hostilidade, inclusive, dele mesmo, que não se aceita amar alguém idêntico a si; vimos também a guerra sangrenta pausar no alento de uma visão bela que, ainda na morte, não se desfez; analisamos que um guerreiro feroz e bravo podia também ser frágil e doce, num paradoxo enigmático para o nosso narrador; e presenciamos um ato de hierofania, em que o divino se revela na visão da perfeição.

Nesse sentido, a beleza que discutimos, não foi apenas uma configuração superficial ou um caractere da personagem, mas sim uma representação simbólica de uma categoria filosófica e sagrada. Categoria essa em que o belo espelha o Bem, a verdade e a pureza, já que, no Caos, é o fecho de luz, que dá sentido à vida; que na guerra, é a esperança de paz; e

que, no sertão de Riobaldo, foi a sua metade, seu alento, seu repouso e a sua paz. Desse modo, pelo viés da hermenêutica, tanto procuramos observar as sutilezas internas do texto, como também a sua capacidade de se projetar para além de si, pois:

A partir daí, compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo, de maneira mais apropriada `proposta do mundo. (RICOEUR, 1989, p.124)

Por meio desse processo, o hermeneuta percebe que o texto emana sentidos múltiplos e significativos para o leitor, porque o que se pretende é “(...) revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto;” (RICOEUR, 1989, p. 98), sem limitá-lo, nem forçá-lo a determinada interpretação. Pois esta não deve terminar em sua proposição, e sim ser apenas mais uma das leituras possíveis. Como pudemos ver, Riobaldo, no contexto árido Sertão, viveu um amor que foi o signo de esperança e luz, e por isso foram significativas as nossas ponderações sobre a representação da beleza e da sacralidade da personagem Diadorim, pois elas foram como uma fonte central e simbólica para a constituição de tal narrativa em que, mesmo em meio profano, a hierofania foi revelada.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

BRAILE, Leila Jurema. **Os sentidos do belo no Banquete de Platão**.
Dissertação: UFF, 2006.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso
comum. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2006.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad.
Rogério Fernandes. 3 ed. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes,
2013.

JAEGER, Werner. **Paidéia**; a formação do homem grego. , 4 ed. Trad.
Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NUNES, Benedito. **Ensaio filosóficos**. São Paulo: editora WMF,
Martins Fontes, 2010.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Trad. Prócoro Velasquez Filho. São Paulo:
Imprensa metodista, 1985.

PLATONE. **Tutte le opere**. Roma: I mammut, 2009.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação** – ensaios de hermenêutica II. Trad.
Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto/Portugal: RÉES- Editora,
1989.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 36 ed. Rio de Janeiro:
Nova Fronteira, 1986.

O medo em torno de Riobaldo: uma análise hermenêutica e psicológica dos tipos de medos existentes no Grande Sertão: Veredas

Flaviana Ferreira de Oliveira

Literatura

A literatura vem ao longo dos séculos, cumprindo uma função social relevante entre os humanos, seja esta no aspecto de registrar ou conscientizar às pessoas a desprenderem-se dos lugares comuns já dantes constituídos. Para alguns, a literatura configura-se como uma coleção de obras, para outros, “uma escrita imaginativa ou criativa”, no entanto, Eagleton (2003) afirma que não há como definir literatura, pois, se assim o fosse, as escritas como a história, filosofia e as ciências que também são dotadas de registros criativos ou imaginativos, estariam destituídas desse rol.

Para Eagleton, o diferencial da literatura está no fato do escritor se utilizar de uma linguagem não comum em sua composição. Eagleton citando Roman Jakobson afirma que, a literatura constitui-se como uma “violência organizada contra a fala comum”, e nessa perspectiva, essa escrita diferenciada é o que causa estranheza aos modos cotidianos.

Terry Eagleton ainda discute em seu trabalho, a problemática dos valores que são atribuídos às obras literárias. O autor afirma que a forma pela qual interpretamos uma obra é o que faz com que o determinado ‘valor’ da obra seja conservado ao longo dos séculos. De acordo com Eagleton, essa

interpretação feita por cada pessoa pode estar vinculada de alguma forma, as forças ideológicas que cercam o indivíduo, sejam poderes ou instâncias sociais. No entanto, Eagleton argumenta que, nem todas as formas de interpretar são ligadas a correntes ideológicas, o autor compreende como “ideologia” as formas de “sentir, perceber e acreditar”. Nesse sentido, o autor argumenta que, mesmo de forma indireta a maneira de interpretar uma obra “se relaciona de alguma forma com a manutenção e reprodução do poder social”. Essa afirmação dialoga com o que defende Ricoeur (1991) ao afirmar que, “não existe narrativa eticamente neutra”. De acordo com Ricoeur: “A literatura é um vasto laboratório no qual são feitos ensaios com estimativas, avaliações, juízos apreatórios e condenatórios, graças ao que a narratividade serve de propedêutica à ética”.

Hermenêutica: o si e a identidade narrativa

Este subtópico apresenta aspectos relacionados à hermenêutica. De acordo com Ricoeur (1991), “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação dos textos.” Nessa perspectiva, vê-se a importância de utilizá-la na investigação de textos literários, religiosos, entre outros.

Ricoeur em seu trabalho *O si mesmo como outro* discute acerca da “unidade narrativa de uma vida”, e neste, o autor debate as questões voltadas ao sujeito de ação e da ética na perspectiva dos textos ficcionais como também da vida em sua plenitude. O autor aponta o contraste entre a sua afirmação e a de MacIntyre.

Ricoeur citando MacIntyre afirma que não há tanta relevância aos aspectos éticos na construção das narrativas no que tange aos aspectos da vida cotidiana. No entanto para Ricoeur referindo-se à construção da narrativa literária, ele aponta que existe uma seriedade na construção dessa

narrativa, especificamente entre a ação e seu agente, considerada a ponto de haver uma problemática na junção de literatura e vida. Através da leitura, Ricoeur argumenta que a narrativa literária é de suma importância para o viés intelectualista, pois ela servirá de experiência para a vida, mesmo diante de tantas questões éticas.

O autor aponta a relação existente entre autor, narrador e personagem, interpellando como a distinção entre os papéis e discursos no plano da ficção diferem do plano real. No entanto, Ricoeur (1991) argumenta que a vida em sua realidade difere da ação ficcional devido à sua construção. Para Ricoeur referindo-se ao plano real, a concepção de um ser pertence mais aos seus antecessores que a ele próprio, como exemplo, ele aponta a curta memória do ser humano em sua infância. Outro aspecto que o autor acrescenta e que está intimamente relacionado ao anterior é como se entrelaça a construção dessa narrativa real: itinerários traçados, enredos e como são contadas essas histórias.

Conforme o autor no que se refere ao plano fictício, não se faz necessário relacionar diversos tipos de textos para à construção dos enredos dessas narrativas. Ele apresenta como exceção a esta afirmação: “Os *Buddenbrook* de *Thomas Mann*, *Os homens de boa vontade* de *Jules Romains* com base no modelo de continuidade das histórias dos patriarcas na Bíblia.” Para Ricoeur, o texto fictício em si já apresenta sua singularidade, e essa característica é o que o distingue da narrativa da vida real.

Paul Ricoeur aborda ainda que, narrativas literárias e narrativas da vida diferenciam-se devido a sua construção. Ele aponta que a “unidade narrativa da vida é composta de imaginário e vida real”.

A representação do medo na literatura neofantástica

Como já citado anteriormente, a literatura cumpre um papel social relevante para a sociedade no que tange às reflexões que pode trazer por meio de suas construções como também como leituras de prazer para aqueles que a apreciam. Dentre tantas linhas teóricas existentes, neste trabalho, será apresentando de forma sucinta, o medo na perspectiva da literatura fantástica, que para Roas (2013), o fantástico divide-se em dois momentos: o primeiro destes é quando a literatura fantástica é originalmente apresentada nos livros ou filmes por cenários góticos, castelos, montanhas e etc. E o último como a literatura denominada neo-fantástica, na qual a perspectiva do fantástico concentra-se no interior humano através de seus medos, inquietações e ansiedades – fatores tão presentes no homem pós-moderno.

De acordo com Roas (2013), o medo é um vocábulo complexo para se explicar devido a outras formas linguísticas referidas nesse mesmo contexto, como por exemplo: “terror, inquietude, angústia, apreensão, desconcerto ou inquietante estranheza”. Para além das questões terminológicas, o autor considera também a dificuldade de classificá-lo por conta da “subjetividade” que as pessoas encontram ao tentar fazê-lo. Em seu trabalho, Roas define dois tipos de medo: o medo físico ou emocional e o medo metafísico ou intelectual. O primeiro destes é definido pelo autor como “aquele em que a integridade física do personagem se vê afetada, e isso se transfere emocionalmente ao leitor ou ao espectador”. E o último, o autor o define como “o medo próprio e exclusivo do gênero fantástico (em todas as suas variantes), o qual, embora costume se manifestar nos personagens, envolve diretamente o leitor (ou o espectador), ao se produzir quando nossas convicções sobre o real deixam de funcionar”.

O medo na perspectiva psicológica e psiquiátrica

Além da perspectiva literária relacionada ao medo no subtópico anterior, este subtópico apresenta brevemente a definição de medo e suas classificações na perspectiva de López (1982), o Medo pode ser definido como os mecanismos emocionais capazes de paralisar ou deter o ciclo vital nos seres vivos devido às alterações que afetam o corpo humano. O autor apresenta como exemplo, a experiência de se ter um bebê nos braços e jogá-lo para cima, sustentando-o assim que descer. López chama atenção para questões fisiológicas, como o movimento que a musculatura faz até voltar a sentir-se segura. Para além desse movimento outra condição fisiológica é a questão de como reagem os vasomotores nesta circulação periférica, ou seja, “uma palidez mortal” será evidenciada no rosto do bebê no momento deste processo.

López (1982) define em seu trabalho três tipos de medo: o primeiro destes denominado Medo instintivo-orgânico, o segundo Medo racional, e finalmente o terceiro, Medo imaginativo. O primeiro destes pode ser referido como à correspondência da manifestação da “retração” ou “debilitação” que o corpo apresenta devido às ações que o cercam em um momento assustador. O segundo considerado o Medo racional – também conhecido como “medo lógico”, este tipo é aquele que o humano apresenta em suas precauções voltadas à vida, ou seja, de como se preparar para algo que poderia acontecer. O autor apresenta como exemplo, o que uma pessoa faria diante de um tigre. E finalmente, o Medo imaginário-insensato – um medo que se assemelha ao medo racional, no entanto, este tipo pode levar o indivíduo ao “desequilíbrio mental, (medo patológico), ao suicídio ou ao crime”. A próxima seção apresentará a composição e contextualização do corpus utilizadas nesse estudo, como também os passos metodológicos para a produção deste trabalho.

Contextualização do grande sertão: veredas

De acordo com Paulo Rónai prefaciando *O Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa em sua genialidade, não conseguiu apenas produzir um romance que fosse bem comercializado para o público da época, Rosa, foi para além dos valores comerciais que poderiam existir, o autor conseguiu consagrar à sua obra de forma universal e atual até os dias de hoje. Rosa consegue por meio da linguagem, falar ao homem do campo e ao homem da cidade. Consegue transportar em seu trabalho as idiossincrasias pertencentes ao humano, os aspectos religiosos e culturais. Rosa permite reflexão à individualidade de um sujeito permeado de conflitos e que não sabe como se comportar perante a sociedade. No entanto, Rosa dá voz a esse sujeito, tanto de forma explícita como implícita. Para que o leitor consiga adentrar as travessias deste sertão apresentado pelo escritor, ele deve buscar recursos que os guiarão para compreender o mundo do si próprio e do si que há no outro, mas que se apresenta como um constitutivo do si mesmo.

Personagem riobaldo em grande sertão: veredas

De acordo com Araújo (2017), Riobaldo o personagem principal do romance *Grande Sertão: Veredas* apresenta-se como alguém que estabeleceu um pacto com o diabo, no entanto, ele não tem plena certeza se de fato o diabo existe, e assim, constrói-se a narrativa em torno de questionamento a um interlocutor denominado na obra por “Doutor”. Araújo (2017) ainda apresenta em sua tese outro questionamento presente na narrativa do Grande Sertão: Veredas – o amor proibido que o Riobaldo nutre por Diadorim, um jagunço que fazia parte de seu bando. Um amor entre dois homens para a época a qual vivia constituía-se como um escândalo social. Dessa forma, a narrativa entrelaça-se neste todo emaranhado de significações e representações. Portanto, de acordo com Araújo citando (COUTINHO

2013, p. 95) “Riobaldo é ao mesmo tempo um homem de ação, especulativo e indagador”.

Para investigar as representações no que se referem ao medo, presentes no *corpus* deste trabalho, foi utilizado o Concordanciador *AntConc* – ferramenta eletrônica disponível na internet para auxiliar nas análises que se desejam investigar como em Alves (2014), que investigou os conflitos armados nos grupos de jagunços no *corpus* paralelo *Grande Sertão Veredas* e *The Devil to pay in the Backlands*. Os passos para este trabalho foram os seguintes: primeiro, foi feita a leitura dos capítulos da obra do Grande Sertão: Veredas que referiam-se ao medo – disponível na internet. Em seguida, foi feita a conversão do *corpus* de PDF para Word, e consecutivamente, produzido o APÊNDICE. Em seguida, utilizada a versão do *corpus* em txt para buscas no Concordanciador, de como o medo permeia Riobaldo no Grande Sertão: Veredas, e que tipos de medos são mais recorrentes na obra. Após essa busca, foi feita a seleção dos tipos de medos mais frequentes na obra, a saber: os colocados – de medo e medo de, e posteriormente, a classificação dos tipos de medo, amparados em Roas como também em Lopez (1982).

A tabela a seguir apresenta a quantidade de *Tokens* e *Types* na obra *Grande Sertão: Veredas*.

Tabela 1: *Tokens* e *Types* em Grande Sertão: Veredas

	Grande Sertão Veredas	Medo
Tokens	190.029	537
Types	21.171	153

De acordo com Alves (2014) citando Sardinha (2004), a palavra *tokens* refere-se à ocorrência das palavras no texto independente se estão repetidas

ou não. Já a palavra *Types* refere-se à ocorrência da palavra uma única vez ao ser referida no texto.

Na obra *Grande Sertão: Veredas*, a repetição de palavras equivale a 190.029 palavras enquanto as ocorrências a palavras uma única vez equivale a 21.171. No que se refere ao medo, a quantidade de palavras dessa ocorrência equivale a 537 enquanto as palavras que ocorrem uma única vez equivalem a 153.

Apresentação e discussão dos dados

Com base em López (1982), os seres racionais ou irracionais podem ser alcançados pelo medo em diversos momentos de suas vidas. Cada ser recebe esse estímulo de forma diferente. Dessa forma, como proposta deste trabalho, é possível investigar como a construção: medo de, de medo é percebida na obra *Grande Sertão Veredas*. Das 37 realizações linguísticas encontradas com essa forma lexical, é possível visualizar como ela permeia o personagem Riobaldo, dividindo-se em Medo Imaginário insensato: 15 realizações, Medo Instintivo orgânico: 13, e finalmente, Medo Racional sensato: 09, como podem ser visualizados na tabela abaixo:

Tabela 2 – Realizações Linguísticas sobre o medo em Grande Sertão: Veredas

Medo Imaginário insensato	Medo Instintivo orgânico	Medo Racional Sensato
15	13	09

De acordo com análises feitas na obra *Grande Sertão: Veredas*, o personagem Riobaldo apresenta-se como um personagem que aborda a complexidade que existe no ser humano, seus medos, inquietações, angústias, etc. Se observamos atentamente, Riobaldo retrata o homem em seu mundo interior: um ser tão cheio de gestos, bondades e maldades, no entanto,

não se pode definir o ser humano, pois a cada dia, novos medos, novos questionamentos lhe sobrevêm. Ao fazer essa análise, é possível refletir da riqueza que essa obra apresenta enquanto recurso literário, no que tange à interpretação que se faz de como Riobaldo é construído. Será que o Riobaldo construído por Rosa, não representa o ser humano em seus questionamento e angústias que lhe cercam diariamente? *Grande Sertão Veredas* nos aponta as reflexões de Rosa acerca do medo presentes em vários gêneros. De acordo com Roas (2013), para que o leitor compreenda a dimensão de uma obra literária é necessário firmar um pacto com a obra a qual está lendo e que também o leitor se destitua de conceitos anteriormente firmados para que assim, possa adentrar ao mundo que a linguagem nos proporciona através de seus símbolos e significados.

No entanto, as 15 realizações linguísticas acerca do medo imaginário-insensato permite perceber a fragilidade humana perante suas fobias, angústias, inquietações. De acordo com López (1982), quando este tipo de medo toma a mente humana, o indivíduo é capaz de descontrolar-se a ponto de entrar no mundo do crime ou chegar ao suicídio, se não estiver apto a tratar-se para livrar-se deste vilão.

O segundo dos medos com treze realizações linguísticas é um medo comum tanto aos seres racionais quanto aos irracionais e é representado por Myra y López como um medo que chega a concretizar-se no corpo cessando as atividades que o ser humano estiver realizando. De acordo com López “é um medo mais sentido que pensado”.

E finalmente, o último, o Medo Racional sensato com nove realizações linguísticas é o tipo de medo que o ser humano pode apresentar por cautela a algo. É o medo no qual o ser humano pode parar para refletir e meditar sobre determinada situação como ele agiria, é o medo de algo real lhe alcançando.

Como exemplo, López aponta a experiência de alguém diante de um tigre, como a pessoa agiria.

Portanto, em uma sociedade que se apresenta fragmentada diante de tantos conceitos, a obra de Rosa mostra-se como um compêndio no qual se pode analisar o perfil do sujeito pós-moderno acompanhado de tantas complexidades e medos já presentes numa obra escrita há tanto tempo.

Considerações finais

Neste trabalho foram discutidos como o medo nas formas: (medo de) e (de medo) é representado em torno do personagem Riobaldo, um personagem que figura-se na obra de Rosa como uma representação do homem pós-moderno cheio de inquietações e medos.

No primeiro tópico foi apresentada a introdução contextualizando o trabalho nos tópicos que se seguirão.

No segundo tópico, o referencial teórico utilizado para apoiar este trabalho, inserido no questionamento do que é literatura como também, o medo na perspectiva literária e psicológica. É interessante observar como uma obra escrita há tanto tempo apresenta aspectos tão atuais na vida do homem contemporâneo.

No terceiro tópico, uma breve contextualização do *corpus* e a metodologia utilizada para se fazer esta análise, ou seja, a utilização da ferramenta eletrônica *AntConc* e sua eficácia no processo de análise dos tipos de medo em torno do personagem Riobaldo.

No quarto tópico, a apresentação e discussão dos resultados percebe-se a fragilidade humana acometida por medos cada vez mais presentes no contexto social.

Finalmente, tendo como guia o questionamento que investiga este trabalho: como a construção (medo de) e (de medo) são representadas através

do personagem Riobaldo? Como também a segunda pergunta: Riobaldo seria uma constituição do sujeito pós-moderno cheio de medos e inquietações?

Portanto, a análise comprovou que, dos tipos de medo elencados em López (1982), o medo imaginário insensato é o tipo mais recorrente nas 37 realizações linguísticas acerca do personagem Riobaldo. Este tipo de medo configura-se como um medo bem contemporâneo, o qual acomete pessoas a ponto de perderem totalmente o equilíbrio, podendo levá-las ao suicídio ou ao mundo da criminalidade. No que se refere à segunda pergunta, de acordo com a análise, Riobaldo na obra *Grande Sertão: Veredas* apresenta-se como uma constituição do sujeito atual cheio de inquietações e incertezas. Essas características confirmam o que afirma Mira y López (1982) ao apontar o medo imaginário insensato que ao instalar-se no indivíduo é capaz de provocar um tipo de reação tão inquietante, podendo leva-lo até a morte.

REFERÊNCIAS

Alves, S.D.A.d. **Conflito e tradução: uma análise sobre as realizações linguísticas dos conflitos armados entre grupos litigantes no corpus paralelo Grande Sertão: Veredas – *The devil to Pay in the Backland***. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorado, 2014.

ANTHONY, L. **AntConc 3.2.4w**. Tokyo, Japão: Waseda University, 2011 – disponível em: <http://goo.gl/3GVS> – último acesso em 16/07/18.

ARAÚJO, S.C. **Chronos Kai Anagké. Vestígios do Sagrado em Joao Guimarães Rosa**. Goiânia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutorado, 2017.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em: <http://goo.gl/ahtCQ> – último acesso em 16/07/18.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. São Paulo, 2003.

MYRA Y LÓPEZ, Emílio. **Quatro gigantes da alma**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1982.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROAS, David. **A ameaça do fantástico: aproximações teóricas**. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

APÊNDICE - Ocorrências do Medo em Grande Sertão: Veredas

DE MEDO	MEDO DE
De medo em ânsia, rompi por rasgar com meu corpo aquele mato, fui, sei lá – e me despenquei mundo abaixo, (p.21) Medo instintivo orgânico	Obra de opor, por medo de ser manso, e causa para se ver respeitado. (p.23) Medo racional sensato
Na Serra do Cafundó – ouvir trovão de lá, e retrovã, o senhor tapa os ouvidos, pode ser até que chore, de medo mau em ilusão, como quando foi menino. (p. 30) Medo racional sensato	Com medo de mãe-cobra, se vê muito bicho retardar ponderado, paz de hora de poder água beber, esses escondidos atrás das touceiras de buritirana. Mas o sassafrás dá mato, (p.36) Medo instintivo-orgânico
Mundo esquisito! Brejo do Jatobazinho: de medo de nós, um homem se enforcou. (p.73) Medo imaginário-insensato	Mundo esquisito! Brejo do Jatobazinho: de medo de nós, um homem se enforcou. (p.73) Medo imaginário insensato

<p>Ah, porém, estaquei na ponta dum pensamento, e agudo temi, temi. Cada hora, de cada dia, a gente aprende uma qualidade nova de medo! (p.115) Medo imaginário-insensato</p>	<p>Vai, um dia, coisas dessas que às vezes acontecem, esse Davidão pegou a ter medo de morrer. (p. 111) Medo imaginário-insensato</p>
<p>De medo – a gente olhava para ele – e de nossos olhos ele se desencostava. Afe, por fim, bebeu gole de ar, e soluçou: (p.115) Medo racional-sensato</p>	<p>De glória e avio de própria soldadesca, e cavalos que davam até medo de não se achar pasto que chegasse, e o pessoal perto por uns mil. (p. 180) Medo instintivo-orgânico</p>
<p>Sabe, uma vez: no Tamanduá-tão, no barulho da guerra, eu ven-cendo, aí estremei num relance claro de medo – medo só de mim, que eu mais não me reconhecia. (p.190) Medo imaginário-insensato</p>	<p>e mesmo sendo de ordem e paz, conforme sou, sempre houve muitas pessoas que tinham medo de mim. Achavam que eu era esquisito. (p.222) Medo racional-sensato</p>
<p>Tem diversas invenções de medo, eu sei, o senhor sabe. Pior de todas é essa: que tonteia primeiro, depois esvazia. (p.208) Medo imaginário-insensato</p>	<p>o que eu descosturava era medo de errar – de ir cair na boca dos perigos por minha culpa. Hoje, sei: medo meditado – foi isto. Medo de errar. Sempre tive. Medo de errar é que é a minha paciência. (p.254) Medo imaginário-insensato</p>
<p>– ele declarou. Hê, de medo, coração bate solto no peito; mas de alegria ele bate inteiro e duro, que até dói, rompe para diante na parede. (251) Medo imaginário-insensato</p>	<p>Hoje se faz o que não se faz...” – um se exaltava assim, tive medo de castigo de Deus. (p. 276) Medo imaginário-insensato</p>
<p>De uns assim, tudo o que escapa vai em retinge de medo ou de ódio. (367) Medo racional-sensato</p>	<p>Faz regular uns seis anos, que estou na jagunçagem, medo de guerra não conheço; mas, na noite, passado</p>
<p>Consoante o agarre do rincho fino e curtinho, de raiva– rinchado; e o relincho de medo – curto também, o grave e rouco, como urro de onça, soprado das ventas todas abertas. (p.479) Medo instintivo-orgânico</p>	<p>cada fogo, não me livro disso, essa desinquietação me vem...” (p. 305) Medo imaginário-insensato</p>
<p>Eu tinha de encher de medo as algibeiras de Zé Bebelo. Só isso era o que valia. (p. 492) Medo racional-sensato</p>	<p>Digo ao senhor: ele tinha medo de estar com o mal-de-lázaro. (p.338) Medo instintivo-orgânico</p>

<p>A vida é para esse sarro de medo se destruir; agunço sabe. Outros contam de outra maneira. (p.519) Medo imaginário-insensato</p>	<p>A gente tinha até medo de que, com tanta aspereza da vida, do serão, machucasse aquele homem maior, ferisse, cortasse. (p. 346) Medo racional-sensato</p>
<p>Delonguei, deveras. Não que, não foi de medo. (p. 584) Medo insensato-imaginário</p>	<p>Artes que o Gavião-Cujo ainda contava mais, as miúcias – parecia que tinha medo de esbarrar de contar. (p. 419) Medo racional-sensato</p>
<p>Uns deles rinchavam de medo; cavalo sempre relincha exagerado. (p. 612) Medo instintivo-orgânico</p>	<p>O sertão tem medo de tudo. Mas eu hoje em dia acho que Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade adiante, (p.440) Medo instintivo-orgânico</p>
<p>Espécie de medo? Como que o medo, então, era um sentido sorrateiro fino, que outros e outros caminhos logo tomava. (p.647) Medo imaginário-insensato</p>	<p>Sendo que uma criatura, só a presença, tira o leite do medo de outra. (p. 519) Medo imaginário-insensato</p>
<p>ele devia de estar abrindo os joelhos, por tremor de medo nas pernas.(p. 675) Medo instintivo-orgânico</p>	<p>Alguém estiver com medo, por exemplo, próximo, o medo dele quer logo passar para o senhor; mas, se o senhor firme agüentar de não temer, de jeito nenhum, a coragem sua redobra e tresdobra, que até espanta. (p. 569) Medo imaginário-insensato</p>
<p>O amor dele por mim era de todo quilate: ele não tartameava mais de ciúme nem de medo. (p.689) Medo racional-sensato</p>	<p>Eu tinha medo de homem humano. (p. 578) Medo instintivo-orgânico</p>
<p>– foi o que o cego Borromeu disse, pelo modo ele tinha medo de uivado de cachorro. (p.681) Medo instintivo-orgânico</p>	<p>Mas, nos tons do velho Ornelas, eu tinha divulgado um extravago de susto, recuante, o leve medo de tremor. (p.651) Medo instintivo-orgânico</p>
<p>Minhas duas mãos tinham tomado um tremer, que não era de medo fatal.(p.846) Medo instintivo-orgânico</p>	<p>Medo de cego não é o medo real. (p. 736) Medo instintivo-orgânico</p>

Elementos para uma filosofia do ser-tão: o pensamento ontológico de Guimarães Rosa

Ana Monique Moura

*“O sertão é bom,
tudo aqui é perdido,
tudo aqui é achado”
(“Riobaldo”, em Grande Sertão Veredas)*

Que *Grande Sertão Veredas* (1956) seja uma obra oriunda da união entre a metáfora e a ressignificação da língua, dando-lhe variadas possibilidades não só semânticas, mas também sonoras, já se sabe bastante. Não seria inédito dizê-lo. Também não seria inédito apontar que com a polissemia da linguagem de Guimarães Rosa há também uma expressividade filosófica invocável. Não há, portanto, apenas a influência da “artesanaria” das palavras inspiradas, sabe-se, em James Joyce, mas também influências de leituras de filosofia, ainda mais porque Guimarães Rosa possuía uma rica biblioteca, em especial com títulos alemães, com obras de filósofas e filósofos mais importantes.⁵⁶ Não custa, porém, repetirmos nosso debruçar ao que já se anuncia há muito sobre a obra de Guimarães Rosa. Insistindo numa colaboração mínima ao estudo da obra do escritor, procurarei aqui traçar o que, em matéria de filosofia, julgo poder ser copulável com os elementos de *Grande Sertão Veredas*.

56 Cf. BONOMO, Daniel R. “A biblioteca alemã de João Guimarães de Rosa”. In: *Pandaemonium Germanicum*. N° 16. São Paulo, 2010.

I

Começemos por um filósofo basilar. Kant, filósofo alemão do século XVIII, autor das chamadas três críticas (*Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*), transformou o modo de pensar o sentido da estética e da filosofia da arte no pensamento moderno, fornecendo as bases para a transfiguração de alguns conceitos tradicionais que não eram capazes de dar conta do universo de questões estéticas dentro da filosofia, uma vez que estavam imbricados e confusos com outras áreas do saber. Por isso, Kant não poupou o estudo sobre a predominância do sentimento, da reflexão e da imaginação nas chamadas experiências estéticas, deixando os temas da lógica, do conhecimento e da verdade, para o campo da epistemologia e anunciando a defesa da divisão destes temas. Assim, Kant se revela um pioneiro na abordagem do tema da sensibilidade e do imaginário nas questões relativas à filosofia da arte, muito embora sua alcunha de filósofo da razão e do conhecimento transcendental, predisposta por conta de sua primeira crítica, retire dele os créditos em alguns círculos de leitores para se falar em outra coisa que não assuntos relacionados ao campo da teoria do conhecimento. Mas isso vem perdendo o fôlego nos estudos mais avançados e associar Kant aos outros temas por ele próprio abordados é, ao meu ver, urgente. Portanto, não seria audacioso elencá-lo a algo de nossa literatura quando necessário e quando enriquecedor, mas apenas um cumprimento de dívida.

Para manter o equilíbrio sobre a relação possível de Kant com Guimarães Rosa, ou, ainda, sobre a colaboração que a obra deste pensador pode fornecer à obra *Grande Sertão Veredas*, eu destacaria três elementos abordados na estética do filósofo alemão: a relação entre sentimento prazer e desprazer, o jogo entre entendimento e imaginação e a reflexão indeterminada.

A estética de Kant, uma vez surgindo como marco divisor e diferenciador entre os elementos que deveriam pertencer à lógica e à epistemologia e o que deveria ser próprio da estética, demarca que para o campo do conhecimento objetivo transcendental, o entendimento deva se relacionar com a razão mediante uma regulação que impeça o entendimento de querer ir longe demais, ou nos termos kantianos, de ultrapassar o campo dos fenômenos. No caso da estética, este entendimento se relaciona com a imaginação, não como uma tarefa para o conhecimento humano, para como um segundo jogo (*Spiel*) para a promoção do sentimento (Cf. KANT, 1974; p. 132, p. 146, p. 192, p. 278). Este jogo pode ser harmonioso ou conturbado. No primeiro caso, a harmonia entre os dois elementos provoca o sentimento de empatia à ideia de beleza, no segundo caso, provoca o sentimento de encontro com o sublime (Cf. Id., Id., p. 42, p. 83, p. 190). Naquele, trata-se de prazer, neste, trata-se de uma relação entre prazer e desprazer, isto porque com o sublime, diz Kant, o sujeito experimenta um sentimento incômodo, que pode ir do desconforto existencial ao horror estético diante da imensidão desafiadora da natureza, do poder de deus ou da grandeza da humanidade *in abstracto*. Ao mesmo tempo, há o lampejo do prazer, na medida em que aquelas instâncias se transformam em potências estéticas de contemplação ou reflexão, que por sua vez pode se referir desde os valores estéticos aos valores morais.

Assim, não é difícil encontrarmos em Riobaldo as passagens entre o sentimento nutrido pela ideia de beleza e o sentimento nutrido pela ideia do sublime nos moldes da estética de Kant. É possível destacar, ainda, que o sublime parece mais presente, se fôssemos tentar nomear a predominância de alguma dessas categorias estéticas. O sentimento de harmonia com o belo, ou seja, o sentimento de prazer estético, pode ser atestado no dizer de Riobaldo contemplativo e prazeroso do sertão (ROSA, 2006, p. 396): “o

sertão é só alegrias”. Mas esse sentimento é passageiro, e só existe na medida em que é aniquilado logo pelo sublime vindouro, cuja marca fundante é a conturbação da harmonia.

O sublime pode ser expresso nos elementos mais relevantes do *Grande Sertão Veredas*. Está, portanto, nos três “d’s”: Deus, Diabo e Diadorim, vivenciados por Riobaldo.

Riobaldo é um homem que confia e ao mesmo tempo teme a Deus, odeia e teme o Diabo, ama e teme Diadorim. Ao lado disso, esses três “d’s” sugestivos são o campo no qual Riobaldo estende suas reflexões que vão da construção de uma poética e estética do sertão, por meio de invocação de suas paisagens, às reflexões existenciais sobre o ser (metafísica) e o agir (moral) da humanidade. Na teia do desprazer e do prazer, comuns ao sublime anunciado por Kant, esses personagens perpassam o processo de sentir, imaginar e refletir de Riobaldo, três tarefas da experiência estética de Kant. Assim, esses elementos são constituintes de uma arquitetura única de pensamento levados pelo Riobaldo.

A segurança em Deus existente em Riobaldo acontece na medida em que ele revela-lhe o seu temor. É que seu temor não existe como modo de resistência ou negação a Deus, mas como fruto de afirmação de Deus. Assim, este temor é, ao mesmo tempo, uma forma de acolher Deus, assumi-lo em sua grandeza sublime. A mesma coisa ocorre com o Diabo e Diadorim. Em relação ao Diabo, Riobaldo “desgosta-lhe”, porém teme-o na medida em que ao mesmo tempo o quer, não recusa o Diabo, ao contrário, quando chega a negar algo sobre ele é sobre a sua existência e não sobre negar-lhe como modo de se recusar a ele. Percebam que o temor sublime é arraigado de certa afirmação, de certo acolhimento àquilo que se teme, embora haja a repulsão próprio do temor. Isso não é outra coisa que o “afastamento” necessário para uma visão estética do elemento julgado na experiência sublime dentro da

perspectiva kantiana. Essa conturbação das faculdades do prazer e desprazer perpassados pelo temor de Riobaldo se expressa muito bem nas “travessias” que ele perpassa entre Deus e o Diabo. Tais elementos compõem um conflito que percorre toda a obra, podem ser concebidas como alegorias do prazer e do desprazer naquilo que é imenso e poderoso, enfim, naquilo que é tomado na categoria kantiana do sublime.

O segundo elemento da estética de Kant passível de invocar é o sentido do jogo entre entendimento (*Erkenntnis*) imaginação (*Einbildungskraft*) (Cf. KANT, 1974, p. 69, p. 193), já aqui de alguma maneira apresentado. Tal jogo, na medida em que transcende a tarefa rígida do entendimento subjugado à objetividade da apreensão da realidade, possibilita à imaginação a capacidade de recriar a realidade, dando-lhe um novo sentido, um novo aspecto. Este sentido ou aspecto não abandona, de nenhuma maneira, o conhecimento do real, ao contrário, depende dele para que nasça. A diferença é que aqui o que importa não é a coisa, o lugar, o objeto, a matéria, mas a ideia estética disso Daí que o modo como Guimarães Rosa interpreta o sertão seja algo que transcenda a nossa compreensão objetiva do que significa o sertão, assim também do que significa Deus, Diabo, Homem, Mulher. Todos esses elementos serão colocados por Guimarães Rosa num verdadeiro jogo entre entendimento e imaginação, capaz de nos convidar a pensar a obra Grande Sertão não como um tratado literário, a maneira, por exemplo, do que pode ser feito com *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. Desde o modo como Guimarães Rosa conduz a linguagem ao modo como expande a semântica e a simbologia de seus personagens, fica impossível ler a obra de maneira objetiva. Ali o sertão é o sertão, mas ao mesmo tempo não é, o mesmo vale par outros elementos relevantes da obra. Tal inferência não nega o sertão enquanto lugar, mas expande-o para outras esferas de sentido, algo que sem o poder da imaginação em sua convivência lúdica com o nosso entendimento,

ficaria impossível de se conceber.⁵⁷ Guimarães Rosa aposta nessa convivência lúdica com a imaginação e nos mostra uma obra que nos convida, sim, a uma experiência estética expansiva, além dos grilões da lógica e dos sentidos da nossa língua. Daí que a reflexão indeterminada (*unbestimmte Überlegung*), o terceiro elemento da estética kantiana, parece também ser copulável com o *Grande Sertão*. Na medida que o conhecimento rígido e epistêmico é abandonado ao juízo determinante, a apreensão imaginária e estética é lançada para a reflexão que nada determina. Com isso, se torna possível pensar tantos sentidos e significados para o sertão de Guimarães Rosa e o que nele vive. Nasce aqui um problema filosófico a partir de uma obra literária: o problema do ser na apreensão do mundo enquanto lugar.

A apreensão do mundo é concebida no *Grande Sertão* a partir do sentimento estético capaz de refletir o lugar para fora de suas condições epistêmicas, ao passo que coloca o sertão na categoria do jogo entre a imaginação e entendimento, conduzindo o lugar para o espaço que não é o espaço tácito e geográfico apenas, ou seja, não é o lugar em si, uma vez que é também um lugar imagético. Acrescentaria, é interino, próprio de nós.⁵⁸ *Ser-tão é um interior*, isso vai além do significado geográfico. Guimarães nos garante a referência ao nosso ser. O sentimento de Riobaldo sobre isto é na obra muitas vezes perpassado do jogo entre prazer e desprazer ao transe dos lampejos de ideias sobre o sagrado (a relação Deus e Diabo) e expressa a apreensão imaginativa e estética do lugar enquanto algo para além da terra.⁵⁹

57 "Sertão é onde o pensamento da gente se torna mais forte do que o poder do lugar" (ROSA, 2006 20)

58 "O sertão de repente se estremece, debaixo da gente... E – mesmo – possível o que não foi" (ROSA, 2006, p. 359).

59 A estética aqui é encarada enquanto vivência, ou seja, enquanto algo que perpassa a narratividade da obra e a vitalidade dos personagens e dos elementos neles invocados. O importante de destacar isso depende de considerarmos que existe uma rede significados possíveis para o termo estética e de reconhecermos o perigo que se tem de ligar esse termo à Kant, uma vez que, lamentavelmente, tende-se a associar esta relação apenas à tarefa filosófica estéril de analisar os conceitos que regem a experiência estética sem qualquer outro resultado senão o da analiticidade. Na verdade, o ideal aqui é aplicar os conceitos, também analisados, como expressividade do universo advindo da obra e ver nisso a efetividade de tais conceitos circulando, neste caso, no campo literário ou poético.

II

Sobre a relação entre o ser e a terra, nós temos como maior referência na filosofia, o filósofo alemão Martin Heidegger, cujas obras defendem uma ontologia fundamental, inclusive, como saída da estética para o campo das reflexões sobre aquilo que ela não é capaz mais de dominar, um vez que, como já anunciara Kant, ela seria incapaz de lidar com a verdade. A ontologia lidará com a verdade sobre o ser, na medida em que preza pelo seu desvelamento (*aletheia*).

A estética não sobrevive sozinha. Não se concebe no *Grande Sertão* apenas os processos da vivência estética, seja do belo ou do sublime. Assim, os valores estéticos também acabam por clamar por reflexões de cunho moral, a saber, sobre o modo de ser e de agir do homem. Não é em vão citar que Riobaldo define o ser-tão de um ponto de vista moral, ao falar sobre o bem e o mal nele através da invocação do sagrado: “... sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal” (ROSA, 2006, p. 15).

Estamos então em um campo mais metafísico, o da reflexão do “sendo” ou do “modo de ser” do próprio “ser”, para usar os termos de Heidegger. Em *Grande Sertão*, Riobaldo fala para os sertanejos e ensina a eles os variados sentidos do sertão enquanto algo sobreposto à própria terra, em seu aspecto meramente geográfico. Esse processo me faz recordar a diferenciação que Heidegger faz entre *terra* e *mundo*. Para Heidegger, a terra é a coisa que subjaz ao que seja o mundo na medida em que a terra é, meramente, a base, a matéria (*Stoff*) que dar lugar ao mundo enquanto ser da terra. Atingir o mundo parte do abrir-se a ele por meio do “ir além da terra”, significa, portanto, interpretar a terra, e nessa interpretação se atinge o *ser sendo* (*seiende Sein*) enquanto verdade (*Wahrheit*). Ao contrário de Kant, para Heidegger, a reflexão indeterminada, ou seja, a interpretação como teia de

variados significados para uma coisa só, não está descreditada de atingir a verdade. Heidegger defende que nossa reflexão perpasse o que ele chama de “caminhos de floresta” (*Holzwege*), ou seja, que negue o caminho reto, a linha euclidiana da objetividade do real, o método cartesiano de compreensão mecânica da realidade e aceite os declives e subidas, assim como o “não saber qual a saída”, comuns de alguém que percorre numa floresta.

O pensamento de Heidegger sobre o ser é estendido para o exemplo da floresta, enquanto algo concebível na região “rural” da Alemanha em que vivia, ao passo que para Guimarães Rosa, o pensamento sobre o ser depende da referência ao sertão. Essas semelhanças não parecem equívocas nem sem sentido se vemos que em ambos a relação entre terra e mundo, no seu jogo de abstração e interpretação é vivo.

A construção do sertão em Guimarães Rosa se dá mediante o próprio modo como seus personagens habitam o sertão enquanto terra, ou seja, como eles ali existem. Para Heidegger, “construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam.” (HEIDEGGER, p.128). Habitar é ser, construir já é interferir na terra, dar sentido a ela. Habitar no sertão é construir um ser-tão que abriga o ser do sertanejo. Não falo do sertanejo enquanto uma referência localista, mas enquanto aquele que se lança ao ser do local, capaz de não se reduzir à definição do local. O *ser-tanejo*, no prefixo que cabe nesta palavra, é a expressão ou alegoria do homem enquanto ser-no-mundo. Assim, o sertanejo é um, em termo heideggeriano, “mundificado”. Com efeito, diria Heidegger: “o resguardado perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra” (HEIDEGGER, p. 129). É que o indivíduo depende da terra para ser no mundo. A terra é o ente sem o qual o mundo não se desvelaria. Daí que o sertão é aquilo que

se expressa a partir da terra e tem seu sentido tão só mediante a terra que lhe permite ter o sentido de sertão. O *ser-tão* pode ser, em *Grande Sertão*, a interpretação do Ser, mediante aquele que habita a terra, expresso em Riobaldo, como o canal, o ente, por qual perpassa a interpretação do *sertão*. E, sendo interpretação, aquele que habita está muito mais disposto às perguntas cíclicas sobre o Ser do que sobre uma resposta tácita, definidora, dogmática. A pergunta sobre o Ser é a metáfora possível para um perder-se na floresta, no caso de Heidegger, ou no sertão, no caso de Guimarães Rosa. “Assim, a interpretação a respeito do Ser é uma possibilidade do ente que a faz – o homem (*Dasein*, ser-aí). Como sua possibilidade, a pergunta inclui um sentido que somente através desse ente, de sua existência, poderá ser aclarado” (NUNES, 1969, p. 83).

Em seguida, o problema do Ser apontado como um problema existencial chega ao *Grande Sertão*. Isso traz como recorte a posição de Jean-Paul Sartre que, inspirado na preocupação sobre a “existência” em Heidegger, apresenta suas teses em “*O existencialismo é um humanismo*”, tomando como um dos pontos de partida a reflexão sobre o problema da existência de Deus a partir da invocação da frase de Dostoiévski nos Irmãos Káramasov: “Se Deus não existisse, então tudo seria permitido”. Essa situação é invertida com Guimarães Rosa e o problema a ser indagado é sobre a existência do diabo. A constante indagação, na medida em que é feita, conduz, por outro lado, à reflexão existencial e desemboca na “afirmação do humano”, conduzindo as questões existencialistas, tal qual Sartre, para o bojo do humanismo filosófico. Riobaldo, assim, dirá “Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se fôr... Existe é o homem humano” (ROSA, 2006, p. 418).

Mas do que é feito esse humano? Por que se parte do problema de Deus e do Diabo para falar sobre o *ser-humano*? A resposta pode ser instantânea: a relação entre tais elementos figuram, por fim, as relações morais do próprio

ser do homem no mundo: ou seja, eles se referem ao problema do *bem* e do *mal*. Vejam como o processo que parte da estética, passa pela moral e atinge a metafísica acaba sendo cíclico e, enfim, se expressa como uma unidade. Ora, é a essa esfera a qual se refere o sagrado.⁶⁰

“Travessia”, eis a última palavra do *Grande Sertão* e nos sugere quais foram as intenções de Guimarães Rosa com o significado desse substantivo. A travessia é, antes, o modo de Riobaldo perpassar de Deus para o Diabo, de si para o extremamente outro, expresso na figura do Hermógenes, de Otacília para Diadorim e, o mais exemplarmente, de Diadorim para a mulher que se desvela. A travessia é também a passagem para o divino, como numa espécie de eterno retorno, seguindo um processo cíclico no qual a referência ao ser humano o sagrado, a referência a Deus invoca o diabo, a referência ao homem invoca a mulher. A travessia, por último, segue dois elementos ainda aqui não abordados o amor e o ódio, partes dessa teia a qual a existência humana está condenada. Neste cenário, a travessia não obedece a um fim único, ela é cíclica e sem fim objetivo, transita entre conceitos opostos copuláveis. Não é determinada e, voltando ao Heidegger, assemelha-se à travessia dos caminhos de floresta, porque não obedece a objetividade. O sertão de Guimarães Rosa não é uma estrada com um fim, é um “*ser-tão mundo*”, cuja redondeza e expansão é, permitam-me a tautologia, infinita. Daí o símbolo místico do infinito ao fim da epopeia seja tão sugestivo.

Esta infinitude, este processo cíclico, esta travessia, conduzem à necessidade de invocar com mais cuidado o personagem Diadorim. É necessário retirar a compreensão tendenciosa deste personagem num tema que acredito ser importante. Em diversos ciclos de leitura, pode ser possível detectar o que se pode chamar de “alívio do heteronormativo”, quando se lê a descoberta de Diadorim como mulher, dando a Riobaldo o caráter de

60 Cf. NUNES, 1969, 167.

homem hétero que desvendou a mulher por trás da performance de ser homem. Por outro lado, não se pode dizer que, se Riobaldo se atraiu pelo Diadorim fantasiado, a obra tratou do tema da homossexualidade. Há quem defenda isso, como o fez Décio Pignatari. De minha parte, fico ao lado de Benedito Nunes, ao tomar a proposta de uma teofania da androgenia mítica, não desconsiderando, porém, o papel do desejo erótico dado tanto à figura do homem, como à figura da mulher por parte de Riobaldo. O cuidado que devemos ter é o de não reduzir o tema da relação entre Riobaldo e Diadorim nem a conclusões tendenciosamente heteronormativas, nem a conclusões reduzidas apenas ao homoerotismo. Acredito que devemos embarcar nas expressividades da relação entre o erotismo e o sagrado, místico ou mítico.

O desejo de Riobaldo por Diadorim é a expressividade do sentimento com o sublime de referências kantianas. Este sublime será estendido ao sagrado. Permeado de conforto e desconforto, a contemplação que nutre por Diadorim segue regando o desejo. A relação dos elementos contrários não deixa de estar aí. É nesse sentido que falei anteriormente sobre a unidade dos elementos na epopeia.

Diadorim, disse Benedito Nunes (1969, p. 165), “possui um caráter ambíguo das teofanias primitivas, peculiar à dialética do sagrado”. Nessa dialética, Diadorim, desde enquanto efebo semelhante a *Eros*, é aquele que “seduz e fascina, aterroriza e inquieta. força ambígua, seus efeitos são benéficos ora maléficos”. Indo mais profundamente no sentido fundante da androgenia sagrada, podemos buscar em Platão a maior referência.⁶¹

Assim, quando Riobaldo descortina de Diadorim não mais o ser homem, mas o ser mulher, não está descobrindo o verdadeiro ser em

61 “O andrógino, a que se refere Platão em *O Banquete*, é a espécie primitiva da humanidade, que se teria dividido em dois seres incompletos que se buscam, movidos pela força original de *Eros*, cada qual ativado por um princípio complementar do outro. Da união deles resultaria a coincidentia oppositorum” (NUNES, 1969, 164)

detrimento de um ser irreal. Ambos são reais, formam uma unidade estética, moral, metafísica e mística. Diadorim é o ser que é homem e mulher, é andrógeno e não sendo assim não seria o Diadorim do *Grande Sertão*.

A obra, ao invocar Diadorim, é um voltar-se ao momento ancestral, referido por Platão, do ser humano enquanto unidade. Micea Eliade já destacara que a androgenia seria uma forma de expressar a plenitude e a totalidade na coincidência dos contrários (Cf. Id., *Ibd.*, loc. cit). Portanto, Riobaldo não narra sua memória se referindo a Diadorim como alguém sempre mulher. Mesmo depois de ter desvelado o “ser mulher” de Diadorim, não é este “ser mulher” que perpassa boa parte da epopeia, mas o “ser homem”. Riobaldo, ao narrar, “vive o que viveu”, revela-se no eterno retorno, sugerido por Nietzsche na *Gaia Ciência*, à totalidade do sagrado.

Ademais, a presença do Diabo pensado como Deus e a vivência volvida do desejo: tudo isso está presente no *Grande Sertão* e demarca a experiência de Riobaldo. E aqui se revela também a vivência do desejo erótico a Diadorim. Assim, deve-se invalidar qualquer leitura reducionista deste personagem. Voltando à inspiração platonista, Diadorim é “o momento ancestral, do velho ser humano dividido, que permanece presa das forças elementares, matérias e sensíveis”. (NUNES, 1969, p. 166). Mas este estar preso a tais grilhões revela o passo de preparação do humano ao divino, por meio da aprendizagem, que não é outra coisa que a travessia “humana, demasiado humana” na vivência da dialética dos contrários que poderiam meramente se contradizer, mas não, se unem na oposição e são causadores do prazer e do desprazer tipicamente sublimes, naquele sentido dado por Kant, diante da existência.⁶²

62 “Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo. O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da boca...” (ROSA, 2006, 402)

A epopeia Roseana nos dá essa possibilidade de interpretação; nos lança, portanto, para a irrecusável tarefa filosófica da hermenêutica. É por isso que aqui até mesmo filósofos contrários entre si (Platão, Kant, Nietzsche), no que se refere à estruturação conceitual de suas ideias, puderam ser trazidos numa unificação – por que não sugestivamente sagrada? –, para atingir a referência ao “ser sendo *Ser-tão*”.

Referências

BONOMO, Daniel R. “A biblioteca alemã de João Guimarães de Rosa”. In: **Pandaemonium Germanicum**. Nº 16. São Paulo, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cacalvante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. Anaconda Verlag CmbH: Köln, 2009.

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. Editora Perspectiva: São Paulo, 1969.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. Versão digital disponível em <http://LeLivros.com>, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1974.

Da memória na travessia um estudo hermenêutico

Hubert Milanês Pessoa

Ao olhar para lá, tão além de mim, mas que de mim nunca saiu, posso até fazer de contas que não conheço, de que nunca vi ou senti, mas da vida não se pode fugir, um dia sim é ela que fugirá de mim mesmo, não tem jeito, sairá de nossos corpos sujos pelo pó da estrada, das angústias e alegrias que inadvertidamente passamos. Quando ouvia falar de um acontecimento antigo, aquelas conversas dos mais velhos, daquelas em que eu nem era nascido, contadas por pessoas mais experientes com seus cabelos clareados, lembro bem, meus olhos brilharam assombrados, meu coração palpitava. Quanta curiosidade uma criança tem, parece que se move na busca do desconhecido, do novo, daquilo que quer aprender ou apreender, ou mesmo daquilo que, quiçá, já viveu. A vida tem disso mesmo, o viver⁶³ é estranho, as lembranças acontecem.

Nessas andanças que o homem faz por meio da sua memória, incansáveis são as suas percepções do mundo que se apresenta. Quão estimável e agradável é poder saborear o tempo através do vento que sopra, do vento que cala na noite fria, da brisa que teima em suavemente se dar. Do tempo, daquilo que parece que nos faz crescer ou dar perspectivas de como podemos ser e nos compreender, o que é mesmo esse tempo de constituições e de aparições no qual estamos e dele carecemos. Nós buscamos o quê nele e dele mesmo ou só estamos passando por ele. Há quem diga que “o tempo não passa, mas quem passa somos nós”, ouvi isso de um senhor quando já

63 ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Biblioteca Luso-Brasileira. FICÇÃO COMPLETA, Volume II; Série Brasileira. Primeira edição, 1994, p. 7.

era menino crescido. O pensamento vagueia tanto, quantas lembranças se passam na minha memória, de umas revivê-las é prazeroso, de outras gostaria de esquecer, mas não posso, pois todas elas são parte da minha constituição como ser no mundo. E como tal, sou gerado sujeito dessa história.

É compreensível que fatos e acontecimentos sejam elementos constitutivos no processo narrativo. Na constituição de um texto filosófico ou literário, da *intriga* Ricoeur nos esclarece que: “ela toma conjuntamente e integra numa história inteira e completa os eventos múltiplos e dispersos e assim esquematiza a significação inteligível que se prende à narrativa considerada como um todo”⁶⁴. Nessa trama literária da linguagem que se apresenta na narrativa, observamos o papel fundamental da hermenêutica, ou seja, sua importância como técnica para nortear e dar sentido à complexidade de informações trazidas pelos textos ora apresentados, com as suas expressões e os seus enunciados metafóricos ou mesmo pela tradição da linguagem oral.

Convém ressaltarmos a importância da própria experiência humana quando falarmos do tempo, pois, nesta perspectiva, não há como desvincular as ações do homem exercidas num determinado contexto histórico sem nos voltarmos para um tempo narrado e, especificamente, inserido na história. Na parte introdutória do presente trabalho, foram narradas algumas experiências vividas por um personagem, onde o mesmo buscava lembranças guardadas na sua memória, vivenciar assim, fatos e acontecimentos que porventura estivessem esquecidos, queria lembrar-se de muitos, mas também e, inversamente, esquecê-los por motivos não ditos. Temos, assim, um sujeito que se posiciona frente a si mesmo, a um ouvinte num tempo e contexto histórico específico.

64 RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa (tomo 1); tradução Constança Marcondes César _ Campinas, SP: Papirus, 1994, p. 10.

De acordo com Ricoeur: “O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nesta obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo” (RICOEUR, 1994, p. 15). Buscaremos apresentar no desenvolvimento deste artigo algumas implicações desse sujeito histórico que se apresenta através da linguagem narrativa, bem como as consequências do seu esquecimento ou do fazer-se esquecer de si. Para tanto, é mister, também, termos de forma imprescindível um diálogo com Martin Heidegger sobre esse *ser* outrora esquecido pela velha tradição filosófica.

Que sujeito é esse apresentado no início deste trabalho que faz lembrar-se de si mesmo a outro num processo narrativo de algumas lembranças guardadas após longos anos da sua vida se passarem, num movimento de retomada da sua memória na ânsia de poder narrar a quem lhe possa ouvir das suas experiências como ser no mundo, isto é, um pouco do que viu e sentiu ou daquilo que se falava num determinado momento histórico. E quais foram os motivos que o levaram a esquecer-se de si, se foram fatores tão somente interiores, ou seja, das angústias pelas quais a natureza humana é afetada continuamente ou, também, por fatores externos, motivados pelas contingências do tempo, daquilo que pode acontecer ou não. Eis o desafio da hermenêutica, unir os pontos existentes em uma trama filosófica, histórica ou literária. Trama esta que não se mostra de forma acabada ou concluída, mas sim, objetivando possibilidades dialógicas e interpretativas existentes num determinado texto.

Na obra *Grande Sertão: Veredas*, Rosa nos fala: “Sertão: estes teus vazios” (ROSA, 1994, p. 38). Quais vazios poderiam ser encontrados na travessia do sujeito na sua existência, porventura seriam eles consequência do seu próprio esquecimento de si, das suas vivências e experiências. Na busca pelo seu *reconhecimento*, o sujeito lança-se para dentro de si mesmo, numa

caminhada através das próprias lembranças guardadas na sua memória. Nesta perspectiva, o autor em questão nos provoca a reencontrar na linguagem os contornos necessários para esse sujeito narrativo *compreender-se e reapresentar-se* como ser existente inserido e participante da sua historicidade outrora esquecida.

Heidegger, no §1 de *Ser e Tempo*, retoma a questão do ser como ser esquecido: “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”⁶⁵. A questão que se levanta e é observada é o esquecimento do sujeito que, progressivamente, segundo o filósofo alemão, tem seu início a partir da idade clássica grega, perfazendo seu percurso no período medievo, até chegar ao Cogito cartesiano, sofrendo nesta trajetória um retrocesso pela sua estagnação e letargia conceitual.

De acordo com Ricoeur, para nos posicionarmos no contexto histórico assim apresentado e o interpretarmos coerentemente, não está em evidência ou problematizada tão somente, a privação do sujeito em ser lembrado, mas a própria questão que parte dele mesmo sobre si e como o mesmo se posiciona frente ao mundo. Sendo assim, necessária é a própria reestruturação da questão do sujeito como ser que questiona e, por consequente, a afirmação da existência do ser.

Para Ricoeur, é na questão do ser esquecido que se deve pensar, saindo-se da figura do Cogito como fundamento de primeira verdade e, tomando, especificamente, o conceito de questão, para uma compreensão do Si do sujeito. Deste modo, nos alerta o filósofo francês e se posiciona por onde a hermenêutica filosófica deve trilhar seus passos de forma contundente e perspicaz: “[...] a ênfase se deslocou de uma filosofia que parte do Cogito

65 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes Ltda, 2005, p. 27.

como primeira verdade, para uma filosofia que parta da questão do ser como questão esquecida, e esquecida no Cogito”⁶⁶.

O que determinou este esquecimento do ser e da sua interpretação ontológica e fenomenológica? Esta formulação conceitual é de fundamental importância para nos aplicarmos na busca de informações interpretativas que viabilizem a compreendermos o diálogo ora constituído e desenvolvido sob a questão do sujeito que se apresenta e foram outrora esquecidas. Heidegger traça um caminho para esta compreensão conceitual:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor* da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 2005, p. 51)

Heidegger reitera a necessidade de se quisermos compreender a elaboração da questão do ser do sujeito, é compreensível nos apropriarmos do passado com seus fatos históricos e, desta forma, chegarmos precisamente ao questionamento do ser. Para tanto, ele fala da destruição de uma tradição ontológica, que estagnou a busca e o conhecimento da própria questão do ser, ficando ela inerte, carecendo de mostrar-se e dar as possíveis possibilidades para as questões que envolvem o surgimento do sujeito. Para Ricoeur, em conformidade com o filósofo alemão, tomando por empréstimo o conceito heideggeriano de destruição para o Cogito cartesiano, ele nos esclarece a necessidade para: “[...] uma destruição do

66 RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978, p. 190.

Cogito, enquanto primeira verdade, e sua restituição ao plano ontológico a título do ‘existo’”(RICOEUR, 1978, p. 189).

Ricoeur reforça esta afirmação de uma “destruição” com o objetivo maior de substituir categoricamente a figura do Cogito por sua hermenêutica, que possibilitaria respaldar de forma veemente o “existo” do ser questionado e que também se questiona. Afirmação esta que estava subjugada anteriormente às forças inertes da antiga tradição em que se apoiavam filósofos da época em que surgira o conceito de Descartes, isto é, atreladas e em conformidade com as concepções filosóficas existentes do homem como um animal racional dado, definição grega, por um lado e, do outro, por uma criação desse homem por um deus já posto e também dado, no caso, de ordem teológica pela escolástica (HEIDEGGER, 2005, p. 85). Se o estudo filosófico-ontológico do sujeito permanecesse atrelado a essas concepções estáticas dentro da progressiva historicidade do homem, seguindo esse raciocínio, para nada teríamos a contribuir para a compreensão da condição humana, pois, não haveria uma escala progressiva de conhecimento desse sujeito da linguagem.

Neste percurso ora exposto historicamente de forma preliminar e sucinta, é imprescindível que abordemos sob a destruição da antiga ontologia, que criara e colocara o sujeito no mundo, o resguardando de si mesmo de forma inconsequente. Porque definimos esta proteção do sujeito de si mesmo pela tradição ontológica de forma inconsequente? Por se tratar de uma falta de mensuração conceitual ou negligente para com o conhecimento do questionamento que o próprio sujeito faz de si e do mundo que está à sua volta, por parte desta atitude petrificada, ora herdada e acolhida do período da razão à dogmática cristã, chegando ao Cogito cartesiano, que não contribuíra satisfatoriamente para o desenvolvimento desse sujeito que, necessariamente, deve se constituir. Buscamos a constituição desse

sujeito narrativo e é com ele que devemos dialogar e levantar questões, do seu surgimento, na tentativa de compreendê-lo, para apresentarmos através das investigações históricas, interpretações e enunciados numa hermenêutica filosófica do homem.

Sem esta formulação conceitual do próprio sujeito por si mesmo, se tornaria inviável o conhecimento do mesmo sob si, se tornando ele uma figura absurdamente apática frente às construções ontológicas e aos fenômenos que evidenciariam toda uma gama de afirmações e informações do ser e da sua prioridade ôntica, como ser existente, que busca se compreender e se inserir no meio em que se encontra e às inevitáveis vicissitudes decorrentes do seu aparecimento. Ricoeur nos esclarece que: “Assim é como sou e não como penso que estou implicado na investigação” (RICOEUR, 1978, p. 191). Na existência do ser *do* homem encontramos a sua condição ontológica no mundo, onde ele é como ente: “[...] o ente que sempre eu mesmo sou” (HEIDEGGER, 2005, p. 90).

Utilizamos o termo vicissitude por se tratar ele no nosso entendimento que, no próprio aparecimento do sujeito ou da tentativa do seu desvelamento, constitutivo é compreendermos que ao investigarmos as mudanças decorrentes a cada instante no tempo e no espaço desde “sou”, no qual se apresenta a questão do sujeito, do ser questionado, é que se formará este homem, com suas ideias, atitudes e vontades próprias que compõem a sua natureza.

A hermenêutica assim aplicada à questão do sujeito caminha em direção às possíveis origens deste homem que tem o arbítrio de conduzir as suas escolhas e questões de ser, pois, é ele que está em constituição. “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER, 2005, p. 167). Ao se

apresentar ao que também a ele se revela na sua constituição como homem que é, demonstra a sua qualificação como ser existente e, de não ser somente uma coisa exposta, dada ou jogada de forma displicente no mundo como uma simples quimera (HEIDEGGER, 2005, p. 19-20).

Na sua hermenêutica do “existo”, Ricoeur direciona o seu olhar para o sujeito que se apresenta por meio da sua linguagem a si mesmo, afinal, questões são produzidas por ele por meio da fala ou do discurso narrativo. “A tarefa de “levar” o ser à linguagem” reitera a mesma problemática, a saber, a emergência do ser que “sou” na e pela manifestação do ser como tal” (RICOEUR, 1978, p. 190). É a sua existência que se realiza no tempo com as suas ações e intenções específicas, afinal, é ele, o homem, que ao poder decidir questionar e levantar questões e, ser também perguntado sob o questionado, que se formará e constituirá a possibilidade que a sua existência o permite ter. Estrutura esta no sentido de que ele se coloca no mundo diante do outro ou de alguma coisa, do que está à sua volta, e onde ele é o responsável por suas realizações ao questionar e se fazer questionado.

Quando Ricoeur nos fala da emergência do *Dasein*, quer nos levar ao entendimento de que a linguagem que constitui este ser-aí se apresenta como o ser que formula questões, que questiona e, assim, faz uso da fala para exprimir o que ele procura entender e encontrar diante das indagações que surgem paulatinamente. O ser só poderá se dar à constituição através dessa linguagem narrativa, porque a linguagem é ela mesma que também se mostra e não cai no esquecimento de si. “A irrupção da linguagem outra coisa não é que a irrupção do ser-aí, pois a irrupção do ser-aí significa que, na linguagem, o ser está trazido à palavra”(RICOEUR, 1978, p. 197).

A grande tarefa de trazer o sujeito à luz do conhecimento de si revela sua profunda necessidade de se comunicar consigo mesmo e, impreterivelmente, com o outro, onde jamais poderá este ser se constituir isoladamente. Desta

forma, *ser-aí* e linguagem representam um ponto de intersecção na ontologia, onde se cruzam e forma a estrutura constituinte do ser outrora esquecido pela tradição ontológica, por ser um único e mesmo problema (RICOEUR, 1978, p. 190).

Esse sujeito que se apresenta não poderá sub existir fixado numa ilha de forma isolada, não será pela via cartesiana que entenderemos o “existo desse ser que eu mesmo sou”. Em conformidade com as discussões suscitadas pelo filósofo alemão, apresentemos o enunciado do próprio Heidegger sob a abertura do ser à linguagem: “Tanto em sua definição vulgar, como em sua “definição” filosófica, a *pre-sença*, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como [...] o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 54). O ser está imerso nesta possível apreensão do sujeito pela via da linguagem, que se mostram nas falas, interpretações e discussões. Esta relação do *ser-aí* e da linguagem, como fora dito anteriormente, caminham de mãos dadas para a possibilidade de compreensão desse homem.

Em que consistia, afinal, a destruição ontológica da filosofia na qual Heidegger e Ricoeur se articularam nas suas hermenêuticas ontológicas? Heidegger apresenta duas situações pontuais: Uma tradição que cauterizou as construções filosóficas, por fixar a sua doutrina no estilo grego, na qual o homem era simplesmente: “[...] animal *rationale*, ser vivo dotado de razão. O modo de ser é aqui compreendido no sentido de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência” (HEIDEGGER, 2005, p. 85). A outra, aliada a esta posição abraçada pelo ocidente, tínhamos intercalada a ela uma transcendência do homem vislumbrada por uma dogmática cristã. Desta forma, a compreensão do ser se tornara categoricamente obscura e sem sentido. Além desses dois paradigmas da tradição filosófica antiga e medieval, emergia na idade moderna o Cogito cartesiano como primeira verdade, onde Descartes

impetrou ao sujeito uma omissão junto à sua própria existência, o esquivando de se questionar como ser que se constitui.

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência, o conjunto das vivências. (HEIDEGGER, 2005, p. 86)

A problemática assim suscitada, a destruição dessa tradição ontológica, revela a sua profunda peculiaridade como condição de objeto a ser observado e interpretado, para que através deste processo, chegássemos às consequências que esse esquecimento do sujeito, resultante desta tradição, acarretou para a filosofia e as demais ciências correlatas, dentre elas a própria filosofia da religião. Ao nos calarmos frente às questões que o ser suscita sobre si mesmo e tenta se apresentar e se dar para a sua própria compreensão no tempo como sujeito que é, nos enveredamos pelo estigma dos entulhos acumulados da velha tradição, que não colaboraram para o seu desvelamento. Heidegger nos fala de uma procura a ser realizada, onde o sujeito poderá através da questão esquecida da sua existência, dar um direcionamento prévio diante dele mesmo ou de alguma coisa pela qual se deva interrogar, já que o questionamento possui um modo próprio de ser.

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionamento enquanto “questionamento de alguma coisa” possui um *ques-*

tionado. Todo questionamento de... é, de algum modo, um interrogatório acerca de... Além do questionado, pertence ao questionamento um *interrogado*. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o *perguntado*, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento atinge sua meta. Como atitude de um ente, de quem questiona, o questionamento possui em si mesmo um modo próprio de ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 30)

Ao empreender esta investigação da constituição hermenêutica do sujeito, Ricoeur procura basear-se primeiramente em, de um lado, tornar conhecido o ser esquecido pela tradição filosófica e, do outro, o surgimento de um ego autêntico por uma nova filosofia ontológica. Neste contexto hermenêutico deve-se ressaltar por conseqüente que, a evidência preponderante que se forma agora é voltada para a questão como questão do ser, isto é, o deslocamento interpretativo se faz por esse ego que questiona, lembrando que ele não é mais o centro da investigação.

A questão não mais se coloca restrita e enclausurada numa redoma existencial, posto que o ser se manifeste e se constitui ao formular questões, este é o seu objetivo como ser que ele mesmo é. Segundo Heidegger, há um sujeito “questionado, interrogado e perguntado”. Estamos assim diante do verdadeiro ego autêntico, onde o mesmo sai do esquecimento que lhe fora imputado e se mostra como ser para o mundo. A hermenêutica ricoeuriana, fundamentalmente, nos apresenta este sujeito possuidor de uma linguagem, de uma forma de pensar, de agir e de se questionar pelos seus atos que se refletirão, proporcionalmente, não somente diante de si, mas também do outro.

[...] descobrimos a possibilidade de uma nova filosofia do *ego*, no sentido em que o *ego* autêntico é constituído pela própria questão. Por *ego* autêntico não se deve entender uma subjetividade epistemológica qualquer, mas aquele mesmo que questiona. Esse *ego* não é mais o centro, posto que a questão

do ser e a significação do ser são o centro esquecido que deve ser restaurado pela filosofia. Assim, na posição do *ego*, cumpre considerar ao mesmo tempo o esquecimento da questão como questão, mas também o nascimento do *ego* como questionante. (RICOEUR, 1978, p. 191)

Ao fazer esta convergência interpretativa da questão do sujeito e da ontologia heideggeriana da destruição da tradição filosófica, levando-se em conta que Heidegger não tinha a intenção de sepultar o passado histórico (HEIDEGGER, 2005, p. 51), Ricoeur define as suas investigações como uma hermenêutica do “existo”. Por ela abrir-se-á uma linha histórica interpretativa das condições em que se originou o Cogito, e o esquecimento que o próprio Descartes teve na sua elaboração e constituição conceitual. Será esta ruptura com o passado, no sentido de sua acomodação interpretativa dos fatos históricos que envolvem a questão do ser que Ricoeur se propõe, ontológica e fenomenologicamente, a questionar o Cogito cartesiano como verdade factual, através da sua hermenêutica do “existo”.

Na expressão latina “cogito ergo sum”, Descartes declara: “[...] penso, logo existo _ era tão firme e tão certa [...] julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como princípio da filosofia que buscava”⁶⁷. Com esta afirmação, Descartes projeta ontologicamente que este sujeito pensante tem a primazia e convicção de existir. Contudo, de acordo com Ricoeur, esta afirmação não nutre uma consistência basilar na sua constituição, onde o próprio desenvolvimento de se pensar o sujeito é envolto em um plano onde o solipsismo interpretativo causa a sua estagnação, numa tentativa de alcançar uma verdade sob este sujeito que supostamente pensa: “A objeção contra o Cogito cartesiano consiste muito precisamente no fato de ele se apoiar

67 DESCARTES, René. Discurso do Método. Tradução Maria Ermantina Galvão. Revisão Monica Stahel. Martins Fontes, São Paulo, 2001, Prefácio, p. VIII-XII. p. 38.

num modelo prévio de certeza pelo qual se mede e se satisfaz” (RICOEUR, 1978, p. 190-191).

Esta falta de cuidado por parte do próprio Descartes na qual ele mesmo o afirma na sua formulação sob o Cogito, tem como consequência uma *auto evidenciação* existencial que traz implicações para o próprio sujeito e também para a questão do ser. A partir da afirmação cartesiana proferida na sua obra Discurso do Método, “penso, logo existo”, resulta uma não formulação de questões pelo sujeito, devido a uma espécie de mensuração imediatista imposta por Descartes, sabendo-se que toda questão é uma procura. E sem a questão, devido a esta aparente satisfação imediata de uma suposta certeza de conhecimento de si mesmo ao pensar, não há um sujeito ou mesmo um objeto a ser procurado e questionado.

Diante de um sujeito que se apresenta como já formado e constituído por si mesmo de forma absoluta, mas que traz consigo a dúvida da sua própria existência, por viver num campo onde há para Descartes um conflito e, até mesmo um abismo entre o que esse ser pensante diz que enxerga ou percebe e a possível ilusão de não estar vendo nada do que ele afirma ver, sendo enganado por um gênio maligno, ressoa como linguagem paradoxal na sua própria interioridade. Na tentativa cartesiana de constituir o seu Cogito, a questão do sujeito se torna evasiva e confusa na sua origem, caindo pelo que já nos foi apresentado no fatídico esquecimento do ser e da própria questão do ser e sob o ser.

O que a linguagem do Cogito cartesiano estava querendo expressar nesta sua afirmação conceitual imediatista, já que há um embusteiro a distorcer a verdade, a aplicar sonhos e ilusões como método para enganá-lo? Prossegue Descartes: “[...] precisava aplicar-me seriamente uma vez em minha vida para me desfazer de todas as opiniões que tinha recebido até então em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos [...]”

(DESCARTES *apud* RICOEUR, 1991, p. 15). De acordo com Ricoeur, esta dúvida de Descartes seria a metafísica, posta para delimitar paradoxalmente a certeza interior que se tem com a própria dúvida que se criou por sua vontade. Os limites ontológicos pelos quais o “cogito ergo sum” impôs ao sujeito por Descartes, segundo Ricoeur, tiveram como objetivo maior aliciar o sujeito em um existencialismo patético:

É para dramatizar essa dúvida que Descartes forja, como se sabe, a hipótese fabulosa de um grande embusteiro ou gênio maligno, imagem invertida de um Deus veraz, reduzido ele próprio ao estatuto de simples opinião. Se o Cogito pode proceder dessa condição extrema de dúvida, é que alguém conduz a dúvida. (RICOEUR, 1991, p. 16)

Ricoeur ao levantar questões sob esse “eu” cartesiano que duvida, onde o mesmo se encontra e em que proporcionalidade ele supostamente tenta se constituir ou se de fato ele se constitui como ser. Ricoeur observa que Descartes lança mão de uma investidura ludibriante para dar suporte às suas conjecturas, criando uma inacessibilidade ao conhecimento do sujeito, ou seja, que inibe o próprio desvelamento do ser e, conseqüentemente, o seu abandono ou olvidar ontológico pela falta de se questionar a si mesmo. “[...] o “eu” que levanta a dúvida e que se reflete no Cogito é essencialmente tão metafísico e hiperbólico quanto à própria dúvida o é em relação a todos os seus conteúdos. Não é, para dizer a verdade, ninguém” (RICOEUR, 1991, p. 16). Numa espécie de imaginação ou ficção, aos moldes que ele mesmo, Descartes, escolheu, exacerbando a figura de um “eu” que, fatalmente, não se mostra, porque ele mesmo não se constitui, sendo solitário e sem se dar às relações com os outros entes, a sua não constituição revela o seu caráter de inexistência.

Para Heidegger: “Na questão sobre o sentido do ser não há “círculo vicioso” e sim uma curiosa “repercussão ou percussão prévia” do questionado

(o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado” (HEIDEGGER, 2005, p. 34). De acordo com Ricoeur estamos diante do nascimento do sujeito:

Está aqui o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para frente à própria investigação, como modo de ser de um ego possível” (RICOEUR, 1978, p. 192).

Este movimento de constituição do ser não se pauta num círculo vicioso, na medida em que apresenta a possibilidade de um ego que coloca questões sobre si mesmo e sobre os outros entes. Esclarece-nos Heidegger:

Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente _ o que questiona _ em seu ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 33)

O nascimento do homem é, inicialmente, o percurso interpretativo da sua própria constituição como sujeito, bem como da sua relação com os outros entes e homens, isto é, da própria sociedade como um todo. Se para ele existir deve-se dar a conhecer pela linguagem, pelo seu questionar e levantar questões, então, há um *modus operandi* na qual se processa o seu arcabouço de conhecimento de si mesmo e do outro. No *Conflito das Interpretações*, Ricoeur nos chama a atenção através do capítulo sob Heidegger e a *Questão do Sujeito* a identificarmos este sujeito que estava oculto e entregue ao silêncio, mas que ao surgir se mostra ao mundo e passa a ser por intermédio da linguagem um ser presente, pela força da palavra (RICOEUR, 1978, p. 197).

Referências

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Biblioteca Luso-Brasileira. FICÇÃO COMPLETA, Volume II; Série Brasileira. Primeira edição, 1994.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (tomo 1)**; tradução Constança Marcondes César _ Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978.

_____, Paul. **DO TEXTO A AÇÃO. Ensaios de Hermenêutica II**; Tradução de: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. RÉ S Editora, Ltda Porto – Portugal.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. Revisão Monica Stahel. Martins Fontes, São Paulo, 2001, Prefácio, p. VIII-XII.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes Ltda, 2005.

As marcas do sagrado no Grande Sertão Veredas: um olhar para a religiosidade católica em Guimarães Rosa

Edileusa Mota dos Santos Baratto

Sabemos que o termo religião faz parte do vocabulário cotidiano de inúmeras pessoas e, em uma sociedade nascida e pautada, a partir do religioso, isso não poderia ser diferente. Se olharmos para a História da América, vamos encontrar a presença e a marca da religião de norte a sul, desde o protestantismo na América do Norte, ao Catolicismo na América do Sul. Essa referência é fundamental para entendermos o povo americano hoje. Dentro de uma realidade marcada pela religião, é importante a discussão trazida pelas Ciências das Religiões, pois, com ela, um corpo teórico se forma, ou seja, Sociólogos da Religião, Filósofos da Religião, Historiadores da Religião, Antropólogos da Religião, dão o suporte necessário para a compreensão desse fenômeno tão complexo.

Diante de uma variedade conceitual que envolve a religião, há um outro conceito importante, que podemos resgatar que é o de religiosidade. Quando pensamos na perspectiva do senso comum, entendemos a religião como templo, doutrina, corpo sacerdotal, que a representa: os textos sagrados. Enfim, religião é onde se fala com Deus, este Ser Supremo, a partir de diversos olhares e significados, afinal, são inúmeras as religiões e suas práticas. Por religiosidade, também na perspectiva do senso comum, entendemos a vivência da religião, a experiência pessoal, individual, expresso nos ritos, nos símbolos, na necessidade de viver a proximidade com o considerado

sagrado. Mas reconhecemos que a religiosidade é muito mais que isso “a religiosidade é uma percepção e uma conexão com a vida que procura captar, fruir, e proteger tudo aquilo que ultrapassa a materialidade e a imediatividade do mundo.” (CORTELLA, 2006, p.16)

A partir da fala do Cortella (2006), percebemos que estamos lidando com um conceito muito maior, pois a religiosidade humana é rica em possibilidades e manifesta-se de diversas formas e está visivelmente presente por ser uma realidade social. É ela que conecta o mundo do visível e do invisível, ela é capaz de ultrapassar a materialidade e a imediatividade do mundo, então, ela quebra com todo um ritmo imposto pelo próprio mundo, pela vida, pelas urgências, pelo racional.

A religiosidade é uma forma diferente de vivenciar o mundo, a vida e a própria religião, pois percebemos que ela é maior que determinadas práticas religiosas já que, não é palpável, mensurável, não está subordinada a materialidade. É interessante lembrar que a religiosidade também não é única, é composta de variáveis e conseqüentemente, as diversas ciências que tem a religião e a religiosidade como objeto de estudo precisam estar atentas e perceber essas nuances.

Uma dessas nuances é a chamada religiosidade popular. Embora as Ciências das Religiões reconheçam as manifestações populares de outros credos, o que vem sendo estudado nas últimas décadas de forma mais substancial, é o chamado Catolicismo Popular. Chamamos de Catolicismo Popular o que, de uma forma simples, seria aquele que acontece, sem a interferência direta da hierarquia da Igreja Católica.

Essas manifestações populares são comuns ainda hoje. Diante da ausência de sacerdotes em algumas regiões, as lideranças leigas assumem o comando do culto e vão adaptando e até mudando a liturgia tradicional, a partir dessas realidades e até das necessidades. Essa riqueza, é facilmente

reconhecida, através dos discursos de diversos personagens que permeiam a literatura brasileira.

Buscando compreender a religiosidade presente no Grande Sertão Veredas

Cabe a cada indivíduo, a sua experiência religiosa, é ela que permite a entrada em diversas situações do meio social, através dos ritos propostos pela religião e essa vivência que permite uma caminhada entre o sagrado e o profano. Um estar no mundo comungando com o divino. Lembramos que muitas das experiências religiosas são vivenciadas, desde a infância, e são presenças na vida social.

Quando colocamos a religiosidade como referência, no nosso estudo, é porque entendemos que, para que exista religiosidade, tem que existir a pessoa religiosa. A fonte e o nosso objeto de estudo é, portanto, a religiosidade católica, presente no universo textual do Grande Sertão Veredas, de Guimarães Rosa. Religiosidade essa que permeia a vida de diversos personagens. Embora temos plena convicção que, neste trabalho, não conseguiremos dar conta de todo esse universo tão rico, no momento, esse trabalho será uma breve introdução para um tema tão instigante.

Os santos e santas, as rezas, invocações, devoções fazem parte do universo cristão católico, dentro da sua tradição religiosa, desde os seus primórdios. No Brasil, herdados da tradição portuguesa, a religiosidade expressa das mais diversas formas, são componentes importantes na história do Cristianismo local. Assim, reconhecemos que há uma religiosidade popular, vejamos:

O termo religiosidade popular, é reconhecido não pelo que ele representa, mas, ao contrário, pelo que não representa: a religiosidade popular, portanto, não é corpo eclesial, nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade

dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica. Incluindo-se aí toda a documentação oficial da igreja e todos os teólogos elaboradores da doutrina. Independência essa ao caráter sistemático do catolicismo oficial, materializado em uma explosão quase íntima ao “sagrado”, humanizando-o, sentindo-o próximo, testando-o e sentindo a sua força por métodos criados não pelo clero, mas pelos próprios devotos, métodos esses que são transmitidos, em sua grande totalidade, oralmente. (CÂMARA NETO, 2002, p.132)

Ao longo da história do Cristianismo no Brasil, é perceptível a carência das autoridades eclesiásticas em muitas regiões, essa ausência, muitas vezes pela falta de padres, em especial no interior, deu margem para as lideranças leigas, bem como para a aproximação desse Cristianismo às práticas de tradição africana e indígena, criando uma experiência religiosa marcada pela sincretismo, onde elementos fetichistas de matriz africana, feitiçarias, superstições e rituais diversos fossem sendo incorporados.

No que se refere ao Catolicismo, presenças como a de: Santo Antônio, São José, São Miguel Arcanjo, e, em especial a devoção a Maria Mãe de Jesus, a partir das diferentes invocações, possuem uma força, uma presença marcante e constante na vida dos devotos. Vamos encontrar, na tradição religiosa católica, santos e santas que atendem a diversas necessidades do cotidiano, por isso, tão populares e próximos. Proteção para as mulheres grávidas, para viagens, doenças, causas impossíveis, coisas perdidas entre outros. Então, é perceptível que:

Um catolicismo oficial soteriológico e voltado para a salvação da alma, fará frente a um “catolicismo dos santos” em que a figura de Cristo perde a importância, a oração dá azo as formulações mágicas e a resolução dos problemas cotidianos têm primazia sobre a salvação da alma. Os santos, cada um com a sua especialidade, serão os companheiros de jornada nesta vida, auxiliando ou impedindo projetos e sendo por

consequência pelos fiéis com festas, romarias, pagamentos de promessas e procissões. (CÂMARA NETO, 2002, p.135)

No livro *o Sagrado e o Profano*, o historiador das religiões e fenomenólogo Mircea Eliade afirma que existe um homem religioso. Reconhecemos que o homem religioso é aquele que vive no seu cotidiano a dimensão do sagrado. Nos altares católicos, esse sagrado apresentava-se na quantidade de santos, rezas, terços, novenas e celebrações diversas, presentes tanto, nos oratórios domésticos, bem como, nas práticas coletivas que acontecem nas igrejas.

Podemos entender o sagrado como tudo que se opõe ao profano. O sagrado representa a experiência total da vida humana. O homem que vive essa dimensão da sacralidade, experimenta-a, na realidade do alimento, do trabalho, do lazer e da sexualidade. Os que optam por essa dimensão se permitem viver buscando uma intimidade e um conhecimento maior da sua própria experiência religiosa.

Podemos encontrar em diversos textos literários, esse encontro com o sagrado, em especial, nos personagens devotos, orantes, pagadores de promessas, frequentadores de diversos cultos. A devoção aos santos, o nomear lugares e pessoas com nomes de pertença a tradição religiosa, no nosso caso, cristã católica, é um exemplo desse encontro com o sagrado, é uma realidade concreta na nossa literatura.

Não deixa se ser atrativo reconhecer esse universo da fé, presentes em diversos personagens na nossa literatura, podemos até nos atrever a aproximar a religiosidade do autor a de seus personagens. É interessante ressaltar que, na riqueza da obra, estamos reconhecendo também esse indivíduo religioso, presente em nosso cotidiano, reconhecemos a nossa religiosidade, a partir da força do personagem. Daí o cuidado com os velhos equívocos, o de tratar a religiosidade do outro, a partir de uma visão limitada

de mundo e de referencial teórico. A busca é por não reforçar conceitos e até deturpar o que foi visto, ouvido e vivido, por estar fora da experiência pessoal de quem ler:

Uma vida religiosa alheia é como um rio no qual se pode deslizar suavemente. Quando temos confiança e não nos agarramos à margem, sua correnteza leva-nos, ou seja, se não sentirmos necessidade de superar o medo paralisante, ela pode nos guiar para descobrir coisas não imaginadas anteriormente. (GRESCHAT, 2006, p.92)

A religiosidade do outro (personagem), a sua experiência de fé, o seu discurso, devem ser ouvidos na sua perspectiva singular e não na do outro (leitor), quer sejam estudiosos ou não, a sua forma de ser no mundo, de atuar no mundo, precisa ser vista de forma total. Nesse aspecto, a Fenomenologia ajuda-nos, pois, se buscarmos de forma bem simples, é consenso entre os estudiosos que o termo fenômeno, vem do grego (*to phainomenon*) e significa tudo que aparece, que se mostra. Essa constatação comporta três realidades: existe alguma coisa, ela se mostra, ela é justamente um fenômeno pelo fato de se mostrar. “A Fenomenologia é, pois, a discussão sistemática do que aparece.” (PRANDI, 1999, p.35)

Para nós, o que aparece é a religiosidade, expressa na fé dos personagens, fé essa, representada pelos santos e santas, pelas rezas e invocações, que aparecem na obra. Esse encontro pessoal e íntimo com a divindade, uma devoção simples, pura, mas repleta de força, de fé. Como compreender a religiosidade popular ou a religiosidade católica presentes em diversas situações na obra? De uma forma geral, a religiosidade católica está relacionada a práticas. Assim, Andrade conceitua;

Como religiosidade católica todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não

pela Igreja. É o contato com o transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo, distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca o conflito simbólico na apropriação de crenças não sancionadas. (ANDRADE, 2010, p. 133)

É importante buscarmos o mistério, o místico que se apresenta com aqueles e aquelas que, em meio a dura realidade do cotidiano, percorrem caminhos pouco conhecidos, se aventuram por terras nunca desbravadas, um encontro pessoal e profundo com o sagrado. É algo, muitas vezes, de difícil compreensão, pois a mística é experiência, mas uma experiência íntima, com o que, para a maioria das pessoas é intocável, inatingível, abstrato.

Ao longo da História das Religiões, a presença do místico, da pessoa que buscava ou se descobria íntimo com o que considerava sagrado, sempre chamou atenção. Como o todo poderoso se inclina para o menor, como os seus lábios chegam ao ouvido do pequeno, porque ele escolhe atender ao grito do desesperado, parece-nos, às vezes improvável, se pensarmos que, na Literatura, esse apelo pela presença do divino, apresenta-se nos mais diversos discursos. Como alguns conseguem ver o não visto, tocar no intocável, só a experiência religiosa responde um mistério, haja vista que:

Mística vem do grego *mystikos* derivados do verbo *myo* (fechar olhos e boca para gerar um mistério internamente e *meyo* (penetrar no mistério). Entre os gregos, mística significava, a princípio, a iniciação nos mistérios, na qual uma pessoa se unificava com o destino da divindade e passava a participar do poder divino. (GRUN, 2011, p.9)

Apresentar, mesmo que de forma simples e objetiva um conceito de mística permite um encontro respeitoso com a religiosidade apresentada, pois, historicamente os santos e santas, e suas diversas devoções e cultos, estão na construção e constituição do cristianismo católico. Eles são fundantes e grandes responsáveis pela expansão da fé. A história de cada

santo ou santa, é pautada em sofrimentos e misteriosas intervenções divinas, sem aprofundarmos, mas a nível de citação, os santos são considerados os heróis da fé, muitos deles tornaram-se santos através do martírio, e, por meio dele, alcançaram os altares.

Em volta de cada santo, cria-se um corpo místico de preces, invocações, terços, ladainhas, procissões, romarias e promessas. Com histórias tão marcantes, profundas, que saem, muitas vezes, do universo da realidade, para o universo autoral, chegam a vida dos personagens, com a mesma força da vida real. A história dos santos vem sendo contadas e recontadas a milênios, não é possível pensar em catolicismo sem eles. Reconhecidos ou não pela hierarquia, eles estão presentes no universo místico/emocional do povo.

A Religiosidade Católica adentra ao universo textual no Grande Sertão Veredas

Nas Ciências Humanas, adentrar ao texto, ao que foi escrito, captar o que queria ser dito é uma tarefa constante, assim, entrar em contato com o processo hermenêutico junto as Ciências das Religiões, através da Fenomenologia ou qualquer outra base teórica/metodológica, não é uma tarefa fácil. De todo modo, reconhecemos ser extremamente necessário, pois o cientista das Ciências Humanas e, em especial, o cientista da religião deveria ser considerado um hermeneuta por excelência, pois não se pode ir ao encontro de um texto, ao que foi descrito, escrito, de qualquer maneira, não se pode olhar o que foi escrito, sem o devido zelo por quem escreveu e porque escreveu.

Sabemos que todo texto tem um contexto, então, todos precisam estar atentos ao seu redor, pois tudo isso está relacionado as pessoas e ao seu cotidiano. Esse cotidiano para nós é o universo criado por Guimarães Rosa, no Grande Sertão Veredas, obra publicada em 1956, e que, pela

riqueza literária, pode ser considerada uma das mais importantes obras da Literatura Brasileira. Para os especialistas, a riqueza da obra está na sua composição única que reúne linguagem coloquial, um forte regionalismo, marcado justamente pelo traçado escolhido pelo autor, que caminha em regiões fortes como o sertão da Bahia e de Minas Gerais. Embora um dos conceitos mais simples de Literatura seja aquele que reconhece a literatura como uma escrita imaginativa e criativa, é importante situarmos a obra de Guimarães Rosa, dentro da fala do Terry Eagleton:

Talvez a literatura seja definível não pelo fato de ser ficcional ou “imaginativa”, mas porque emprega a linguagem de forma peculiar. Segundo essa teoria, a literatura é a escrita que, nas palavras do crítico russo Roman Jakobson, representa uma “violência organizada contra a fala comum”. A literatura transforma e intensifica a linguagem comum, afastando-se sistematicamente da fala cotidiana. Trata-se de um tipo de linguagem que chama a atenção sobre si mesma e exhibe sua existência material. (EAGLETON, 2006, p.03)

É desse universo literário impressionante que buscaremos um entendimento da religiosidade presente na obra de Guimarães Rosa, dessa união de literatura e religião. A busca dos personagens, por uma intimidade com o sagrado, permiti-nos a abertura para um processo interpretativo e hermenêutico. Esse olhar nos coloca diante de um texto, mas não de um simples texto, um escrito qualquer, mas nos deparamos com a riqueza da vida. E a vida tratada na obra, é de Riobaldo, um jagunço, que narra as suas aventuras e desventuras pelos sertões do Brasil. Alguém que atende aos apelos da vida, e, é essa vida de andanças, que o leva para caminhos surpreendentes, de lutas, amores, mistérios, mortes. Ao trabalharmos com os diversos momentos da obra, ela nos coloca diante de alguns desafios, o primeiro é o da fidelidade. É possível alcançar o que de fato foi escrito? É

possível conhecer de fato o mundo proposto pelo autor? Como alcançar esse mundo rico em possibilidades e interpretações? É perceptível que que todo escrita estará dentro contexto da sociedade em que nasceu, e, será marcada por toda herança autoral que a antecedeu. Por isso, concordamos que:

Toda interpretação é contextual, depende de critérios relativos ao contexto onde ela ocorre, sem que seja possível conhecer nem compreender um texto em si mesmo. Toda interpretação é então concebida como um diálogo do passado com o presente, ou uma dialética da questão e da resposta. A resposta que o texto oferece, depende da questão que dirigimos de nosso ponto de vista histórico, mas também da nossa faculdade de reconstruir a questão a qual o texto responde, porque o texto dialoga igualmente com a sua própria história. (COMPAGNON, 2006, p.64)

Ao nos depararmos com o texto e a possibilidade de interpretação, vamos percebendo que a hermenêutica é muito mais que a arte de interpretar texto, descobrir sentidos e significados, decodificar símbolos. Vamos encontrar a própria essência da vida, já que, em todo mundo, somos convidados a ler e a reler a nossa própria história e a do outro. Se toda leitura requer e exige uma interpretação, esse talvez seja o grande desafio do ser no mundo. Ler, reler, interpretar, fazer e refazer os textos da própria vida.

Quando buscamos o outro, o texto do diferente, nós vamos nos dando conta da riqueza do encontro. Nas entrelinhas contadas pelo distinto de nós, podemos encontrar as linhas da nossa vida, da nossa história. Por isso, no processo de leitura de uma obra, nós nos tornamos próximo de quem escreveu, tornamo-nos até íntimos. Quando passamos a contar a história, a experiência, vamos fazendo parte dela, entramos no bando de jagunços, seguindo rastros, passamos por caminhos apertados, alagados, alternativos, entramos em capelas, dançamos e bebemos nas festas, enfim, acabamos por descobrir as tristezas e alegrias do fazer e do viver do outro.

A experiência com a caminhada do Riobaldo e dos seus encontros e desencontros permitem esse olhar mais profundo com o universo textual. Sabemos que o texto expressa um pensamento e é por ele que o fazer é dito. O discurso e a ação são fixados através da escrita. Transformar pensamento em palavras é um processo natural próprio do que é humano, só o homem tem essa capacidade, pois se expressa através da fala e essa se transforma em escrita. O homem usa as palavras para relevar-se ao mundo. O autor, através dos seus inúmeros personagens, também usa as palavras para apresentar-se, anunciar-se, comunicar-se:

Podemos, igualmente, assumir um ponto de vista hermenêutico, admitindo, no entanto, que a interpretação tem por finalidade buscar o que o autor queria realmente dizer, ou então o que o Ser diz através da linguagem, sem, contudo, admitir que a palavra do Ser possa ser definida com base nas pulsões do destinatário. (ECO, 2012, p.7)

Para os que leem, o autor está sempre querendo falar, comunicar algo, para cada um dos seus leitores. Os que tem olhos atentos, sensibilidade aguçada, senso crítico, “compreendem” a mensagem que está sendo passada. A beleza textual do Grande Sertão Veredas, está na insistência do autor em comunicar, mas não só comunicar o seu universo e transformar esse universo rico em uma grande obra. Mas um falar que ao ser transformado em escrita, alcança as mais diversas realidades, não é à toa, que existem diversas interpretações do GSV, inclusive, ligadas ao misticismo, ocultismo e esoterismo. Enfim, é uma obra que alcança a todos.

O compromisso da hermenêutica é também com o sujeito. Através da fala, do pensamento, do sentimento, que é transformado em texto escrito, nós vamos reconhecendo cada sujeito, cada momento escrito, cada fala resgatada, através do processo de leitura e interpretação que nos coloca dentro de uma vida que não é nossa, mas que somos tragados e atraídos

por ela. Por ser rica, por ser real, por ser única e verdadeira, por nos colocar em um campo tão delicado quanto o espaço da fé, da religião, da mística e dessa expressividade religiosa tão própria desses sujeitos.

Optamos entrar no universo da expressividade religiosa cristã católica contidas no Grande Sertão Veredas, por meio dos termos próprios dessa manifestação religiosa. Diferente de outras crenças, o Catolicismo Romano é rico em textos sagrados, corpo doutrinário, diversos documentos oficiais, cartas pastorais, práticas, orações, devoções. Assim, fomos buscando dentro do texto, reconhecer o que de fato era pertença dessa realidade católica tão presente no cotidiano dos brasileiros e conseqüentemente também pertença do autor.

Para o homem religioso, a reza faz parte do processo de crescimento espiritual de todos os seres humanos. Desde os tempos mais antigos, não há como negar a sua presença dessas práticas. Das formulações mais simples, passadas pela tradição oral, as mais complexas fazendo parte de um corpo doutrinário, o ato de recitar palavras que permitam a comunicação com o transcendente. Uma das verdades presentes na tradição judaico-cristã, em suas inúmeras representações é de um Deus que se comunica, mas também nas escrituras, Ele se apresenta como um Deus que escuta, daí a importância da prece, como a de Abraão, a de Moisés entre tantas outras situações conhecidas. Deus se comunica para instruir, educar, formar, mas também para ouvir o clamor do povo. No Grande Sertão, o termo reza e suas variações (tempos verbais) aparecem setenta e uma vezes (Busca realizada na versão do arquivo em PDF, no Programa Adobe Reader). Podemos observar abaixo, algumas dessas situações;

Em ocasião, conversei com um rapaz seminarista, muito condescendente, conferindo um livro de rezas e revestido de paramenta, com uma vara de maria-preta na mão. (ROSA, 1994, p. 05)

Minha mulher, que o senhor sabe, zela por mim: muito reza. Ela é uma abençoável. (id. *ibid.*, 1994, p. 13)

Por isso, é que se carece principalmente de religião para se desendoidecer, desendoidar. Reza é que sara da loucura. (id. *ibid.*, p.15)

Pois a ela pago todo mês, a encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, no domingo, um rosário. Vele, se vale. (id. *ibid.*, p. 15)

Rezo cristão católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu, Quelemém, doutrina dele, de cardequé. (id. *ibid.*, p. 15)

Estou de costas guardadas, a poder das minhas rezas. (id. *ibid.*, p. 31)

Para se viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glórias do perdão do mundo. (id. *ibid.*, p. 74)

Dali, rezei minha ave-mariazinha de de-manhã, enquanto se desalbardava e amilhava. (id. *ibid.*, p.195)

E foi de noite, acabada a benção, quando um dos missionários subiu ao púlpito para prédica, e tascava a começar de joelhos, rezando a salve-rainha. (id. *ibid.*, p. 311)

Conforme mais me deram explicação, aquele não oferecia perigo mais de se voltar a se ajuntar com outros bebelos e vir outra vez de armas contra a gente: porque se tinha providenciado de rezar nele, uma reza de tirar a coragem de guerra, feito ato, madraca de se abobar! (id. *ibid.*, p. 336)

O existir da alma é a reza... Quando estou rezando, estou fora da sujicidade, á parte de toda loucura. Ou o acordar da alma, é que é? (id. *ibid.*, p. 870)

A religião, de uma forma geral, é um veículo que permite ao homem o encontro com o transcendente, para alguns, com o sagrado. A própria origem do termo religião, enquanto *re-ligare*, remete-nos a esse encontro. Quando nos encontramos com a riqueza textual do Guimarães Rosa, percebemos a grandeza desse encontro de ligação e religação da religiosidade humana, sendo considerada popular, ou mesmo mais relacionada ao catolicismo oficial. Nos onze fragmentos textuais selecionados, e em outros pertencentes ao corpo da obra, é perceptível o encontro do catolicismo oficial na figura dos sacerdotes, paramentos, sacramentos, da hóstia do Senhor, ao mesmo tempo, em que encontramos as rezas particulares, os modelos próprios de devoção, práticas relacionadas ao sincretismo. Para Isnard Câmara Neto, esse modelo católico popular:

Reúne elementos integrantes de crenças indígenas e africanas, procurando manipular o sobrenatural para um proveito imediato, de um uso tópico. Bastam-lhes para tanto as orações mais comuns, as ladainhas, os rudimentos do catecismo. Conformismo e resignação estão presentes como parte da vontade de Deus. Essa religiosidade de urgência, tão revestida de praticidade e identificada com formulações elaboradas em símbolos e ritos que se mesclam o sagrado e o profano. (CÂMARA NETO, [20--], p. 3).

Quando optamos por iniciar esse breve estudo da religiosidade católica/popular na obra GSV, pelo termo **reza**, essa escolha deve-se ao fato, de encontrarmos um termo típico de reconhecimento dessa religiosidade. O católico reza, outros cristãos oram. Embora etimologicamente os termos estejam até próximos, para os cristãos, a nível de senso comum, a oração é

uma súplica espontânea a Deus, enquanto que a reza é baseada em fórmulas prontas.

Outro ponto interessante foi a presença de nomes dos santos e santas que permeiam a obra como um todo. Eles aparecem nomeando personagens, homenageando localidades, nomeando lugares, acidentes geográficos, rios, entre outros. Esses santos e santas se fazem presentes de forma bastante substancial. O termo **santo** aparece vinte e três vezes, enquanto que o termo **santa** quarenta e duas vezes (Busca realizada na versão do arquivo em PDF, no Programa Adobe Reader). É perceptível a presença desses santos populares no universo textual a partir dos fragmentos a seguir:

Em tanto, ponho primazia é na leitura proveitosa, vida de santo, virtudes e exemplos-missionário esperto engabelando os índios, ou são Francisco de Assis, Santo Antônio, são Geraldo... Eu gosto muito de moral. (ROSA, 1994, p. 13)

Agora, por aqui, o senhor já viu: Rio é só o São Francisco, o Rio do Chico. O resto pequeno é vereda. (id. *ibid.*, p. 96)

Medeiros Vaz, para o que traçava, tinha querido se adiar das restadas chuvas de março. Dia de São José e sua enchente temposa. (id. *ibid.*, p. 53)

E de repente, correu o aviso que Jõe Bexiguento e o Pacamã-de Presas sabiam rezas para São Sebastião e São Camilo de Lélis (id. *ibid.*, p. 557)

Na Santa Catarina. Revejo. Flores pelos ventos desfeitas. (id. *ibid.*, p. 433)

Em seus diversos significados, as palavras santo e santa aparecem no texto. Quando buscamos o primeiro exemplo, vamos compreender o que

é de fato o santo no universo religioso católico. O santo é um modelo de virtude a ser seguido, pela sua humanidade, é perceptível o modelo colocado e que deve ser seguido. O santo é aquele que convida a todos à santidade do seguimento a Cristo. Outro ponto fundamental é a sacralização do mundo, por meio do nome dos santos, toda obra é cheia dessa realidade.

Quando nos reportamos as santas, um nome aparece bem forte, Santa Catarina. Temos duas figuras importantes na história da Igreja Católica, a primeira Santa Catarina de Sena, mesmo analfabeta, é considerada doutora da igreja e mística. A segunda, Santa Catarina de Alexandria, padroeira das solteiras e estudantes, em defesa da sua fé cristã, foi martirizada em Alexandria no Egito. Duas mulheres fortes, podem ser as homenageadas pelo autor.

Dentro desse universo de santos e santas, uma tem especial destaque: Nossa Senhora, a mãe de Jesus. Ela aparece com o título de Nossa Senhora da Abadia por cinco vezes, das nove que é citada (Busca realizada na versão do arquivo em PDF, no Programa Adobe Reader). Embora numericamente pareça pouco, mas é a ela que é dado o título de Mãe de todos. Esse **todos** é significativo, quando o universo textual, está diretamente ligado a bandidos, assassino, como diria Riobaldo, homens dentro da sujicidade. A Mãe de Jesus ou a Virgem Maria, como é lembrada carinhosamente por muitos católicos é símbolo de toda pureza. Na obra GSV, os impuros, ímpios, sujos, conseguem encontrar essa mulher e lhe prestarem culto, pedindo proteção e bênçãos como veremos a seguir:

Os dois irmãos responderam que tinham executado aquilo em padroeiragem à Virgem, para a Nossa Senhora em adiantado remitir o pecado que iam obrar, e obraram dito e feito. (ROSA, 1994, p. 98)

E da existência desse me defendo, em pedras pontudas ajoelhado, beijando a barra do manto da minha Nossa Senhora da Abadia. (id. *ibid.*, 1994, p. 424)

E nós, então, cada um depois dum, viemos ao quarto-do-oratório beijar a santa maior, que era no seu manto como uma boneca muito perfeita, que era a minha Nossa Senhora Mãe de Todos. (id. *ibid.*, p. 566)

Aquele escapulário, dito, que conservava pétalas de flor, em pedaços de toalhas do altar recosturadas, e que consagrava um pedido de benção a Nossa senhora da Abadia. (id. *ibid.*, p.629)

Essa devoção mariana presente na religiosidade popular é algo de muito significativo, expresso nas formas mais diversas. Ela é a mãe de todos, no sentido da proteção, mas também das diversas negociações. É preciso do amparo da mãe e do perdão, quando o ato a ser cometido não é considerado lícito, bom.

Entraremos agora no universo dos símbolos, ritos e práticas, presentes no Grande Sertão. De uma forma geral, identificamos separadamente os termos: terços, novenas, rosários. Lembramos que eles são chamados popularmente de rezas, justamente pela forma de recitação. Individuais ou coletivos é impossível pensar no catolicismo popular sem essas práticas, sem a riqueza dos símbolos, dos ritos públicos ou privados. Vilhena vai reforçar essa realidade:

Há também de considerar que uma ação pode ser individual, acontecer em espaço privado, fora das vistas dos outros, ou pode ser coletiva, compartilhada. Nesse último caso, as palavras ditas podem ser ouvidas, os gestos são vistos, algo pode ser comunicado, aprendido, interpretado e mais tarde reproduzido, conservado, dando origem ou integrando uma

tradição. Essas breves considerações apontam para o fato de que os ritos não são imutáveis. Conforme as circunstâncias e as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados, ou re-criados e outros podem até desaparecer, quando não tiverem mais sentido para a comunidade ou para a sociedade em geral. O rito situa-se, portanto, na articulação entre tradição, memória, conservação e transformação. (VILHENA, 2005, p.22-23)

É interessante pensar nas práticas cotidianas de fé e devoção, elas estavam intimamente ligadas aos desafios diários de sobrevivência, como veremos a seguir. A vida e a morte eram pertencças da realidade e a religiosidade adentrava esse universo perdendo muitas vezes, o seu sentido moral. A quem pertence a vida? Para os cristãos, a Deus. E a morte...Diante dos desafios diários pela sobrevivência, que aparecem na narrativa, os símbolos e os ritos fazem parte desse encontro com o sagrado e como práticas, têm a função de unir o sagrado e o profano, como veremos a seguir:

Medeiros Vaz, em lugares assim, fora de guerra. Prazer dele era dormir com camisolão e barrete; antes de se deitar ajoelhava e rezava o terço. (ROSA, 1994, p. 31)

Medeiros Vaz era solene em guardar o rosário na algibeira, se traçar o sinal-da-cruz e dar firme ordem para se matar uma a umas as mil pessoas. (id. *ibid.*, p. 36)

Achei de quere e não querer, em contrários instantes: que rezassem por mim, a rogo e paga. Reza boa, de outros, singela, que mais me valesse essas, avemariazinhas, novenas. (id. *ibid.*, p. 717)

Reencontrar esse universo tão cheio de nuances, faz-nos acreditar na religiosidade popular como intrigante. Guimarães Rosa conseguiu trazer esse universo religioso, místico, humano, popular de forma extraordinária.

Vamos percebendo o que é de fato o povo brasileiro, formado, criado e recriado na dureza da vida, no sofrimento, nas lutas. O que se criou de fato foi um cristianismo próprio, híbrido, até mais rico.

Considerações Finais

O tema religião e religiosidade estão sempre envolvidos nos pontos de discussão, quando o assunto é a relação do ser humano com o transcendente. A primeira remete ao comum, ao puramente humano, ao ordinário, ou seja, quando pensamos em religião, o que nos vem a memória é o templo, a doutrina, os sacerdotes, a regra. Quando tratamos de religiosidade, pensamos no transcendente, no místico, na experiência profunda, no extraordinário.

A possibilidade de pesquisar um pouco essa temática veio com a disciplina “Interfaces da Filosofia com a Literatura e o Sagrado: Narratologia e ficção linguagem e interpretação na hermenêutica”, ministrada pela Professora Suelma de Sousa. A proposta era adentrar o universo da literatura, através do texto de Guimarães Rosa no Grande Sertão Veredas, filosófico, ao estudarmos a obra do Paul Ricoeur e buscar a compreensão do fenômeno religioso e suas relações.

O nosso trabalho buscou, portanto, os vestígios do sagrado no Grande Sertão Veredas, a partir dos fragmentos, traços do catolicismo popular apresentados na obra. Buscamos compreender o texto, em especial, onde o sagrado manifesta-se, através dos elementos primordiais da fé, no caso, as rezas, os santos e santas, as práticas e devoções.

Entrar no universo textual complexo do Grande Sertão, coloca-nos numa posição interessante, por mais que não conheçamos algumas práticas do cristianismo católico, ela é uma pertença do povo brasileiro, nós não conseguimos ficar indiferentes, porque a reconhecemos, alguma coisa nós conhecemos e identificamos. A mística, a fé de alguns personagens nos chama

a atenção, de uma fé ingênua à uma utilitária, isso é a força da vida, do ser no mundo. De forma muito simples, buscamos a ajuda da Fenomenologia, na sua preocupação primeira de descrever o fenômeno. Segundo Van der Leeuw apud Prandi;

O fenômeno é ao mesmo tempo um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito em relação a um objeto. Segui-se que toda a sua essência consiste em mostrar-se e mostrar-se a alguém. por isso, tão logo alguém começa a falar em algo que se mostra já se dá a fenomenologia. A Fenomenologia é, pois, a discussão sistemática do que aparece. (1999, p. 35)

Ressaltamos que, não é próprio do fenomenólogo preocupar-se com a crítica textual, a ele cabe tornar o que aparece ainda mais claro. Os elementos do catolicismo mais popular aparecem, brilham, de forma considerável, ao longo da saga de Riobaldo e Diadorim. Vão aparecer em dentro da expressividade da fé, mas aparecem enquanto pertença social nomeando o mundo e pessoas. Assim, podemos afirmar que a Fenomenologia é esse olhar rigoroso para o que aparece.

Por fim, caminhar pelas diversas formas de expressividade religiosa, de devoção, fez-nos enxergar a grandeza dessa obra, gigante no tamanho e no valor. Sempre é possível perguntar o que é o povo brasileiro? Quais as marcas trazidas por esse povo ao longo da história? O Grande Sertão coloca-nos a marca da luta pela sobrevivência em diversas instâncias. Essa luta permite negociar com Deus e o diabo. Algo bem necessário para um povo mais marcado pela morte do que pela vida, pela doença muito mais do que pela saúde, pela tristeza mais do que pela alegria. Onde o mais importante é sobreviver, pois ao sobreviver, é possível tentar viver novamente.

Referências

ALVES, Rubem. **O que é Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O culto aos santos: A Religiosidade católica e seu Hibridismo.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n.7, Mai. 2010.

BOFF, Leonardo. **Tempo de Transcendência: o ser humano como projeto infinito.** Petrópolis: Vozes, 2007.

BORAU, José Luís Vasquez. **O Fenômeno Religioso** (Símbolos, Mitos e Ritos Religiões, São Paulo: Paulus, 2003.

CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. **Diálogos Sobre Religiosidade Popular.** Rev. Ciênc. Hum., v.8, n. 2, p. 131-137, jul-dez, 2002.

_____, **Religiosidade Popular e Catolicismo Oficial: O Eterno Confronto.** Departamento de Ciências Sociais e Letras-Universidade de Taubaté. [20--].

COMPAGNON, Antoine, **O demônio da teoria: Literatura e senso comum.** Belo Horizonte: ed. UFMG, 2006.

CORTELLA, Mario Sérgio. **Educação, Ensino Religioso e Formação Docente.** In. SENA, Luiza (org.) Ensino Religioso e Formação Docente, São Paulo: Paulinas, 2006

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECO, Humberto. **Os limites da interpretação.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

ELLIADÉ, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões.** Lisboa: Edições Livros do Brasil, [19--].

FILORAMO, Giovanni, PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2008.

GRUN, Anselm, **Mística: descobrir o espaço interior**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOCK, Klaus. **Introdução a Ciência da Religião**, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação** – ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José, Sarabando. Porto/Portugal: RÉS-Editora, 1989.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: veredas**, Editora Nova Aguillar, 1994. PDF

VILHENA, Maria Ângela, **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas. 2005

O sagrado (ἱερόν) na Grécia Arcaica e Clássica

Emmanuela Nogueira Diniz

Introdução

Tratar do sagrado na Grécia arcaica e clássica, além de propor a reflexão da cultura e da literatura grega, requer o cuidado de apontar as possíveis origens da irreligiosidade⁶⁸ helênica. Intenta-se, sobretudo, investigar a trajetória gradativa, na percepção da esfera religiosa, das tensões entre o mundo humano e o divino que os textos revelam.

A metade do século V a. C., todavia, marca um novo tipo de começo de um novo tipo de filosofia em Atenas. Os antigos filósofos da natureza foram apenas de um tangente interesse. O principal interesse filosófico dessa época passa a ser as questões de ordem prática, as questões sociais com um relativismo sinuoso. As grandes reflexões metafísicas foram desconsideradas.

Proponho, no entanto, abordar o tema por meio do método histórico-teológico a fim de que seja possível obter uma visão, ainda que introdutória, do campo cultural e religioso grego, mantendo-se no contexto da literatura grega clássica e arcaica: desde sua mais remota origem, Homero e Hesíodo, percorrendo a sofística até o platonismo.

A delimitação se centrará nos aspectos culturais, históricos, religiosos e filosóficos em que o poeta, o filósofo e o sofista retratarão a tradição sacra

68 A questão acerca da irreligiosidade não é um assunto fácil de se identificar, manifesta-se não apenas pela negatividade que seu prefixo induz, mas também e, sobretudo, pela diversidade que lhe é negada; religião, mas também fé e piedade, todas noções que assumem um sentido particular conforme as épocas.

helênica, embora a história da religião grega se aproxime da história da primitiva *paideia* grega e de seu espírito.

Apoiar-me-ei, com efeito, na narrativa mítica da poesia homérica e hesiódica, em fragmentos dos filósofos pressocráticos, nas obras dos sofistas, nos registros historiográficos e nos diálogos platônicos, *que nos servem de apoio ou explicação das crenças e dos ritos religiosos daquela cultura.*

Ao passo que o pensamento helênico abandona seu *mythos*, ele depois gradativamente se desintegrará e o *lógos* triunfará. No mundo grego, este triunfo não parece ser duradouro, visto que com a dissolução do *mythos* e o enfraquecimento dos deuses mitológicos, o *lógos* em pouco tempo e no mesmo ritmo perderá toda a força dialética e construtiva para a força sufocante do misticismo.

Com a ascensão da filosofia, o contributo mais original dos gregos para a tradição intelectual da humanidade, irrompe finalmente na mudança e na revolução das estruturas estáticas da religião grega. A partir desse momento, o *mythos* sucumbe gradualmente ao *lógos* e o arcaico dá lugar ao moderno. O que se altera, na verdade, quando a filosofia aparece em cena é a perspectiva e o modo de colocar as questões.

Passemos, portanto, ao estudo do percurso desse processo de religiosidade e irreligiosidade, contribuindo de modo coerente, não apenas para elucidar o significado de *mythos* para a tradição helênica e sua relação com o sagrado, mas também, mostrar que filósofos e sofistas refutarão a *paideia* grega das verdades divinas cantadas pelas Musas da poesia épica.

Homero e Hesíodo: o princípio da religiosidade grega arcaica

Homero e Hesíodo “forneceram aos gregos o relato da origem dos deuses e deram aos deuses seus nomes além de definirem suas honras e habilidades,

definindo suas formas” (Heródoto, 2.53), mas Homero transmitiu as tradições religiosas do mesmo modo que as criou. Nem sempre é possível separar o antigo do novo. Considera-se aqui a tremenda importância de Homero para os gregos devido, em grande parte, à sua teologia (DROZDEK, 2007, p. 1).

A poesia, em grego ποίησις, se desenvolvera num período anterior à adoção da escrita, numa dinâmica que está perdida na noite do tempo (HESÍODO, 2011, p. 19) e assim muito dela ficou esquecido. Por outro lado, foi exatamente para evitar o esquecimento que os gregos recorreram a ela. O metro e o ritmo são inerentes à poesia e funcionam muito bem como facilitadores de memória.

Os poetas gregos eram chamados de aedos (ἄοιδός), ou seja, aqueles que compunham os poemas diferente dos rapsodos (ῥαψωδός) que serviam de disseminadores das obras dos aedos. Os rapsodos eram cantores ou declamadores profissionais que percorriam diversas cidades discutindo e difundindo os cantos com a população, em especial a poesia de Homero e Hesíodo.

Os deuses homéricos podem ser reconhecidos, em oposição ao personagem mortais, como aqueles que possuem uma natureza não sujeita à morte, ao envelhecimento e aos sofrimentos, sobre os quais o homem não pode ter nem controle nem conhecimento preciso. Além disso, as ações e decisões divinas precedem e determinam as ações e decisões dos mortais.

As maneiras e as motivações, nem sempre claras, das ações divinas podem ser ilustradas pelo canto I da *Ilíada*, quando o poeta, após finalizar o próêmio, ao retratar a cólera entre Agamêmnon e Aquiles, se questiona: “Quem então dentre os deuses os lançou junto numa disputa para brigar?” (*Il.*, I, 8), e a seguir, responde: “O filho de Leto e de Zeus” (*Il.*, I, 9), ou seja, é Apolo, como se atendessem à expectativa dos que supõem que uma ação humana é sempre causada por uma divindade.

A narrativa, contudo, deixará claro, no decorrer dos versos seguintes, que a peste enviada por Apolo ao exército aqueu é uma resposta ao descaso e insolência com que Agamêmnon tratou Crises, sacerdote do deus, menosprezando suas insígnias. A ação originária da intriga da cólera é, portanto, um ato impensado de um homem, chefe de um exército em campanha, ato que não é descrito como tendo sido suscitado por um deus, que age não sob influência divina mas antes como adversário de um deus.

Ao lado de Homero, Hesíodo, figura de poeta original e tangível, criou um livro fundamental da religião grega: a *Teogonia*. Entre os versos 22-25, descreve-se o proceder ritualístico do *mythos*, ou seja, a manifestação das Musas quando elegem as palavras que serão ditas ao poeta para que componha a narrativa mítica, os mecanismos que o poeta aplica com o fim de transmitir o *mythos*, do mesmo modo que nos supre a necessidade de compreender as noções míticas do canto divino, das verdades desveladas, dentre outras.

Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide.

O poeta na Grécia arcaica representava simultaneamente o papel de sábio e de vate⁶⁹, preservador da memória e performático. Conforme Dettienne (1981, p. 16), tradicionalmente, a função do poeta é dupla, ou seja, celebrar os Imortais e celebrar as façanhas dos homens valorosos. O primeiro fato notável é, pois, a dualidade da poesia: ao mesmo tempo palavra que celebra a façanha humana e palavra que conta a história dos deuses.

Mito ou “mitopeia” é a expressão genuína e fundamental do gênio poético grego, pois é lícito afirmar que na Grécia antiga todo povo foi de certo

69 O termo vate é oriundo do substantivo latino vates (*vatis*), e tem por primeira acepção adivinho, profeta, sibila, oráculo; por extensão, significa poeta, vate, poetisa.

modo poeta (UNSTERSTEINER, 1991, p. 1-2). Mas o que precisamente se deve entender pelo termo *mythos*? Estabelecer uma definição, para o termo, não é possível, uma vez que não existe um acordo entre os estudiosos do tema. Pode-se recordar, conquanto, este recente resumo descritivo que, para ele, parece ser plenamente aceitável:

Mito é um conto (narrativa) religioso, cujos protagonistas são deuses, seres divinos e homens; suas ações se desenvolvem no mais longínquo passado: para os helenos, na idade anterior à invasão dórica.

O mito, todavia, deve ser considerado como uma subdivisão do conto religioso. Por isso, é essencial serem o próprio protagonista, deuses ou heróis, e o distante passado, seu tema, assim como, o do conto religioso em geral é constituído da revelação destes protagonistas, isto é, a partir de suas empresas – destino, tarefas, missões –, eficácia, atividades e também suas paixões.

O conto religioso é, por sua vez, esta parte da manifestação religiosa, na qual a conexão do homem com os deuses se manifesta nas narrativas e em suas relações. De acordo com essa definição de mito de Pfister (1930, p. 146), *mythos* é ainda uma parte da religião.

Untersteiner compilou várias definições de *mythos*, que serão especificadas a seguir, e comparou-as em busca de solucionar uma das dificuldades que se encontram em delimitar o conceito de *mythos*, visto que o próprio conceito reside num ponto de contato entre *mythos* e religião.

Mythos não é propriamente religião, pois sua forma definitiva é a da narrativa, conto, um véu que, sobretudo, os poetas puseram na religião. No entanto, se a religião é o desejo real de estar numa boa e justa ligação com o Poder que se manifesta no universo, a mitologia com suas explicações e ilustrações da natureza e do caráter dos deuses ou de outros poderes, ajudará

o homem a colocar suas relações com eles numa base justa. Por isso, ainda será possível dizer que o mundo mitológico é o mundo que se expande em forma de explicações divinas, segundo as preferências particulares deste.

Na origem *mythos* e religião (sagrado-ιερός) eram idênticos, conforme o resultado inicial da investigação de Untersteiner (1991, p. 3), pois que a distinção entre as duas manifestações do espírito teve início quando os *mythoí* tomaram um fundo histórico, como já ocorreu com os mais antigos mitos da era micênica, ou quando se lhes matizem de um objetivo ético, ou alegórico, ou etiológico. O fato é que os *mythoí* estão contaminados de motivos e exigências que nosso pensamento abstrato gostaria de distinguir, mas que é necessário deixar neles sua unidade originária.

A racionalidade que se localiza na base do pensamento mítico, como aponta Untersteiner (1991, p. 8), se desdobra ao longo dos tempos em possibilidades infinitas: gradualmente o pensamento lógico é construído e organiza cada vez mais, pré-formado em representações míticas, as próprias categorias.

O discurso mítico, por sua vez, não tinha nenhuma pretensão científica. A principal diferença entre *mythos* e ciência (ἐπιστήμη) é que aquele se desinteressa em essência e, precisamente no interesse, ou seja, na medida em que se entende interesse etimologicamente como “estar dentro (inter>esse) do ser (esse>ser)”.

O *mythos* se opõe ao λόγος assim como a fantasia à razão, como a palavra que narra à palavra que demonstra. *Logos* e *mythos*, na perspectiva de Grimal (1982), são as duas metades de uma linguagem, isto é, duas funções igualmente essenciais da vida do espírito. O *logos*, sendo uma argumentação ou raciocínio, pretende convencer; implica naquele que ouve, a necessidade de formular uma razão, juízo. O *logos* é verdadeiro, no caso de ser justo e

conforme uma razão, e falso quando assimila alguma burla secreta, um “sofisma”, uma falsa pretensão de saber.

A narrativa mítica tem por finalidade apenas a si mesma. Nela acredita-se ou não, segundo a própria vontade, mediante um ato de crença, caso pareça belo ou verossímil, ou simplesmente porque se quer acreditar. Desse modo, ela atrai em torno de si toda parcela do irracional que existe no pensamento humano; por natureza é arte, em todas as suas criações. Talvez esse seja o aspecto mais marcante do *mythos* grego: pode-se constatar, portanto, sua integração em todas as atividades do espírito.

Os filósofos pressocráticos e a racionalização da religião

A tradição pressocrática⁷⁰ quebrou a magia da poesia épica. As primeiras rupturas podem ser atribuídas aos milésios, mas foi Xenófanés de Cólofon quem explicitamente e criticamente refletiu acerca da origem da religião. Sua crítica devastadora sobre os deuses homéricos percorre a moral enigmática decorrente de uma cuidadosa análise da poesia épica. O antropomorfismo é identificado como a causa que subjaz a criação dos deuses e uma proposta de restauração teológica que cumpriria com as demandas do crescente racionalismo proposto.

Os fragmentos de Xenófanés correspondem aos testemunhos da transferência do *mythos* ao *logos*, ou aquilo que poderia ser considerado como “método refletor” no que concerne às questões religiosas.

A poesia épica, por sua vez, já não está protegida pelo véu da “verdade desvelada” e Xenófanés reconhece a dissimetria entre o que os deuses tradicionais significavam e o que eles verdadeiramente fazem nos poemas de Homero e Hesíodo: visto que (pelo menos em parte) os paradigmas para

70 Maioritariamente entre os séculos VI e V a.C., estendendo-se desde a Grécia continental à Ásia Menor, à Trácia, à Sicília e ao Sul da Itália.

a conduta moral, assumem atos obscuros e vergonhosos (ὄνειδα καὶ ψόγος); como salvaguardas de *themis*, justiça divina, eles agem contrariamente ao papel que assumem (ἀθεμίστια ἔργα). Xenófanés, portanto, criticou a tradição religiosa helênica, mas não propôs outro sistema religioso em seu lugar.

Tales de Mileto é considerado o iniciador da filosofia e da matemática (CATTANEI, 2005, p. 22) entendidas como busca do princípio, de alguma realidade natural (uma ou mais de uma) da qual todas as outras coisas derivam, ao passo que ela continua a existir imutável, conforme Aristóteles pontuou na *Metafísica* (A 3, 983b20-21). Foi o primeiro que, tendo ido ao Egito, onde a geometria nasceu para responder as necessidades práticas, trouxe de lá essa doutrina e a introduziu na Hélade, e ele próprio fez muitas descobertas e, de muitas, deixou uma ideia a seus sucessores, abordando alguns problemas de modo mais geral e outros de modo mais prático⁷¹.

Com Tales, “o mais importante, sem dúvida, dentre os Sete Sábios, o primeiro descobridor da geometria, confiável observador da natureza, doutíssimo estudioso das estrelas”, o esforço de organização racional que anima matemática e filosofia já considera também as disciplinas físico-matemáticas, particularmente a astronomia e, sobretudo, a própria conduta de vida.

As hipóteses pressocráticas, por sua vez, relativas às origens da religião grega seriam absurdas de englobar o que é essencialmente “apenas estórias” dos filósofos pressocráticos das teorias estabelecidas dos estudos religiosos modernos. No entanto, eles iniciaram a abordagem reflexiva dos fenômenos religiosos enquanto articularam a base antropomórfica da religião.

Reconheceram, do mesmo modo, a importância que a função da religião desempenhara no entendimento e elucidação de alguns elementos

71 Comentário de Proclo ao primeiro livro dos Elementa de Euclides, *Elementorum librum commentarii*: G. Friedlein, Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii, Lipsiae, 1873, reimpr. Hildesheim, 1967, p. 65.

enigmáticos da experiência humana e da realidade (Demócrito); destacaram a ligação entre as origens da religião e a formação da sociedade humana (fragmentos de Sísifo). Por fim, chamaram nossa atenção para o simbolismo implícito encontrado em muitas ideias religiosas (Pródico), assim como, criaram um rico espaço narrativo em que o estudo da religião ainda usa atualmente.

O pensamento lógico, entretanto, se expandirá ao longo de uma admirável linha contínua até o momento em que se extingue, no sentido de originalidade, ou seja, a energia criativa do pensamento religioso e mítico. O *lógos*, tendo sido tornado superno, assume a direção do pensamento helênico. O início desta supremacia se efetua por obra da era da sofística.

O colapso da autoridade dos poetas e do mito por eles gerido não trouxe o fim da religião, como observou Burkert (1993, p. 601), pelo contrário, o abalo dos velhos padrões religiosos teve efeito libertador na reflexão das coisas divinas.

Empédocles incorporou uma passagem teológica no seu poema sobre a natureza, um discurso elogioso sobre os deuses sagrados, a saber, não são figuras humanas ou figuras híbridas que devem ser imaginadas, mas somente o pensamento sagrado, inexprimível, que se precipita por todo o cosmo com pensamentos velozes (EMPÉDOCLES, B 131, 134). Contudo, no seu poema sobre a natureza (περί φύεως), ele não assume uma posição exterior à religião, pois é o profeta de uma devoção pura e boa.

A Sofística

O século V, embora fértil, no que concerne a produção literária helênica, estava longe de ser considerado uma era de rabiscos, em razão de os gregos ainda preferirem obter conhecimento através dos ouvidos (oralidade) ao invés dos olhos (escrita). Os antigos rapsodos

desapareceram gradualmente, mas seu lugar na vida pública da Grécia foi preenchido por um novo representante: o sofista (GOMPERZ, 1920, p. 412).

Os sofistas constituem o movimento que mergulha suas raízes nas posições intelectuais de rejeição aos esquemas míticos, estabelecidos pela tradição. Na verdade, a crítica dos estudiosos *fisicistas* à teologia convencional aprofunda na resposta que, desde os postulados antropocêntricos, os sofistas propuseram diante do fenômeno religioso.

Bremmer, ao criticar a religião e as deidades antigas, incide na importância da literaturização, inerente à Atenas do século V a.C., para fundamentar o auge da consciência crítica sobre as tradições religiosas. De modo semelhante, e no marco do crescente interesse pelo fenômeno irreligioso na Antiguidade, Bremmer desenvolveu um capítulo abrangente sobre o ateísmo na Antiguidade na edição de *The Cambridge Companion to Atheism* (PALERM, GENZOR, SÁNCHEZ, 2018, p. 23).

A função dos professores, no entanto, foi preenchida pelos sofistas apesar dos mesmos não formarem uma escola uniforme, em razão de discordarem entre si acerca do programa curricular⁷².

Eles cobravam um valor por seus serviços educacionais e se concentraram no ensino superior. Ensinavam, a seu turno, retórica e as complexidades da vida política. Contudo, uma importante novidade foi a de que a virtude poderia ser ensinada.

A origem do conhecimento da virtude, todavia, não existia na religião tradicional, dentre outros, mas a experiência e o conhecimento de sábios e professores. A religião foi considerada uma invenção humana, socialmente desejável e útil, mas de pouca relevância metafísica.

72 Cf., por exemplo, a crítica de Protágoras aos outros sofistas manifestada no diálogo Protágoras de Platão, em 318d-e.

Pródico de Ceos acentuou que a religião é uma mera invenção dos homens, isto é, a esfera divina que, não obstante, resulta incognoscível para os seres humanos.

O verdadeiro objetivo dos esforços dos sofistas era o valor mais elevado da moral tradicional, designadamente a distinção conquistada através do empenho e do sucesso, *areté* (ἀρετή), “o que é melhor”, um conceito que só incorretamente pode ser traduzido por virtude. A novidade era que esses homens que iam de cidade em cidade prometiam, em troca de alto honorário, ensinar esta *areté*, ou seja, “tornarem melhores” as pessoas (BURKERT, 1993, p. 591).

O ceticismo relativista de Protágoras agregou a atenção renovada aos estudos de base histórico-filológica. Os célebres fragmentos DK 80 B1 e B4, com as propostas conhecidas do homem-medida e do agnosticismo empírico, merecem investigações de rigor pertinentes (PALERM, GENZOR, SÁNCHEZ, 2018, p. 27-8).

Partindo do princípio que este critério baseado na dialética dos contrários e considerando que os deuses são invisíveis, aspira-se defender sua existência como sua inexistência, que nos conduz à prevenção de cautela que menciona Protágoras, no fragmento B4: “Sobre os deuses não posso dizer nem que são nem que não são, nem tão pouco como será sua forma, pois muitas são as coisas que impedem o conhecimento: a falta de clareza do assunto e a curta duração da vida humana”⁷³.

O passo dado por Protágoras foi o de aplicar a dicotomia eleática do “ser” ou “não ser” à teologia, a resposta encontrada foi não se pode aceitar nem uma coisa nem a outra: a realidade dos deuses não é dada, não é clara, daí não poder ser objeto de nenhum saber.

73 O que ele poderá ter escrito depois deste começo num livro sobre deuses é um mistério. Cf. C. W. Mueller, «Protogoras über die Götter», *Hermes*, 95, 1967, p. 140-59.

Protágoras defendeu o relativismo da “verdade”: para cada qual é válido aquilo que lhe parece ser, mas só para ele. Segundo o fragmento B1, “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são”. O que é dado desta forma não pode ser de um deus, pois um deus teria de ser o mais forte e absoluto. Assim, a falta de clareza mantém-se impenetrável (BURKERT, 1993, p. 594).

Em quaisquer condições, deve-se salientar que o enfoque prestado à perspectiva religiosa dos sofistas, mesmo indireto, proporcionou vias de estudo suplementares as comentadas. Trata-se de modelos que unem a inquietude da sofística sobre temas religiosos e o devir da atividade política na Atenas do final do século.

Sócrates e Platão

O Sócrates de Platão encontra-se em oposição aos sofistas pelo fato de ele, em vez de ostentar pretensos conhecimentos, questiona de modo mais profundo e essencial. Ao prometer simplesmente a *areté*, os sofistas fracassam quando colocados diante da questão socrática sobre o que faz a virtude verdadeiramente virtude e o bem verdadeiramente bem.

Por outro lado, conforme Drozdek (2007, p. 126), Sócrates às vezes parece usar “Deus” e “deuses” mutuamente, por exemplo, ele indica que os deuses se importam com os homens, de modo particular, pelo formato do corpo, e depois indicando que a alma humana também é uma prova do consciência divina.

Os mesmos atributos e ações são atribuídos aos deuses e a Deus: Sócrates tanto anuncia a omnisciência e omnipresença divina (1.4.17–18) quanto omnisciência e omnipresença divina dos deuses (1.1.19). Ademais, conferiu a Deus a criação dos homens e dos deuses, (1.4.10–11, 13–14, 18), assim como afirmou que Deus cumpre todas as funções de deuses. Por

outro lado, Sócrates distinguiu Deus dos outros deuses como o único que “delimita e que mantém a junção de todo universo” (4.3.13).

Os diálogos platônicos dão a impressão de que problemas teológicos são muito importantes para Platão; no entanto, nenhum diálogo pode ser denominado teológico. Em nenhum diálogo encontramos uma exposição sistemática da natureza e atributos de Deus e dos deuses; contudo, o domínio *supramaterial* é muito relevante e encontrado na discussão das ideias (formas), nas provas da imortalidade da alma e na exposição de sua cosmogonia.

O papel da discussão teológica surge a partir de algumas casuais referências aos deuses para o reconhecimento do Demiurgo como criador do universo no *Timeu* e das provas da existência dos deuses nas *Leis*.

Para Platão, com efeito, os deuses não podem ser ciumentos (*Fedro*, 244a). Isso é uma consequência do princípio formulado no livro III da *Politeia* (vulgarmente conhecida por *República*), em 379a-380c: deus é bom, ele não pode, portanto, cometer o mal. Ora, como o ciúme é uma injustiça e um mal, nenhum deus pode ter ciúme nem de um outro deus nem de um homem. Nenhuma divindade, do mesmo modo, pode dar sinal de hostilidade em relação a um outro deus do qual ele cobiça as vantagens (BRISSESON, 2013, p. 282).

Platão realiza uma análise do discurso mítico com o fim de verificar o quê, afinal, esses discursos incutem nos cidadãos desde crianças, ἐκ παιδῶν (III, 386a), quando eles reproduzem imagens dos deuses. A intenção do personagem Sócrates é a de que se faça perceber que quanto mais poética for a visão do Hades, a morada dos mortos, dos genitores e dos próprios deuses, menos se ajustará aos ouvidos das crianças e dos homens que devem tornar-se livres e temer a escravidão mais do que a morte (III, 387b).

O modo correto, contudo, de se referir aos deuses, heróis, *daímones* e aos habitantes do Hades, conforme Platão, implica necessariamente em

separar deles os nomes terríveis e apavorantes, assim como, descartar as lamentações, ὄδυρμός, o pranto, queixas e lamúrias, pois essas mentiras, com efeito, são inúteis aos deuses e úteis somente aos homens (III, 389b).

Não se deve, portanto, convencer e instruir os jovens de que os deuses criam coisas más, nem que figura do herói se mostre em nada melhor do que os homens porque, para Platão, é impossível que o mal provenha dos deuses:

(...) nem tentar convencer os nossos jovens de que os deuses criam coisas más e que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Como dizíamos a pouco, estas palavras são ímpias e falsas, pois demonstramos ser impossível que o mal provenha dos deuses.

No livro X da *Politeia*, por meio do mito de Er, aponta-se com precisão o resumo do relato dos prêmios (ἄθλά), recompensas (μισθοί) e presentes (δῶρα) que os justos recebem dos deuses, em 615a5-c3;

Por determinado número de injustiças que cometera (a alma) em detrimento de uma pessoa e por determinado número de pessoas em cujo detrimento cometera a injustiça, cada alma recebia, para cada falta, por seu turno, dez vezes a sua punição e cada punição durava cem anos, isto é, a duração da vida humana, de modo que, o resgate fosse o décuplo do crime. (...) Os que ao contrário, haviam feito o bem em redor deles, que tinham sido justos e piedosos, obtinham na mesma proporção à recompensa merecida.

quanto se encontra uma fascinante descrição cosmológica do cosmo, em 616b7-c2,

Aí chegaram, após um dia de caminhada; e lá, no meio da luz viram as extremidades das amarras do céu.

Er, o ressuscitado cuja alma regressou, recuperou novamente seu corpo e, sem perder a consciência da morte, trouxe um testemunho – sabendo

que deveria converter-se em mensageiro para os homens, e que deveria contemplar todos os acontecimentos do lugar divino (τόπον δαϊμόνιον) que guarda os segredos do destino *post mortem*.

O relato de Er, entretanto, não termina quando contempla os castigos e as recompensas das almas; narra-nos também sobre o longo processo de “regresso”, e o que ocorre antes da nova encarnação: o *mythos* começa narrando as almas que abandonaram seus corpos, e que tendo chegado ao Hades, por intermédio de um julgamento, são conduzidas ou para o alto ou para baixo, o que significa que elas são feitas, respectivamente, ou felizes ou infelizes.

Platão concluirá que, durante a vida e após a morte, a melhor escolha que se possa fazer é a justiça, aprendendo a virtude pelo hábito e pela filosofia, do mesmo modo que pela prática da justiça com sensatez (δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως).

Referências

BACCOU, Robert. **Histoire de la science grècque – de Thales a Socrate**. Paris: Aubier, 1951.

BRELICH, Angelo. **Gli eroi greci: Un problema storico-religioso**. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958.

BREMMER, Jan N. “*Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism*”, en **Actus: Studies in Honor of H.L.W. Nelson**. Utrecht, 1982, 48-52.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão** – tradução de Sonia Maria Maciel (Coleção Filosofia, 166). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica** – tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CASSIRER, Ernest. **Filosofia dele forme simboliche**. vol. II: *Il pensiero mitico*. Firenze: La Nuova Italia, 1964, p. 151.

CATTANEI, Elisabetta. **Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto**. São Paulo: Loyola, 2005.

DETTIENNE, M. **Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce Archaïque**. Paris: Maspero, 1981.

DROZDEK, Adam. **Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche**. Aldershot UK and Burlington USA: Ashgate, 2007.

GOMPERZ, Theodor. **Greek Thinkers – A History of Ancient Philosophy** – translated by Laurie Magnus, vol. I. London: John Murray, 1920.

GRIMAL, Pierre. **A Mitologia Grega** – tradução Carlos Nelson Coutinho, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HESÍODO. **Os Trabalhos e Dias**. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses** – estudo e tradução de Jaa Torrano, 7ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2007.

PALERM, V. M. Ramón, GENZOR, G. Sopeña, SÁNCHEZ, A. C. Vicente. **Irreligiosidade y Literatura en la Atenas Clásica**. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2018.

PFISTER, Friedrich. **Die Religion der Griechen und Römer** («Jahresbericht über die Fortschritte der Kl. Altertumswiss.», Suppl. 229), Leipzig, 1930.

PHILIPPSON, Paula. **Genealogie als mystische Form**. Oslo 1936
– tradução italiana in P. Philippson, *Origine e forme del mito greco*.
Torino: G. Einaudi, 1949.

PLATÃO. **A República** – introdução e notas de Robert Baccou, 2
volumes – tradução de J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1965 e 1973.

UNTERSTEINER, Mario. **La fisiologia del Mito**. Torino: Bollati
Boringhieri, 1991.

O olhar para o “nós”, o “eu” e “tu” na travessia do Grande Sertão Veredas

Suelma de Souza Moraes
“Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for...
Existe é homem humano. Travessia.”
(Guimarães Rosa)

Introdução

Refletir sobre a obra de *Grande Sertão Veredas* sob a hermenêutica de Ricoeur, é voltar o olhar para o “nós”, o “eu e tu” nas relações ao longo do percurso da travessia do “ser-tão” da alteridade, que é própria a cada um de nós com seus “nós” labirínticos e conflitos existenciais.

Implícito à liberdade estão as representações do mal que se personificam na existência vivida entre os opostos Deus e o Diabo, luz e trevas, de um campo metafísico e ontológico movido e vivenciado pelas ações decorrentes próprias do sertão. É neste conjunto da obra que natureza e ser humano em *Grande Sertão Veredas* mostra a vontade e contra vontade, um ser que está posto em relação consigo mesmo e com o outro no *vir-a-ser*, na travessia.

Nossa análise hermenêutica traz como fio condutor, a obra, O si-mesmo como um outro, de Paul Ricoeur, para refletir sobre as temáticas envolvidas neste percurso sobre a origem do mal, em diálogo com *Grande Sertão Veredas* que nos convoca a reflexão do voltar o olhar para o “nós”, para o “eu e tu” nas relações ao longo do percurso do “ser-tão”, ao reconhecermos que a alteridade é própria a cada um de nós com seus “nós” labirínticos, idiosincrasias e conflitos existenciais.

A literatura como experiência da linguagem humana

A literatura se coloca como a experiência da linguagem humana, na tentativa de compreender-se a si mesmo, diante do imaginário em que se constitui e movimenta o grande sertão humano com e nas relações, em que compreendemos que o tema do mal está diretamente ligada à liberdade, como movimentação na travessia, “A liberdade é assim, movimentação” (GUIMARÃES, 1994, p. 452). Haja vista várias citações sobre a passagem da liberdade estão intimamente ligadas a libertação do caminho de tensão do próprio ser humano, deste *vir-a-ser*.

Assim, passaremos a desenvolver a análise, a partir da reflexão, da convergência entre três maiores intenções filosóficas apresentadas por Ricoeur: a primeira marcada pelo primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito ‘eu sou’, ‘eu penso’; a segunda intenção filosófica é marcada pelo ‘mesmo’, em dissociar as duas significações da identidade, o mesmo e o próprio, o *idem* e o *ipse*, sob o qual desenvolve todo o processo de reflexões para pensar sobre a identidade. Ricoeur irá colocar no centro da reflexão, a identidade pessoal e a identidade narrativa, a alteridade em contato com a temporalidade do *ipse* variável, da equívocidade da identidade entre o mesmo e o idêntico. Em suma, trata-se então, da dialética do si e do diverso de si, figurando o processo da alteridade, o outro de si mesmo.

O si-mesmo como um outro sugere desde o começo que a *ipseidade* do *si-mesmo* implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra, como diríamos na linguagem hegeliana. Ao “como” gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação – *si-mesmo* semelhante a um outro -, mas na verdade de uma implicação: *si-mesmo* considerado ...outro (RICOEUR, 1991, p. 14)

É a partir desta premissa que iremos confrontar o si e o diverso de si, na travessia do movimento de liberdade, que sofre a tensão do livre-querer e do mal que se desenvolve na existência do “ser-tão” entre Deus e o Diabo, no Grande Sertão Veredas.

Tentar responder a questão do mal, ela se direciona para uma questão existencial, de como viver com o infortúnio é ao mesmo tempo tentar compreender desde o início a ferida aberta da humanidade. Que pacto pode ter dado errado?

Na narrativa, o pacto com o demônio é revivido por Riobaldo em toda a narrativa do Grande Sertão Veredas, e mostra a força deste imaginário como personificação viva na experiência da realidade. A narrativa se desenvolve e nos encaminha a questões sobre: O que fazer com o mal do outro? É possível reconhecer este mal em sua profundidade? Isto pode ser observado nas indagações contínuas sobre a existência do Diabo, a natureza e o poder dele, de onde advém todas as especulações metafísicas.

Haja vista ao final do romance, o grande amor velado de Riobaldo, culmina no infortúnio da morte de Diadorim, em que nada ele poderia fazer, diante da ferida aberta, de Diadorim contra Hermógenes, em que o livre-querer desejava a vingança até a morte.

O diabo na rua, no meio do redemunho... Assim, ah – mirei e vi – o claro claramente: ai Diadorim cravar e sangrar o Hermógenes... Ah, cravou – no vão – e ressurtiu o alto esguicho de sangue: porfiou para bem matar! Soluço que não pude, mar que eu queria um socorro de rezar uma palavra que fosse, bradada ou em muda; e secou: e só orvalhou em mim, por prestígios do arrebatado no momento, foi poder imaginar a minha Nossa- Senhora assentada no meio da igreja... Gole de consolo... Como lá embaixo era fel de morte, sem perdão nenhum. Que engoli vivo. Gemidos de todo ódio. Os urros... Como, de repente, não vi mais Diadorim! No céu, um pano de nuvens... Diadorim! Naquilo, eu então pude, no corte da

dor: me mexi, mordi minha mão, de redoer, com ira de tudo... Subi os abismos... De mais longe, agora davam uns tiros, esses tiros vinham de profundas profundezas. Trespassei (GUIMARÃES, 1994, p. 855).

A ferida, que resultava na morte, mas, antes estava aberta em Diadorim com a morte do pai Joca Ramiro por Hermógenes, permanecia na travessia com ódio e desejo de vingança, e ao mesmo tempo era acompanhada pela sensibilidade, beleza e natureza na travessia do sertão. Em vários trechos narrativos, pode-se observar Riobaldo atribuindo o olhar despertado para as coisas belas da natureza advindos do aprendizado com Diadorim.

Mas, se você algum dia deixar de vir junto, como juro o seguinte: hei de ter a tristeza mortal..." Disse. Tinha tornado a pôr a mão na minha mão, no começo de falar, e que depois tirou; e se espaçou de mim. Mas nunca eu senti que ele estivesse melhor e perto, pelo quanto da voz, duma voz mesmo repassada. Coração isto é, estes pormenores todos. Foi um esclare. O amor, já de si, é algum arrependimento. Abraçei Diadorim, como as asas de todos os pássaros. Pelo nome de seu pai, Joca Ramiro, eu agora matava e morria, se bem (GUIMARÃES, 1994, p. 50).

Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, é o olhar para o outro, que me faz transcender a mim mesmo. O ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre ao si, e arrebatava-se a si mesmo. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, é preciso considerar o lugar de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, por meio do campo afetivo.

Para Ponty, a sensorialidade do fazer poético se vê a projeção do ser humano. O corpo existe pelo desejo e amor, como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos que não se compreendem

e só podem explicar-se por nossa organização corporal (PONTY, 2004). Em Grande Sertão Veredas, a projeção do corpo humano e das humanas paixões sobre a paisagem surgem com as metonímias dos pássaros, em que Diadorim o ensinava a apreciar o movimento de liberdade e beleza dos pássaros.

Quem me ensinou a apreciar essas as belezas sem dono foi Diadorim... A da-Raizama, onde até os pássaros calculam o giro da lua – se diz – e canguçu mostra pisa em volta. Lua de com ela se cunhar dinheiro. Quando o senhor sonhar, sonhe com aquilo. Cheiro de campos com flores, forte, em abril: a cigainha, roxa, e a nhiíca e a escova, amarelinhas... Isto – no Saririnhém (GUIMARÃES, 1994, p. 29)

O mal e a vontade

A raiz da origem do mal tem como problema fundamental no Grande Sertão Veredas, explicar a vontade humana que transita entre o querer e não-querer. Seguido do próprio desejo de liberdade, em que se confrontam o si e o diverso de si, marcados pelas narrativas entre o prazer, o amor e o ódio no próprio ser em relação ao mundo, ao outro e a si mesmo. Num percurso do *vir-a-ser* no sertão. Este é o enigma sagrado, que é dado a cada um na travessia, a descoberta de si mesmo no confronto e aprendizado da própria liberdade de si.

O contexto da obra de Grande Sertão Veredas está marcado pela confissão a si mesmo para “decifrar as coisas que são importantes”(GUIMARÃES, 1994, p. 135) ele, Riobaldo quer entender o medo e a coragem, as ações estranhas que movimentam o humano. Ele deseja reconstituir e compreender seu passado em busca da unidade do seu eu, de uma autocrítica ao papel que desempenhou em relação às vicissitudes da própria existência. Existe o desejo de conhecer a si mesmo, que o movimenta diante do tormento das contínuas dúvidas.

“Vento que vem de toda parte. Dando no meu corpo, aquele ar me falou em grito de liberdade. Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer.” (GUIMARÃES, 1994, p. 433)

O sertão enquanto espaço geográfico físico se assemelha ao humano. O encadeamento da narrativa começa a partir do NONADA, como se o mal não existisse, mas era o sertão, em que a vontade do homem se movimentava e lhe dava prazer para existir nas ações praticadas pelo próprio humano. O desfecho da obra se encaminha para o enigma e aporia da própria vontade humana.

– NONADA. TIROS QUE O SENHOR ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja. Alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego. Por meu acerto. Todo dia isso faço, gosto; desde mal em minha mocidade. Daí, vieram me chamar. Causa dum bezerro: um bezerro branco, erroso, os olhos de nem ser – se viu –; e com máscara de cachorro. Me disseram; eu não quis avistar. Mesmo que, por defeito como nasceu, arrebitado de beijos, esse figurava rindo feito pessoa. Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo. Povo prascóvio. Mataram. Dono dele nem sei quem for. Vieram emprestar minhas armas, cedi. Não tenho abusões. O senhor ri certas risadas... Olhe: quando é tiro de verdade, primeiro a cachorrada pega a latir, instantaneamente – depois, então, se vai ver se deu mortos. O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Uruçuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Uruçuia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ain-

da virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniães... O sertão está em toda a parte (GUIMARÃES,1994, p. 3).

Convergências das intenções filosóficas na mediação reflexiva

Primeira intenção filosófica apresentada, a partir da hermenêutica de Ricoeur é marcada pelo primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito “eu sou”, “eu penso”.

Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma ideia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém! Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembleias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranquilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida?! (GUIMARÃES, 1994, p. 13)

Este ‘eu sou é eu mesmo’, se reconhece a partir de suas próprias ações e de um caráter que faz parte de si mesmo, da própria autonomia do sujeito.

As narrativas se aproximam mais de uma compreensão da filosofia existencialista ao falar sobre si mesmo e levar à reflexão, que o mal não está no diabo, mas nas ações ou falta das mesmas. A intencionalidade da narrativa nos faz refletir sobre o sujeito que pensa sobre a experiência humana e suas ações, em meio à sociedade.

Desta maneira ele pretende exorcizar e até mesmo desconstruir as representações do mal que são marcadas por meio da compreensão do imaginário ao diabo. Ele leva o sujeito a refletir sobre a autonomia e critérios para decidir, a partir do próprio sujeito. Isto porque para que ele tenha

certeza de algo, antes é necessário que o sujeito se construa como verdadeiro, antes pelo seu próprio pensamento (SILVA, 1993, p. 7). O sujeito deverá ser um Cogito, um eu que pensa. E, então as ações são derivadas como critério de escolha deste sujeito e não do diabo. “Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada” (GUIMARÃES, 1994, p. 245).

Porém, não nos esqueçamos que este sujeito é marcado pela suas próprias contradições, num movimento constante do *vir-a-ser*.

A segunda intenção filosófica é marcada pelo ‘mesmo’, porém esta intenção já é marcada desde o início da obra, em que ele, o narrador, dissociava as duas significações da identidade, o mesmo e o próprio, o *idem* e o *ipse*, em que ele abrirá todo o processo de reflexões para pensar sobre si mesmo.

O senhor ... mire veja o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, – mas que elas vão sempre mudando. (GUIMARÃES, 1994, p. 25)

Desta maneira, é colocado no centro da reflexão a temporalidade e movimento da natureza humana, num constante *vir-a-ser*, quando mostra que existe as diferenças e o processo inacabado do ser humano, mas que ele sofre esta mudança. A narrativa também irá apontar para analogia de ambivalência da própria natureza exemplificada na mandioca brava com a boa (GUIMARÃES, 1994, p. 8), como elas se alternam na natureza, cuja raiz, ele não sabe explicar o motivo da mudança, da alteridade em contato com a temporalidade do *ipse* variável, da equivocidade da identidade entre o mesmo e o idêntico, ou seja, numa mesma planta que pode se alternar e alterar seu estado. As narrativas seguem com comparações ao reino animal, vegetal e mineral. A reflexão sobre o mal nas narrativas, também irá destacar o prazer pelo mal que move as ações humanas.

A terceira propõe a escuta do: eu – tu – nós ou o si mesmo como outro por meio da compreensão de que a *identidade-ipse* emprega uma dialética complementar entre a *ipseidade* e a *mesmidade*, trata-se então, da dialética do si e do diverso de si, figurando o processo de alteridade, o Outro (RICOEUR, 1991).

O grande sertão da alma de um homem: aquilo que ele não sabe, mas que tentará lembrar e trazer à tona sua experiência, seus interlocutores do passado para o para o presente e prescrevendo-as nas narrativas para compreender-se a si mesmo.

De acordo com Ricoeur, a configuração narrativa desenvolve uma tríade prescritivo: descrever, narrar, prescrever, e cada momento da tríade implica em uma relação específica entre a constituição da ação e a constituição do si (RICOEUR, 1991, p. 139). Neste sentido a narrativa o narrador envolve a arte narrativa para compreender-se a si mesmo no sentido mais amplo, que abarque os “nós” da relação no “eu” e “tu”. Desta maneira, a literatura e a narrativa servem como estágio preparatório laboratorial à ética e à moral, para analisar o texto em que são testados valores, avaliações e julgamentos.

A narrativa propõe um encontro consigo mesmo e com o outro, nessa relação em que um ser humano escuta o outro e, ao escutá-lo, ao acolher sua fala, propõe um receptáculo a esse jorro verbal que caracteriza o protagonista, e o ajuda a compreender-se a si mesmo a partir do outro, reconfigurando a própria constituição de si. O pedido de Riobaldo ao doutor da cidade é uma demanda de autoconhecimento:

E eu estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para as más ações estranhas. (GUIMARÃES,1994, p. 135)

A confissão em busca da verdade acerca de si mesmo, o apresenta ao próprio enigma que está posto diante de si. Neste movimento da constituição do si, ele, o narrador, reúne a memória e a vontade como fundamentos do conhecimento, para pensar o agir humano no plano da experiência vivida.

É como se a escuta no ato de narrar fornecesse uma possibilidade de autoconhecimento da “matéria vertente” que flui na travessia no meio do rio, num percurso de reconhecimento de algum fundamento que fosse capaz de lhe fornecer um aspecto humanista na movimentação da liberdade. Aquilo que Ricoeur diz sobre se autocompreender a partir do texto.

A narratividade tem esta perspectiva que nos ajuda a refletir sobre a complexidade e desencadeamentos e de novos encadeamentos, a partir de valores existenciais e ideais com os quais o personagem se identifica e se reconhece no constituir-se na relação com a alteridade do outro de si mesmo.

A percepção, não é observar o objeto como ele se movimenta, mas é algo pelo qual se “percebe com”. É nisto que está à luz para compreensão do corpo do Grande sertão Veredas, sujeito e objeto são um apenas. “O Sertão é dentro da gente” (GUIMARÃES, 1994, p. 435)

A narrativa não está dentro de um tempo cronológico de reflexão, mas trata-se de um círculo hermenêutico, em que o enigma de compreender-se a si mesmo, somente é possível a partir do ato de rememorar e presentificar a memória com sentido à vida. E, desta maneira reconfigura-la. Isto está posto como enigma desde o começo, quando aponta para o objetivo de sua confissão, quando em conversa de Riobaldo, endereçada ao senhor doutor culto da cidade diz: *mostrar-lhe os altos claros das Almas*. E, portanto, numa tríade, geográfica, metafísica e ontológica.

Lhe mostrar os altos claros das Almas: rio despenha de lá, numa afã, de espuma próspero, gruge; cada cachoeira, só tombos. O cio da tigre preta na Serra do Tatu – já ouviu o senhor gargaragem de onclarosça? [...] Quem me ensinou

a apreciar essas belezas sem dono foi Diadorim. (GUIMARÃES, 1994, p. 29)

Em virtude disto, ‘mostrar os altos claros das almas’ aponta para a possibilidade e direcionamento, em que etimologia da palavra psique = alma e à “Aufklärung”, ao percurso de ‘esclarecimento’, o que Ricoeur chama de ‘percurso do reconhecimento’, que o processo de autoconhecimento propicia um reconhecimento mútuo (RICOEUR, 2006).

Ainda a partir da fenomenologia da percepção Merleau Ponty, nosso corpo é comparável a obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos covariantes. Mas, é porque o braço visto e braço tocado, como os diferentes segmentos do braço, fazem, em conjunto, um mesmo gesto (PONTY, 2004, p. 210), e se resume em percepção e movimento. A percepção então seria uma leitura dos dados sensíveis, a partir de signos cada vez mais claros. A percepção, não é observar o objeto como ele se movimenta, mas é algo pelo qual se ‘percebe com’. É neste perceber-se ‘com’, que encontramos a grande chave de leitura, a compreensão do corpo do Grande sertão Veredas, em que Sujeito e objeto são um apenas, que desde o início sua confissão marcava a busca da unidade. ‘O Sertão é dentro da gente.’

Do mesmo modo, o nosso corpo não está no espaço, mas é no espaço. A ambiguidade do Grande Sertão, em que perceber o espaço, é ser no espaço, é o modo como ele se desdobra e se realiza, em que ele se dispõe a partir da significação que o sertão é dentro da gente.

Considerações finais

Procuramos desenvolver a partir do Grande Sertão Veredas uma possibilidade de compreensão dos próprios processos conflituivos do sertão dentro da gente, que se reflete numa sociedade e na constituição

do si. Refletir sobre a hermenêutica *ricœuriana* tem o objetivo de voltar o olhar para o “nós”, para o “eu” e “tu” nas relações ao longo do caminho da alteridade que é própria a cada um, expressa por meio da literatura como experiência da linguagem humana, na tentativa de compreender-se a si mesmo, diante do imaginário em que se constitui o humano com e nas relações.

Desta forma, poderia a vontade do homem ser compelida ao mal? Nada pode deixar uma mente desejosa exceto sua própria escolha livre. O mal no Diabo não teria uma existência própria, mas seria a própria vontade do homem, que o lança em sua travessia. A vontade é quem faz o homem querer ou não querer, ainda no *vir-a-ser*, de um humano inacabado. O sertão dentro da gente, existiria no próprio espírito e corpo, em que o diverso de si, está posto na resistência a si mesmo. “Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia.”

Referências

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em: <http://goo.gl/ahtCQ> – último acesso em 10 de outubro de 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**; Tradução: Carlos Alberto Ribeiro Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a Metafísica da Modernidade**, São Paulo: Editora Moderna, 1993.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação** – ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José, Sarabando. Porto/Portugal: RÉS-Editora, 1989.

RICOEUR, Paul. **O percurso do reconhecimento**. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

Autores

**Suelma de
Souza Moraes**

Professora no Departamento de Ciências das Religiões e na Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Teologia (2001), Mestre (2005) e Doutora (2009) em Ciências das Religiões, Mestre (20010) Filosofia na USP. Coordenadora e líder do grupo de pesquisa Literatura e Sagrado - *Sacratum/CNPq* e Coord. do Programa de Estudos e Pesquisas Armorial Ariano Suassuna - PEPAS/UFPB.

**Vitor Chaves
de Souza**

Professor na Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia (2007), Mestre (2010) e Doutor (2015) em Ciências da Religião. Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia. Coordenador do grupo de pesquisa Hermeneia — Filosofia Hermenêutica da Religião. Membro do Centro de Estudos Medievais Oriente e Ocidente CEMOROC — USP.

Andrés Bruzzone Brasileiro nascido na Argentina, é bacharel, mestre e doutor em filosofia pela USP. Sua pesquisa sobre o nós como objeto filosófico se insere num trabalho mais amplo de construção de uma filosofia da comunicação de raiz hermenêutica. Com um horizonte amplo e interesses vários, finca na própria experiência as raízes para a escrita filosófica e para a reflexão. Seus temas vão de uma abordagem filosófica do sofrimento e o suicídio às consequências políticas da comunicação digital em rede. Bruzzone foi jornalista, correspondente em Paris, publisher, executivo e consultor internacional. Criou publicações e empresas de meios em vários países. É CEO da Pyxys, empresa de mídia digital que fundou em 2015. Velejador há quarenta anos, atravessou o Atlântico quatro vezes. A mais recente, em janeiro de 2019, é a primeira etapa de uma volta ao mundo em solitário que deve finalizar até 2022.

Emmanuela Nogueira Diniz Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Mestra em Letras Clássicas pela UFPB com habilitação em Grego Clássico e Doutora em Letras Clássicas pela UFPB com coorientação pela Universidade de Coimbra, tendo realizado investigação na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, junto ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, na condição de Pesquisador Visitante.

Michelle Bianca Santos Dantas Doutoranda na área de Literatura e Sagrado (PPCGR/UFPB), desenvolve a tese “Narciso, Helena e Psiqué: mitos belos, trágicos e sagrados”. É professora do Curso de Letras, da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV, onde leciona as disciplinas de Introdução aos Estudos Clássicos, Língua Latina e outras afins de Literatura e Ensino. É líder do Grupo de Pesquisa/CNPQ, juntamente com a professora Luciane Alves, chamado “Variações do insólito: do mito clássico à modernidade”.

Flaviana Ferreira de Oliveira Mestranda em Letras (2019) pelo Programa de Pós-Graduação em Letras na UFPB. Graduada em Tradução pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) no ano de 2014 e no mesmo ano licenciou-se em Letras língua espanhola através do Curso de Formação de Professores (PREFOP) pela Universidade Estadual Vale do Acaraú e atualmente exerce a função de professora de língua inglesa e portuguesa na Prefeitura municipal de Conde.

Hubert Milanês Doutorando (2018) e Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, UFPB/2013, com ênfase em Hermenêutica Filosófica, Filosofia Política, Linguagem e Literatura. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE/2005. Membro do grupo de pesquisa Sacratum (UFPB) 2019. Pertencente ao Programa de Estudos e Pesquisas Armorial Ariano Suassuna (2019).

EU

Este livro foi diagramado pela Editora da UFPB em 2019, utilizando a fonte Chaparral Pro e Stag e Impresso em papel Offset 75 g/m² e capa em papel Triplex 250 g/m².

O livro contém dez capítulos, cada um escrito por um especialista em sua respectiva área do conhecimento, contemplando o tema dos estudos da religião pelo viés hermenêutico. Trata-se de uma produção do grupo de pesquisa Literatura e Sagrado – Sacratum, com diretório no CNPq, contemplando, a partir da hermenêutica ricoeuriana, a atividade da compreensão, tanto dos textos como dos contextos, pelos diálogos interdisciplinares e transdisciplinares na área das Ciências das Religiões com áreas afins. Com interesse pelas interfaces da filosofia e da literatura, da arte com o sagrado, os textos abordam o pensamento de Paul Ricoeur dedicado à hermenêutica enquanto instrumental de pesquisa, bem como demais assuntos que vão da sacralidade e da psicologia à ontologia nos escritos de Guimarães Rosa, a estética e Portinari, o sagrado na filosofia clássica. Assim, diante da intersecção dos temas tratados, a obra pretende resgatar a atividade hermenêutica por excelência, a saber, a arte de interpretar.

ISBN: 978-85-237-1401-7



9

7 8 8 5 2 3 7 1 4 0 1 7