

RELIGARE

REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Edição semestral, Nº 1, Março, 2007 - ISSN 1982-6605

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba

**RELIGIÃO, CULTURA
E PRODUÇÕES SIMBÓLICAS**

Editores:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
José Antonio Novaes da Silva
Maristela Oliveira de Andrade
Neide Miele

Comissão Editorial:

Berta Lúcia Klüppel
Carlos André M. Cavalcanti
José Antônio Novaes da Silva
José Celestino Silva
Lenilde Duarte de Sá

Conselho Editorial:

Berta Lúcia Klüppel (UFPB)
Danielle Perin Rocha Pitta (UFPE)
Elio Masferrer Kan (ENAH- México)
Eulálio Figueiroa (PUC-SP)
Fernando Giobellina Brumana (U. Cádiz-Espanha)
François Laplantine (Lyon2 - França)
José Antônio Novaes da Silva (UFPB)
José Carlos Calazans (Lusófona – Portugal)
Lenilde Duarte de Sá (UFPB)
Marcelo Perine (PUC-SP)
Martin Soares (Lyon2 – França)
Paulo Jorge Soares Mendes Pinto (Lusófona-Portugal)
Regina Novaes (UFRJ)
Roberto Motta (UFPE)
Sônia Aparecida Siqueira (USP)
Sylvana Brandão (UFPE)

Equipe Técnica:

Revisão editorial: Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Capa: Neide Miele
Editoração eletrônica: LivroRápido

e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religioes

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
Universidade Federal da Paraíba

ISSN: 1982-6605

SUMÁRIO

Editorial

Religião, cultura e produções simbólicas..... 5

Artigos Nacionais

Imaginário de inquisidor: unidade e pureza, inquirição e martírio..... 9

Carlos André Macêdo Cavalcanti

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti

Profetismo sebastianista no sertão nordestino na narrativa literária de Ariano Suassuna 17

Maristela Oliveira de Andrade

Verdade e Sagrado na origem do pensamento ocidental..... 27

Augusto César Dias de Araújo

O cosmos animista e a natureza como pessoa..... 41

Rosalira dos Santos Oliveira

Senhoras da noite: nos labirintos infernais como Perséfone..... 51

Beliza Áurea de Arruda Mello

Ciganos e peregrinos: narrativas bíblicas para contar uma história e construir uma identidade..... 65

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Artigos Internacionais

Le rituel et le politique: L'exemple du « Tjalonarang » balinais et la reconnaissance d'un imaginaire tragique 75

Senda Inés Sferco

Interfaces

Princípios universais e pluralidade cultural: é possível esta conciliação?..... 87

Jenner Barretto Bastos Filho & Fernando Guilherme Silva Ayres

EDITORIAL

A Revista *Religare* é um instrumento de divulgação da produção científica do PPGCR - **Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões** da Universidade Federal da Paraíba, autorizado pela CAPES em julho de 2006, sendo o primeiro do Nordeste e o segundo do Brasil a ser oferecido por uma universidade federal.

O Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões está constituído por duas linhas de pesquisa: **Religião, Cultura e Produções Simbólicas** e **Espiritualidade e Saúde**. O PPGCR é inovador, pois lançou uma linha de pesquisa única no Brasil que se propõe estudar a relação entre cura e fé.

Observada a linha do tempo, *Ciências das Religiões* parece ser uma área recente de estudos, mas quando cotejada com as Ciências Sociais, ambas têm semelhanças de origem e de fundadores. Embora nascido concomitantemente com as Ciências Sociais o estudo das religiões permaneceu como sub-área dentro da Sociologia e da Antropologia e só recentemente vem adquirindo relevância cada vez mais expressiva, não pelo desejo dos seus teóricos, mas por um imperativo colocado pela própria realidade.

O PPGCR é inovador em sua denominação. Ele se intitula com duplo plural – *CiênciaS das ReligiõeS*. Entendemos que o uso do singular em nosso contexto pressuporia a existência de *um* método científico e de *um* objeto unitário. Ao denominar este Programa no plural “**Ciências das Religiões**”, o fazemos porque estamos convencidos tanto do pluralismo metodológico quanto da pluralidade de objetos. Aliás, este segundo plural – *ReligiõeS* – tem interface com a História, que o consagrou na historiografia da sua sub-área pela denominação já clássica: *História das ReligiõeS*, que nomeia disciplinas e entidades de pesquisa.

A pluralidade é nossa característica. O trabalho multidisciplinar ainda é um desafio para a academia, a interdisciplinaridade ainda mais, mesmo que os esforços neste sentido sejam relevantes. O convívio entre os diversos saberes acadêmicos implica em pluralismo, em aproximações de vocabulários e métodos que tendem a enriquecer mutuamente as áreas envolvidas. Neste duplo plural, o termo *Ciências* pressupõe a existência de mais de um método para a obtenção do conhecimento, sendo o método cartesiano um entre outros. Embora comecem a ser aceitos com restrições pelo meio acadêmico oficial, crescem as evidências sobre a existência de mecanismos de comunicação que escapam ao tradicional método científico. O avanço considerável da compreensão sobre o funcionamento da mente é apenas um exemplo. Para seu estudo é preciso mais do que os restritivos métodos convencionais que temos hoje à disposição. Quanto ao termo *Religiões* é o único que pode abarcar os diversos fenômenos do domínio da espiritualidade que se apresentam e interagem na vida em sociedade.

Ernest Cassirer no *Ensaio sobre o Homem* afirma que deveríamos definir o ser humano como *animal symbolicum*, e não como *animal rationale*. Para ele, a dimensão racional exclui a dimensão imagética e emocional reduzindo o ser humano a apenas um aspecto de sua inteireza. O ser humano é muito mais que um ser racional. O ser humano só é o que é pela interação complementar entre compreender e sentir, entre razão e sensibilidade, e ambas são

expressas através da dimensão simbólica, que por sua vez é indissociável da dimensão religiosa. O *homo sapiens sapiens* é um *homo religiosus*.

Segundo Durkheim, a religião nasceu da natureza social e socializante inerente ao ser humano. Sendo a cultura uma manifestação específica, o fenômeno religioso se expressa de forma singular em relação ao grupo de pertencimento, e plural quando se trata de compreender a diversidade cultural. Neste sentido não existe uma, mas várias religiões, o que faz com que seu estudo tenha que ser realizado sob o prisma relativista e multidimensional, incluindo o aspecto de sua negação: A morte de Deus.

A sociedade contemporânea fez da tecnologia a sua nova religião acreditando que estava finalmente liberta do obscurantismo religioso medieval. Negando a existência da dimensão transcendente a pós-modernidade parece ter jogado na vala comum alguns dos valores éticos e morais legados pelos antigos códigos religiosos, com resultados duvidosos. Queiramos ou não, a dimensão religiosa é inerente ao ser humano, portanto, é legítima sua adoção como objeto de estudo. Cremos que além de legítima é profundamente necessária na atual conjuntura globalizada em que vivemos.

Depois de séculos de predomínio polarizado entre religião e ciência, hoje temos condições de olhar para trás e ver que, se a ciência foi redutora em seus primórdios, por presumir que detinha a "verdade absoluta", ela foi grandiosa no combate à intolerância, livrando o Ocidente da estreiteza da "verdade absoluta do catolicismo romano", um pesadelo deixado desde os tempos de Constantino. Finalmente a humanidade está descobrindo que tudo é relativo, que neste mundo dialético não é possível nenhuma verdade absoluta, que ela é sempre relativa, não importa de onde venha. Quanto ao termo "religião", depois do cristianismo ter sido adotado oficialmente pelo Império Romano, ele passou a ser utilizado como sinônimo de "Igreja Católica Romana" ou, no máximo, "cristianismo". Todo o resto era o resto. Assim, nada mais natural do que os termos "ciência" e "religião" colocados monoliticamente no singular.

Acreditamos que os graves problemas colocados pelo mundo contemporâneo estão oferecendo a oportunidade de reflexão sobre dogmas e intolerâncias. Questioná-los e discutí-los pode levar a humanidade a dar-se conta de que Deus foi, é, e sempre será recriado à imagem e semelhança dos seres humanos, homens e mulheres de cada tempo, de cada lugar, de cada civilização. Os seres humanos são produto e produtores de cultura, que é diversidade, multiplicidade, metamorfose constante, integrada aos diferentes tempos históricos e espaços geográficos. A tarefa da ciência é compreender esta dimensão humana e suas repercussões para a vida em sociedade.

Este é o propósito do PPGCR. Ele nasceu plural e laico, portanto, não se coloca na perspectiva de um curso de teologia. Seu objeto de estudo não é Deus, mas compreender como os seres humanos criam os seus deuses e suas religiões, e, conseqüentemente, os códigos de conduta que se relacionam a estas representações. Este também é o propósito da **Revista Religare**. Assim como o PPGCR, ela nasceu plural e laica.

O dois primeiros números de lançamento da Religare – Revista de Ciências das Religiões – estão dedicados à apresentação de trabalhos relacionados às duas linhas de pesquisa do PPGCR.

Neste primeiro número estão sendo apresentados seis artigos nacionais, um internacional e um trabalho tipo interface na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas.

O segundo número está dedicado à linha de pesquisa Espiritualidade e Saúde.

O terceiro número (03/2008) estará dedicado à divulgação dos trabalhos apresentados no I Simpósio Internacional em Ciências das Religiões, na Universidade Federal da Paraíba. Os demais números da *Religare* estarão abertos para a divulgação nacional e internacional dos trabalhos na área, depois de aprovados pelo comitê editorial.

Assim, acreditamos que o PPGCR e a Revista *Religare* são **portadores de futuro**, posto que buscamos trazer para a prática acadêmica o novo paradigma científico, que busca reaproximar áreas compartimentadas, religar o que foi separado, bem como eleger como objeto de estudo o que já foi antes considerado ultrapassado: a religiosidade humana em suas diversas facetas.

Para informações complementares visite o sítio www.cchla.ufpb.br/religoes

Neide Miele

ARTIGOS NACIONAIS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº 1, 03/2007

IMAGINÁRIO DE INQUISIDOR: UNIDADE E PUREZA, INQUIRIÇÃO E MARTÍRIO

INQUISITOR'S IMAGINARY: UNITY AND PURITY, CROSS-EXAMINATION AND MARTYRDOM

Carlos André Macêdo Cavalcanti¹
Ana Paula Rodrigues Cavalcanti²

"Está escrito: 'no princípio Era o Verbo". E já me detenho.
Merece a palavra valor tão perfeito?
Não. É preciso que eu traduza de outra forma.
Se ao Espírito aprover valer-me do seu favor insigne,
Escrito está: No começo Era o Sentido. Medita esta linha
E suspende a tua pluma por um momento.
É o sentido que cria e que faz viver?
Dizer seria preciso que no princípio
Era a força. Um sentido secreto
Em mim se entenece, induzindo-me a prosseguir,
E escrevo – me vem do espírito da intuição –
'No princípio era a Ação' ..."
(Fausto – Goethe)

"Tribunal do Santo Ofício
Eis o nome da exclusão
Impostor do sacrifício
No tempo da Inquisição."
(Tribunal do Santo Ofício – Carlos Severiano Cavalcanti)

Introdução

É possível, a partir da história do Brasil e dos casos de feitiço nos processos inquisitoriais, abranger a motivação complexa que tanto gera quanto mantém por séculos o imaginário inquisitorial e seus mitologemas.

O Brasil possui uma experiência singular de ação inquisitorial. Numericamente, os casos de processo são bastante inferiores aos do restante do reino de Portugal, mas a singularidade está no imaginário. Esta peculiaridade demanda análise e reflexão, e necessita de teorias explicativas para o fato, considerando sua importância histórica.

Neste trabalho demonstramos a pertinência e magnitude da aplicação da Teoria do Imaginário, de Gilbert Durand (1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989,

¹ Historiador, Mestre e Doutor em História pela UFPE. Professor e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB. E-mail: carlosandre@intg.org.br

² Nutricionista e Mestre em Psicologia Social pela UFPB. Professora da FACISA-CBPEX.

1998 e 2000), para atingir um grau de visão mais profundo e sensível da alma brasileira na sua relação com o feitiço e a Inquisição, e os resultados desta análise, como se demonstrará, aludem a uma componente crucial na designação do mito fundador do Santo Ofício.

A singularidade cultural brasileira. Sobre o feitiço

Há uma especificidade brasileira na ação inquisitorial contra o feitiço. Resta saber por onde caminha esta especificidade. Bethencourt, por exemplo, foi taxativo ao afirmar que fatores como a distância entre colônia e reino, fazendo com que não houvesse aqui tribunal próprio, e a "fraqueza do ritmo repressivo" (Bethencourt, 1994, p. 279) geraram um modelo completamente diverso de ação em nosso país. Para ele, a especificidade é numérica. Destaca o especialista português que apenas 407 processos estão levantados no Brasil em dados provisórios e, destes, "apenas" 48% eram de cristãos-novos de origem hebraica" (Bethencourt, 1994, p. 279). Mesmo tendo deixado forte marca em nossa cultura (Cascardo, 1978), a presença cristão-nova entre os réus inquisitoriados é menor do que parece, tendo em vista a quantidade de trabalhos da historiografia dedicada ao tema. Retorna, assim, na historiografia, a idéia da "fraqueza" do Tribunal em nossas terras. Mas a pergunta essencial fica ainda em aberto: o que motivaria esta reduzida presença? Propomos raciocinar, a princípio, com outra variável: a presença de familiares e comissários vigiando a sociedade colonial (Siqueira, 1979), que é dado da cultura e não pode "virar" estatística, provocava uma "onipresença" tácita, sempre disponível para uma ação que fosse solicitada numa sociedade fragilizada econômica e culturalmente, pois éramos uma colônia pobre e sem maior poder político quando comparada ao fausto da corte. O baixo número de casos no Brasil bem poderia ser explicado, de maneira inversa, por um possível "desinteresse" dos colonos pelo Tribunal. Assim, pensamos que nossa singularidade imaginária permitirá compreender a especificidade inquisitorial. Tememos que uma análise quantitativista fosse redutora. Peter Burke, aliás, identificou este quantitativismo:

Nos últimos anos, a estatística, auxiliada pelos computadores, chegou mesmo a invadir a cidadela da história rankeana – os arquivos. Os Arquivos Nacionais Americanos, por exemplo, têm agora uma 'Divisão de Dados Computadorizados'(...). "Em consequência disso, os historiadores estão cada vez mais inclinados a encarar os arquivos anteriores, tais como os arquivos da Inquisição, como 'banco de dados' que podem ser explorados por métodos quantitativos (Burke, 1992, p.30. Grifo nosso).

A armadilha quantitativista não preocupou Gilberto Freyre:

(...) a inquisição escancarou sobre nossa vida íntima da era colonial, sobre as alcovas com camas que em geral parecem ter sido de couro, rangendo às pressões dos adultérios e dos coitos danados; sobre as camarinhas e os

quartos de santos; sobre as relações de brancos com escravos – seu olhar enorme, indagador (Freyre, 1980, p.xvi).

Fernández-Armesto indica que, também na Espanha, a Inquisição “passou a maior parte do tempo desancando o relaxamento moral” (Fernández-Armesto, 1999, p.336). Perceber a história é mais que somar números. A estatística pode confundir o analista na medida em que ela só se aplica, enquanto conclusão, ao “universo” que originou os dados utilizados. No caso específico, isto equivale a dizer que o baixo (!) número de casos no Brasil não permite afirmar um desinteresse dos inquisidores pelo que aqui sucedia. “Mas voltemos a dizer, ainda uma vez, que não devemos tomar a lupa pelo objeto que ela estuda, a lua pelo dedo que a aponta” (Durand, 1995, p. 61). A Inquisição, ao seu modo, participou da empresa colonial. Como nos lembra Rosa Godoy, “o invasor do paraíso não consegue entendê-lo” e “quer organizá-lo, instaurar a autoridade, disciplinar o tempo (...)” (Godoy, 1997, p.256).

Há influências que perpassam os campos de estudo da História. Além da marca que a herança inquisitorial deixou para o Direito contemporâneo, também em ambientes que podem parecer insuspeitos, está a influência da Inquisição. Preocupações novas – como a profissionalização dos ofícios – estiveram presentes entre os objetos de análise dos inquisidores modernos, com reflexos no Brasil. Tudo indica que de muitos assuntos cuidavam os pareceres. Câmara Cascudo descobriu, para sua *História da Alimentação no Brasil*, um parecer do censor do Santo Ofício Antônio de Aguiar e Silva para o livro *Arte de Cozinha*, publicado por Domingos Rodrigues em 1680:

“ Senhor... dois livros vi impressos desta Arte de Cozinha, ambos castelhanos, um de Pedro Moreto, outro de Francisco Martines Montinho, e confesso que sinto muito que corressem em Portugal, mas antes parecerá conveniente que se fizessem lei em que se proibissem, pelo prejuízo que redundaria à República, e ainda ao serviço de Deus destes incentivos à gula. E quanto a este ofício de Cozinha, quando começou no mundo, não tinha outro título mais que de ministério, depois, passou a ofício, quando o luxo introduziu manjares mais delicados e por tal se nomeia em Direito... e, o que mais é, passou a dignidade no cozinheiro do Pontífice e do Príncipe... pelo que, Senhor, como esta arte passou já a ofício e o haja em todas as casas da Nobreza de Portugal, razão será haver quem o saiba obrar bem’. Finalmente aprovou por nada conter contra a Fé e os bons costumes, do Regente D. Pedro, futuro Rei” (Cascudo, 1983, p.402).

As estruturas do imaginário aplicadas ao Brasil pelo seu idealizador resultaram numa visão rica de nossa alma. Nela, encontramos a trilha para explicar nossa singular relação com o feitiço e com a Inquisição. Em *Atlântico Longínquo e Telurismo Próximo: Imaginário Lusitano e Imaginário Brasileiro*, Durand (2000, p.45-56) mostra que o Brasil foi formando um imaginário diferente: “o do Brasil é integralmente o inverso do imaginário português” (Durand, 2000, p.47; Durand, 1987). O imaginário lusitano que influenciou a Inquisição foi cedendo lugar ao novo.

“Certamente, os conquistadores do Brasil não perderam nenhuma da sua combatividade quando se instalaram, a pouco e pouco, no imenso subcontinente, tendo como centro a cidade de São Salvador da Baía. A

vigilância não podia abrandar, com as incursões e os desembarques dos holandeses e dos franceses. No entanto, os conquistadores portugueses, portadores de todos os valores da Renascença – curiosidade intelectual, curiosidade científica, humanismo, etc. – iam tornar-se o tal homo novus brasileiro e o seu imaginário sofreria uma transformação radical” (Durand, 2000, p.49).

Vários processos ocorridos aqui e já analisados – além de inúmeros já estudados por historiadores brasileiros – trazem a cara desta transformação na direção de um imaginário brasileiro. É o caso, só para citar um exemplo, da bolsa de mandinga e de expressões e bruxedos tipicamente locais. Nas relações sociais em torno destas transformações do imaginário, a Pedagogia do Desprezo foi um instrumento do branco colonizador para desvalorizar e tentar recusar este “imaginário sincrético” que se tornaria um *novo imaginário*. Mesmo que a abertura humanista dos portugueses tenha permitido este homem “mestiço e sedentário do Brasil” (Durand, 2000, p.49 e 1986), a composição que se foi criando excluiu os principais mitologemas lusos com o passar do tempo.

O imaginário brasileiro, revelado pelo método durandiano (Durand, 1985 e 1998) é um imaginário da terra, onde quatro *feminas* governam. “*Este imaginário do Feminino e do seu sucedâneo, a Natureza, igualmente polimórfica, traduz-se nas intenções profundas da história e da política do Brasil*” (Durand, 2000, p.52). A noção de eldorado, numa terra de ventre mineiro, fecundidade agrícola, fecundidade fluvial e fecundidade florestal: “*Ora, no Brasil, o imaginário da alma é quádruplo (...)*” (Durand, 2000, p.50). Há indecisão na representação feminina no Brasil. Durand cita o trabalho de Mario Carelli neste sentido e afirma: “*Carelli tem razão em considerar como uma das causas desta curiosa indecisão do imaginário brasileiro em relação a três, se não quatro imagens de mulher (a branca, a negra, a mestiça e a índia). Mas podemos acrescentar outras razões, em especial a constatação jungiana que estabelece a unicidade da figura da alma, contra a pluralidade do animus*” (Durand, 2000, p.50).

No Brasil, o feminino é plural. O feitiço esteve ligado a todas as *animas*, na medida em que invocava a natureza e as conotações culturais do feminino, como o domínio da fertilidade e das ervas naturais. A permanência de práticas que os inquisidores consideraram feitiço nas religiões afro-brasileiras dos nossos dias demonstra que houve um afastamento e até um encobrimento: a Inquisição não foi mais fraca por deliberação própria – não esqueçamos que ela cruzou metade do planeta e foi se estabelecer em Goa –, mas pela polimorfia e pluralidade das culpas e dos culpados, difíceis de enquadrar no formalismo investigativo do Tribunal do Santo Ofício. A Pedagogia do Desprezo, então, pode talvez ter sido o episódio mais visível da relação do Tribunal com a imensa colônia das Américas.

A proximidade entre a justiça e a intolerância

Na Mitologia, quando Epimeteu já tinha distribuído os mais variados dons a cada animal, percebeu que faltava-lhe um dom que pudesse ser dado ao homem, “*que tinha de ser superior a todos os outros animais*” (Bulfinch, 1998, p. 20). Mesmo sem autorização dos deuses, Prometeu, seu irmão, indignado e revoltado,

"subiu ao céu e acendeu sua tocha no carro do sol, trazendo o fogo para o homem" (Bulfinch, 1998, p.20).

Arquétipo maior da justiça que se alia ao intelecto, Prometeu invocou o disco solar, "que vê tudo" e que aparece em diversas culturas como o olho solar, que "é ao mesmo tempo o justiceiro" (Durand, 1989, p. 107 e ver 1982 e 1988). Há vínculo entre o herói uraniano e o cristianismo. Nos estudos de A. H. Krappe (*La Genèse des Mythes*), como nos lembra Durand, o autor concluiu que "se passa facilmente de 'olho que vê os crimes' ao que vinga os crimes" (Durand, 1989, p. 107). O olho que vê o crime e faz justiça está presente no imaginário inquisitorial. Pelo percurso prometeico, chega-se curiosamente a esta aproximação entre o *espírito justiceiro* e a *busca da liberdade de espírito*, que chega a justificar a revolta em seu nome. "A revolta do Prometeu é arquétipo mítico da liberdade de espírito" (Durand, 1989, p. 111). "Um mitólogo (P. Diel) pôde escrever que o fogo 'é muito apto para representar o intelecto... porque permite à simbolização figurar por um lado a espiritualização (pela luz) e por outro lado a sublimação (pelo calor)' " (Durand, 1989, p. 121. Grifo nosso).

A justiça formal secularizada, que essencialmente é uma atitude ética sublimadora, depende do intelecto, seja na caracterização do crime, seja na ação processual-investigativa. Poderíamos argumentar que toda ética é transcendente.... Ora, a aproximação entre a espiritualização (transcendência) e a sublimação abre o caminho tanto para o ato justo quanto para o ato intolerante, em nome do dogma. A fronteira entre ambos esmaece facilmente, pois sabemos que estes conceitos variam grandemente no tempo e no espaço. Por difícil que seja admitir, vemos que o ato intolerante carrega em si o anseio de justiça. No mito prometeico ou nas fontes históricas inquisitoriais, percebe-se a profunda identidade imaginária entre intolerância e justiça. O intelecto que ilumina a justiça é o mesmo que alimenta a intolerância. Daí ser tão difícil – improvável? – combater a intolerância "apenas" com o intelecto, pois no "jogo das idéias" caminhamos facilmente da alteridade à autoridade. Este aparente paradoxo é a essência da desmitologização.

A rivalidade e a perseguição contra o feitiço, complacentes com a intolerância, devem-se também ao fato de que, como analisa Weber (1982), as promessas de salvação continuaram, a princípio, ligadas às pré-condições ritualísticas (daí a profanação pela magia) e não às éticas. Mas quando a lei crescia em significado, a proteção da ordem, da tradição e a punição do injusto eram transferidas do campo primordialmente espiritual para o material, concretizando-se no processo jurídico - iniciado com a Inquisição e seus métodos investigativos e formalidades processuais.

As narrativas populares são tradicionalmente capazes de aparentar e exprimir a aproximação de valores de justiça e de intolerância convivendo em harmonia. Câmara Cascudo captou uma dessas narrativas: *A História de Pedro, José e João*, que permite ilustrar a constatação tão presente nos processos inquisitoriais. Pedro, José e João eram três irmãos, para cada um dos quais o pai havia plantado uma árvore e dado um cachorro, um cavalo e uma espada. Quando chegou a "idade de sair pelo mundo" (Cascudo, 1998, p.134), cada um levou seus objetos e recebeu do pai uma interpelação para optar entre ir com muito dinheiro e sem sua bênção ou sem dinheiro e com sua bênção. Pedro e José, os dois primeiros filhos, preferiram o dinheiro. Pedro saiu e foi descansar na casa de uma velha que ofereceu guarida e pediu para prender a espada, o cachorro e o cavalo com um fio de cabelo. O rapaz

não desconfiou. Quando entrou na casa a velha pediu para brincar de queda-de-corpo. Pedro achou graça, mas aceitou. Quando viu que a velha tinha a força de muitos homens, chamou pela ajuda do cavalo, do cachorro e da espada, mas os três foram vencidos pelos fios de cabelo que se transformaram em cordas e correntes e impediram a ajuda. Pedro foi jogado num alçapão onde já estavam outros homens. José notou que a árvore de Pedro estava murcha e resolveu ir atrás para ver o que sucedia, mas acabou caindo na mesma armadilha da velha. Então, foi o irmão mais novo, João, que preferiu a bênção em vez do dinheiro, que seguiu viagem e encontrou a velha. Aceitou, desconfiado, o convite para entrar na casa dela, mas fingiu amarrar os cabelos no cavalo, na espada e no cachorro. Quando a velha tentou vencê-lo, foi destroçada rapidamente. Resolveram queimá-la, pois era uma feiticeira. O fogo rompeu suas entranhas e de dentro do fígado dela surgiram três ovos que libertaram três princesas presas lá há mais de cem anos. As princesas casaram com os irmãos, voltaram para a cidade onde o rei era o pai delas e João veio a ser coroado rei, ele próprio, anos depois.

Nesta narrativa popular, o justo e o intolerante estão harmonizados (Durand, 1984). Queimar feiticeiras é a regra para uma vida tranqüila. O imaginário inquisitorial harmoniza estes opostos aparentes. A aproximação é possível para os valores cotidianos do inquisidor graças à junção de imagens personificadas em *personagens universais* para o cristianismo. A soma destes personagens na memória inquisitorial permite o reconhecimento cultural dos inquisidores como agentes pertinentes ao mundo cristão. Propomos e designação desta auto-imagem dos inquisidores modernos como Inquiridor-Mártir-Unificador, cujo patrono é São Pedro Mártir, santo inquisidor. Ressaltamos que optamos pela palavra inquiridor (com "r"), que vem do verbo inquirir, e não inquisidor (com "s"), substantivo que designa os *homens da fé*. Consideramos ser possível admitir que desde o próprio apóstolo Pedro se considerava um pouco de cada um destes *personagens-chave* do catolicismo para o reconhecimento da fé:

- 1- o pregador caminheiro catequizador;
- 2- o exorcista que faz o herege vomitar ou expiar o mal;
- 3- o teólogo que é cioso da retidão de sua fé;
- 4- o imolado que o foi pela cegueira do outro (herege ou infiel);
- 5- o cruzado que combate e converte o infiel.

O pregador, o exorcista, o teólogo, o imolado e o cruzado evidenciaram para nós, ao final da pesquisa para a realização deste trabalho, e graças a ela, a imensa possibilidade analítica para a história do Tribunal do Santo Ofício. Milhares de personagens individuais ao longo da história da Igreja estiveram em acordo com um ou mais dos citados personagens-chave, tão propalados no mundo cristão e implícitos nos valores do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno e nas componentes do imaginário português. Talvez estejamos aqui diante de um primeiro estágio metodológico para o trabalho de designação do mito fundador do Santo Ofício. Para além da figura individual de São Pedro Mártir, este Inquiridor-Mártir-Unificador reúne as componentes "puras" que inspiram admiração e veneração. Neste sentido, o personagem inquisidor tentou ficar – e isso não significa que tenha conseguido – acima do tempo histórico, vivenciando ou aparentando vivenciar apenas o tempo religioso, vivenciando também a tênue condição atemporal dos valores místicos de

uma religião já em processo de desmitologização. A linha da curvatura decadente do tipo ideal de inquisidor, que curiosamente coincide com a decadência do número de processos ao longo do tempo ou ainda do número de familiares, não interfere diretamente com a figura do *inquiridor*. Sua mensagem mítica permanece, tornando-o instrumento precioso para trabalhos futuros.

Referências

- Bethencourt F. História das inquisições – Portugal, Espanha e Itália. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- Burke P. Cultura popular na idade moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Bulfinch T. O livro de ouro da mitologia – histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1998.
- Cascudo L da C. História da alimentação no Brasil. Belo Horizonte e São Paulo: Editora Itatiaia e Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- _____. Contos tradicionais do Brasil. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1998.
- _____. Mouros e judeus na tradição popular do Brasil. Recife: Governo de Pernambuco, 1978.
- Durand G. Mito, símbolo e mitodologia. Lisboa : Editorial Presença, 1982.
- _____. “Mitologismos” de Lima de Freitas. Lisboa : Perspectivas e Realidades, 1987.
- _____. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix/EDUSP- Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- _____. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa: Presença, 1989.
- _____. A fé do sapateiro. Brasília: Editora da Universidade de Brasília-UNB, 1995.
- _____. Imagens e reflexos do imaginário português. Lisboa: Hugin, 2000.
- _____. Campos do imaginário. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. A exploração do imaginário In: O imaginário e a simbologia da passagem. Recife: Massangana, 1984.
- _____. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica In: Revista da faculdade de educação. São Paulo: FEUSP, 1985. vol. 11, n. 1/2, jan./dez.
- _____. O imaginário português e as aspirações do ocidente cavaleiresco In: Cavalaria espiritual e conquista do mundo. Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia/ Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.
- Fernández-Armesto F. Milênio – uma história dos nossos últimos mil anos. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- Freyre G. Casa-grande e senzala. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1980.
- Godoy RM. Açúcares e cajus, bois e capivaras In: América latina: imagens, imaginação e imaginário. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1997. p.237-261.
- Siqueira S. A inquisição portuguesa na sociedade colonial. São Paulo: Ática, 1978.
- Weber M. Ensaios de sociologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores S.A., 1982. parte II.

Resumo: É possível partir da história do Brasil e da história dos casos de feitiço nos processos inquisitoriais para abarcar a complexa motivação que engendra e mantém por séculos o imaginário inquisitorial e seus mitologemas. Há uma especificidade brasileira na ação inquisitorial contra o feitiço. Resta saber por onde caminha esta especificidade. As *estruturas do imaginário* aplicadas ao Brasil pelo seu idealizador, Gilbert Durand, resultaram numa visão rica de nossa alma. Nela, encontramos a trilha para explicar nossa singular relação com o feitiço e com a Inquisição. Ora, a aproximação entre a espiritualização (transcendência) e a sublimação abre o caminho tanto para o ato justo quanto para o ato intolerante, em nome do dogma. O imaginário inquisitorial harmoniza estes opostos aparentes. A aproximação é possível para os valores cotidianos do inquisidor graças à junção de imagens personificadas em *personagens universais* para o cristianismo: 1- o pregador caminheiro catequizador; 2- o exorcista que faz o herege vomitar ou expiar o mal; 3- o teólogo que é cioso da retidão de sua fé; 4- o imolado que o foi pela cegueira do outro (herege ou infiel); 5- o cruzado que combate e converte o infiel.

Palavras-chave: Inquisição. Imaginário. Intolerância. Direito.

Abstract: It is possible to set out from Brazilian history and the history of sorcery cases in inquisition prosecution to embrace the complex reasons that engender and maintain for centuries inquisitorial imaginary and its mitologems. There is a Brazilian specificity in the inquisitorial action against sorcery. The imaginary structures applied to Brazil by its creator, Gilbert Durand, resulted in a rich vision of our soul. On it we find a track to explain our unique relationship with witchcraft and Inquisition. However, spiritualization (transcendancy) and sublimation approach opens the road both to fair action as well as to intolerant action, in the name of dogma. Inquisition imaginary harmonize with these apparent opposites. The approximation is possible for inquisitor's everyday values due to a junction of personified images into Christianity universal characters: 1 – The walking catechist preacher; 2 – The exorcist who makes the heretic vomit or expiate the evil; 3 – The theologian who is jealous of his faith righteousness; 4 – The immolated by other's (heretic or infidel) blindness and 5 – The crusader who combats and converts the infidel.

Key-words: Inquisition. Imaginary. Intolerance. Law.

PROFETISMO SEBASTIANISTA NO SERTÃO NORDESTINO NA NARRATIVA LITERÁRIA DE ARIANO SUASSUNA¹

SEBASTIANIST PROPHETISM IN NORTH-EASTERN BACKLANDS ON ARIANO SUASSUNA'S LITERARY NARRATIVE

Maristela Oliveira de Andrade²

Onde quer que, entre sombras e dizeres, jazas, remoto, sente-te sonhado,
E ergue-te do fundo de não-seres. Para teu novo fado! (Fernando Pessoa -
O desejado).

Este trabalho objetiva realizar um estudo em torno do profetismo sebastianista, cuja complexidade resulta do seu caráter de discurso polifônico que expressa simultaneamente várias ordens de sentido, que vai do histórico ou político, ao religioso ou profético. Este último podendo ser expresso em termos cosmológico e esotérico.

O discurso profético sebastianista se associa ao mito do Quinto Império, de raízes bíblicas presentes em textos relativos ao sonho de Nabucodonosor, cuja interpretação de Daniel indica o término de um ciclo da humanidade, com a destruição e queda de quatro impérios no mundo e a ascensão do quinto, sob a égide de Cristo. Desta matriz profética se originaram inúmeras reelaborações eruditas e populares ao longo de séculos em Portugal, onde teria se propagado prodigiosamente.

Assimilado e recriado no Brasil, encontra-se enraizado no imaginário social da cultura brasileira alcançando níveis profundos de uma presumida consciência nacional. O desvendamento desse mito requer um estudo que envolve as dimensões do imaginário brasileiro e do seu inconsciente coletivo, revelando-se em manifestações e ritos populares. A tarefa de prospecção da memória popular no Brasil nos foi grandemente poupada pelo brilhante Ariano Suassuna com o seu Romance d`A Pedra do Reino, no qual realiza um trabalho árduo de pesquisa da poesia popular e da prosa erudita, que resultou em criação literária de altíssimo valor para o legado da literatura brasileira.

Na memória popular encontram-se narrativas que contextualizam o mito do Quinto Império no sertão nordestino, com seus personagens e sua paisagem árida,

¹ A primeira versão deste trabalho "Sebastianismo e Quinto Império em fragmentos da memória popular nordestina" foi divulgada nos Anais Eletrônicos da VIII Reunião de Antropólogos do Norte Nordeste, São Luís-MA 01 a 04 de julho de 2003.

² Antropóloga, Doutora pelo Doctorat de Troisième Cycle pela Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle), Professora Associada do Dep. Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente – PRODEMA e em Ciências das Religiões – PPGCR / UFPB
E-mail: andrademaristela@hotmail.com

cuja fauna e flora típicas integram os elementos descritivos. Entretanto, a elas se incorporam obras de conteúdos medievais reproduzidas nos folhetos de cordel, entre as quais figuram a História de Carlos Magno e os Doze Pares de França, Cantiga de La Condessa, Romance do Valente Vilela, etc.

Uma análise sobre a contribuição de Ariano Suassuna torna-se indispensável à nossa tarefa de reconstrução do mito, em virtude do caráter singular que ele conferiu à sua versão do mito. Ele opera com êxito sua recriação do mito do Quinto Império em que parte de uma apropriação do mundo ibérico através de sua literatura medieval de cavalaria, impregnada de elementos picarescos e de quixotismo, transpostos para o sertão nordestino, onde se enriquece extraordinariamente. Por outro lado, é notável a tentativa de adaptação do mito ao contexto da caatinga sertaneja, em que esta, com seu solo pedregoso e colinoso, tem fortes semelhanças com a paisagem árida da Castela ibérica dos romances de cavalaria. Contudo, a inserção da mitologia negro-tapuia, em que a caatinga constitui cenário ou paisagem, dá o tom singular ao empreendimento do escritor nordestino.

Assim, sua narrativa se desenrola no espaço do sertão nordestino e os heróis de sua gesta, representam os tipos étnicos da composição da população nordestina (caboclos: descendentes de negros e índios; brancos: descendentes de portugueses, judeus, árabes e holandeses; e mestiços: de todos os segmentos). Sendo uma narrativa datada da segunda metade do século XX, pode-se caracterizar o seu alcance na contemporaneidade, apesar de remeter-se a tradições e movimentos milenaristas das primeiras décadas do século XIX que se estenderam até as primeiras do século XX. Neles é possível vislumbrar sinais evidentes da permanência desse mito em seu conteúdo profético.

Para compor sua narrativa Suassuna valeu-se de obras populares de cunho histórico relativo a heroísmos puramente nordestinos, como a que narra a Vida, Aventuras e Morte de Lampião e Maria Bonita, de Amador Santelmo, e a de Jota Sara sobre a Guerra de Canudos. Este episódio impregnado de milenarismo, que quase atinge o século XX e ainda conserva elementos sebastianistas, serviu também de inspiração, através do texto manuscrito, Caminho Místico, produzido pelo profeta desse movimento, o enigmático Antônio Conselheiro. Porém, o episódio histórico de cunho milenarista que inspirou Suassuna foi o chamado movimento da Pedra Bonita, cuja construção ficcional gira em torno da saga dos imperadores sertanejos da dinastia dos Sebastões, que conduziram o sertão e o Brasil ao Quinto Império.

Embora, não tenha alcançado a mesma repercussão conquistada pela guerra de Canudos retratada n'Os Sertões, de Euclides da Cunha, o movimento milenarista do sertão do Pajeú, em território pernambucano fronteiriço com o Cariri paraibano, se tornaria motivo para a construção da epopéia de Ariano Suassuna, no seu Romance d'A Pedra do Reino. Assim como o movimento de Canudos, o da Pedra Bonita foi igualmente recontado e historiado em obras acadêmicas, como a de Antônio Attico de Souza Leite, intitulada "Memória sobre a Pedra Bonita, ou Reino Encantado, na Comarca de Vila-Bela, Província de Pernambuco", ou em versos, nos folhetos de cordel, que foram as grandes referências do escritor nordestino.

Evidentemente, a produção de uma epopéia em pleno século XX teria que contar com ingredientes compatíveis com a época, embora tivesse igualmente que se remeter a tempos heróicos e míticos. Diferentemente de Euclides da Cunha, que construiu o ideário dos sertões sob a perspectiva do conhecimento científico e de uma subjetividade provinda da vivência em ambiente urbano, numa atitude de

estranhamente frente à realidade dos sertões. Suassuna preferiu partir da imaginação popular e de uma subjetividade advinda de uma vivência e familiaridade com o meio sertanejo.

Familiaridade detectada através da adoção do modelo de elaboração da poesia popular característico da região, os folhetos de cordel, para compor sua obra. Buscou uma fidelidade a esta forma literária, não só em relação à métrica como à sua forma de ilustração através do uso de litogravuras para ilustrar alguns dos episódios. De fato, os episódios do romance foram contados através de quase uma centena de folhetos, com alguma independência entre si, porém, interligados pela urdidura complexa da trama novelística.

Este autor tinha em mente realizar dois projetos distintos que acabariam se fundindo, o da criação literária a partir do mito do Quinto Império e o de construir uma grande metáfora em forma de narrativa, cuja decifração nos levaria a entender o Brasil em sua complexidade híbrida e mítica. Em linguagem poética e profética, que em si mesmas se expressam de forma cifrada, o autor desvela o seu projeto, ao mesmo tempo em que mapeia os limites geográficos do seu império literário, como se segue (Suassuna, p. 75)

Assim, aos poucos, ia se formando no meu sangue o projeto de eu mesmo erguer, de novo, poeticamente, meu Castelo pedregoso e amuralhado. Tirando daqui e dali, juntando o que acontecera com o que ia sonhando, terminaria com um Castelo afortalezado, de pedra, com as duas Torres centradas no coração do meu Império. Este, espinhoso e meio adersertado, era integrado astrologicamente por sete Reinos: o dos Cariris Velhos, o da Espinhara, o do Seridó, o do Pajeú, o de Canudos, o dos Cariris Novos e o do Sertão do Ipanema. Era o Quinto Império, profetizado por tantos Profetas brasileiros e sertanejos e cortado por sete Rios Sagrados: o do São Francisco-Moxotó, o Vaza-Barris, o Ipanema, o Pajeú, o Taperoá-Paraíba, o Piancó-Piranhas e o Jaguaribe.

Com este roteiro, já podemos começar a elucidar a recriação do mito do Quinto Império, onde é profetizado e revivido em circunstâncias efêmeras, porém decisivas para a sua conservação em perene estado latente na imaginação popular. A alusão ao Quinto Império deixa de situar-se no quadro da história universal, como pretendeu o Padre Antônio Vieira, referindo-se a quatro grandes impérios históricos da antiguidade, inserindo o Quinto na Era Moderna, sob o comando dos portugueses.

Já a identificação dos cinco impérios na epopéia de Suassuna está circunscrita ao território nordestino, envolvendo a saga de uma mesma família sertaneja, de cujas gerações sucessivas, ao longo de um século, teriam nascido os cinco reis que governariam o Reino da Pedra. Quatro desses impérios já teriam se cumprido, restando o quinto para ser cumprido como na profecia.

Na realidade, foram dois os movimentos populares sertanejos reais e de cunho milenarista que, vistos em seqüência, suscitaram a reinvenção do mito do Quinto Império. A estes se somaria um terceiro movimento, já no século XX, de cunho menos religioso e mais carregado de sentido cavaleiroso, que foi a chamada Guerra de Princesa. Na verdade, o líder desse movimento "Dom José Pereira, O invencível guerrilheiro da Princesa", seria considerado tão-somente Rei do Cariri, um dos sete reinos que integram o Império.

O movimento que deflagrou a epopéia sertaneja foi o da Serra do Rodeador ocorrido em 1819, cerca de duas décadas antes do da Pedra Bonita, cujo

líder iniciaria a chamada dinastia do Reino da Pedra, conforme a história tecida pelo autor, mesclada com os fatos reais (Suassuna, 1972, p.35).

O reinado de Dom Silvestre I, no Rodeador, foi curto, mas já tinha todas as características tradicionais da nossa Dinastia. Seu trono era uma Pedra sertaneja, Catedral, Fortaleza e Castelo. Dali, ele pregava também a ressurreição daquele Rei antigo, sangrento, casto e sem mancha que foi Dom Sebastião, O Desejado. Pregava também a Revolução, com a degola dos poderosos e a instauração de um novo Reino com o Povo no poder.

A inclusão de um significado político revolucionário nos movimentos citados é um aspecto recorrente na narrativa de Suassuna, em que recuperou da historiografia de movimentos rebeldes nordestinos episódios ligados à Coluna Prestes. Entretanto, o discurso político tendia a ser sobrepujado pelo do oculto e do misterioso, notoriamente preferidos pelo autor, de modo que daremos primazia à abordagem desta dimensão.

Exporemos sucintamente como os quatro impérios se concretizaram na narrativa, sendo que após a fundação do primeiro império conforme descrito acima, ele seria destruído pelas forças governamentais. O segundo se reergueria pela obstinação de um sobrinho do rei anterior, João Antônio Vieira dos Santos, denominado Dom João I, O Precursor, que, nas palavras de Suassuna, "inflamou-se da sagrada ambição do Trono e do dom escumante da Profecia e, proclamando-se Rei, iniciou o Segundo Império..." (p. 38). Ele conseguiria formar um séquito de sertanejos atraídos pelas suas profecias baseadas em um folheto que narrava as desventuras do rei Dom Sebastião, desaparecido misteriosamente, cuja ressurreição era pregada como certa. Proclamava o tal líder que o rei vinha aparecendo a ele e levando-o até uma lagoa encantada próxima dali, de onde havia retirado umas pedrinhas, que dizia serem diamantes.

Preocupados com o ânimo dos seguidores, os fazendeiros da região procuraram a ajuda de um padre experiente, que teria êxito em persuadir o líder do movimento a desistir de realizar sua façanha, terminando assim o Segundo Império, pela intervenção indébita desse Padre, que convenceu o tio-bisavô de Quaderna, Dom João I, a abdicar, o que mostra como o Catolicismo puramente romano, ortodoxo e oficial, é funesto para a sagrada Coroa do Sertão. (Suassuna, p. 39)

O Terceiro Império foi mais duradouro, tendo permanecido, de 1836 a 1838, sob a batuta do sucessor do rei anterior, Dom João Ferreira-Quaderna, O Execrável, que viria a raptar duas das irmãs de Dom João I, tomadas como esposas, Josefa e Isabel, que seriam tragicamente degoladas a mando do esposo, para conseguir o desencantamento do reino e de suas riquezas. Com essa intenção, foram sacrificadas dezenas de pessoas, que eram persuadidas a se oferecerem voluntariamente ao sacrifício, sob a alegação de que três dias depois obteriam a ressurreição. As que não obedecessem ao chamado do rei seriam levadas à degola pela força. A violência de que se revestiu esse movimento foi respondida com ataque também brutal das forças de fazendeiros poderosos da região, pela traição de um dos membros da família que fugiu do horror. Seu testemunho sobre o que presenciou e participou no reino da Pedra foi assim relatado ("Testemunho do desertor". Suassuna, p. 43).

Chegando lá, em verdade encontrei muita gente ao pé da Pedra Bonita, e o Rei, com uma grande Coroa na cabeça, trepado numa ponta da pedra,

pregando, cantando e saltando, muito alegre. Quando ele findou a sua prática, o Povo deu muitas vivas a El-Rei Dom Sebastião... Isso feito, o Rei (...) deu o braço às duas noivas e seguimos todos, tocando, cantando e batendo palmas, para a Cada Santa, espécie de subterrâneo aberto por baixo de um Penedo prodigioso. Ali, todos beberam um líquido dado pelo Rei, ao qual chamavam Vinho Encantado, certa composição de jurema e manacá: tem a propriedade do álcool e do ópio, ao mesmo tempo. E fomos fumar em cachimbos, para "vermos" as riquezas.

Este relato revela nítidas aproximações com o culto da jurema (de tradição indígena), além de não incorporar os princípios morais rígidos reconhecidos nas doutrinas das grandes religiões universais, em especial do catolicismo. Para Quaderna a superioridade desse catolicismo estaria justamente na valorização do 'bem comer, bem beber e bem fornicar', ao contrário do catolicismo convencional, com suas prescrições de freqüentes jejuns e restrições severas na esfera da sexualidade. (Suassuna, p.453)

Modéstia à parte, não existe no mundo, religião mais completa que a minha! Nela, no almoço, principalmente à base de Paçoca com carne-de-sol e queijo de coalho, e também a bebida de vinha e a posse das mulheres tudo isso é colocado a serviço da edificação da alma dos meus adeptos e seguidores!

O Quarto Império, o mais efêmero, teve a duração de apenas um dia, sendo arrasado pelas tropas do Capitão-Mor Manuel Pereira, representante de um reino concorrente do sertão, O episódio em questão envolveu o chamado El-Rei Dom Pedro Antônio que, apresentando-se coroadado, havia conseguido reunir um séquito numeroso de homens armados de facões, de mulheres e meninos. Ao serem confrontados com a referida tropa gritavam: "Acudam-nos as tropas do nosso Reino! Viva El-Rei Dom Sebastião!" (Suassuna, p. 47). O desfecho resultou na morte do líder e muitos dos seguidores; os que sobreviveram foram entregues à justiça, entre os quais se encontrava o pai do primeiro rei João Antônio.

O Quinto Império resultará da construção imaginária do autor, na tentativa de demonstrar a união das duas famílias envolvidas nos episódios relatados e que originaram a seqüência malfadada dos impérios sertanejos, dando ao protagonista da história a prerrogativa de sucessor do trono, conforme relato a seguir: "a dupla linhagem real dos Vieira-dos-Santos e dos Quadernas terminou se fundindo numa só e unindo na minha pessoa todos os direitos à sagrada Coroa do Sertão" (p.47). Entretanto, ao longo da história, revela seu temor de vir a ser degolado tal como ocorrera com seus antecessores reais e abre mão da reconquista do reino em termos concretos, preferindo reconstruí-lo como obra literária, passando ao seu sobrinho Sinésio, o príncipe alvo e donzelo (à semelhança do jovem também donzelo Dom Sebastião, rei de Portugal), a missão de conduzir a ação da reconquista ou restauração do reino.

Para compor o ambiente desse império do sertão, ele começa por sugerir as semelhanças entre os rochedos e lajedos da paisagem da caatinga com ruínas de castelos, catedrais e fortalezas, de modo a criar a atmosfera necessária para imprimir certo realismo, mesmo que fantástico, à sua reinvenção do mito em questão. Neste sentido, o castelo pertencente à realeza sertaneja, é descrito a partir da silhueta de uma formação rochosa natural, denominada Pedra Bonita ou Pedra do Reino, representada ao mesmo tempo como castelo e catedral. Uma descrição eloqüente do

cronista do episódio, Antônio Attico de Souza Leite, teria sido a principal inspiração do autor para a sua obra, segundo alusão do mesmo, graças às referências abundantes a elementos de forte simbolismo para o mito do Quinto Império e a crença sebastianista, motivo pelo qual transcrevemos abaixo (Leite apud Suassuna, p. 33).

A Pedra Bonita ou Pedra do Reino, como lhe chamam hoje, são duas pirâmides imensas de pedra maciça, de cor férrea e de forma meio quadrangular, que surgindo do seio da terra defronte uma da outra, elevam-se sempre à mesma distância, guardando grande semelhança com as torres de uma vasta Matriz... Ao poente, e logo na extremidade da segunda pirâmide, ou Torre, há uma pequena sala meio subterrânea, a que chamavam Santuário, não só por ser o lugar onde primeiro entravam os noivos, depois de casados pelo falso Sacerdote da seita, o intitulado Frei Simão, como porque era ali que o Vaticinador, o execrável Rei João Ferreira-Quaderna, afirmava em suas práticas, que ressuscitariam gloriosamente, com El-Rei Dom Sebastião, todas as vítimas que lhe fossem oferecidas.

Porém, em expedição a este lugar sagrado, o protagonista revela sua decepção frente à caracterização dada pelo cronista acima citado, embora persuadido pelo seu mentor intelectual, tenha acabado por reconhecer que se trata de um artifício literário para engrandecer e dramatizar o episódio. Foram os termos da sua descrição, que deram ao episódio a conotação que o motivou para a reconstrução literária da narrativa. Termos tais como *torre, pedra, reino, profeta, catedral* tornaram-se ingredientes do romance contemporâneo de sabor medieval, aos quais acrescenta os termos adotados por outro cronista do episódio ainda mais creditado, Pereira da Costa, tomados como "palavras sagradas": *séquito, ressurreição, El-Rei, tesouro, templo, revelação*, etc. (p. 34-35).

Da crônica deste autor, extrai as provas para confirmação do seu sonho monárquico (Costa apud Suassuna, p. 374-375). "Foi na Pedra Bonita que se firmou a reunião desses novos sebastianistas, e nos subterrâneos dos seus Rochedos foi o templo de seus falsos Sacerdotes e o Sólido-Real dessa imaginária e caricata Monarquia". Apesar da interpretação irônica do cronista, Quaderna afirma ter se apegado aos conceitos puros de templo, sacerdotes e monarquia, desconsiderando os qualificativos depreciativos que a ele se seguiam.

A origem do nome do personagem principal enseja uma interpretação que une o significado da realeza a um sentido esotérico, para compor um destino profético (Suassuna, p.447):

O que foi, de fato, para mim, um traçado régio dos Astros: primeiro por causa do meu nome Pedro — pedra e Dom Pedro I — e depois porque Dom Dinis era, como eu, ao mesmo tempo Rei e Gênio da Raça, isto é, Poeta, Decifrador e Cantador nacional do Brasil.

Embora a descrição revele a atitude de orgulho necessária ao perfil do protagonista em sua fantasia de poder, esta contrasta com as condições reais da vida do seu personagem, em que assume atividades do mundo subalterno, tais como a de proprietário de uma "casa-de-recurso", batizada com o nome significativo e pomposo de "Távola Redonda". Assim, se auto-proclama pertencente aos dois segmentos sociais, o da nobreza e o do povo, através de descendências bastardas em diferentes gerações de sua família, em que se remete à sua bisavó, no episódio

trágico dos sacrifícios humanos na Pedra do Reino. Com isso, ao mesmo tempo em que busca uma ascendência nórdica para sua família, degrada-a ao apontar a origem bastarda deste ramo de sua linhagem que se inicia através de uma filha de padre, de modo a revestir de um caráter bizarro e intrigante as circunstâncias do nascimento de seu avô e depois do seu pai.

A conjugação entre o elemento negro e o indígena revela a adoção de uma perspectiva do sertão como espaço de hibridação de culturas. Hibridação que não apenas reconhece, como também associa o elemento branco ao ibérico, o indígena ao tapuia, enquanto o negro aos escravos fugidos ou quilombolas, de modo que dentro de cada grupo racial seleciona aqueles de sua preferência, alguns pela sua característica de rebeldia e insubmissão.

Esse processo viria a dar origem a tipos sertanejos bem definidos nos diferentes papéis sociais que emergem dos seus personagens para compor uma realidade social *sui generis*. Entre os seus personagens, esboça-se, de um lado, uma aristocracia ou "nobreza" sertaneja, composta por fazendeiros (bons e maus), bispos, padres e juristas (conservadores ou revolucionários), e de outro, o povo dotado de uma realeza própria, composta pelo vaqueiro, caçador e cangaceiro (arremedos de cavaleiros), raizeiro, decifrador, artistas populares, com diferentes habilidades como músicos, poetas e gravadores das ilustrações dos folhetos de cordel.

Essas atividades se interpenetram no cotidiano sertanejo e assumem significações simbólicas que se confundem com as batalhas e duelos de cavaleiros medievais em busca de tesouros misteriosamente escondidos e suas alvas donzelas, como nas lendas da "demanda do santo graal". Aliás, entre os folhetos que compõem a obra da Pedra do Reino, há um dedicado ao mito celta, como uma recriação nordestina: "A Demanda do Sangral".

Um outro episódio narrado traz de certa forma alguns ingredientes desse mito, no qual o personagem central conta haver realizado uma expedição ao lugar sagrado da Pedra do Reino, como uma espécie de viagem iniciática, cujo percurso realizado até o destino final é vivido como uma caçada que evoca simbolicamente uma série de batalhas necessárias para a conquista do Império. Consoante a este simbolismo, a onça, como espécie nativa da fauna sertaneja é tomada como emblema ou alegoria da realeza sertaneja, elegendo-se especialmente a onça castanha para representar o simbolismo mestiço dentro de um código totêmico. Esse totemismo cresce no âmbito da configuração do catolicismo sertanejo criado por Quaderna e se traduz no núcleo central da doutrina, ou seja, na esfera da concepção teológica da trindade, numa alusão ao catolicismo oficial, que se expressa na "oração": "*Ó Onça-Vermelha do Pai! Ó Onça-Negra do Diabo! Ó Onça-Parda e Castanha do Filho! Ó Corsa Branca! Ó Gavião de Ouro do Sol do Espírito Santo!*" (Suassuna, p.461).

Note-se que a concepção de trindade desse catolicismo totêmico foi deturpada pela composição de cinco entidades e não as três habituais, simbolizadas por animais típicos da fauna nordestina, para compor a noção de sagrada família. Em sua composição insere a representação feminina da divindade como também sua parte diabólica. Assim, esta concepção doutrinária de catolicismo zoomórfico pretende expressar sua noção de divindade revestida de todos os atributos que explicam seu domínio sobre o mundo. Por outro lado, a onça tem um papel central nesse catolicismo de Quaderna, por representar ao mesmo tempo, Deus e o mundo, o primeiro na forma gloriosa e o segundo na forma decaída, deformada por sinais de sarna e chagas por todo o corpo.

No relato da experiência religiosa vivida pelo personagem após a chegada ao lugar sagrado, um lajedo, onde realizava solitário, as cerimônias religiosas de um catolicismo permeado por um simbolismo totêmico, nas quais revive de certa forma, a experiência vivida por Jesus no morro das Oliveiras, submetido às tentações do diabo. As visões habitualmente produzidas pelo jejum, ocorrerão com Quaderna após uma refeição ajudada pela ingestão de um "vinho sagrado" feito de jurema e de outras ervas, que têm a propriedade de produzir visões e alucinações, (habitualmente utilizadas em rituais indígenas), ajudadas talvez pelas picadas de bichos peçonhentos como a lacraia, a abelha e a cobra coral. Esse vinho tem papel essencial nessa modalidade sincrética de religião em que o celebrante, o próprio Quaderna, teria uma visagem medonha de uma imensa onça de aspecto doentio, entendida como uma espécie de mãe-terra numa condição decaída, cuja revitalização é suplicada através de uma enigmática oração pagã. (Suassuna, p.461-462)

É preciso que a Onça do mundo — sarnenta, chagada e purulenta — se transfigure na Onça de Ouro Malhado, assentada não mais sobre o Buraco Vazio, devorador e cego da cinza, mas sim sobre o lajedo firme e forte do Divino! Só assim, meu Reino será verdade, só assim meu sangue e meus ossos serão verdade, só assim será verdade a Fauna do Mundo e a Furna sagrada para onde todos nós caminhamos e que sagra a Onça da Vida pela Onça da Morte, realizando sua união final com a Onça Sagrada do Senhor do Fogo! É isso o que espero de Vós, Senhor, agora e por todos os séculos, Amém!

O Simbolismo milenarista e ao mesmo tempo apocalíptico da pedra, presente nas profecias de Daniel e incorporados ao discurso mítico de Vieira, ressurge, nesta versão sertaneja do mito, aliado ao simbolismo da caverna, aqui representado pela furna, como a morada da onça. Na profecia a pedra se precipitará sobre o mundo, conforme a visão de Daniel, dando início ao Quinto Império, que, no discurso mítico cosmológico de Suassuna, vem preencher o vazio do mundo, dando a ele um suporte seguro, um "lajedo firme e forte".

Para finalizar, resta destacar nesta recriação do mito, a presença de elementos não apenas característicos da realidade do sertão nordestino como também de um simbolismo universal ligado ao discurso profético. Nesta perspectiva, ele incorpora elementos escatológicos que prenunciam a destruição do planeta através da percepção da degradação do mundo identificada com a degradação da natureza. No âmbito local, no sertão nordestino ela se revela através do processo de desertificação e da paisagem árida da caatinga, simbolizada pela onça decaída que agoniza tal como a terra. Contudo, sua redenção é esperada através da vinda da Onça de Ouro Malhado, significando o prenúncio da Idade de Ouro do Quinto Império.

Referências

- Andrade MO de. "A teoria da mestiçagem no Brasil e no México nos séculos XIX e XX". In: Cultura e Tradição Nordestina. 2ª ed. João Pessoa: Manufatura/ FJFC, 2002.
- Braga P. O Touro Encantado da Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 2001.
- Manach J. Examen Del Quijotismo. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1950.
- Pessoa F. Mensagem. São Paulo: Martin Claret, 2002, p.53
- Pessoa F. Mensagem. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- Santos IMF. Em demanda da poética popular: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1999.
- Suassuna A. Romance D'A Pedra do Reino. 2 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- Xavier M do SC. Tesouro Redescoberto: a riqueza do folheto em verso. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.

Resumo: O presente trabalho elegeu como objeto de análise a criação literária de Ariano Suassuna através da narrativa do Romance d'A Pedra do Reino, em que reconstrói a dimensão profética do imaginário social das populações do sertão nordestino. O profetismo sebastianista constitui uma modalidade peculiar de profecia, introduzida durante a colonização portuguesa que incorporou-se a memória coletiva, tornando-se um traço marcante da religiosidade brasileira.

Palavras-chave: Sebastianismo, memória coletiva, imaginário

Abstract: This paper's object of analysis is the literary creation of Ariano Suassuna through his narrative of The Kingstone Romance where he reconstructs the prophetic dimension of social imaginary of Northeastern Brazilian hinterland population. Sebastianist prophesizing is a peculiar mode of prophecy brought to Brazil during Portuguese colonization and incorporated through collective memory, having become a cornerstone of Brazilian religiosity.

Key-words: sebastianism, collective memory, imaginary

VERDADE E SAGRADO NA ORIGEM DO PENSAMENTO OCIDENTAL.

TRUTH AND HOLY ON OCCIDENTAL THOUGHT ORIGIN.

Augusto César Dias de Araujo.¹

Este artigo é parte integrante de uma pesquisa mais ampla, cujo objetivo principal é a busca pela essência do Sagrado a partir dos conceitos de Verdade e Linguagem no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) (Araújo, 2004). Esta pesquisa tem como pressuposto a possibilidade de uma viragem no interior da modernidade desde o abismo de sua própria indigência (a ausência do Sagrado)(Araújo, 2007). Uma possibilidade que, por sua vez, se só poderá ser percebida se pudermos fazer uma experiência pensante com o Sagrado, mesmo em sua ausência. Por isso, nos ocuparemos aqui em verificar se existe, a partir do pensamento de Heidegger, uma co-pertinência essencial entre o pensamento e o Sagrado na proximidade da origem.

O primeiro e mais necessário passo no cumprimento de tais objetivos é o de esclarecer o que estamos compreendendo aqui com a palavra origem. De certo modo, para nós, o conceito de origem é um conceito híbrido marcado por duas significações que Heidegger dá em sua obra àquilo que a palavra portuguesa de imediato nos sugere. Estas duas significações se distinguem e ordenam em alemão a partir de dois grupos semânticos: a) o grupo que se ordena em torno do verbo *springen* (pular, saltar); b) o grupo que se ordena em torno do verbo *fangen* (pegar, agarrar, capturar, apanhar)(Inwood, 2002).

No primeiro grupo temos o substantivo *Ursprung* com o sentido comum de origem, derivado do verbo *springen* que é traduzido correntemente como “pular, saltar”. Consequentemente, o substantivo correspondente *Sprung* deve ser traduzido como “o salto, o pulo”. No entanto, verbo e substantivo apontam para um sentido anterior de “surgir, elevar-se, rebentar, brotar/emanar”. Donde *Sprung* deveria ser entendido originariamente como um salto que brota, tal como o salto de uma fonte de água. Precedido da partícula *Ur-* (ou *Er-* no alemão arcaico), cujo significado indica algo de “primordial, original”, o substantivo *Sprung* passa a sugerir algo como um “salto original, primordial”. Daí que *Ursprünglichkeit*, não signifique “originalidade” no sentido de uma mera “novidade”. Para Heidegger a “originalidade” sugere antes a proximidade do “primitivo, primevo, primordial”, a fonte de onde algo provém.

Em termos filosóficos é esta a definição para *Ursprung* que o próprio Heidegger nos oferece em seu tratado *A Origem da Obra de Arte* (1935/36), cujo título em alemão é *Der Ursprung des Kunstwerkes*:

¹ Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor de História da Filosofia e Filosofia da Religião da Universidade Estadual da Paraíba. E-mail. acdaraujo@gmail.com.

Origem significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência [Wesen]. A origem de algo é a proveniência de sua essência.(Heidegger, 2002).

E, poderíamos completar, a pergunta pela origem do pensamento Ocidental pergunta pela proveniência da sua essência. No entanto, por agora, deixemos em suspenso o que seja a "essência do pensamento ocidental".

No segundo grupo de palavras temos *Anfang*, no significado de "origem, começo". A raiz da palavra aponta para o verbo *fangen* que, como dissemos, significa "pegar, agarrar, capturar, apanhar". Também derivado de *fangen* e mais próximo de *Anfang* encontra-se o verbo *anfängen*, cujo significado mais primitivo é o de "arrebatar, apossar-se de", e que hoje diz apenas "começar, iniciar". Dito isso, talvez fosse correto afirmar que *Anfang* é a origem, o começo onde ocorre como que uma captura, um apossar-se daquilo mesmo que principia. Não um começo causal, mas um apanhar em pleno salto aquilo que no "salto originário" (*Ursprung*) brota a partir de si mesmo e que, em sendo apanhado, se mantém em seu ser.

Para nosso trabalho aqui será necessário que a palavra origem traga em si esta dupla significação de, por um lado, fonte e proveniência da essência de algo; e de, por outro lado, começo, princípio onde o salto originário é pela primeira vez pressentido e, em certa medida, apanhado pelo pensamento. Porque, se nossos propósitos exigem que consideremos a origem do pensamento ocidental, faz-se necessário que esta consideração siga este duplo caminho da significação da palavra origem. Donde se conclui que em nossa consideração devemos pensar: a) a essência do pensamento em função de sua proveniência; b) fazer isso a partir da época histórica onde pela primeira vez o essencializar-se do pensamento é colhido.

A essência do pensamento e os pensadores originários

Se concordarmos que a essência de algo designa aquilo que este algo é e como é, devemos buscar no próprio pensamento este algo que lhe garante sua identidade. Em primeiro lugar devemos assumir que parte importante daquilo que o pensamento ocidental é encontra-se caracterizado pela palavra através da qual este ficará tradicionalmente conhecido: *philosophía*. Esta é uma palavra que revela-nos algo de imediato, para além de sua significação comum. Esta é uma palavra grega. Uma palavra que, além de situar junto ao povo grego a origem (*Anfang*) do pensamento no ocidente, diferencia este pensamento do pensamento de outros povos. Dizer que a *philosophía* é grega significa dizer que ela nasce e se desenvolve segundo o modo próprio de questionar deste povo específico. A *philosophía* é, pois, sempre ocidental e, em sua origem, grega. Mas, o que significa aqui, para nós, afirmar que a filosofia é grega?

"Grego", no nosso modo de falar, não designa uma peculiaridade étnica ou nacional, nenhuma peculiaridade cultural e antropológica; "grego" é a madrugada do destino segundo o qual o ser ele próprio clareia no ente e

reclama um estar-a-ser¹ do homem que, enquanto estar-a-ser relativo ao destino, tem o seu processo histórico no modo como esse estar-a-ser é preservado no ser e é libertado dele, embora, apesar disso, nunca seja separado dele.²

Em segundo lugar e em conseqüência do que foi dito: qual é, afinal, este modo próprio do questionamento filosófico que vem à tona pela primeira vez entre os gregos? Segundo Heidegger o modo grego de questionar é marcado essencialmente pela pergunta pelo ente em sua totalidade. O que não significa que os primeiros pensadores gregos buscassem compreender algo como o conjunto total dos entes individuais. Na verdade, a expressão heideggeriana quer traduzir para uma linguagem contemporânea aquilo que os primeiros pensadores nomearam como *phýsis*. O que diz, pois, *phýsis*, é Heidegger quem nos esclarece:

Evoca o que sai ou brota de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse desprejar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (Walten) daquilo que brota e permanece. (...) *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o "vir-a-ser" como o "ser" entendido nesse último no sentido restrito da permanência estática. *Physis* é o surgir [Ent-stehen], o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.³

O que devemos, pois, considerar como sendo isso que brota e permanece neste mesmo brotar/desabrochar? A totalidade do ente, o mundo. Pois "a *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável".⁴ *Phýsis* é o Ser do ente na sua totalidade, ou seja, ela é o desabrochar do ente e sua permanência desde o horizonte do Ser. *Phýsis* é, segundo Heidegger, "a vigência auto-instauradora do ente na totalidade". (Heidegger, 2003, p. 32).

Os primeiros pensadores que se ocuparam da *phýsis* ficaram conhecidos como "fisiólogos". Heidegger, porém, prefere nomeá-los como "pensadores originários". Para o filósofo alemão estes pensadores originários são não somente os primeiros em ordem cronológica, mas aqueles que se encontram em maior proximidade com a proveniência da essência do Pensamento, na vizinhança da Origem. Em várias ocasiões Heidegger se deterá na interpretação de três destes pensadores: Anaximandro, Parmênides e Heráclito.

Para nosso propósito, neste artigo, nos limitaremos às interpretações heideggerianas do pensamento de Heráclito. Nossos objetivos são: primeiro, verificar

¹ Em alemão *Wesen*, o essencializar-se. Sobre o uso do verbo *wesen* na língua alemã moderna o *Dicionário Heidegger*, de Michael Inwood, no verbete "essência" diz que: "O verbo *wesen* (...) origina o particípio passado, *gewesen*, de *sein*, "ser", e sobrevive em compostos como: *anwesend*, ("presente") e *abwesend* ("ausente)". Cf: INWOOD, M. *op.cit.* p. 54.

² HEIDEGGER, M. O dito de Anaximandro. In: _____. *op.cit.* p.389. Cf. nota 4.

³ [Idem]. [Ibidem]. p.44-45. (Nota dos Editores: nas notas de rodapé, colocamos entre colchetes interposições do autor).

⁴ [Idem]. [Ibidem]. p. 45.

se, a partir da questão da *phýsis*, existe algo como uma co-pertinência essencial entre pensamento e Sagrado, na proximidade da origem; em seguida, verificar se, no âmbito do pensamento de Heráclito, tal como interpretado por Heidegger, pode-se vir a compreender a verdade de um modo mais originário.

A co-pertinência essencial entre Pensamento e Sagrado na proximidade da Origem.

No semestre de verão do ano de 1943, Heidegger ofereceu um seminário sobre este mesmo tema – *A origem do pensamento Ocidental* – a partir dos fragmentos de Heráclito. O pensador alemão afirma que, mais do que uma historiografia do pensamento, ele pretende com este seminário “à distância – fazer a experiência do fundamento do ‘começo’ da ‘filosofia’, isto é, da metafísica numa dimensão própria”. (Heidegger, 1998, p. 18). Neste seminário, parece-nos ficar qual é, na origem do pensamento Ocidental, a essência impensada da verdade. Esta essência encontra-se em relação necessária com o Sagrado. Em nosso auxílio para a correta interpretação deste escrito, recorreremos a outros textos de Heidegger.

Já na Introdução ao Seminário em questão, Heidegger aponta para a co-pertinência essencial entre o pensamento heraclítico e o Sagrado. E isto a partir de duas “estórias”.¹ Nestas encontram-se, para nós, a chave para o aprofundamento da temática do Sagrado no seio do mundo grego do qual Heráclito é herdeiro.

A primeira estória conta que:

(...) Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui, os deuses também estão presentes”.²

A narrativa nos lança de imediato na conjunção entre o Pensamento e o Sagrado. Os visitantes esperam ver o pensador, observá-lo, numa aura extraordinária e o que encontram? Um homem aquecendo-se junto ao forno. Não o pensador ocupado em se aprofundar nalgum mistério, mas um homem comum, exatamente como eles, numa cena comum. Heidegger aponta para esta ordinaryidade da cena com veemência a fim de destacar a fala-convite de Heráclito aos que o visitavam: “Mesmo aqui” – junto ao forno, no cotidiano – “mesmo aqui os deuses também estão presentes”. Segundo Heidegger, Heráclito, ao dizer isto, é como se dissesse: somente aqui, no ordinário do cotidiano, abriga-se (vigora) o extraordinário (os deuses).

A proximidade do pensador e do forno revela a presença do fogo. Ora, além de aquecer o fogo é ainda fonte de luz e ardor. Estas dádivas do forno e do fogo no

¹ O termo “estória” é considerado por alguns dicionários da Língua Portuguesa como uma artificialidade criada para diferenciar, como no Inglês, uma narrativa (*story*) de um fato relatado pela historiografia (*History*). Apesar disto a tradutora do seminário *Heráclito*, a professora Márcia Sá Cavalcante Schuback usa, na referência às narrativas sobre o efésio, o termo estória. Em atenção a este fato preservaremos neste trabalho o mesmo termo.

²[Apud]: HEIDEGGER, M. op.cit. p. 22. Cf. nota 10.

cotidiano – juntamente com a dádiva do pão – são sinais da presença dos deuses. E é nesta ambiência que, segundo Heidegger, o pensamento do pensador se avizinha do Sagrado como extraordinário. Nesta mesma ambiência – onde o extraordinário vigora no seio e desde o ordinário sem o excluir – o pensamento se avizinha da sacralidade dos deuses e pode vir à luz como luta, em grego *éris*. Este modo de o pensamento vir à luz como luta se mostra a partir da proximidade da deusa Ártemis, como nos conta a segunda estória.

Dirigiu-se, porém, ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: "Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da pólis¹ junto com vocês?".²

Aqui se revela igualmente a proximidade dos deuses, mais propriamente a presença-proximidade da Ártemis dos efésios, em cujo santuário Heráclito se refugia para jogar dados com (e, porque não, *como*) as crianças, para o assombro de seus conterrâneos. Na interpretação desta estória Heidegger aponta, primeiramente, em direção à afirmação de que Heráclito, de fato, ao ocupar-se do jogo, cuidava melhor da *pólis* e de seus interesses do que se estivesse envolvido em qualquer discussão "política". Para Heidegger o "modo grego de pensar" aponta exatamente para o fato de que se dedicando ao cuidado dos deuses cuida-se igualmente da *pólis* que "é o pólo e a sede em torno dos quais giram tanto o aparecimento essencial dos entes, como também o não-essencial de todo ente".³ A mesma idéia está presente no ensaio *A origem da obra de arte*⁴ (1935/1936) quando Heidegger pretende tornar acessível a busca pela verdade através da análise do templo grego. Nesta consideração o templo aparece como o espaço a partir do qual o deus se manifesta como deus, em sua imortalidade; o mundo se manifesta como totalidade; e os homens recebem, pela primeira vez, a "perspectiva acerca de si mesmos", ou seja, a medida de sua mortalidade.

Um segundo momento do desenvolvimento da interpretação desta estória envolve a nomeação explícita da deusa Ártemis, a protetora da cidade de Éfeso. Se o cuidado dos deuses é o melhor cuidado que se pode oferecer à *pólis*, o fato de a deusa em questão tratar-se de Ártemis é significativo. Segundo Heidegger a vastidão das conexões que se abrem desde o templo grego é o mundo deste povo histórico. E "é só a partir dele" (o templo) "e nele que este" (povo histórico, o povo grego) "retorna a si mesmo para a realização de sua determinação".⁵ Sendo assim, e sendo Heráclito um efésio, seu pensamento participa desta vastidão de conexões que se abrem como compreensões articuladas a partir da presença do templo de Ártemis no coração da cidade. O pensamento do pensador deve, desta maneira, à deusa e às associações possíveis em sua presença o seu vigor mais próprio.

¹ Em caracteres gregos no original.

² [Apud]: HEIDEGGER, M. op.cit. p. 25. Cf. nota 10.

³ [Idem]. [Ibidem]. p. 27.

⁴ [Idem]. A origem da obra de arte. In: _____. op.cit. p. 38-41. Cf. nota 4.

⁵ [Idem]. [Ibidem]. p. 38-39.

Ao que se pergunta: a quais associações nos remete o nome e a proximidade da deusa Ártemis que possam vir a determinar o modo como compreendemos o pensamento de Heráclito expresso em seus fragmentos? Quem é Ártemis? Irmã de Apolo, o senhor de Delfos, deus da luminosidade e da mântica (a arte divinatória), Ártemis traz consigo os mesmos sinais que seu irmão: arco e lira. Nestes sinais encontram-se manifestos atributos essenciais da deusa: pela lira manifesta-se sua ligação com o jogo, a festa e a música – o que justifica a idéia de que Heráclito, ao jogar com as crianças no templo, esteja cuidando da deusa e dos interesses da *pólis* – ; pelo arco alude-se ao fato de à deusa estar associado um outro jogo, o jogo da caça. Não é por acaso que, na *Teogonia* de Hesíodo, Ártemis recebe o epíteto de verte-flechas. Em ambos os sinais, contudo, encontra-se a idéia de “harmonia”. As cordas da lira e do arco distendem-se entre ponto opostos numa tensão equilibrada. Nesta tensão, que se configura como uma luta, o arco é arco (enquanto instrumento eficaz para o jogo da caça) e a lira é lira (enquanto instrumento eficaz no jogo da música, na festa). Por sua referência à caça, o arco coloca também a deusa em relação com a natureza, que em grego se diz *phýsis*. Desta maneira Ártemis, tal como os pensadores originários – os “fisiólogos” – dentre os quais se encontra Heráclito, encontra-se na proximidade da *phýsis*. E, de modo análogo, o pensamento de Heráclito encontra-se no âmago da co-pertinência entre o pensamento e o Sagrado.

A Verdade na proximidade da Origem.

Será, pois, necessário pensar a essência da verdade desde o pensamento de Heráclito enquanto pensador originário. Pensar a essência da verdade quer dizer aqui pensar o essencializar-se da verdade. Significa investigar a verdade desde o seu tornar-se mais próprio, e isso para além do sentido tradicional deste conceito entendido como adequação. Pensar a essência da verdade significa aqui caminhar em direção à proveniência essencial daquilo que constitui o entendimento comum do verdadeiro. É preciso, portanto, pensar a verdade na proximidade da origem do pensamento.

Anteriormente, como pudemos verificar, ficou clara a existência de uma co-pertinência essencial entre pensamento e Sagrado na proximidade da origem. O percurso por nós seguido na interpretação das estórias sobre Heráclito conduziu-nos à palavra fundamental de todo pensamento na origem: *phýsis*. A partir das estórias a *phýsis* se nos revelou como o âmbito da ação e o domínio da deusa Ártemis. Um domínio que vem à luz mediante a tensão de pares opostos, tal como o indicado pelos sinais da deusa – arco e lira – que são aquilo que são na dis-tensão de suas cordas. Conforme vimos o pensamento de Heráclito se situa numa relação vigorosa com a deusa, tanto que em uma das estórias o pensador prefere estar no cuidado da deusa que discutindo os assuntos da *pólis*. Cuidar da deusa, poderíamos dizer agora, seria cuidar da *phýsis*. Tal cuidado pressupõe o nomear entendido como um chamado que traz aquilo que nele se evoca à proximidade. Assim, ao preferir o cuidado da deusa aos assuntos “políticos”, o pensador nomeia-evoca o domínio da deusa Ártemis como senhora da natureza, senhora da *phýsis*. E neste jogo da evocação e do cuidado com a deusa e seu domínio, propõe o Sagrado como aquilo que brota e vigora como extraordinário no seio aberto do ordinário e do cotidiano.

A fim de compreendermos melhor esta co-incidência entre *phýsis* e Sagrado no pensamento originário de Heráclito, e de que forma tal relação poderá nos conduzir para a proximidade de um conceito originário de verdade, seguiremos o percurso hermenêutico de Heidegger na conferência *Alétheia* (Heráclito, fragmento 16)¹, de 1943. Como está dito na própria referência, a conferência discorre a partir do fragmento 16 de Heráclito em direção a uma compreensão mais aprofundada da verdade. Ou seja, a conferência abre caminho em direção à verdade entendida como des-velamento.

Em sua forma original o fragmento fala em forma de questão: *tò mè dynon pote pōs āntis láthoi*; – “como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina?”. Duas são as palavras fundamentais desta questão: *tò (mè) dynon (pote)* e *láthoi*. A primeira fala de um declinar, enquanto a segunda diz de um manter-se encoberto. De acordo com Heidegger estas duas palavras convergem, numa “relação essencial e vigorosa”², para o mesmo: a *phýsis*. Contudo, que relação será esta e em que medida ela nos aproximará do fenômeno originário da verdade? A resposta a esta dupla questão advirá do aprofundamento de nossa compreensão acerca do modo grego de pensar tanto o “declinar” quanto o “manter-se encoberto” e sua relação com a *phýsis*.

Na expressão *tò mè dynon pote*, a palavra-chave é *tò dynon*, o que declina. Esta palavra, por sua vez, liga-se a *dýo* “que significa envolver num véu, afundar, mergulhar”³. Declinar diz, portanto, “adentrar, entrar em alguma coisa”⁴. Algo como o declinar do sol ao horizonte, quando este mergulha no mar, por exemplo. Ou quando o sol é envolto por nuvens. É por isso, por causa deste sentido primevo do declinar que Heidegger poderá afirmar que “o deitar-se, o declinar é pensado, de modo grego, como um entrar no encobrimento”⁵.

Por sua vez o encobrir é dito em grego *lantháno*. E o fragmento nos fala de *láthoi*, um “manter-se encoberto”. Isto, contudo, nos diz mais do que um mero esconder-se. Ao contrário, *lantháno* significa:

Mantenho-me encoberto para mim mesmo na referência a algo, que de outro modo, se descobre. O descoberto está, por sua vez, encoberto assim como eu mesmo, nessa relação, estou encoberto para mim mesmo.⁶

Como se vê, o encobrimento e o desencobrimento se co-pertencem essencialmente, um não podendo ser pensado sem o outro. Não é, contudo, que ora algo se descubra, ora se encubra. Ou antes, que o homem – pois é ao homem que o *tis* (alguém) no fragmento se refere – que ora se mantenha no encobrimento, ora se mantenha no desencobrimento frente àquilo que nunca declina. Na verdade, “o encobrimento” aqui “determina o modo em que o homem deve vigorar entre os homens”⁷. Ou seja, o manter-se encoberto é um retrair-se frente ao vigorar, um recolher-se frente ao vigente. Da mesma forma e simultaneamente o manter-se

¹ [Idem]. *Alétheia* (Heráclito, fragmento 16). [In: _____. *Ensaaios e conferências*. p.227-249.]

² [Idem]. A origem do pensamento Ocidental. [In: _____. *op.cit* p. 83. Cf. nota 10.]

³ [Idem]. *Alétheia* (Heráclito, fragmento 16). [In: _____. *Ensaaios e conferências*. p. 235.]

⁴ [Idem]. [Ibidem]. p. 235.

⁵ [Idem]. [Ibidem]. p. 236.

⁶ [Idem]. [Ibidem]. p.234.

⁷ [Idem]. [Ibidem]. p.232.

encoberto é um modo de vigorar no seio do vigente, e, nesse sentido, é um manter-se desencoberto.

O fragmento, no entanto, nos fala de um não-declinar, e não somente de um declinar. Ou antes, ele nos fala de algo que a cada vez já não declina: *tò mè dynon pote*. Como vimos o declinar é um entrar no encobrimento, e este, por sua vez, nos fala do vigor do vigente em sua vigência. Dessa forma, o que antes se apresentava numa formulação de todo negativa – o que nunca declina – pode vir a ser interpretado agora afirmativamente: o que sempre surge. Em grego isto se diria: *tò aei phýon*, ou simplesmente, *he phýsis*. Ambas, expressão ou palavra literalmente significam: “surgir no sentido de provir do que se acha escondido, velado e encapsulado”¹

Em sua interpretação, Heidegger irá, portanto, nos propor que aquilo que é nomeado no fragmento como *tò mè dynon pote* – “o que nunca declina” – seja compreendido como a própria *phýsis*. Conforme vimos anteriormente *phýsis* é o nome utilizado pelos primeiros pensadores para designar o ente em sua totalidade. Na verdade, com base no significado acima assumido, o mais apropriado seria pensar a *phýsis* “como a vigência auto-instauradora do ente na totalidade”.² Até agora, no entanto, vimos somente como a partir desta “vigência auto-instauradora” surge na interpretação heideggeriana do fragmento 16 uma relação “essencial e vigorosa” entre o declinar e o manter-se encoberto. Não se nos tornou claro como a partir dessa relação poderemos vir a pensar a verdade em sentido originário como des-velamento.

A fim de cumprirmos este objetivo será, pois, preciso pensar a verdade em conexão com a raiz *láth*. A partir daí, talvez, possamos situar a verdade como o modo de ser mais próprio da *phýsis*, enquanto auto-vigência instauradora que traz em seu núcleo um encobrimento e um desencobrimento como fatores essenciais de seu ser.

Quando pensamos o declinar no contexto do fragmento, pudemos verificar que este, segundo o modo grego de pensar, é um dos modos do encobrimento vir a ser. Um outro modo característico do encobrimento, ainda não nomeado aqui é o modo do esquecimento. Em grego *léthe*. Enquanto modo do encobrimento o esquecer traz em si o seu oposto essencial, o não-esquecimento, *a-léthe-ia*, palavra é comumente traduzida por verdade. Segundo o entendimento comum a verdade se apresenta como a certeza baseada na adequação entre o que se diz e a coisa acerca da qual algo é dito no dizer. Aqui, no entanto, não se trata obviamente da verdade neste sentido. Trata-se da verdade como um não-esquecimento, e, uma vez que o esquecer é um modo do encobrimento, a verdade, enquanto *alétheia*, pode e deve ser aqui compreendida como um des-encobrimento, ou como dissemos em outra parte, um des-velamento.

Se, como nos diz Heidegger, “próprio ao esquecer é retrair-se para si mesmo e alcançar o sulco de seu próprio encobrir-se”³; o oposto deverá ser válido para o não-esquecimento, a verdade. *Alétheia* deve ser entendida como um abrir-se para si mesmo. A verdade deve ser entendida como o aberto onde desde sua auto-vigência instauradora a *phýsis* vigora e, neste vigorar, cada ente e o ente como um todo vem a ser o que é.

¹ [Idem]. A origem do pensamento Ocidental. [In: _____. op. cit. p.101. Cf. nota 10.]

² [Idem]. *Os Conceitos fundamentais da Metafísica*. op.cit. p.32. Cf. nota 9.

³ [Idem]. *Alétheia* (Heráclito, fragmento 16). [In: _____. op.cit. p.233. Cf. nota 20.]

Verdade e Sagrado: A Teogonia como Onto-teo-fania cosmogônica.

Resta-nos ainda, de acordo com nossos objetivos para este artigo, verificar em que medida esta determinada compreensão da verdade como desvelamento e o Sagrado (originariamente compreendido) se relacionam a ponto de Heidegger poder afirmar em sua carta *Sobre o humanismo* que "sòmente (*sic*) a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado".¹ Conforme vimos o grego Heráclito faz referências aos deuses de seu povo, mais especificamente aos deuses de sua *pólis*. No âmbito do pensamento de um pensador não podemos crer que tais referências sejam apenas incidentais. Na referência aos deuses devemos, pois, encontrar o caminho para, no modo próprio de Heráclito pensar a *phýsis*, vislumbrarmos a relação entre a verdade do Ser e o Sagrado.

Terminamos o tópico anterior afirmando que a verdade, compreendida originariamente é algo como o âmbito do aberto desde onde a *phýsis*, enquanto auto-vigência do ente na totalidade, se manifesta e se revela. Se nos lembrarmos de como, anteriormente, a *phýsis* se nos apresentou como o domínio da deusa Ártemis nas estórias sobre Heráclito e de como o cuidado da deusa é de fundamental importância na configuração do pensamento do pensador de Éfeso; poderemos vir a concluir que aquilo que na elucidação do fragmento 16 se nos apresentou como o que nunca declina é este mesmo domínio da deusa. Só isso bastaria pra concluirmos aqui a relação essencial entre *phýsis* e Sagrado. Principalmente se o Sagrado nos aparecer como a condição de possibilidade para o aparecimento da deusa enquanto deusa. No entanto, a relação entre verdade e Sagrado ainda precisa ser melhor delimitada, uma vez que aquela é, para nós pré-condição para a compreensão da essência deste último. Para tanto iremos utilizar as referências sobre a relação entre o pensamento de Heráclito e os deuses de Éfeso (Ártemis e Apolo) como a uma porta de acesso ao mundo mítico grego do qual o pensador é herdeiro. E faremos isso considerando como principal fonte de conhecimento sobre a época grega do mito o poema de Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.), *A Teogonia*.² Cremos que neste poema encontra-se uma onto-teo-fania cosmogônica que precisamos trazer à tona a fim de atingirmos nosso objetivo.

Ora, pensar a teogonia hesiódica como uma onto-teo-fania cosmogônica significa dizer que é necessário pensar a ontologia mítica a partir de quatro momentos fundamentais em que se move a unidade do devir dos deuses (*teogonia*): ilatência³, mito, culto e canto. Na explicitação destes quatro momentos "em sua movente unidade mostra-se o caráter fundante do mito das Musas".⁴ Tal mito, dentro dos quadros da ontologia mítica, funda e assegura o mundanizar do mundo, *kósmos*. Anteriormente vimos que *phýsis* é a palavra fundamental para os primeiros pensadores, palavra que designa o ente em sua totalidade como auto-vigência instauradora. Pois bem, eis aqui outra palavra fundamental, *kósmos*. Esta designa o modo em que esta vigência da *phýsis* se dá.

¹ [Idem]. *Sobre o humanismo*. p. 81.

² HESÍODO. *A Teogonia*. A Origem dos Deuses. O estudo a que nos referimos precede a tradução do texto hesiódico e se intitula *O mundo como função de Musas*. Em nossa reflexão aqui sobre a ontologia mítica estaremos nos utilizando deste estudo e do tratado: [TORRANO, Jaa. *O sentido de Zeus*. op. cit. Cf. nota 11.]

³ Ilatência é a palavra utilizada por Jaa Torrano para traduzir o grego *alétheia*. Cf. nota 87, mais adiante.

⁴ [TORRANO. Jaa. *O sentido de Zeus*. p. 17. Cf. nota 29.]

O ser em sua totalidade se dá como ordem e, por isso mesmo, desordem. Ao modo deste "como (presença ou ausência de) ordem" pelo qual o ser em sua totalidade se dá é que os primeiros pensadores nomearam "mundo" (*kósmos*). Esse modo é o modo pelo qual se reúne tudo que é (e o que não é) enquanto é (e enquanto não é), de modo que esse modo de ser não pertence a isso ou aquilo, nem a uma coisa mais do que a outra, mas sim articula e mantém junto a si mesmo o ser em sua totalidade enquanto tal.¹

Heráclito, por exemplo, nomeia o mundo como *ho kállistos kósmos*, o mais belo mundo, ou a mais bela ordem na qual se arranjam as coisas soltas ao acaso.² É, no entanto, na época representada pela *Teogonia* (a origem ou o devir dos deuses), cuja viga mestra, como veremos, é o mito das Musas, é que, pela primeira vez o gênio grego experimenta o mundo como *kósmos*. De forma que no devir dos deuses inclui-se o devir do mundo enquanto mundo: a teogonia é simultaneamente uma cosmo-gonia. No âmbito desta cosmogonia deuses são deuses, homens são homens, e cada ente recebe seu ser. Por isso afirmamos que a *Teogonia* se apresenta fundamentalmente como onto-teo-fania-cosmogônica. Ou seja, o poema hesiódico é, em seu fundamento e de maneira semelhante ao pensamento de Heráclito, embora mais originariamente, um nomear da *phýsis*. Um nomear que segue, por sua vez, os quatro momentos fundamentais acima referidos.

A ilatência se consuma no mito pelo qual um Deus nos interpela na forma de palavras humanas. Essa interpelação impele o homem a comportamentos culturais e nesse impulso o homem descobre (...) sua própria essência sendo-a. Dentre os comportamentos culturais o canto é aquele cuja máxima plenitude ao desvelar-se atinge o homem imediatamente, pois o canto, enquanto comportamento cultural, é, antes de tudo o mais, ontofania: autodesvelamento divino, aparição das Deusas Musas como fundamento do mito (do mundo) e (do mito) do mundo.³

Estes quatro momentos perfazem, pois, a unidade da ontologia mítica e do modo mítico de ser no mundo. Eles revelam um modo próprio da verdade e da linguagem serem compreendidas na época do mito do mundo. Neste modo próprio de compreensão da verdade e da linguagem cremos poder vislumbrar aquilo que vimos buscando: a essência do Sagrado.

Neste momento a palavra mais importante é "ilatência". Isso porque para o professor Jaa Torrano "ilatência" é o modo mais decisivo de os gregos pensarem *alétheia*, a verdade.

Ilatência é o traço mais característico do ser enquanto presença, pois é o que em todo presente constitui a presença, e, para todo ser latente, a possibilidade mesma de sua latência. No desvelar-se das formas divinas impera ilatência como fundação da presença e dos vários modos de latência e de aparência.⁴

Na época do mito do mundo, portanto, o que determina a essência do homem e dos demais entes é o desvelamento das formas divinas. São estas formas divinas em seu desvelamento que possibilitam, pois, toda manifestação. E o que se

¹[Idem]. [Ibidem]. p. 16.

²Cf. HERÁCLITO, frag. 124

³[TORRANO, Jaa. *O sentido de Zeus*. op.cit. p.17. Cf. nota 29.]

⁴[Idem]. [Ibidem]. p.18.

manifesta na manifestação é ilatência, a Verdade. Por exemplo, para o modo mítico grego de pensar o homem é definido por meio de sua mortalidade. Isso significa dizer que o homem se essencializa frente aos deuses imortais e a partir deles enquanto ser mortal. Assim, "com o devir dos Deuses dá-se o fenômeno uno do mundo e, à uma, toda complexão que para o homem em sua finitude constitui-lhe o ser no mundo".¹ Da mesma forma que os homens se definem frente aos deuses, podemos perceber que a nomeação dos imortais, e sua conseqüente manifestação-aparição, traz à luz do ser realidades ônticas diversas. Basta exemplificar a nomeação de deuses como *Eros*, *Gaia* e *Nýx*, respectivamente, Amor, Terra e Noite.

Dito isto, resta-nos agora pensar de que modo esta ilatência, como desvelamento das formas divinas, se consuma no mito e se mantém a partir dos comportamentos rituais, dentre os quais se destaca o canto em sua relação com as Musas. Estas considerações nos abrirão o caminho para, no próximo capítulo, refletirmos sobre a importância da linguagem na proximidade da origem do pensamento e sua relação com o Sagrado.

O professor Jaa Torrano, no ensaio introdutório à sua tradução de *A Teogonia* de Hesíodo, fala-nos do mundo, *kósmos*, entendido como função de Musas. O que significa dizer que o mundo, a totalidade ordenada dos entes em seu aparecimento, se dá como função de linguagem. Isso se tornará mais claro a partir da análise do mito das Musas e da relação que daí se estabelece entre ilatência, mito e canto no seio de um comportamento ritual.

O mito das musas

A ontologia mítica diz o ser compreendendo-o como os Deuses imortais, os homens mortais, o fenômeno (uno) do mundo, e ilatência como unidade que os integra.²

Esta unidade revelada por meio da verdade como ilatência manifesta, para mortais e imortais, o mundo como mito. O "mito do mundo": esta expressão, para ser corretamente compreendida, deve remeter ao valor verbal grego da palavra "mito" como "ato de fala"; e ao duplo valor do genitivo "do mundo" como genitivo subjetivo (pois o mundo é quem fala) e como genitivo objetivo (na sua fala o mundo diz de si mesmo, e, fazendo isso, se mostra mundo). Este mesmo mito do mundo, esta fala do mundo acerca de si mesmo mostrando-se mundo, confere ao homem, no seio da totalidade uma aberta pela verdade, o seu ser mais próprio (os sinais da sina, sua mortalidade e suas possibilidades). Isto acontece de modo privilegiado no momento do culto quando tudo se manifesta "no canto inspirado das Musas como revelação e conhecimento do mundo".³

Quem são, pois, as Musas e de onde lhes vem tal poder? As Musas são divindades, forças numinosas ligadas ao canto, à dança e à poesia. Na Teogonia de Hesíodo elas são a primeira palavra a ser pronunciada, Mousáon. Para Jaa Torrano isto assim se dá porque "elas são o princípio do canto, tanto no sentido inaugural como no dirigente-constitutivo (da arkhé)".⁴ Isto é significativo se pensarmos que, a

¹[Idem]. [Ibidem]. p.19.

²[Idem]. [Ibidem]. p. 21.

³[Idem]. [Ibidem]. p.21.

⁴[Idem]. *O mundo como função de Musas*. [In: HESÍODO. *Teogonia*. op.cit. p. 21. Cf. nota 29.]

rigor, a palavra “musas” designa “as palavras cantadas” pelo poeta no poema. Simultaneamente elas são a força numinosa que garante ao canto do aedo (o poeta-cantor) sua eficácia enquanto meio mais próprio do acontecimento do mundo.

(...) dentro desta perspectiva arcaica, o nome das Musas são as Musas e as Musas são o Canto em seu encanto. O nome das Musas é o próprio ser das Musas, porque as Musas se pronunciam quando o nome delas se apresenta em seu ser, porque quando as Musas se apresentam em seu ser, o ser-nome delas se pronuncia. (...) Presentes, as Musas são um poder de presença e presentificação”.¹

Pois, tal como fazem com o monte Hélicon que elas ékhousin – têm-mantêm-sustêm – como uma hierofania de seu habitar, da mesma forma, pelo canto do aedo, elas têm-mantêm-sustêm o mundo a partir de seu nome-presença. Tal poder de presença e presentificação das Musas lhes advém de sua filiação. Elas são filhas de Mnemósyne e de Zeus, e assim explicitam em seu ser o ser e o poder de seus pais.²

Como filhas de Mnemósyne, a Memória, “as Musas têm e mantêm o domínio do ser”³, ou seja, “enquanto filhas de Memória é que as Musas fazem revelações (alethéa) ou impõem o esquecimento (lesmosyne)”.⁴ Já vimos anteriormente, na análise ao fragmento 16 de Heráclito, como, segundo o modo grego de pensar, encobrimento e desencobrimento se co-pertencem essencialmente. Aqui o tema é retomado para se dizer que na época do mito do mundo, época da qual o pensamento de Heráclito é herdeiro, estas forças de revelação e encobrimento se acham presentes como força numinosa, ou seja, como força de manifestação do Sagrado, por meio da boca do aedo.

A este poder de trazer à presença (ou de conduzir ao ocultamento) herdado pelas Musas de sua mãe, deve-se somar o poder que lhes advém do pai, Zeus.

Zeus é a expressão suprema do exercício do poder. Toda cosmogonia, na visão de Hesíodo, converge e centra-se na assumpção da realeza universal por Zeus.⁵

Ele é o último e definitivo Soberano divino, sua assumpção da realeza é marcada pela (re)distribuição das honrarias e encargos. Zeus é, ainda, o mantenedor da ordem e da justiça. Ou seja, na Teogonia, Zeus é a medida que a tudo perpassa e que, a cada um, deuses e mortais, designa sua parte. Como filhas de Zeus, as Musas herdam este mesmo poder. Por isso, da conjunção de Mnemósyne e Zeus, nascem estas deusas capazes de tudo revelar ou ocultar, tudo ter-mantém no reino do ser ou do não-ser, e de, neste revelar-ocultar, tudo ordenar conforme a justiça.

Um último aspecto acerca das Musas é aquilo que deve ter ficado implícito já desde o início. Este ser-nome das Musas, detentor do poder acima descrito, se revela como o modo mais próprio de o grego pensar, na época do mito do mundo, a linguagem. Este modo de compreensão se baseia na imanência recíproca entre

¹ [Idem]. [Ibidem]. p. 21-22.

² O professor Jaa Torrano é de opinião que: “uma lei onipresente na *Teogonia* é que a descendência é sempre uma explicitação do ser próprio e profundo da Divindade genitora: o ser próprio dos pais se explicita e torna-se manifesto na natureza e atividade dos filhos”. [Cf.: TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. op.cit. p. 31. Cf. nota 91.]

³ [Idem]. [Ibidem]. p.31.

⁴ [Idem.] [Ibidem.] p.31.

⁵ [Idem]. [Ibidem]. p.31.

linguagem e Ser (na ligação com Mnemósyne) e entre linguagem e poder (na ligação com Zeus).

É na linguagem que impera a aparição (alethéa) – e também o esquecimento (lesmosyne v. 55)¹. O ser se dá na linguagem porque a linguagem é numinosamente a força-de-nomear. E a força-de-nomear repousa sempre no ser, isto é, tem sempre força de ser e de dar-se. (...) No caso de Hesíodo, a linguagem é por excelência o Sagrado. (...) As Palavras falam tudo, elas apresentam o mundo. (...) nas Palavras é que reside o ser. Esta imbricação recíproca entre linguagem e ser não é senão a recíproca imbricação entre linguagem e poder.²

E será no seio de um ritual que a imanência entre linguagem, Ser e poder se revelará em sua plenitude. No canto do aedo, dom das Musas, o mito do mundo se dá como fala.

Conclusão

Este artigo levou-nos a compreender um pouco melhor como a verdade do Ser, compreendida originariamente se encontra na proximidade do Sagrado. Isso é importante uma vez que este caminho se nos apresentou, há muito, como o único possível para o cumprimento de nossa busca: a essência do Sagrado.

Nosso percurso até agora foi o de verificar na proximidade da origem o modo próprio de a verdade se dar como desvelamento, alétheia. Pudemos ver, através de uma breve análise do pensamento de Heráclito, tal como o entende Heidegger, que esta compreensão da verdade se encontra presente na história do pensamento desde o tempo dos primeiros pensadores. Nesta época do pensamento, a época da origem, pensamento e Sagrado se mantêm numa co-pertinência essencial. Da mesma maneira verdade e Sagrado se co-pertencem conforme pudemos notar no poema hesiódico.

Se nossa análise estiver correta, este poema se caracteriza como uma onto-teo-fania cosmogônica, uma vez que a manifestação dos deuses é simultaneamente uma manifestação das realidades ônticas que estes deuses nomeiam. A aparição-manifestação, porém, de deuses e entes gera, em sua totalidade, o mundo. Como nos diz o título do ensaio de Jaa Torrano que analisamos anteriormente, o mundo é função de Musas, o que equivale dizer, o mundo é função de linguagem. Uma linguagem também ela entendida em sentido próprio, em sentido originário. Uma linguagem que se vale do canto do poeta para se expressar e cumprir sua função mundanizante.

Num próximo desenvolvimento desta pesquisa, resta-nos analisar se e como uma tal compreensão da linguagem se mantêm vigorando no pensamento originário de Heráclito interpretado por Heidegger. Além disso, precisamos verificar em que medida tais considerações realmente abrem caminho para o essencializar do Sagrado.

¹ Referência ao verso 55 da *Teogonia* de Hesíodo: *lesmosýnen te kakôn ámpaumá te mermeráon*. Ou seja: “para o blívio dos males e pausa de aflições”.

² [TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. op. cit. p.30-31. Cf. nota 91.]

Referências

- Araujo ACD. Da Essência do Sagrado: Um estudo a partir da compreensão de Verdade e Linguagem no pensamento de Martin Heidegger. [Dissertação de Mestrado] em Ciência da Religião (Filosofia da Religião). Juiz de Fora: UFJF, 2004.
- Heidegger M. A origem da obra de arte. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 7.
- _____. O dito de Anaximandro. p.389. Cf. nota 4.
- _____. Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo. Finitude. Solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 32.
- _____. A origem do pensamento Ocidental. Heráclito.. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. Alétheia (Heráclito, fragmento 16). In: _____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002..
- _____. Sobre o humanismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. p. 81.
- Hesfodo. A Teogonia. A Origem dos Deuses. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- Inwood M. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Verbete: origens e começos. p. 134-136.
- Miele N. (Org.). Religiões: Múltiplos Territórios. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2007. p. 39-53.

Resumo: A busca pela essência do Sagrado a partir dos conceitos de Verdade e Linguagem segundo Martin Heidegger baseia este trabalho, que pressupõe uma viragem no interior da modernidade. Busca-se verificar na proximidade da origem o modo próprio de a verdade se dar como desvelamento alétheia. Segundo Heidegger, esta compreensão da verdade está presente na história desde o tempo dos primeiros pensadores, quando pensamento e Sagrado se mantêm na mesma co-pertinência essencial.

Palavras-chave: Verdade, Linguagem, Sagrado, Heidegger

Abstract: The Holy essence search from Truth and Language concepts according to Martin Heidegger bases this paper that implies modernity's interior direction change. It seeks to verify on the origin surroundings the truth's own way to come about as disclosure, *alétheia*. According to Heidegger, this comprehension of truth is present on history since first thinkers' age, when thought and Holy maintained an essential co-pertinence.

Key-words: Truth, Language, Holy, Heidegger

O COSMOS ANIMISTA E A NATUREZA COMO PESSOA

ANIMIST COSMOS AND NATURE AS PERSON

Rosalira dos Santos Oliveira¹

O deus sol, a montanha sagrada, os espíritos da água, do fogo, e do vento... A crença de que fenômenos e forças da natureza são capazes de intervir nos assuntos humanos constitui o fundamento das idéias religiosas classificadas como *animistas*. O denominador comum a todas elas é a concepção do mundo determinada pela potência. O animismo percebe a relação entre o homem e o mundo natural como um encontro entre duas vontades. Os seres da natureza encarnam, então a personalidade e a vontade de um deus e seu comportamento interfere no comportamento dos homens os quais devem interagir com essa outra consciência. É exatamente essa atribuição de uma vontade ao mundo natural que constitui – para ele – “o núcleo do animismo, a sua significação duradoura”(Akoun, 1983).

Na percepção de René Guénon, o que se afirma na concepção anímica do mundo é que este não pode ser considerado como uma realidade que basta a si própria, nem como algo isolado. Para o animismo, o mundo das coisas materiais, da manifestação, “procede totalmente da ordem sutil, por intermédio da qual se liga, sucessivamente, à manifestação informal e depois ao não manifestado (...). Nessas condições, não pode haver nada nesse mundo corporal, cuja existência não se baseie em definitivo em elementos dessa ordem sutil e, para além deles, num princípio espiritual sem o qual nenhuma manifestação é possível, seja em que grau for” (Guénon, 1989). Assim sendo, tudo o que existe no mundo baseia a sua existência, em última análise, nesse princípio vital. Tanto o homem como as demais coisas nada mais são do que diferentes manifestações desse princípio criador. Essa manifestação de poder que pode conferir o “mana”, nunca é com certeza boa ou má, assim o rio pode dar ou não dar peixes; pode afogar o nadador; pode transbordar, etc. Desse modo, é imperativo comunicar-se e negociar com a força que habita as águas, a fim de que ela torne-se adequada aos desejos e necessidades humanas. O ponto de vista anímico não concebe uma separação entre seres “animados” e “inanimados”, todas as coisas – das pedras às árvores, passando pelos humanos – são considerados como expressões desse princípio vital. Nessa perspectiva, toda a vida “manifesta ‘poderes e potências divinas’ com as quais os humanos e as outras ‘pessoas’ mais que humanas ou ‘todos os nossos parentes’ são encorajados a se tornarem íntimos” (Harvey, 1997). A comunicação entre todos esses seres, é vista, não apenas, como possível (através de oferendas, rituais, acesso a estados alterados de consciência, etc.), mas também como necessária ao equilíbrio do mundo. Concebido desta maneira, o mundo é principalmente como *um mundo de relações*. Um mundo “aberto”, que “fala” ao homem na linguagem dos mitos e dos símbolos.

¹ Assistente Social, Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco (PE). E-mail: rosalira.santos@fundaj.gov.br

Esta percepção valoriza e celebra o mundo físico vendo-o como manifestação de uma realidade invisível, porém real, um princípio criador que está presente em tudo e que a tudo unifica. Nesta perspectiva, o meio ambiente é visto como sagrado, inteligente, habitado por um poder místico e dotado de uma vitalidade criadora. Essa visão da Natureza como teofania, distingue para Laburthe & Tolra, *cosmobiologia* (que caracteriza o animismo) do *teísmo*, enquanto atitudes religiosas. Na primeira temos a concepção de um universo (cosmos) visto como uma multiplicidade organizada de seres vivos (bios) diante da qual o homem se situa como diante de um absoluto que lhe escapa, mas ao qual deve se integrar. Já na segunda, o centro de referência deixa de ser o mundo vivo do qual o homem participa para se tornar uma pessoa divina absoluta, independente do mundo visível. Ou, nas palavras do próprio autor: "cosmobiologia e teísmo são atitudes profundamente religiosas, mas para a primeira, da qual o panteísmo é uma forma, o absoluto da vida está incluído no mundo, ao passo que para a segunda, a vida, objeto essencial, remete a um absoluto que ela manifesta, mas que a transcende." (Laburthe & Tolra, 1997, p. 225). A diferença entre essas duas percepções da natureza e suas conseqüências fica bem explicitada na fala deste entrevistado:

Enquanto o Paganismo coloca os deuses na Natureza, os judeus-cristãos o transferem para fora dela. Os cristãos, mais que os judeus para ser justo. Ora, o "lugar" onde você coloca a divindade marca o "lugar" onde você quer estar, onde você percebe haver vida saudável. Ao colocar a deidade fora desse mundo num distante e quase inacessível "céu", é para lá também que você transfere seu foco de atenção, sua referência última. (...). Creio ser desnecessário dizer, mas as conseqüências desse exílio da deidade são dramáticas: a desvinculação da vida com a Terra a torna algo que se deixará para trás e, portanto, descartável. Uma vez que não se trata da nossa 'morada' definitiva, resta-nos utilizá-la o melhor possível para conseguirmos o máximo de vantagens. Depois, deixamo-la para trás e partimos em busca de um lugar melhor... E entenda-se este lugar como a ausência de necessidades, de trabalho, de vicissitudes. Lugar do radical divórcio com a Terra e com o corpo (porção individualizada dessa mesma Terra).¹

O animismo – diz o mesmo autor – é simplesmente "o antigo 'paganismo' tradicional da humanidade, como mostram as comparações estreitas que se podem fazer com as religiões de mitologias escritas do Egito Antigo, da Índia e da Grécia. O catolicismo, aliás, não renega essa herança (bênção de colheitas, rezas para trazer a chuva, procissões de rogação, oferendas de primícias, etc.), tanto como as versões populares do confucionismo e do budismo. O animismo permanece fundo na mentalidade camponesa" (Laburthe & Tolra, 1997, p. 236). Ainda que sobreviva de forma subjacente à práticas religiosas inseridas em outros sistemas, o animismo tradicional subsiste também quantitativamente. Segundo estimativas restariam cerca de um bilhão de pagãos em todo o mundo.²

Mais surpreendente ainda, essa tradição vem passando por um renascimento e uma releitura na qual passa a ser encarada como algo capaz de fornecer ao

¹ Herne, the Hunter. Neopagão. Entrevista pessoal. 14/04/2002

² De acordo com dados do Annual Statistcal Table on Global Mission

homem moderno respostas para suas angústias. Essa busca por uma espiritualidade antiga, deu origem a um movimento mundialmente reconhecido, denominado Neopaganismo. Tanto no presente, como no passado o termo "paganismo" é utilizado como uma espécie de coletivo sob o qual se abrigam diferentes religiões e práticas religiosas. Uma diferença importante é que, no contexto atual, são os próprios membros dessas diferentes tradições, que, com base nas características compartilhadas, definem a si mesmos como "pagãos", ou neopagãos. Genericamente, poderíamos, portanto, descrever o Neopaganismo como um movimento contemporâneo de retomada de um modo específico de lidar com o mundo, um resgate de antigas sensibilidades que se convencionou denominarem "pagãs" e que parecem, neste momento histórico, capazes de fornecer novos modelos de relação dos seres humanos com o mundo natural e com os demais seres.

Ora, a concepção anímica de mundo é parte central deste modo específico de lidar com o mundo que o retorno do Neopaganismo busca atualizar. É o que pensam diferentes autores que se debruçaram sobre o tema, por exemplo, Jones & Pennick (1999, p. 20): "essa nova religião chamada *Neopaganismo* ou simplesmente *Paganismo* poderia ser considerada, de modo lato, como uma forma de misticismo da natureza. Uma crença que toma a Terra e todas as coisas materiais como uma teofania, um brotar da presença divina, que em si mesma é normalmente personificada pela figura da Grande Deusa e seu consorte, o Deus ou o princípio masculino da natureza". Ou Harvey Graham (1997, p. 1): "Neopaganismo é uma religião politeísta da natureza que está recriando modos de relação com a Terra e com todos os seus habitantes que expressam as relações humanas com tudo o que existe. É um senso de estar em casa na Terra". E finalmente, Michael York: "Neopaganismo é uma orientação religiosa animista, panteísta, pluralista e não-doutrinária, que utiliza as metáforas pagãs tradicionais – mitos, festas e rituais – ou suas reconstruções modernas, como um meio de celebrar sua ênfase 'neste-mundo'". (York, 1995, tradução minha).

A questão que nos parece pertinente é a que anseios do moderno homem tecnológico o animismo pagão ou neopagão pode oferecer uma resposta? Para além de outros aspectos igualmente importantes como a percepção do corpo e do sexo como sagrados, ou a extensão da divindade à mulher e ao princípio feminino em geral, creio que é na ampliação da noção de pessoa e na possibilidade de interação, troca e comunicação com o cosmos vivo que reside essa resposta. Voltemos, portanto ao animismo como doutrina religiosa, embora não somente religiosa, se concordamos, mais uma vez, com René Guénon. Para quem, embora a visão anímica do mundo seja comum a várias doutrinas religiosas tradicionais, trata-se, na verdade de considerações que, mais do que religiosas, remetem ao domínio da cosmologia e encontram sua aplicação não apenas na teologia como também nas diferentes ciências tradicionais, como a astrologia, a alquimia, e as muitas formas de divinação através dos sinais da natureza. Todas elas se baseiam na percepção do universo como símbolo, na idéia de que o mundo material reflete o espiritual e que existem uma intenção e um significado divinos em cada evento natural. Trata-se de uma tradição de pensamento extremamente antiga, diante da qual a idéia moderna de que existem seres e coisas cuja existência e constituição são apenas corporais, não implicando nenhum elemento de outra ordem, constitui uma ruptura surpreendente. Daí deduz-se que, em termos filosóficos, o animismo opõe-se diretamente ao mecanicismo, sobre o qual se baseou o conceito moderno de ciência.

Ora, o universo animista é, como salienta Edgar Morin, povoado por espíritos “concebidos de modo antropozoomórfico [enquanto] os seres humanos são concebidos de modo cosmomórfico, isto é feitos do mesmo tecido que o universo” (Morin, 1997, p. 333). Um mundo assim concebido, não é apenas “uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através do seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos”.(Eliade, 1991, p. 124). Num mundo como esse, o homem não se sente solitário, nem “enclausurado no seu próprio modo de existir”. (Eliade, 1991, p. 126) Também ele é “aberto” e se comunica com o mundo usando a mesma linguagem: o símbolo, o rito, o mito. Se o mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e animais, suas estações e suas noites, ele lhe responde por meio “dos seus sonhos e de sua vida imaginativa, de seus ancestrais ou de seus totens (concomitantemente ‘Natureza’, sobrenatural e seres humanos), da sua capacidade de morrer e de ressuscitar ritualmente nas cerimônias de iniciação (nem mais nem menos que a Lua e a vegetação). Se o mundo é transparente para o homem arcaico, este sente que também é olhado e compreendido pelo Mundo” (Eliade, 1991, p. 126).

Radicalmente diferente é a percepção de mundo instalada com a Modernidade. O advento da revolução científica e da nova maneira de encarar o mundo provocou uma ruptura radical com as visões tradicionais, mesmo com a perspectiva animista, ainda presente ainda na filosofia ensinada nas Universidades medievais. É preciso considerar, que o impulso tecnológico e a anseio de alterar o ambiente natural são parte constitutiva da história da cultura humana. A grande diferença trazida pela revolução científica do século XVII, foi a mudança da mentalidade: uma mudança que alterou a maneira de conceber e de tratar o mundo natural, visto como algo sem valor ou vida própria; que levou a destruição de todos os interditos tradicionais que visavam conter o poderio e a capacidade de intervenção do homem,¹ e ainda, à uma enorme inflação no ambicioso projeto de dominar e controlar as forças da natureza. Por outro lado, a visão cartesiana de um universo no qual as almas foram eliminadas da totalidade do mundo natural no qual “toda a natureza era inanimada, desprovida de alma e morta em vez de viva [no qual] a alma também foi retirada do corpo humano, que se converteu num autômato mecânico, deixando apenas a alma racional, a mente consciente, alijada numa pequena região do cérebro” completaram a separação. Daí em diante, o homem se viu sozinho, “senhor da natureza” insular, único ser consciente num universo mecânico e sem vida.

Talvez essa solidão tenha aguçado o desejo de domínio. O fato é que muitos pensadores que se interessam pela questão ambiental numa perspectiva filosófica ressaltam que “talvez um dos traços mais marcantes da civilização moderna tenha sido a idéia de que o ser humano é tão mais humano quanto mais ele consegue estender o seu controle sobre todos os níveis e planos da existência”, quanto mais ele amplia seu domínio sobre os outros homens, a natureza e os demais seres. Esse projeto de domínio e de controle está na raiz da concepção moderna do mundo, é o projeto “faustiano” tão bem incorporado pela tecnociência. Sua virulência está relacionada a uma visão na qual o conhecimento é concebido, basicamente, como

¹ Podemos perceber esse cuidado na Cosmologia de diversas sociedades antigas, onde a preocupação de estabelecer vínculos e parentescos entre o ser humano e os demais seres vivos, visa, vincula-lo a teia da vida e manter a sua atuação dentro dos limites considerados adequados para a manutenção do seu delicado equilíbrio.

uma técnica de manipulação. Sua sombra situa-se no medo da dependência e na noção de liberdade como ausência de responsabilidade. Segundo essa perspectiva, o homem é livre na medida em que não se submete a nenhuma outra norma que aquelas ditadas pelos seus interesses – seja enquanto indivíduo seja enquanto espécie. Nesta pretensão de domínio, a natureza deixa de ser vista como sagrada, para ser percebida como um conjunto de objetos à disposição do homem, cujo valor reside na “utilidade” que possa apresentar para ele.

Sob o impulso desta cosmovisão, a ciência se transforma numa fórmula técnica mediante a qual se busca, sobretudo, domesticar a natureza e tornar-se independente dela. É o que propõe Descartes, para quem a atividade racional deveria fazer do ser humano *"mestre e senhor da natureza"*, ou Francis Bacon, para quem a natureza deveria ser *"acossada em seus caminhos"*, *"forçada a servir-nos"* e transformada em *"nossa escrava"*. Estas e outras proposições estão na raiz de um deslocamento de sentido que firma no pensamento científico a idéia de controle sobre a natureza e a concepção do saber como uma técnica de manipulação. Até então, e “desde o tempo dos antigos, as metas da ciência sempre haviam sido a sabedoria, a compreensão da ordem natural e a busca de uma vida em harmonia com essa ordem. No século XVII, porém essa atitude transformou-se radicalmente na atitude oposta (...) e o objetivo da ciência passa a ser o de um conhecimento que possa ser usado para dominar e controlar a natureza” (Capra, 2000, p. 184).

Dominar, mas também possuir. A outra relação que mantemos com as coisas do mundo, lembra Michel Serres, resume-se ao direito de propriedade: “a nossa relação fundamental com os objetos resume-se à guerra e à posse” (Serres, s/d, p. 56). É esta a visão de mundo que se configura naquilo que ele denomina *"contrato exclusivamente social"*. Na sua opinião, ao se concentrar no estabelecimento de um contrato exclusivamente social, “a humanidade perdeu os elos que a prendiam ao mundo e ao tempo”. Esse processo se conclui com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, que outorga “a qualquer homem a possibilidade de aceder ao estatuto de sujeito de direito. O contrato social, por conseguinte, concluía-se, mas fechava-se sobre si mesmo, deixando fora de jogo o mundo, enorme panóplia de coisas reduzidas ao estatuto de objetos passivos de apropriação” (Serres, s/d, p. 62).

Cria-se assim uma cisão, uma ruptura profunda entre um homem-sujeito e um mundo-objeto, parece trazer consigo o cumprimento da “profecia” do chefe Seattle que, já em 1854, chamava a atenção para o fato de que “se todos os animais se fossem o homem morreria de uma grande solidão de espírito”.¹ Ao se tornar cada vez mais autocentrado e arrogante, o homem também se torna cada vez mais isolado e carente de um sentido de vida. A constatação da solidão deste homem afastado do mundo está presente na reflexão de inúmeros pensadores. Ela permeia, por exemplo, a percepção de um teólogo cristão como Leonardo Boff, para quem por trás dos males de nossa civilização, se a esconde “a perda de conexão com o Todo: o vazio da consciência que não mais se percebe parte e parcela do universo; a dissolução do sentimento do Sagrado em relação ao cosmos e a cada um dos seus seres e a ausência da percepção da unidade de todas as coisas, ancoradas no mistério do Supremo Criador e Provedor de tudo”. Ou a de Edgar Morin, para quem essa solidão, esse mal-estar generalizado, assume um caráter múltiplo, simultaneamente, individual e coletivo, objetivo e subjetivo. Assim, “a degradação

¹ Ver texto intitulado “Manifesto do chefe Seattle” citado acima. p.171

das relações pessoais, a solidão, a perda das certezas ligada à incapacidade de assumir a incerteza, tudo isso alimenta um mal subjetivo cada vez mais difundido. Como esse mal das almas se oculta em nossas cavernas interiores, como ele se fixa de forma psicossomática em insônias, dificuldades respiratórias, úlceras de estômago, desassossegos, não se percebe sua dimensão civilizacional e coletiva e vai-se consultar o médico, o psicoterapeuta, o guru" (Morin, s/d, p. 89).

Se por um lado a concepção moderna permitiu o desenvolvimento da *noção de indivíduo*, como uma subjetividade singular não redutível ao conjunto – a família, o clã, a tribo, a aldeia, etc. Por outro, seccionou este indivíduo tanto *social* – substituindo os vínculos que o ligavam aos demais da sua comunidade pela vinculação burocrática a instituições de Estado – quanto *física* – separando-o em corpo e alma e, depois, dividindo este corpo em pedaços, a fim de melhor estudá-los e tratá-los – e *cosmicamente* – separando-o da natureza e da materialidade do mundo, ao fazê-lo, apenas a ele, o habitante solitário e temporário de uma Terra desprovida de vida. O resultado é este sentimento difuso de desconexão e perda de sentido, que paira sobre os atomizados indivíduos modernos.

Em contraposição, o Cosmos pagão é concebido, basicamente, como *um mundo de relações*. Nesse Cosmos vivente, a humanidade do homem pode ser vivenciada como parte de um todo. Como parte, o homem tem obrigações para com o mundo, mas também poder para intervir sobre ele, sendo, simultaneamente, *responsável por e dependente da* sua manutenção.

A releitura neopagã das tradições antigas fundamenta-se fortemente numa crítica à visão de mundo que triunfou com a modernidade, encarada por eles como responsável pela alienação do homem diante de si mesmo, da sua comunidade e do seu lugar na Teia da Vida. É por causa dessa perspectiva de crítica à noção do homem como "o senhor do universo" que a visão animista do universo, comum a todos os povos denominados "pagãos", lhes é cara. Uma consequência lógica dessa concepção é a ampliação da noção de "pessoa", que abandona aqui a conotação semântica humano-centrada característica da modernidade. Na concepção anímica de mundo, animais e árvores são também considerados "pessoas", seres autônomos e comunicativos, assim como os deuses e os habitantes dos outros mundos. Enquanto os humanos, feitos do mesmo tecido dos cosmos, são parte da comunidade e são, *algo igualmente importante, ao mesmo tempo, parte do ambiente em que vivem*. Por sua vez, a comunidade "não inclui somente as pessoas, mas também os animais, as plantas, o solo, o ar, a água e os sistemas de energia que mantêm nossas vidas".(Starhawk, 2001, p. 23). Em consequência, os seres humanos são instados a viver de maneira a preservar e a reforçar o equilíbrio cósmico, a atuar como uma parte operante desse equilíbrio que permite a manutenção da vida. Esse cuidado é necessário, uma vez que as ações de cada indivíduo, seus pensamentos e seu comportamento, são considerados vitais, já que contribuem para o bem-estar ou mal-estar do Universo, dependendo do modo como afetam a Teia da Vida, à qual estamos todos vinculados.

Nesse contexto, a noção de *reciprocidade*¹ aparece como uma chave que permite estruturar essas relações, como exemplifica este cântico tradicional wiccano:

¹ Entendo por reciprocidade a obrigação socialmente estabelecida de dar, receber e retribuir a uma dádiva, como parte necessária do estabelecimento/manutenção de uma relação social entre doador e receptor.

A Terra é nossa Mãe, devemos cuidar dela!

A Terra é nossa Mãe, e cuidará de nós! ¹

Essa visão leva a uma intensa preocupação com o equilíbrio entre os mundos material e não material, a ser obtido através da circulação constante de energia numa relação de reciprocidade. Nas religiões animistas, a ética está fundamentada no respeito ativo pelas potências naturais, na compreensão ritualística de uma ordem universal e na busca de um equilíbrio. Desde as suas expressões antigas até suas formas contemporâneas, a espiritualidade pagã é marcada por essa preocupação em retribuir à Terra, às divindades e aos antepassados, uma parcela dos dons que estes ofertaram (Mauss, 1988).² Os sacrifícios e as oferendas; os rituais sazonais e o culto aos antepassados são algumas das práticas desenvolvidas visando assegurar a comunicação e a integração entre o mundo humano e o mundo natural, ambos entremeados por este “outro mundo” – aquele dos deuses, dos espíritos e dos antepassados – e vincular a todos numa comunidade viva. É o que nos explica este entrevistado:

A ética pagã se fundamenta na natureza e nos seus fenômenos cíclicos. Seus valores são os da Continuidade (mais do que os da Preservação). A perspectiva cíclica do tempo e a co-responsabilidade estabelecem uma ética de fortes conotações comunitárias. Mas... entenda-se comunidade como todo o conjunto de seres – vivos ou inanimados – que tornam a vida possível. Um humano é incapaz de subsistir sozinho: ele precisa, não só dos seres humanos, mas também dos animais, dos vegetais, da água, da terra, das pedras... Enfim, de tudo o que o cerca. E isso impõe uma profunda relação emocional com a Natureza e com a comunidade humana. Para um pagão, a “salvação” é estar totalmente inserido nessa comunidade maior. A pertença a um grupo, a um local, a um tempo, é fundamental e fundamentante. Então, os antepassados e “os que estão por vir” são a razão de agir do presente: somos frutos daqueles que morreram para que estejamos vivos hoje, da mesma forma que “os que estão por vir” são gerados na nossa morte. Isso torna o mundo uma grande família e, então, todos somos aparentados em algum grau – humanos, animais, vegetais, pedras, rios, lagoas, nuvens... Todos merecem, igualmente, nosso respeito, carinho e cuidados fraternos. ³

Este reconhecimento das muitas dádivas recebidas no seio da Comunidade traz consigo a obrigatoriedade da sua retribuição: a contra-dádiva. Todas as religiões baseadas na Terra, nas suas mais diferentes formas, têm em comum esta preocupação. A reciprocidade constitui “a lei, o coração da espiritualidade baseada na natureza. Damos algo à natureza e também dela recebemos. Quando recebemos devemos também devolver. Ignorar essa lei ou desatendê-la tem levado à nossa espécie à beira do abismo” (Starhawk & Valentine, 2001, p. 59, tradução minha).

¹ Cântico da Tradição “Faery Wicca”.

² Num trecho do seu “Ensaio sobre o Dom”, Marcel Mauss, no seu “chama a atenção para a continuidade entre a reciprocidade praticada no âmbito social e àquela que se estende aos deuses e à natureza. Segundo ele, é possível, a partir da dádiva e da contra-dádiva, “alimentar uma história e uma teoria do sacrifício contrato. Este implica em instituições do gênero daquelas que descrevemos e, inversamente, realiza-as no mais elevado grau, porque esses deuses que dão e retribuem, estão lá para dar alguma coisa grande em vez de uma coisa pequena”. (p. 73).

³ Herne the Hunter. Neopagão. Entrevista pessoal em 14/04/2002.

Ontem como hoje, pagãos são pessoas que se reconhecem como partes de um mundo vivo e se sentem vinculadas a tudo e a todos, numa comunidade de espírito marcada pelas noções de interdependência e interconexão e pelo ideal de reciprocidade. De acordo com a sua ótica, nenhuma atividade humana é banal, já que, em todas elas se estabelece uma troca de energia entre os mundos, "uma comunicação em anel entre a esfera da physys, a esfera da vida e a esfera antropossocial" (Morin, 1997, p. 333) Esta comunicação ocorre tanto nos momentos de intensidade dramática do ritual, como também nos momentos prosaicos do cotidiano. Esta perspectiva propicia ao adepto um modo de superar a sensação de isolamento que acomete o homem moderno, operando sua religação ao mundo. É neste sentimento de comunhão com o mundo que reside a contemporaneidade do Neopaganismo. Em sua dinâmica de integração/diferenciação do ser humano dentro destes vastos conjuntos comunitários, busca curar a angústia do homem moderno, confrontado, a uma só vez, com a realidade da sua solidão e da sua finitude.

Nas múltiplas manifestações de sua religiosidade, pagãos são pessoas que se reconhecem como partes de um mundo vivo e se sentem vinculadas a tudo e a todos, numa comunidade de espírito marcada pelas noções de interdependência e interconexão e pelo ideal de reciprocidade. Do ponto de vista espiritual, os pagãos estão "em casa" na Terra. A sua grande aspiração não é a transcender o mundo físico em busca de uma outra realidade, mas, integrar-se plenamente neste mundo. É esta celebração do "estar em casa" em nossos corpos e na natureza, que constitui, na opinião de Graham Harvey, "a maior contribuição do Paganismo para o debate ecológico hoje" (Harvey, 1997, p. 1).

Uma vez que vêem o divino como *sendo* tudo – homem, planta, animal, etc. – e a si mesmos como parte de uma Terra na qual a Vida está ameaçada, os neopagãos estão empenhados em encontrar novos modos de relação entre os humanos e "todos os nossos parentes", capazes de permitir a permanência da Vida para todos os filhos da Terra. O reconhecimento de que a vida de cada ser vivo envolve e é envolvida por "tudo aquilo que vive", constitui um aspecto central da sua espiritualidade. E no momento em que estas diferentes formas de vida estão sob violenta agressão torna-se necessário reagir, sob pena de invalidar a sua própria autodefinição: "*pagão, aquele que ama a Terra*".

Referências

- Adler M. Drawing down the moon: witches, druids, goddess worshippers and other pagans in america today. New York: Penguin Compass, 1986.
- Akoun A. (Org.). Dicionário de antropologia. Lisboa: Verbo, 1983.
- Carreira J N. A filosofia antes dos gregos. Portugal: Publicações Europa América, 1994.
- Capra F. Sabedoria incomum. São Paulo: Cultrix, 2000
- Eliade M. Tratado de história das religiões; tradução Natália Nunes & Fernando Tomaz . Lisboa: Edições Cosmo, 1990. _____ . Mito e realidade; tradução Póla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1991
- _____. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil. s/d
- Guénon, René. O reino da quantidade e os sinais dos tempos. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- Harvey G. Contemporary Paganism – Listening people, speaking earth. New York: New York University Press, 1997..
- Jones P, Pennick N. História da Europa pagã. Tradução Ana Margarida Gomes Soares. Sintra: Publicações Europa-América, Ltda, 1999.

- Laburthe & Tolra. Etnologia/antropologia. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997
- Mauss M. Ensaio sobre a dádiva. Tradução Antonio Felipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Morin E. O enigma do homem. Tradução Fernando Castro Ferro. São Paulo: Círculo do Livro. s/d.
- _____. O método I. A natureza da natureza. Tradução Maria Gabriela de Bragança. Sintra: Publicações Europa-América, 1997
- Serres M. O Contrato natural. Lisboa: Instituto Piaget. s/d.
- Starhawk. A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais a Grande Deusa. Tradução Ann Mary Figuera Perpétuo – 4ª ed. Rio de Janeiro: Record- Nova Era, 2001
- _____, Valentine H. El aprendizaje de una maga: los doce cisnes salvajes. Traducion Nuria López. Madrid: EDAF, 2001
- Thomas K. O homem e o mundo natural. São Paulo: Companhia das Letras.,1988.
- York M. The emerging network – a sociology of the New Age and Neo-pagan movements. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

Resumo: As idéias religiosas animistas são expostas e analisadas para traçar uma perspectiva com o meio-ambiente e a percepção do mundo instalada com a Modernidade. O cosmos pagão, neopagão, a ampliação da noção de “pessoa”, o equilíbrio entre os mundos material e não material e novos modos de relação entre os humanos e as outras formas de vida são discutidos.

Palavras-chave: animismo, paganismo, neopaganismo, meio-ambiente.

Abstract: Animist religious ideas are exposed and analyzed to sketch a perspective including the environment and the perception of the world installed by Modernity. Pagan’s and neopagan’s cosmos, the enlargement of the “person” notion, the balance between material and non-material worlds, besides new relation patterns for humans and other forms of life are discussed.

Key-words: animism, paganism, neopaganism, environment.

SENHORAS DA NOITE: NOS LABIRINTOS INFERNAIS COMO PERSÉFONE

NIGHT'S LADIES: ON INFERNAL LABYRINTHS AS PERSEPHONE

Beliza Áurea de Arruda Mello¹

A descida ao mundo avernal é um motivo recorrente no imaginário de muitas culturas. Há referências na Índia antiga, no Irão, no Egito, na Grécia e em Roma, no Judaísmo, e no Cristianismo.

É evidente que o imaginário do inferno dos folhetos de cordel tem, como referência principal, as visões apocalípticas judaico-cristão, principalmente a do Apocalipse, intensamente explorado na Idade Média.

Percebe-se o *cruzamento* do mito de Perséfone com as mulheres personagens dos folhetos. Como Perséfone, deusa da fecundidade e *Senhora do Inferno*, as mulheres que fazem pacto com o diabo para dançar, também descem ao mundo avernal, acompanhada de Hades/diabos, deuses do inferno como se pode constatar nos excertos de folhetos seguintes:

*Avistou um "cadilaque"
 Perto um rapaz cabeludo
 Com um bruto cavanhaque
 Que a convidou para que
 Fossem tomar um conhaque
 Maria ouvindo o convite,
 Ali não se fez de "mouca",
 Veio toda "derretida",
 De contente quase loca,
 O rapaz deu-lhe um abraço
 E mais um beijo na boca*

.....

*Maria disse: o que é isto?
 Não faça uma coisa desta!
 Ele virou-se dizendo
 — Começou a nossa festa,
 (..)
 — Sou o Diabo Cabeludo,
 Você vai para o inferno
 Dançar com corpo, alma e tudo.*

(D'Almeida Filho M. A moça de mini-saia que foi do inferno. p. 6)

*"Marieta ali contou
 que quando estava dançando
 com Francisco, olhou pra ele
 (..)*

.....

¹ Licenciatura e Doutorado em Letras pela Universidade Federal da Paraíba, Professora da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: posletras@ufpb.com

*pegou, então vôou
para as regiões infernais
Num segundo ela viu
dentro dum prédio moderno
com uma placa de fogo
na frente dizendo: 'Inferno
onde bradam os condenados
dentro dum presídio eterno'*

(Silva JB de S. Estória de Marieta, a moça que dançou no inferno. p. 3-4)

*"Passaram em toda carreira
dentro duma mata escura
depois entraram num túnel
de horrível arquitetura
com um cheiro insuportável
e uma enorme quentura*

*Quando menos esperava
sentiu o carro parar
disse o sujeito é aqui,
desça e vamos entrar
a dança já começou
nós já podemos dançar*

*Entraram em um salão
de horrenda batucada
todos queriam dançar
com aquela convidada
dançaram mais de uma hora
com ela sem ter parada"*

(Santos AA. A mulher que foi no inferno e dançou com Satanás. p.7)

*De fato, quando saiu,
"Então no mesmo momento,
Letícia lhe pediu que
ele cantasse uma música
na base do iê-iê-iê
o cabeludo cantou:
— ESTOU LOUCO POR VOCÊ*

*Ao terminar a canção,
o rapaz lhe perguntou
se ela queria dançar,
ela não se recusou,
ele disse: - então me segue,
Letícia o acompanhou
Andaram uma meia hora,
sem um nem outro falar,
entraram num beco e saíram,
sem ela lhe perguntar
o destino que seguia
já quase a desconfiar*

*Porém na frente avistou
um salão iluminado
onde o rapaz cabeludo*

*entrou com ela abraçado
e disse: - Seja benvinda
ao seu lugar desejado*

*Letícia olhou as paredes,
com o medo quase cai,
viu um letreiro dizendo:
— Do filho mau eu sou pai
Filha desobediente
Aqui chegando não sai*

No mesmo instante senti

o salão estremecer

*com a chegada de um negro
que fez seu corpo tremer,
ele agarro-a dizendo:
— agora vamos mexer...*

*Ela virou-se e olhou
para o cara da guitarra,
ele disse: — Não recuse
o meu amigo de farra,
não faça força porque
com ele dança na marra!*

(Monteiro JE. A moça que namorou Satanás Sexta-feira da paixão. p. 6-7)

*"Depois ele convidou-a
para visitar seus pais
lá a casa estava em festa
e ela muito sagaz
começou logo a dançar
dando beijos no rapaz*

*.....
Ele disse a Cesarina:
— Este meu prédio é moderno
e ela viu uma placa
que tinha a legenda: Inferno
para os que desobedecem
a lei santa do Eterno"*

(Leite JC. A moça que dansou com Satanaz no inferno. p. 5-6)

"A mãe dela foi ao sermão

*e ela em casa ficou
foi chagando cabeludo
e a ela convidou
para ir com ele ao baile
ela respondeu eu vou.*

*Vestiu uma costa nua
uma peruca botou
calçou um par de tamanco
e no carro viajou*

*e no salão do inferno
foi onde o carro parou"*

(Francisco GS. O grande exemplo da moça que foi ao inferno por desfazer da mãe dela e zombar de Frei Damião. p. 4)

"Pelos ruas principais

*O bloco foi desfilando
Guiomar bem satisfeita
No meio deles pulando
Quando eles foram embora
Guiomar naquela hora
Também foi se rebolando*

*Gostando bem de folia
Todo cão lhe agarrava
Quanto mais ia seguindo
Mais ela se animava
Pensando estar na rua
Mas pela s palavras sua
No inferno já chegava*

Aí foi que ela viu

Que era o inferno

*Morada de Satanás
Lucífer lhe abraçou
E disse, quem lhe mandou
Desse tipo mande mais"*

(Santos EM. A moça que passou o carnaval no inferno. p. 3)

O simbolismo da cosmografia mítica da descida opõe-se aos símbolos ascendentes, reforçando o arquétipo da descida ao "self", centro de si mesmo, ou a necessidade de vivenciar os subterrâneos do inconsciente para a epifania de uma nova consciência; assim, o fortalecimento do onírico é a combustão de devaneios que conduzem à liberdade. Na mitologia grega, Perséfone representa a semente que penetra nas profundezas e, ao ser absorvida por Plutão, imagem da criação que nela existe, retorna do mundo infernal com o poder criador.

Desta forma, há uma consolidação da substituição de gênero no mundo dos *Senhores do Inferno*, senhores das luzes ctônicas, apontando a substituição dos símbolos do Regime Diurno pelos símbolos da intimidade, próprios do Regime Noturno, atualizando uma antiga tradição oriental: o combate de Deus-sol com as trevas, o mundo onde o sol deve combater as forças hostis, é semelhante ao mundo das trevas.

Nestas narrativas de folhetos, o arquétipo da descida aponta uma fenomenologia da cavidade, ligando a explosão da libido pela associação à vagina, símbolos estes, muitos explorados nos contos de fada (Durand, 1989, p.141). Nos folhetos citados, a dança é marcada como símbolo da intimidade.

Ao descer ao inferno, as mulheres atualizam a dialética do alto/baixo, estruturando o imaginário do maravilhoso da teologia popular: o inferno é sinalizador do ritual de mudanças, por ser espaço do ritual das margens. É um lugar temível, em

que se encontram inquietações tenebrosas, manifestações das angústias que matam a própria alma. Tem a semelhança do espelho onde tudo se transforma, gerando figuras simbólicas, ambíguas, em que a ordem e o tempo são irrealis. Assim, pode se dizer que a imagem do inferno é o prelúdio de um labirinto abstrato: uma encruzilhada de caminhos que se cruzam e se perdem, reflexo destorcido da realidade. Converte-se esta encruzilhada em centro do mundo das atenções femininas, tornando-se um espaço epifânico por ser um lugar de passagem onde as pessoas fazem o ritual da transformação. (Chevalier & Gheerbrant, 1991). O inferno como encruzilhada é o encontro dos vários caminhos da travessia da vida, semelhante ao hieróglifo alquímico do *crisol* cuja função é a de nele morrer-se e se ressuscitar purificado e transformado. Neste plano, a imagem das mulheres nas encruzilhadas infernais é um caminho necessário, a entrada mágica para o emaranhado do inconsciente dos medos e das paixões. Este espaço aponta à consciência do rito de circum-ambulação, cujas personagens femininas percorrem os mecanismos do mundo da intimidade.

Tem-se configurado nesta descida ao inferno, pelas mulheres, a técnica da "*gulliverização*", definição de Bachelard aos encaixamentos, ou seja, *a lógica interna de um conteúdo conter outro* (Durand, 1979, p. 225). Vê-se na descida das mulheres para o inferno, o que Durand denomina "*eufemização do engolimento*" (Durand, 1989, p. 143). Desta forma, neste encaixamento tem-se a mulher sendo *engolida* por vários segmentos: pela noite, pelo diabo que a seduz para dançar, pela dança e pelo inferno. De maneira oposta, a mulher realiza a inversão: ela, metaforicamente, *engole* o diabo, porque o vence ajudada pela Grande Mãe, a força telúrica, representada simbolicamente nos folhetos, pela imagem de Nossa Senhora: engole o Regime Diurno e engole os paradigmas antigos atualizados pelos costumes sociais.

Este redobramento da imagem remete a um jogo de espelho cujas imagens sucessivas e infinitamente reproduzem a outra. Desta forma, percebe-se a estrutura do labirinto que infinitamente redobra as linhas em infinitos caminhos, em redemoinhos, em movimentos espiralados como em uma dança, a mulher pactua com o diabo, por ele é envolvida e seduzida, assumindo o arquétipo do encaixamento. Ao ter o inferno como "*background*", a dança reflete e atualiza todos os movimentos de mudança das mulheres *engolindo* os paradigmas antigos. Dançar é, simbolicamente, uma ameaça ao "*status quo*" da mulher por aprisionar a mulher à lei das paixões, do erotismo, que, segundo este imaginário destrói a ordem social. Desta forma, entrar nos prazeres da dança é entrar nos turbilhões de um labirinto e perder-se nele, porque a mulher se adentra no reino da transgressão e da proibição, armadilhas do labirinto social. Sabe-se que, para o contexto da mentalidade nordestina, a dança é um impulso desordenado, uma ruptura da ordem, comprometedor; portanto, é um complemento do mundo profano; ameaça a desintegração do todo por desestabilizar as normas sociais. Esta proibição acelera o fascínio da transgressão, fundamentando a procura da passagem do mito para o logos, ou seja, enquanto no mito da proibição há algo encoberto, as mulheres em pacto com o diabo realizam o "*logos*" considerado por Platão o princípio da razão e, por isso, mediador entre o mundo sensível e insensível. Dançar no inferno é, pois, a possibilidade de conhecer a razão, o caminho da verdade da sociabilização e do conhecimento da identidade particular: desta forma é *engolir* os valores solares, simbolizados pelo machismo nordestino; é *engolir* o logos ameaçador da construção dos níveis de prazeres femininos e é *engolir* o autoritarismo patriarcal.

A dança representa uma atitude solitária feminina na busca da experiência em si mesma: a mulher sabe que, para acompanhar os movimentos diversos, tem que enfrentar os vários mecanismos diversos do social e obter uma visão da mudança histórica, para isso necessita de uma rede abrangente de integrações de movimentos, deslocando-se para além de si mesma, indo em busca das forças centrípetas; ou o inferno.

Por isso, justifica-se o afastamento das mulheres do espaço geográfico tradicional e sua entrada em uma representação espacial que a afasta e distancia do controle comunitário que a cerceia, ocultando a epifania do sujeito social que lhe permita ser ator da sua própria história (Touraine, 1998, p. 73). O imaginário da procura dos desejos da dança aponta a coragem solitária da mulher que, como Perséfone, sacrifica a vítima social dentro de si, fazendo um pacto com a sua sombra e o seu *animo*. Como Perséfone, as mulheres dessas narrativas fazem um pacto como o diabo para recuperar os fragmentos delas esquecidos e recuperar a capacidade de *morrer e renascer* sucessivamente. Esta descida ao mundo avernal, atualiza-se na entrada de um labirinto, emblema do caminho feminino a procura do seu centro, porque, só a partir do seu reconhecimento como sujeito, ela pode transformar o mundo dividido, em um só mundo.

As encruzilhadas infernais remetem ao simbolismo do labirinto nas civilizações antigas em que ele era o caminho da salvação é "*uma metáfora unificadora*" para tudo aquilo que o mundo apresenta de previsível e imprevisível (Hocke, 1974, p. 164, 167). Nas narrativas dos folhetos de pacto entre a mulher e o diabo, este tema é uma constante; os caminhos para o espaço do prazer não são lineares, mas encruzilhadas de "*mata escura*", "*de horrível arquitetura*", em que a mulher tem que trilhar pelas transgressões.

No folheto de Apolonio Alves dos Santos, "*A mulher que foi ao inferno e dançou com o diabo*", quando a mulher desce ao inferno, vê-se enredada em um labirinto "*de horrível arquitetura*", caminho para a epifania do prazer e, conseqüentemente, para a construção e para a organização do sujeito psicológico e social. A "*horrível arquitetura*" deste labirinto pode criar autonomia e espaço para emergência dos novos paradigmas de uma mulher em descoberta da exploração de projetos de prazer mais amplos do que pulsões libidinais. Logicamente, a construção deste novo sujeito feminino não é feito sob a perspectiva do reconhecimento da ordem dos frágeis limites da obediência, mas sob a perspectiva da necessidade da experiência de novos hábitos.

Assim, o inferno destas narrativas é também uma forma de poder, em que se produz a construção da ordem, tarefa do controle social cuja função é a de transformar o ser humano em uma coexistência de duas tendências opostas, uma centrífuga, outra centrípeta: a primeira faz o ser humano sair de si mesmo, enquanto a segunda impele ao retorno, para o ponto central da psique.

Será necessária a descida para o mundo avernal — da escuridão, no "*Lethé*" —, para que a mulher, re-significando o mito de Perséfone, cresça e faça sobreviver os fragmentos caóticos, a que Jung chama de inconsciente ancestral. Como Perséfone, a mulher deve compreender que guarda uma vítima dentro de si mesma, e por isso, deve aprender a pactuar com esse lado obscuro, elemento essencial da personagem feminina.

A arquitetura deste inferno tem encaixados vários imaginários, lembrando o mundo avernal do antigo Egito com seus salões misteriosos e locais diversos onde as

vítimas eram encerradas e sofriam as penas. Na descida, a mulher é rica em figuras simbólicas de poços de fogo, abismos de trevas, seres cruéis, como se pode conferir no trecho seguinte:

*"Ela saiu passeando
que um moço lhe chamou
ela chegou no salão
que quando se apresentou
viu tanto do cabeludo
que ela se admirou*

*.....
Viu muito homem assassino
e muita mulher também
que assassina os filhinhos
pois lá no inferno tem
tanta da gente velhaca
porque não paga a ninguém"*

(Severino FG. O grande exemplo da moça que foi ao inferno por desfazer da mãe e zombar de Frei Damião. p. 4)

Neste mundo infernal, como no de Dante, segue-se a classificação geral das más ações provindas da ética de Aristóteles (Auerbach, 1997, p. 116): os pecados têm origem no amor excessivo, imoderado como a falta de amor ao próximo, a luxúria, a soberba, a inveja, a avareza e a ira.

Entretanto, a descrição mais semelhante ao inferno dos folhetos é a do Apocalipse, em que se revelam muita sorte de martírios: mulheres nuas, pessoas sendo queimadas, penas de sede, fome, frio e calor são descritas.

Nesse espaço das trevas, organiza-se a supremacia da razão: a visão clara do mundo apolíneo. Justifica-se o diabo, variante de Lúcifer – o que tem excesso de luz – como o cicerone nas encruzilhadas das grandes noites infernais e da vida. Esta grande noite infernal faz emergir a feminilidade total: a união da mulher fatal com seu arquétipo de *Grande Mãe*, uma mulher materna, a quem invoca a proteção e o aconchego, ou o que Mircea Eliade (1993, p. 199) classifica como *maternidade ctônica*, é preciso descer ao seio da terra para encontrar-se diretamente com "*Tellus Mater*", fonte considerada força da "*alma*". É natural que esta proteção seja invocada pelas mulheres, órfãs sociais, à mãe telúrica:

*"Tremendo, com muito medo,
pegou a SALVE-RAINHA,
o negro apertou-a e disse:
– cale essa boca, filhinha,
não há palavra que faça
você hoje não ser minha*

*Letícia rezou o CREDO,
depois uma AVE MARIA,
o negro disse zangado:
– pare com essa heresia!
o nome dessa mulher
está me dando agonia*

Desapareça daqui,

*não a quero mais olhar,
vá pelo lado direito
para o caminho acertar,
quem fala naquela DONA,
aqui não pode ficar”*

(Monteiro JE. A moça que namorou Satanás Sexta-feira da Paixão. p. 7-8)

*Então assim Marieta
percorreu todas prisões
de braços com Lúcifer
ouvindo as exclamações
das almas dos condenados
no auge das aflições*

*Nesta hora ela lembrou-se
da Virgem Nossa Senhora
e Lúcifer deu um grito
dizendo: – Pode ir embora
venha que eu vou deixar
você do lado de fora*

(Sena JB. Estória de Marieta, a moça que dançou no inferno. p. 6)

*“Um negro pediu seu nome
e escreveu num caderno
ela logo conheceu
que ali era o inferno
consigo disse valei-me
meu Santo Deus Pai Eterno*

*Valei-me Santa Tereza
valei-me Santa Sofia
valei-me Santa Luzia
valei-me Santa Edvirgem
e a Santa Virgem Maria
Naquilo ela sentiu
uma mão misteriosa
pegar-lhe com toda força
(...)”*

(Santos AA. A mulher que foi no inferno e dançou com diabo. 1981, p. 7-8)

*“Enquanto tocava a música,
Maria a pulso dançava
Com tôda a fôrça que tinha,
Do Satanás se afastava,
Porém o Diabo seguro
No seu corpo não soltava
A môça levava oculto
No seu pescoço um cordão
De ouro com uma medalha
Da Virgem da Conceição,
Que surgiu propiciando
A Maria a salvação...
Porque quando o Diabo viu
A jóia que apareceu
Com retrato da Virgem,
Soltou a moça e correu,*

*Estourou como um foguete,
Tudo em roda escureceu..."*

(D'Almeida Filho M. A moça de mini-saia que foi dançar no inferno. p. 7-8)

Este motivo de pedir ajuda a Nossa Senhora, como faz o imaginário dos folhetos de cordel, vem do imaginário ibérico medieval em que é comum a recorrência a Nossa Senhora, como se pode constatar em *Los Milagres de Nuestra Señora* de Gonzalo Berceo e nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X.

Em *Los Milagres de Nuestra Señora*, detectam-se cinco *Milagros* em que homens fazem pacto com o diabo em busca de prazer e dinheiro, morrem como forma de pagamento ao diabo, são salvos, vencendo o diabo e /ou ressuscitam, graças a uma mulher, Nossa Senhora. Tome-se como demonstração o *Milagro 11: El labrador avaro*. História de um lavrador que fazia pacto implícito com o diabo para ganhar heranças. Quando morreu, os demônios quiseram levar sua alma, porém os anjos demonstraram que este lavrador avaro havia sido sempre "vassalo e amigo de Santa Maria". Quando os demônios ouviram o nome de Maria, correram em todas as direções e assim os anjos puderam recuperar a alma do lavrador:

*Era una tierra
que usaja la reja
má amava la tierra
era de muchas guisas*

*un omne labrador
más que outra lavor;
que non al Criador,
omne revolvedor.*

*Fazié una nemiga,
cambiava los mojones
facié a todas guisas
avié mal testimonio*

*"suziela" por verdat,
por ganar eredat,
tuerto e falsedat,
entre su vecindat.*

*Queré, pero que malo,
udíé los sus miráculos,
saludávala siempre,
"Ave gratia plena*

*biena sancta María,
dávalis acogía;
dciéla cada día:
que parist a Messía."*

*Finó el rastrapaja
en soga de diablos
rastrávanlo por tienllas,
pechávanli a duplo*

*de tierra bien cargado,
fue luego cativado,
de cozes bin sovado,
el pan que dio mudado.*

*Doliéronse los ángeles
por quanto la levavan
quisieron acorrelli,
mas pora fer tal pasta*

*d esta alma mesquina,
díablos en rapina;
ganrla por vecina,
menguavalis farina.*

*Si lis dizién los ángeles
ciento dición los otros,
los malos a los bonos
la alma por peccados*

*de bienuna razón,
malas que buenas non;
teniéndolos en rencón,
non ixié de presón.*

*Levantóse un ángel,
verdat es, non mentira
el cuerpo, el que trasco
fue de sancta María
Luego que esti nomne*

*dixo : 'Yo só testigo,
esto que yo vos digo:
esta alma consigo,
vassalo e amigo.
de la sancta Reina*

*udieron los diablos
derramáronse todos
desampararon todos*

*cogieron's d'y aína;
como una neblina,
a la alma mesquina.*

*Vidiéronla los ángeles
de piedras e de manos
sedié como oveja
fueron e aduxiéronla*

*seer desamparada,
com sogas bien atada;
que yaze ensarzada,
pora lasu majada.*

*Nomne tan adonado
que a los enemigos
non nos deve doler
que non digamos todos*

*e de vertut atanta,
seguda a espanta,
nin lengua nin garganta
"Salva Regina Sancta"*

(Berceo G. Los Milagros de Nuestra Señora. Zamudio-Vizcaya: Haranburu.s.d.: 64-66)

Procedimento semelhante acontece em *As Cantigas de Santa Maria* de Afonso X em que a Virgem Maria aparece para salvar as almas transgressoras. Toma-se como demonstração o Milagre 298 que conta como Santa Maria protegeu uma mulher das garras do demônio e o venceu:

*"Como Santa Maria de Seixon guaríu ua moller de demonio.
Graça e vertude mui grand'e amor
Mostra Santa Maria no peccador.
Gran vertude faz en doentes sãar,
e graça de no-los erros perdõar;
amor nos ar mostra de por nos rogar
sempr' ao seu Fillo, nosso Salvador.
Graça e vertude mui grand' e amor...
E poren'ora un miragre direi
que en Seixon fez a Madre do gran Rei;
quant' end' aprendi ren non vos negare,
e de o oyr averedes sabor.
Graça e vertude mui grand'e amor...*

*H*a moller bõa, por vos non mentir,
demonio avia e per ren guarir
dele non podia, e prometeu d'ir
a Seixon que lle tolle[s]' esta door,
Graça e vertude mui grand'e amor...
E Santa Maria tev 'assi por bem
de non tardar mui[o]; e guisou poren
candeas e cera e al que coven
a tod' aquel que en romaria for.
Graça e vertude mui grand'e amor...
Des i confessou-sse bem, com , aprendi,
e sayu'ss'a Seixon. E depois que foi y,
entro na eigrja, e com gran pavor
Graça e vertude mui grand' e amor...
Que do dem' avia fez ssa oraçon
bem ant{e} o altar da Virgen. Enton
a fillou mui fort "o diabo felon,
que ouveron todos en mui gran temor.
Graça e vertude mui grand'e amor...*

*E poi-la assi ant'ó altar fillou,
 gran peça e tev'; e pois se levantou
 a moller, daquesta guisa começou
 as oraçon quant'ela pode mellor,
 Graça e vertude mui grand'e amor..
 E diz: "Groriosa Virgen, que nacer
 Jhesu de ti quisó, se for teu prazer,
 de mi t' amerc●a e o teu poder
 aqui mostra sobr'aquele traedor
 Graça e vertude mui grnad'e amor...*

*Que me fillou ora ante ti tan mal
 e non quis catar ta eigreja nen al;
 mas, Virgen R●ya santa sperital,
 guarda-me daqueste falss"enganador.
 Graça e vertude mui grand 'e amor...*

*Sennor, os pecados non cates que fiz
 assi como faz moller mui peca-driz;
 mas tu, que dos ceos es Emperatriz,
 roga teu Fillo, nosso Rem~iidor,
 Graça e vertude mui grand'e amor*

*Que me dé saude polo amor teu.
 E pois el tal onrr'aas mollerres deu
 que de ti pres carne, Virgen, rogo-t'eu
 que t'amercees de mi que soffredor
 Graça e vertude mui grand'e amor...*

*Soon de gran coita que o demo dá
 qual nunca moller ouve nen averá;
 ai, Madre de Deus, Sennor, tolle-mio já,
 e seerei sempre tua servidor."
 Graça e vertude mui grand 'e amor...*

*E a bõa dona, pois sse viu de pran
 fora do poder daquel peor que can,
 deu loor a Deus, e a do bom talan,
 sa Madre, serviu e foi esmolnador.
 Graça e vertude mui grand 'e amor..."
 (Afonso X. Cantigas de Santa Maria. p. 117-119)*

Esta recorrência a Nossa Senhora, por parte das mulheres das narrativas de folheto, em aflições, demonstra com clareza, a rearticulação dos automatismos sociais cujo desfecho da vitória depende da integração de um "continuum" cujos eixos de tensão se lançam além do si mesmo (Elias, 1994, p. 48). Assim, a Nossa Senhora dos folhetos é diferente daquela das narrativas medievais que apenas socorria e regenerava seus protegidos não os fazendo ressuscitar. A Nossa Senhora das narrativas dos folhetos de cordel tem a marca da maternidade mais explícita por aparecer sempre no espaço do inferno, metáfora da caverna, símbolo, também, do útero feminino. Desta forma, fica consolidado, nos folhetos, a partir de vários *schèmes* como o da descida noturna ao inferno, à cavidade, a aproximação do aconchego provoca a epifania de uma mãe que neste ritual legitima a força da mulher, amparando-as, recolhendo-as em um colo ctônico fazendo a hierofonia

biológica, revelando a modalidade do sagrado telúrico: a terra, porque na descida ao inferno, as mulheres vão para o centro da terra. Desta forma, a Nossa Senhora atualiza o mito da Grande Mãe / Démeter que, no mito grego dá a luz a Perséfone. Nestas narrativas, como Démeter, Nossa Senhora *abraça* e ampara as novas Perséfontes. Justifica-se a sombra de Deméter e Perséfone, nestas narrativas, porque, como as personagens em foco, os mitos embutidos são mitos ligados às origens e à fecundidade da terra. Justifica-se desta forma, a ajuda que a Nossa Senhora, das narrativas de folheto oferece a hierofonia das mulheres que descem ao inferno. Elas têm a marca de símbolos do Regime Diurno como a mulher fatal ou a mulher guerreira que luta pelos seus direitos. Ao salvá-las, Nossa Senhora recupera a dimensão arquetípica de uma consciência profunda que une as polaridades da mulher Diurna – a guerreira e a fatal – e a mulher Noturna – a mãe legitimando, assim, o surgimento de uma mulher inteira, atualizada nos folhetos como a *regenerada*. Esta mulher absoluta confere a fecundidade histórica das mulheres por subsidiar elementos de reflexões e complexidade labirínticas de fatos da trajetória da mulher nordestina e, especificamente, da mulher paraibana. Esse nascimento simbólico simboliza a reintegração da mulher no todo do cosmos, uma *"restituto ab integro das faculdades psíquicas no antropocosmos original* (Eliade, 1993, p.204)". Desta assimilação, a mulher *"desperta"* uma:

*"Com o estouro Maria
Deu um chilique e caiu,
Acordou dentro do mato,
Numa vareda saiu,
Chegou contando o que viu"
(D'Almeida Filho M. A moça de mini-saia que foi dançar no inferno. p.8)*

*"Nessa hora ela sentiu
uma grande letargia
dormindo não mais nada
acordou no outro dia
deitada sobre a calçada
da casa que residia*

*.....
Ali toda vizinhança
A vendo sobre a calçada
Levaram ela e deitaram
Vermelha e enfebrida
Ela então contou a todos
Sua história passada."*

(Alves A dos S. A mulher que foi no inferno – e dançou com o diabo. 1981: 8)

*"Quando ela despertou
da síncope, estava deitada
uita gente em redor dela
e Marêta espantada
contou daquela visão
toda estória passada*

.....

*E três minutos passou
sobre a cama desmaiada*

*quando despertou da síncope
ficou impressionada
pensando que há 3 anos
estava ali acamada"*

(Sena JB. Estória de Marieta, a moça que dançou no inferno. Juazeiro do Norte, 1974, p.8)

Desta forma, como Perséfone, a mulher desmaia e desperta simbolizando, infinitivamente, o renascimento de nova mulher que surge iluminada pela dialética do apolíneo e o dionisíaco, mergulhada no "*hic et nunc*" do contínuo confronto entre o arquétipo de mãe (o noturno), a eternidade do tempo e a realidade simbólica da compreensão lógica gerada pelo Regime Diurno. O que significa simbolicamente, a integração do Eu da experiência individual e o Eu decorrente da experiência coletiva.

Referências

- Afonso X. Cantigas de Santa Maria. Actas Universitária: Coninbrenensis, 1959. v.1.
 Auerbach E. Dante , poeta do mundo secular.Rio de Janeiro:Topbooks,1997.
 Berceo G. Los milagres de Nuestra Señora..San Sebastian:Haronburu Editor,1983.
 Chevalier J,Gheerbrant A. Dicionário de Símbolos.Rio de Janeiro: José Olympio,1991.
 D'Almeida Filho M. A moça de mini-saiaque foi ao inferno. (exemplar original sem referência).
 Durand G. As estruturas antropológicas do imaginário.trad. Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
 _____.Figures mythiques et visages de l'oeuvre de la mythocritique à la mytthonalyse. Paris:Berg International,1979.
 Francisco G S.O grande exemplo da moça que foi ao inferno por disfarzar da mãe dela e zombar de Frei Damião.
 Hocke G R. Maneirismo: o mundo como labirinto.São Paulo: Perspectiva,1974.
 Leite J C .A moça que dansou com satanás no inferno. (exemplar original sem referência)
 Monteiro J E.A moça que namorou Satanás na sexta feira santa. (exemplar original sem referência)
 Silva J B de S.Estória de Marieta, a moça que dançou no inferno. (exemplar original sem referência)
 Santos A A.A mulher que foi no inferno e dançou com Satanás. (exemplar original sem referência)
 Santos E M. A moça que passou o carnaval no inferno. (exemplar original sem referência)
 Sena J B.Estória de Marieta, a moça que dançou no inferno. (exemplar original sem referência)
 Tourraine A. Poderemos viver juntos?: iguais e diferentes. Petrópolis:Vozes, 1998.

Resumo: A integração do Eu da experiência individual e o Eu decorrente da experiência coletiva é exposta pela análise de narrativas sobre mulheres e inferno, onde este inferno é também uma forma de poder, onde ocorre a construção da ordem, do controle social, numa coexistência de duas tendências opostas – centrípeta e centrífuga. A primeira faz com que o ser humano saia de si mesmo, e a segunda impelindo-o ao retorno, ao ponto central da psique.

Palavras-chave: mulheres, inferno, psique.

Abstract: The integration of “Me” from individual experience with the “Me” from collective experiences is exposed through narrative analyses about women and hell, where this hell is also a form of power, where order and social control are built, in a coexistence of two opposite tendencies – centripetal and centrifugal. The first brings human being out of himself and the second pushes him back, to psyche central point.

Key-words: women, hell, psyche.

CIGANOS E PEREGRINOS: NARRATIVAS BÍBLICAS PARA CONTAR UMA HISTÓRIA E CONSTRUIR UMA IDENTIDADE.

GYPSIES AND PEREGRINES : BIBLICAL NARRATIVES TO TELL A HISTORY AND BUILD UP AN IDENTITY

Maria Patrícia Lopes Goldfarb¹

A identidade cigana

Este texto analisa elementos constitutivos da identidade cigana, presentes nas suas formas de identificação coletiva, atentando para as formas como esta identidade é narrada, os elementos que são propiciadores de significados e capazes de articular uma visão de grupo social. Para tal, tomo como modelo empírico grupos de ciganos sedentarizados, residentes na cidade de Sousa, no sertão da Paraíba. Ainda aborda a importância da religiosidade para uma parcela significativa da comunidade cigana no tocante a sua identidade cultural.

Sousa possui a maior população cigana do estado, onde encontram-se três grupos, localizados próximos à BR 230, a 3 km do centro, no âmbito periférico da cidade. Os grupos residem próximos ao Parque de exposições de animais e a Escola Técnica Federal da cidade.

A sedentarização na cidade ocorreu na década de 80, e baseou-se na articulação de alianças entre líderes e políticos locais, desenvolvendo assim formas de fixação e estratégias de trocas. As áreas onde se localizam os grupos foram parcialmente doadas por tais políticos, embora quase ninguém possua documentação correlata.

Estes grupos podem ser definidos como uma parcela pobre da cidade, morando em péssimas condições sanitárias, expostos a diferentes formas de descaso e de discriminações.

Os ciganos compreendem grupos específicos e distintos do ponto de vista cultural, grupos que se pensam e são pensados como diferentes, embora no imaginário nacional sejam representados através da ausência de raízes e de uma liberdade exacerbada, frutos de representações que os ligam ao nomadismo.

Por meio de observações diretas e de entrevistas, verificou-se que a identidade, desenvolvida no plano das ações ou das narrativas, representa um recurso indispensável para a criação da coletividade, recurso fundamental ao sistema de representações coletivas, através da qual os grupos ciganos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sócio-política, a partir do estabelecimento de suas especificidades culturais.

A articulação da memória surge como um recurso indispensável à identificação das especificidades culturais dos ciganos, o que correspondem a uma multiplicidade

¹ Socióloga, Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora da Universidade Federal da Paraíba.
E-mail : patriciagoldfarb@yahoo.com.br

de experiências vividas pelos grupos, conceitos essenciais para a análise das formas de identificação coletiva. Assim, há um exercício de memória, que se relaciona com a necessidade de distinção frente à sociedade envolvente, onde as concepções de tempo (passado/presente) e espaço são fundantes, num exercício de autodefinição de sua identidade coletivas.

A memória representa um conhecimento de si e do mundo, desenvolvida através do trabalho de recordar, pois como nos diz Bachelard (1994, p. 51), é "narração", não "recitação". Deste modo, é por mim enfatizada por representar uma importante arma na luta dos ciganos pela diferenciação e identificação coletiva, pois tanto lembrar como esquecer são processos atuais e constantes entre os grupos sociais.

A memória do tempo passado

Em busca dos elementos constitutivos da identidade cigana, verifiquei que o período nômade vivido pelos grupos, bem como as imagens que circulam em torno deste, é extremamente importante por ser um elemento constante nas definições do "ser cigano".

E falar de passado é falar de tempo, um tempo que não existe mais de fato, mas que continua a existir na memória dos ciganos. A concepção de temporalidade é vista pelos informantes como algo singular, como projeção das experiências vividas no passado e no presente. Assim, a organização do tempo nos mostra o quanto à memória é importante para estes grupos, sendo o que permite um retorno ao "*tempo de atrás*", tido como uma espécie de tempo mítico.

Neste sentido, pude evidenciar que, ao falar do passado, há entre os ciganos uma preocupação em demarcar a origem e construir a história do grupo através do significado simbólico das "viagens", onde os traços significativos deste passado servem para representar sua identidade cultural num espaço de morada fixa, e por fim o posicionamento de cada sujeito frente à sociedade envolvente e ao seu grupo de pertencimento.

Se é cigano porque é uma pessoa ativa, é coisa dada, deixada por Jesus mesmo, é o sinal de cigano, já veio dos tempos de atrás, vem de uma cidade que nós mesmos não conhecemos, só conhecemos pelo pessoal antigo, que o cigano é filho natural do Egito, todos os ciganos. Mas não sei dizer, não chegou no meu conhecimento o nascimento, a posição dos ciganos, mas sei que foi sempre viajando pelo mundo (D, 66 anos).

Os ciganos são pessoas sempre muito humilhadas, mas muito protegidas por Deus, pois nós ama muito a Deus, todos os ciganos. Porque os ciganos, nós somos definidos como pessoas assim, de vida errante. A diferença de quem é cigano e quem não é, é porque o outro povo vivia de morada e os ciganos vivia andando, perambulando pelo mundo, era essa diferença, compreende? (L, 78 anos).

Como podemos verificar, as recordações têm a sua gramática específica que foram analisadas através das narrativas sobre o passado, que aparece como algo antigo, de um tempo milenar e divino. Analisando os processo de similitudes e as metáforas, descobri a importância da memória para tais grupos, que procuram no passado coletivo imagens e significados para o momento presente.

Com base em Bachelard (1994) e Eckert (1993, 1998), penso que memória é como uma força capaz de reinventar o cotidiano, de fornecer aos sujeitos sociais um modo de interpretar o passado e significar o presente. A memória, portanto, relaciona-se com a capacidade reflexiva frente aos significados socialmente transmitidos.

O passado nas narrativas dos idosos

Conforme já destaquei, fatos do passado são narrados como uma espécie de matéria-prima na definição do "ser cigano", retendo-se na memória apenas aquilo que merece ser lembrado. Assim, as pessoas integram em suas falas sentimentos sobre o que foi visto, vivido, sentido, imaginado, fruto do processo coletivo de identificação com uma história que é resgatada. O tempo está contido na imagem dialética do recordar, onde o passado é pensado através de um presente comparado.

Muitos informantes ligam o surgimento do grupo à idéia de destino, aos poderes divinos, à vontade de Deus:

Cigano é o seguinte, nós ciganos fomos colocados por natureza, tá entendendo? Por Deus. É como, vamos supor, tem a parte cigana e a juron. Aí nosso nome foi colocado de cigano pelos gringos, aí por isso ficaram chamando "ciganos" (Dirceu, 27 anos, Grupo C).

Denominações como "*esta vida*", de "*andar pelo mundo*", de não ter "*paradeird*", de viver mudando de lugar, denotam uma definição dos ciganos através do nomadismo, bem como o sentimento ou a crença numa origem comum. Entretanto, tais crenças se manifestam sob formas diferentes, de acordo com as experiências de vida e a geração dos indivíduos.

É necessário destacar é importante frisar que a população idosa sublinha a tradição milenar, apelando sempre para as referências bíblicas:

Hoje nós deixamos à vida que Deus nos deu e estamos morando. Porque a nossa vida vem da vida de José, do Egito, Abraão, Isaac, Moisés, de quando eles andavam. E os ciganos foram... E assim viemos para o Egito, saímos da Índia e viemos para o Egito, isso os ciganos mais velhos. Eu não, já sou brasileiro, filho do Brasil. Lá onde os ciganos mais velhos saíram da Índia para o Egito, para a Palestina, e de lá da Palestina teve muitas partes de ciganos que vieram para a Itália e outros para Portugal... Os ciganos sempre são pessoas amantes a Deus, nós ama muito a Deus... Quem dominava os ciganos era Abraão e Sara, os três reis magros que eram ciganos, Isaac, Moisés, todos faziam parte dos ciganos. Os ciganos mais velhos diziam a nós que isso tudo era parte deles. Olhe, quando Abraão veio para Canaã conduziu muitos ciganos e daí foram distinguindo, foram saindo uns prum canto e tiveram outros que, perseguidos pelo rei, saíram para Itália, outros para Portugal. Esses ciganos da Bahia, do Pernambuco são traduzidos da Itália, são italianos. Eu sempre digo que a nossa vida era uma vida boa, que nós confiávamos em Deus, e confia! Mas não tá mais como nós queríamos! Nós queria morrer na nossa vida, andando, fazendo a parte como Jesus Cristo fez. Porque Deus também foi nômade, ele andou muito pelos países, ele foi cigano também, andou entre os ciganos, ele fez muitas coisas de exemplos para o povo, curou muitas pessoas. Tem muita gente que diz que

não tem ciência, mas Deus teve entre os doutores, entre os sábios, ensinou, deu ciência para o homem. O homem inteligente faz coisas porque Deus disse: "aquele que crê em mim fará o que eu faço", na sua palavra (...). Tantos que tem por aí que não pegam numa enxada e vive bem, por quê? Porque confia em Deus. Agora que riqueza não leva ninguém ao céu porque disse Deus: "os humilhados serão exaltados", e a gente confia nisso. Digo a muitas pessoas que têm, assim, uma discriminação com os ciganos, que têm ódio, que Deus disse que o ódio não cabe em canto nenhum. Ódio num presta não, o negócio é amar a teu próximo como a ti mesmo. Os errados que judiavam de Deus ele dizia: "pai, perdoa que eles são inocentes!" E nós pecadores não queremos perdoar uns aos outros, é erro nosso! (...). (L.C., 78 anos).

Nós somos peregrinos de Jesus... Nós fomos umas pessoas ambulantes e sofredoras, fomos uns verdadeiros peregrinos de Jesus. Jesus deixou pra nós ser o mensageiro, pra nós correr o mundo inteiro. De fato nós conhece muitos cantos: Maranhão, Bahia, Sergipe, Rio Grande do Norte. Nós caminhava, perambulava com animal, trocando, e daí por diante. (F, 75 anos).

Para os segmentos de maior idade, a origem do grupo está intimamente ligada a passagens da Bíblia sagrada. O próprio nomadismo é naturalizado como a gênese do grupo, período que remonta as suas origens, o que lhes dá certo ar de sagrado. É interessante notarmos a proximidade e a ligação entre os ciganos e personagens bíblicos como Abraão, Sara, Isaac, Moisés, Jesus, os reis Magros etc. Estas narrativas explicam a própria concepção do nomadismo como sendo uma questão de destino, uma escolha ou concessão de Deus. Além disso, verificamos a imagem de Jesus como um nômade, um peregrino, imagem que também se faz presente em narrativas do catolicismo popular.

Para os informantes de uma faixa etária mais avançada, os ciganos são descendentes destas figuras bíblicas, "*mensageiros*" que andavam pelo mundo pregando a palavra de Deus, por isso perseguidos, mas seguidos por povos "*peregrinos*", como os ciganos. Como nos aponta Weber (1982, p. 222):

Vivem para o presente e explorando o seu grande passado. O senso de dignidade das camadas negativamente privilegiadas naturalmente se refere a um futuro que está além do presente, seja desta vida ou de outra. Em outras palavras, deve ser nutrido pela crença numa "missão" providencial e por uma crença numa honra específica perante Deus. A dignidade do "povo escolhido" é alimentada por uma crença, seja de que no além os "últimos serão os primeiros", seja de que nesta vida aparecerá um Messias para trazer à luz do mundo que os enxotou a honra oculta do povo paria.

Nestas narrativas, o passado fornece um status diferenciado, através dessa idéia de *destino*, que produz uma "estimativa positiva", que determina certa "honraria" ao povo cigano, visto aqui como um "povo escolhido". Assim, o fato de serem "mensageiros" ou "peregrinos", tal como fora Jesus, explica a própria constituição histórica do grupo. A peregrinação relaciona-se com o passado de nomadismo, a vida sofrida, a tradição. Já o fato de serem mensageiros de Deus explica a capacidade de vidência e os sentimentos de dignidade, que se relacionam com uma positivação do seu status social (Weber, 1982).

As viagens ou andanças são pensadas como peregrinações ou viagens santas, que explicariam as primeiras migrações de ciganos pelo mundo. Nesta caminhada, os ciganos teriam chegado ao Egito. Entretanto, é importante destacar que o Egito não foi escolhido aleatoriamente como um ponto chave da diáspora dos ciganos, pois em Sousa a maioria dos ciganos aprendeu com o mundo externo e letrado que grande parte dos ciganos migrou do Egito para a Europa. Do Egito e da Palestina teriam partido ciganos para Itália (como os ciganos da Bahia) e outros para Portugal (como os ciganos da Paraíba), o que acaba por explicar as diferenças (lingüísticas, econômicas, etc.) entre os grupos ciganos existentes no mundo.

Como vimos na narrativa do Sr. L., se Jesus era pobre, iletrado, "*alguém que andou muito pelos países*", ele também era um nômade, e os ciganos, enquanto seus seguidores, também possuem sua "*ciência*" e seu valor. A confiança em Deus justifica como pessoas que "*nunca pegam numa enxada vive bem*". Já o Sr. F. explica a divisão do mundo entre ciganos e "*particulares*", a partir de explicações religiosas, o que por sua vez acaba explicando a divisão social entre nomadismo e sedentarização:

Vou lhe dizer consciente: o cigano de tradição era filho do Egito, então a tradição de cigano vem dos antigos. Agora, essa nação de cigano nosso, antes de tudo foi nosso Sr. Jesus Cristo que ficou no mundo. Os ciganos e os particular foram onde tá Jesus Cristo: -"Senhores, o que é que necessita"? Os ciganos disseram:

-"Senhor, necessita a viajar".

E Jesus disse: -"Senhor, daí liberdade aos seus caminho, pra vocês corrigir o mundo. Pode seguir os seus caminhos". Agora a outra nação pediram pra morar. Agora que os ciganos são servos de Deus, e muita gente não reconhece isso. E daí nasceu essa origem dos ciganos (F. 75 anos).

Nestas narrativas encontramos explicações bíblico-religiosas para a diversidade cultural: mundo dividido entre moradores (não ciganos) e andarilhos (ciganos). Os mais velhos mostraram-se excelentes narradores, descrevendo a saga de seus antepassados, construindo assim a sua origem numa recuperação mítica do passado. A fé em Deus, que os tornou "*mensageiros de Jesus*", justifica a plasticidade e a vida nômade dos ciganos.

Note-se que nas falas dos mais idosos ocorre uma associação da fé com a etnicidade; pois falam de "fé", não de igrejas. Neste sentido a fé denota uma distinção entre "ter fé" e "viver a fé", ou seja, viver como Jesus viveu, viver como nômade, como peregrino:

Nós somos peregrinos de Jesus, por isso somos ciganos legítimos. Aqui ainda tem cigano da descendência do Egito, que sabe ler mão, fazer oração e daí por diante. Agora Deus vive entre os ciganos. Ele vê o nosso sonho, a nossa vida, o nosso sofrer (G, 75 anos).

Através do conhecimento de mitos e da literatura bíblica, as narrativas buscam associá-las a experiências vividas pelos grupos. Por meio destes conhecimentos, os narradores encontram elementos que servem como referência por analogia.

O passado, portanto, abarca diversos tempos, tais como o tempo em que Jesus andou pela terra e o tempo das perseguições (longínquo), o tempo das

andanças (dos ciganos de Sousa) e o tempo da parada (o momento atual), que se misturam para constituir uma história.

As narrativas dos idosos sobre o tempo de atrás são marcadas por características que as tornam exemplares no universo estudado, pois representam um paradigma da história do grupo, nitidamente densas e míticas, numa tentativa de legitimar a origem e os antepassados do grupo. Nestas narrativas, os ciganos aparecem como um povo historicamente construído, cujas origens remetem-se a passagens bíblicas que, "uma vez relacionados, compõem o substrato simbólico da identidade atual".

Assim, tais narrativas funcionam como marcas do trabalho da memória coletiva, sumariando o passado grupal através de mitos de origem, ao mesmo tempo em que realizam reflexões sobre as experiências históricas vividas. Sobretudo, tais narrativas preocupam-se em dar sentido ou lógica a certos eventos, relacionando passagens bíblicas com acontecimentos vividos e estabelecendo uma conexão entre eles.

As tradições do grupo, à medida que são narradas pelos idosos, ligam-se a outras tradições existentes no mundo externo, tradição que, neste sentido, aparece como algo herdado, transmutado, adicionado, acionado nos processos de produção da história grupal.



Figura 1 – Sala de estar de uma casa cigana (Note-se a forte religiosidade presente nas casas dos mais idosos).



Figura 2 – Sr. L. e amigo numa demonstração da religiosidade do grupo.

Considerações finais

Embora as pessoas, independentemente de geração ou sexo, destaquem a importância do passado nômade, apenas as mais velhas referem-se à religiosidade como um elemento fundante da "ciganidade", bem como são as únicas que destacam a ligação entre a origem do grupo e passagens bíblicas.

O nomadismo, materializado nas representações coletivas em torno do passado grupal, é o que permite às pessoas a identificação com uma história específica. A alusão a um tempo mítico, portanto, detém um valor positivo na forma de se conceberem como um grupo de pertencimento, pois o passado nômade contém qualidades simbólicas que amalgama a idéia de cultura como um sistema simbólico.

Os valores advindos deste *tempo* são mantidos por meio de recordações, da memória, como fonte de sentimentos e afetividades e, mesmo já adaptados a novas circunstâncias, permanecendo um elemento extremamente significativo na medida em que servem como parâmetros de diferenciação entre ciganos e não ciganos, bem como um valor de posituação da sua identidade étnica.

Assim, há uma reelaboração do passado e das experiências por ele veiculadas, pois lembrar aparece como uma forma de durar, de estabelecer fronteiras culturais, sendo a religiosidade um diferenciador para a população cigana com mais idade.

Falar do passado é falar de um percurso trilhado, é falar de uma história vivida ou de uma história que se quer contar. E uma vida é, como diz Bourdieu (1986, p. 69), inseparável do conjunto dos acontecimentos de uma existência individual ou coletiva.

Referências

- Abreu Filho O. parentesco e identidade social. anuário antropológico 80. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.
- Augras M. História oral e subjetividade. In: von Simson, O R M (Org.). Os desafios contemporâneos da história oral. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- Bachelard G. A dialética da duração. São Paulo: Ática, 1994.
- Barbosa M. Memória e tempo: arcabouço do sentido da contemporaneidade. Ciberlegenda, n.º1, 1998.
- Barth F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, P & FENART-STREIFF, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Difel, 1989.
- Becker H S. Outsiders. Paris: A. M. Metailié, 1985.
- Benedikt A. Memória e narrativa: uma experiência de auto-invenção. Revista Comunicação e Política, Nova Série, V. 04, n.º3, set.dez., 1997.
- Benjamin W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994 (obras escolhidas, vol.1).
- Bergson H. Matéria e memória. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Berger P, Luckmann T. A construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Bosi E. Memória e sociedade. lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Bourdieu P. Le Capital social. Notes provisoires. Paris: Actes de La Recherche en Sciences Sociales, N.º. 31, 1980.
- _____. A ilusão biográfica. In: Amado J, Ferreira M de M. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- Campos C C de. Ciganos e suas tradições. São Paulo: Madras, 1999.
- Oliveira RC de. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976 (1971).
- Durhan E R. Cultura e ideologia. Dados. Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, vol. 27, n.º. 1, 1984.
- Durkheim E. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- _____. Representações individuais e representações coletivas. sociologia e antropologia. Rio de Janeiro: Forense, 1970.
- Eckert C. Memória e identidade. ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros do carvão (La Grand-Combe, França). Cadernos de Antropologia, n.º. 11, Porto alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- _____. Tempo e memória: da duração continua a dialética da duração. Texto apresentado no Simpósio Internacional Curso da Vida, Imagens do Envelhecimento e Novas Tecnologias do Corpo, Campinas, 1998.
- Foletier F de V. Le Monde des tsiganes. Paris: Berger Levrault, 1983.
- _____. O Mundo como Pátria. In: O correio da Unesco, n.º. 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.
- Fonseca I. Enterre-me em pé: os ciganos e sua jornada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Foote-Whyte W. Treinando a observação participante. In: Guimaraes A Z. Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- Goldfarb,MPL. Os ciganos. Galante, Fundação Helio Galvão, n.º. 02, Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.
- _____. O Tempo de atrás: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. [tese de doutorado]. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, agosto de 2004.
- Halbachs M. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, Ed. Dos Tribunais, 1990.
- Hall S. A Identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.
- Hosbawn E, Ranger T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- Lang A B da S G. História oral: procedimentos e possibilidades. Desafios da pesquisa em ciências sociais. São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, NAP-CERU, 2001.
- Lévi-Strauss C. L'identité. Paris: Quadrige/PUF, 1975.
- Lima S T de. Paisagens do medo: campos de concentração e ciganos. Cadernos de Geografia. Belo Horizonte, v. 9, n.º. 12, fev.1996.
- Lopes J S L. Condições de vida das camadas populares. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- Martinez N. Os ciganos. São Paulo: Papirus, 1989.
- Mauss M, Durkheim E. Ensaio de sociologia. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1981.
- Moonen F. Ciganos calon no sertão da paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, Cadernos de Ciências Sociais, n.º. 32, 1993.
- Moraes Filho M. Os ciganos no Brasil e o cancionário dos ciganos. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981 (1885).
- Nora P. Les lieux de mémoire. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- Peirano M. Uma antropologia no plural. três experiências contemporâneas. Brasília: Ed. UNB, 1991.

- Pollak M. Memória e identidade social. São Paulo, Estudos Históricos. vol. 5, nº 10, 1992.
- Poutignat P, Fenart-Streiff J. Teorias da etnicidade. seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- Ruben G R. A Teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno. In: Correa M, Laraia R de B (Orgs). Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992.
- Sant'ana M de L. Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4)
- Santos A F M, Oliveira J P de. Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro:Contra-Capa Livraria/LACED, 2003.
- Santos M S dos. O pesadelo da amnésia coletiva. um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº. 23, 1993.
- _____. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 13, nº. 38, 1998.
- Seyferth G. Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política. Boletim do Museu Nacional. Nova Série, Antropologia Nº. 42, Rio de Janeiro, 20 de Outubro de 1983.
- _____. Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil). USP, Revista de Antropologia, Separata do Volume XXIX, São Paulo, 1986.
- Silva A L da. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade xavante. Anuário Antropológico 82, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.
- Sulpino M P L. Ser viajor, ser morador: uma análise da construção da identidade cigana em sousa-pb. [dissertação de mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 1999.
- Teixeira R. C. História dos ciganos no Brasil. <<http://www.dhnet.org.br/sos/ciganos/index.html>>. Acesso em: 12 de Outubro de 2002.
- Foletier F V de. O mundo como pátria. O Correio da Unesco, nº. 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.
- Weber M. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UNB, 1994.
- _____. Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

Resumo: Elementos construtivos da identidade cigana são analisados para demonstrar a articulação da sua visão como grupo social. O modelo empírico são grupos de ciganos sedentarizados e Sousa – PB. A religiosidade do grupo é abordada na sua importância para a identidade cultural.

Palavras-chave: cigano, religiosidade, identidade cultural

Abstract: Gypsy identity integrative elements are analyzed to demonstrate their social group joints conception. The empirical model was gypsy sedentary groups living at Sousa – PB. Group's religiosity is discussed on its importance to cultural identity.

Key-words: gypsy, religiosity, cultural identity

ARTIGOS INTERNACIONAIS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº 1, 03/2007

LE RITUEL ET LE POLITIQUE: L'EXEMPLE DU « TJALONARANG » BALINAIS ET LA RECONNAISSANCE D'UN IMAGINAIRE TRAGIQUE

O RITUAL E A POLÍTICA: O EXEMPLO DO "TJALONARANG" DE BÁLI E O RECONHECIMENTO DO IMAGINÁRIO TRÁGICO.

Senda Inés Sferco¹

Introduction

« Est-ce que la seule manière de sauvegarder notre raison c'est d'admettre qu'au cœur même de cette raison il y a une île d'irrationalité? » (Zizek, 2005, p. 69).²

Notre point de départ exige une dénaturalisation des discours du politique érigés en tant qu'expériences rationnelles -« uniques »- d'un savoir de nos sociétés. Une révision de ces fondements exige une lecture généalogique du jeu de légitimations culturelles qu'actuellement valident « le politique ». L'étude du rituel – comme fait « total » - peut nous donner des pistes fertiles sur les formes avec lesquelles le politique, dans un contexte concret, le balinaise dans le cas étudié, s'entremêle avec d'autres pratiques de la société et de la culture. Puisque le rapport entre le politique et le rituel n'est pas un lien qui peut être *expliqué* à la manière « rationnelle » occidentale, nous croyons que l'analyse des caractéristiques de cette relation peut apporter une lumière sur d'autres connaissances de la société, et sur l'opportunité de penser 'd'autres' pratiques *possibles* du politique.

En plus, l'expérience rituelle de la transe -de cette violente puissance de l'irrationnel- peut aussi nous éclairer sur l'existence d'autres formes de connaissance, d'imaginaires sociaux et d'individu. Les idées du temps, de la moralité, de l'angoisse existentielle, de l'action collective, du changement social, diffèrent des idées occidentales et leur analyse nous pousse à dénaturaliser nos « certitudes » cartésiennes. En effet, les liens « politiques » entre le religieux et l'artistique, dynamisent ici un rapport spécial qui nécessite de réviser aussi les approches qui d'habitude ont cherché à *expliquer* ces problèmes. Ainsi, à partir de l'analyse des différents rapports construits d'après cette mise en scène *visible* (exposée et approuvée socialement) de l'« irrationnel » dans ces contextes, nous procurons interroger nos conceptions occidentales du politique et proposer d'autres logiques d'action, en temps de crise qui exigent un peu d'imagination.

¹ Boursière Conicet sous la direction du Dr. Bauzá (Cedeli). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires Centro de Estudios del Imaginario. E-mail: senda_1978@yahoo.com.ar

² La traduction est notre.

Le rituel

On trouve plusieurs rituels dans la religion hindou-balinaise. Nous avons focalisé spécialement notre attention sur un des rituels les plus sombres et intéressants: le combat balinaise entre le « Barong »¹ et « Rangda »², à l'occasion d'une cérémonie connue comme « Tjalonarang ». Habituellement, ces activités cérémonielles ont lieu au « Temple des morts » et, puisque la situation est lugubre, elles se déroulent pendant la nuit. On raconte plusieurs versions de l'histoire du Tjalonarang. On dit –et ces récits remontent à l'ancienne Java-, que c'était une femme veuve d'un prêtre, Girah. Elle connaissait les secrets de la magie noire. Pour cette même raison elle était très crainte, et personne ne voulait de sa fille, qui était très belle. Furieuse, la veuve a tenté de détruire le royaume avec une épidémie, provoquée par un sort de magie noire.

Le roi de l'île, alors, envoie son ministre lutter contre la veuve Tjalonarang. La puissance de sa colère transforme la veuve en « Rangda », sorcière affreuse qui se représente avec un masque de longues dents pointues et cheveux blancs. Sur scène, Rangda se bascule frénétiquement : elle incite l'assemblée présente à l'assailir. Le « Barong », qui est la créature protectrice balinaise représenté avec un autre masque sacré, aux longs cheveux noirs et doté d'un air gracieux, la confronte dans la lutte, et ainsi se forme le combat.

Les masques Barong et Rangda –portés par les hommes- se battent sans jamais se toucher dans une danse furieuse qui augmente la tension du rituel. C'est alors maintenant que l'on incite l'entrée *en transe* des personnages. Tout d'abord, les hommes de la cérémonie qui ne sont pas masqués participent à cette tension hors de la scène, mais tout de suite ils feront leur 'involontaire' entrée dans la transe : avec leur « crises » (des dagues cérémonielles concédées par lignage familial) dans la main, ils se lanceront à lutter à côté du « Barong ». La sorcière, « Rangda », est effrayante, repoussante et séductrice en même temps. Dans ce double jeu le désir de la détruire et de la fuir s'alternent : la force humaine demeure impuissante face à tel pouvoir. Chaque fois que les hommes s'approchent de Rangda pour la détruire ou pour la posséder (on a dit préalablement qu'elle était tout à la fois très attirante et effrayante) ils sont attaqués par sa force et poussés hors de la scène.

À la fin, vaincus, les hommes tournent leur « crises » vers eux-mêmes, ils s'enfoncent les couteaux dans la poitrine, ils sont secoués de spasmes, ils dansent en tournant sur eux-mêmes frénétiquement, ils mangent des poussins crus, etc. Mais aucune de ces activités n'arrive vraiment à terme : ils ne se tuent pas à coups de

¹ Le « Barong » est un personnage, dont on suppose, vient de la Chine antique, des influences de la « Danse du lion », de la dynastie T'ang (VI siècle), danse qui était associée à Bouddha et se pratiquait pour le Nouvel An. On croit qu'anciennement en Indonésie cette danse se pratiquait habituellement. Le « Barong » est un masque qui est usé par deux hommes. C'est le protecteur des peuples, c'est la 'bonne' force contre les esprits démoniaques. Son pouvoir est concentré dans ses yeux et dans sa chevelure. Son masque sacré a ses propres offrandes et processions. Chaque village de Bali à son propre Barong protecteur, et il y a au moins cinq masques divers, selon la sorte d'esprit et d'animal que l'on veuille revendiquer.

² « Rangda » est un personnage très complexe. C'est l'incarnation 'du mal', mais à la fois son masque est préservé à l'intérieur des villages comme une 'patronne' ou 'protectrice' contre le mal.

On l'associe à la déesse hindoue « Durga » qui, est supposée être une féroce incarnation de l'épouse de Shiva qui, semble être à la fois liée à la mort et à la fertilité. C'est une manifestation de haine et de destruction. Elle a le pouvoir de faire entrer en transe à ses opposants. Ses mouvements contredisent tous les idéaux des danses classiques balinaises.

dague, ils ne sont pas repus dans le festin sanguinolent. La même possibilité d'entrée en transe est la condition de réalisation du rituel et, à la fois, sa limite.

Tout le 'mal', on pourrait dire, a lieu quand les hommes se trouvent 'hors d'eux mêmes', dans le moment de la transe. Dans ce moment, la conscience individuelle semble avoir disparu : on ne trouve que des sujets 'assujettis' à l'expérience de la transe. Il n'y pas de représentation *consciente* du « mal ». Leur conscience s'origine et se contrôle toujours « à l'extérieur » : ce seront les « brahmanes », les 'gardiens du temple', ceux qui sont chargés d'« apaiser » ces corps spasmodiques et finir le rite. Les liens que dans le rite s'avaient rapproché momentanément se séparent encore une fois : les dieux restent avec les dieux et les hommes avec leurs pairs. C'est la fin d'une proximité, qui, pour un instant, semblait menaçante. Le retour à l'ordre fini d'une vie 'tempérée', d'une quotidienneté sans grandes exaltations. Le « Barong » finit par chasser « Rangda », au moins, jusqu'à la prochaine cérémonie.

Pourquoi le rituel est-il nécessaire ?

Le rituel est une organisation qui n'admet pas d'arbitraire dans ces pratiques, ni dans les formes expressives utilisées, ni dans le temps imparti. On désigne un jour spécial pour sa mise en pratique, un emplacement spécifique, un type d'offrandes particulier, un circuit pour le déroulement des prières dans les divers coins sacrés, des manifestations artistiques spécialement produites à cette occasion, etc.

Au centre de cet encadrement rigoureux nous trouvons un moment très propice à notre analyse : c'est le moment de la transe. En faite, le rituel en lui-même semble être une longue préparation pour ce moment. La transe a ses propres règles de réalisation mais qui s'organisent pour donner lieu à l'ouverture, profondément violente, d'un évènement 'non-reglé'. Dans le cas de ce rituel en particulier, la transe est introduite par « Rangda » la veuve pleine de haine, et c'est le moment dans lequel 'le mal' se fait chair dans les corps humains. Cette force 'rebelle' et *révèle* (manifeste en bouleversant) les règles culturelles. Elle se moque de ses usages, des règles du 'Bien' et de toutes ses tentatives de circonvenir 'le Mal'. Elle les ridiculise, elle les perverti, elle assombrit toute représentation 'claire et distincte' des idées.

Dans ce temps concédé au désordre, les hommes se soumettent à une des expériences les plus obscures que leur culture puisse leur offrir: la transe efface les frontières du 'limité' et, paradoxalement « autorise » la perte de contrôle. Dans ce moment-là, monde terrestre et monde sacré se retrouvent dans leurs contradictions. Les frontières et les différences qui configurent les pratiques culturelles s'écartent pendant quelques instants. Notre nature finie se révèle : le tragique de l'homme, son 'vide ontologique'.

«La tragédie est l'endroit où le "moi" social – confronté à l'inconcevable méchanceté des dieux – se brise, et ne sait plus qui il est. » (Grüner, 2002, p. 305).

Cette tragédie est un endroit irrésolu. C'est le point de rencontre du sujet avec sa propre limite de compréhension du contexte qui a donné naissance à ses croyances. Et cette 'rencontre' met en exergue un soubassement obscur. Le tragique est cette limite même, cet 'en dehors' de l'explication qui peut créer mais de même est tout autant capable de remettre en cause l'imaginaire social. Ce moment, pourtant, n'est pas paisible; sa fin ne peut être que violente, « religieuse » (Girard, 1982). Elle doit ouvrir au centre même de son imaginaire un 'sacrifice', un acte de

fissure qui contente provisoirement cette blessure de l'imaginaire. Ainsi, la transe rapproche deux mondes que doivent exister séparément: le monde des hommes et le monde des dieux. Cette proximité est d'une violence extrême: les esprits prennent chair dans le corps des hommes. Ceux qui entrent en transe prennent ce risque pour le groupe, ils deviennent une sorte de « bouc émissaire, au dire de Girard (1982) Les identités (les différences) culturelles s'effacent pendant quelques instants, pour les accorder ensuite une fois de plus, dans leur « sens ordonné ».

Le rituel tisse une des expériences les plus fécondes pour l'analyse des formes de construction de la subjectivité dans une culture déterminée : c'est à travers la transe que ce 'sens ordonné' culturel est identifié comme un mouvement *naturel*. Aussi, pour analyser cette configuration, il est important de prendre en compte le caractère relationnel des définitions identitaires. L'hégémonie religieuse désigne un champ du possible où s'établissent des sens et des règles particulières. Ainsi, toute pratique culturelle –et nous poursuivons ici les thèses de Raymond Williams (1980)- se construit et se concrétise à partir des rapports *négociés* avec la culture hégémonique. C'est à dire, conformément aux sélections culturelles qui sont effectivement valides dans le sein du matériel variable des pratiques de la culture. Dans ce même jeu stratégique les mécanismes de l'hégémonie seront ceux d'une relation complète entre le matériel culturel dominant et les structures du sentir. Cette articulation -qui est une pratique politique- habilite justement un jeu en apparence *nécessaire* et *naturel* qui se constitue à partir de la construction d'une identification entre les pratiques de la culture et les conditions de la subjectivité (Laclau & Mouffe, 1987). Si nous revenons un instant sur les lectures habituellement réalisées à propos du rituel nous voyons qu'elles maintiennent le fait 'politique' isolé de cette action 'symbolique'. Par contre, notre analyse essaye de montrer comment les bases de ces deux constructions sont étroitement imbriquées. Le politique 'profite', justement, de cet entremêlement *irrationnel* et de cette apparence *naturelle* des pratiques culturelles religieuses pour se légitimer¹.

L'externe...

L'analyse des caractéristiques de ces 'structures du sentir' dans lesquelles s'articulera le discours politique dans le contexte balinais, nous demandent un retour sur les études anthropologiques « classiques » du terrain balinais (Belo, 1960) qui insistent sur un sujet : le quotidien du balinais exige un comportement « tempéré », mesuré, contrôlé, reconnaissant et tranquille. D'après ces études, les Balinais ont la caractéristique de réfréner les émotions. L'équilibre a toujours été magnifié comme un idéal culturel. La conduite manifestée en société doit *tenir* un caractère posé.

Face à cet ordre, le moment de la transe implique, justement, toute une contradiction : la transe est vécue par les Balinais comme un phénomène surnaturel provoqué par un esprit méconnu qui se présente dans le corps d'une personne et l'incite à toute sorte de comportements étranges. Selon Jane Belo (1960), il a existé un degré d'anxiété très grand dans cette culture et, en écho avec ce comportement

¹ Pour un traitement plus vaste des manières dans lesquelles la politique balinaise se légitime sur ce sol rituel et religieux voir : Sferco, S. "Le Tjalonarang balinais"- Révue "Argumentum", Révue du Séminaire de Logique Discursive, Théorie de l'Argumentation et Rhétorique – ISSN : 1583-2767-Université "Al. I. Cuza" (Iasi-Roumanie) et Publication LERASS de l'Université Paul Sabatier Toulouse 3- France. Année 2006 – Editura Fundatiei Academice AXIS, Rumania.

où il ne peut pas s'exprimer, il a créé la nécessité de se réaffirmer constamment avec cette forme de transe rituelle.

Certes, dans le moment de la transe, et comme on a vu dans le récit rituel du combat entre Barong et Rangda, les hommes se retournent contre eux-mêmes. Ils manifestent une conduite qui n'est pas habituelle. Ils attendent 'contre eux-mêmes', ils dansent frénétiquement, ils risquent leur vie à coups de « crises » contre leur poitrine, ils mangent de la viande crue, ils crient, ils pleurent, le timbre sonore de leur voix se modifie. L'expérience de cet esprit incarné dans leurs corps au moment de la transe les rend plus forts¹. Même au sein d'une culture 'de la mesure', dans ce temps spécial tout est possible : le pouvoir humain devient moins fini et plus vaste. Mais notamment cet excès n'est pas vécu comme une « décision » des hommes, mais plutôt comme une expérience intérieure qui est causée par des forces qui transcendent le sujet. C'est l'esprit celui qui *choisit* le corps pour s'incarner. C'est la 'police du temple' celle qui veille sur le bon déroulement des processus de transe. La consommation totale de la violence et de la destruction de l'ordre doit être empêchée. On construit, ainsi, un imaginaire pour contenir cette limite, cette peur au final du possible. Et dans cet imaginaire le tourment et le 'doute' humains et qui hantent le corps en transe, semblent être toujours provoqués par l'extérieur. On *entre* 'dans l'angoisse' par une cause externe; on *sort* de la doute parce que *quelqu'un nous 'sauve'*. Le mouvement de la transe ne se correspond pas avec la recherche d'une « arrivée » à un état différent de celui qui les caractérisait au départ. La prétention d'atteindre un « autre » état aurait engagé ce rituel à une autre pratique de connaissance, à une instance de méditation. Il n'y a pas de dialectique à l'occidentale qui produise un mouvement d'ouverture supérieure. Même si on peut bien reconnaître l'existence d'un moment de 'négation' celui ci ne signifiera qu'un moment de désespoir qui sera rapidement réglé. Les dieux (et ses représentants : les brahmanes, les chargés de cérémonie, la 'police religieuse') sont ceux qui 'contiennent' le sujet hors de lui ; ils l'invitent à la tranquillité. Tous les deux, le désespoir et la calme, semblent être vécus comme des processus qui se décident *hors* de la volonté des sujets.

Face à cette expérience, il faut prendre en compte que le centre même de la religion hindouiste est la loi « karmique » -probablement une des lois 'extérieures' aux hommes les plus irritantes. Elle établit dès la naissance le niveau social de base de la personne, la caste, le genre d'activité et même les aspirations futures des hommes. Le système de castes justifie les différences au nom du monde sacré, pas selon le social ou le culturel. Les possibilités contingentes de ces pratiques sont déterminées dès le départ naturel et sacré des hommes. Tout cela affecte bien entendu très particulièrement les manières culturelles de travailler le 'vide ontologique' auquel on faisait référence précédemment. Alors, quelles sont les manières avec lesquelles se construit un imaginaire particulier de l'angoisse dans ce cas présent?

Dans l'hindouisme on ne trouve pas une construction des différences à partir d'un travail angoissant, croissant de soi; sinon plutôt un destin des individus qui est une décision des divinités, qui gèrent avec une considérable indifférence les caractéristiques particulières des moments socio-historiques. D'ailleurs, les

¹ Notes sur le Tjalonarang- III corpus d'entretiens- période 2005.

déterminations 'extérieures' des dieux sur les hommes sont d'une implacabilité si grande qu'elles peuvent définir un destin de causalité karmique jusqu'à l'exigence de satisfaction du plus absurde et arbitraire des désirs. Les dieux sont comme des enfants. Ils sont demandants, contradictoires, capricieux, imprédictibles. Et cette impossibilité absolue de prévoir les actes de l'Autre rend les hommes soumis dans une vulnérabilité qui finit par identifier finitude avec passivité et opacité. C'est sur ce sol obscur que se ajoutent, en plus, une grande variété de croyances animistes qui ajoutent, aux sens préservés par l'hindouisme, un système particulier-plus complexe et inquiétant- de contradictions et de mystères.

Alors, dans le contexte de cette problématique on se retrouve avec une construction de logiques particulières. Ici, les concepts de 'bien' et de 'mal' ne forment pas véritablement partie d'un ordre échelonné et croissant à la manière de la morale chrétienne occidentale¹. Il s'agit de forces qui sont en commerce constant, qui se pressentent comme des mouvements imprévisibles, hystériques, capricieux, d'une décision qui en définitive ne répond pas aux devoirs d'un sujet mais aux volontés d'une force beaucoup plus grande, qui préside le jeu du quotidien.² Puisque quel pouvoir peut être plus grand que celui dont les actes ne peuvent pas être anticipés? Il n'est pas étrange alors que l'affaire tragique, le vide ontologique, ne sera pas, justement, moral; mais profondément violent. Cette remarque, ouvre un espace très productif pour l'analyse : il ne s'agit plus de la préoccupation pour restituer l'unité d'un homme qui a été pensé de manière dichotomique (capable du «bon» ou du «mauvais», constitué par un «corps» ou par une «âme»). Le défi qui se profile exige plutôt d'interroger les manières dont nous pensons la productivité de cette séparation et le *mystère pratique et politique* qu'elle suppose (Agamben, 2002).
Or,

¹ D'un point de vue comparé, la loi karmique hindouiste arrange déjà des points de départ différentiels pour tous les parcours possibles, de telle sorte qu'elle fait disparaître l'idée d'un effort continu des hommes pour se différencier. Ici, on est différent dès la naissance. Dans les fondements du Christianisme, par contre, les hommes sont tous pécheurs égaux aux yeux du Seigneur, et ce seront leurs actes ultérieurs qui détermineront une destinée différente. Face à un Occident qui encourage la construction différente des hommes, ici, dans ce contexte, les différences se donnent par naissance et elles ne varient pas; ce qui est impératif de construire, alors, c'est le social. Et ceci, bien sûr, suppose un défi politique, et nous verrons par la suite comment ces constructions -que nous avons expliqué en termes de Williams comme 'structures du sentir'- configurent un contexte où la pratique du politique revêtira des caractéristiques très particulières.

Notamment on peut dire qu'on ne trouve pas dans l'Hindouisme balinaï ce que Slavov Zizek (2005) appelle le jeu 'pervers' du Christianisme, le jeu de doute fondamental du Christ envers Dieu. D'après cette lecture, le Christianisme a instauré une blessure qui pousse les hommes à se former 'dans la différence', suivant une exigence de perfectionnement dont les mesures ont été instituées, avec une logique similaire, par l'Eglise et par la Raison Moderne. Explicitons cela. Ici, la « Chute » biblique constitue pour la culture occidentale un point négatif et à la fois profondément créateur de tout un système de connaissances. Comme Zizek argumente, dans le Christianisme, les questions se 'révèlent', il n'y a plus de secret, plus d'obscurité, plus de mystère. Le Christianisme révèle un Dieu, « Le Père », dont sa capacité de pouvoir omniprésent est mise 'en doute' (Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?) -on se méfie de sa présence-, on cloue dans l'existence humaine la possibilité de l'abandon, on exige à Dieu de se sacrifier afin de croire en lui. Voilà ce que le Christianisme 'dé-voile': la « Chute » est négative, sacrificielle, créatrice, violente, mais elle n'est pas secrète. Elle crée un monde qui sera édifié à partir de ce moment sur les différences que les hommes mettront en place.

² Dans la mise en scène du rituel, par exemple, les personnages religieux des fois sont si interchangeable, qu'ils peuvent passer très facilement du côté droit de la scène (le 'hon' côté) au côté gauche (le côté 'mauvais'), ou vice versa, en dépendant de leurs changements d'humeur. Le hasard de ces pratiques est impressionnant. Ainsi comme le stress silencieux que s'incorpore -et se naturalise-, dans cette logique de croyance et de vie.

[...] outrepasser la logique binaire signifie surtout être capables de transformer chaque fois les dichotomies en bipolarités, les oppositions substantielles dans un champ de forces qui soit parcouru par les tensions polaires qui se présentent à chaque point sans qu'il existe aucune possibilité de tracer des lignes claires de démarcation (Agamben, 2004, p. 12).¹

En effet, le contexte produit d'après les pratiques du « Tjalonarang » balinais émerge devant nous comme un « champ de forces » qui ne peuvent plus être pensées en termes d'oppositions catégoriques. Le moral est remis en question par la violence de la transe, les différences se dissolvent dans un tout informe, et le politique se placera dans ce fondement qui n'est pas catégoriel. Parmi les interrogations qui surviennent aux singularités de ces rapports, d'ors et déjà, nous pouvons mettre en perspective le fait suivant: est-ce qu'au fond le plus important de la théorie de René Girard (1982) n'est-il pas qu'il donne le rôle protagoniste à une pratique que ne s'effectue pas 'avec un accord de finalités', mais plutôt qui s'établit avec une violence, difficilement 'mesurable', où justement le moral est sacrifié?

Le temps (politique)

Le combat entre «Barong» et «Rangda» montre, au sein de leur 'impuissance', qu'il n'y a pas une figure 'homme-héro' qui puisse vraiment aller au-delà d'une transe qui le conduit à l'encontre d'une humanité, fragile et finie. La grande tragédie réside dans la cruelle certitude qu'il n'y a pas de gagnants dans cette expérience. Le bien ne remporte pas la victoire sur le mal. Et seule la lutte épuisée crée un équilibre fragile et temporaire. Tous les deux, Barong et Rangda, restent également puissants et fascinants.

Mais alors, si l'Occident a compris cette expérience en polarisant les tensions en termes de bien/mal, il serait important d'examiner ce genre de formations pour essayer de comprendre l'expérience de la temporalité propre à ce rituel. Comme le signalent les caractérisations classiques des théories des rituels, le 'temps' ici se crée comme imaginaire qui se reproduit dans la répétition, dans la sensation de circularité, dans la rénovation cyclique, et l'histoire se tisse dans cette dynamique de réaffirmations. Ce que nous voulons remarquer ici, c'est que la pensée d'une idée du 'temps' nous engage toujours dans une position déterminée vis à vis de la considération d'une idée de 'changement' sur laquelle se définiront les conditions de possibilité pour une pensée et une action politique :

Si nous considérons le fait que la Modernité Occidentale a établi une compréhension 'dialectique' du changement, c'est à dire, progressiste, conflictuelle mais croissante et optimiste, dans l'hindouisme traditionnel balinais nous nous retrouvons face à une autre situation, et, comme on l'a dit au préalable, elle ne semble pas dialectique. L'œil est posé sur 'l'existant-donné' plus que sur sa possibilité. Si le mouvement existe, celui ne devient pas mouvement historique. Dire cela ne signifie pas que nous sommes face à des sociétés qui n'écrivent pas l'histoire, mais que leur manière de 'vivre' le temps ne semble pas poursuivre un projet de transformation. Comme on a déjà vu antérieurement, dans le cas du rituel, l'entrée dans un 'changement' (Rangda incite le déclenchement de la transe) et la sortie (la victoire provisoire de Barong, à la fin de la transe) sont des moments qui

¹ La traduction est notre.

semblent se produire en dehors des individus. La possibilité de 'sortie' de cette situation ne dépend pas de leur volonté, ni de leur travail en tant que sujets croyants. En est-il ainsi parce que cette 'sortie' ne se vit pas comme une progression, comme une espérance de changement? Ou peut-être les 'vides' qui provoquent un 'travail sur soi' s'administrent-ils différemment? (Aurions-nous lieu même de penser que ces impulsions, gérées autrement, pourraient produire d'autres *manques*?)¹

Évidemment, dans ce rituel, l'impuissance humaine face aux dieux restera pérenne. Le temps et le changement ne sont pas 'dialectiques', mais plutôt profondément tragiques. Il n'y a pas de 'progrès' d'un état à l'autre, la négation n'ouvre pas un état nouveau (supérieur) des choses. Il s'agit d'un jeu nivelé entre le bien et le mal toujours imprédictibles, où la lutte est la seule option au bout de cette limite. La présence du mal et l'impuissance des hommes face à lui, demeure une certitude.

Or, pour notre analyse il faut tenir en compte le caractère relationnel de ces définitions identitaires. Le langage religieux construit une idée d'individu particulier, une manière de vivre les procès de changement, une expérience du temps. En reprenant la thèse de Williams sur les 'structures du sentir' construites dans une culture, on peut dire que le grand protagoniste des jeux d'hégémonie n'est pas autre que la religion. Elle entraîne sa propre historique de règles, de discipline, de domination. Elle édifie des grandes institutions capables de surveiller la cohérence de son programme universaliste. Mais alors, interrogeons brièvement le fondement de son existence : où se trouve l'« essence » du phénomène religieux et de la nécessité de reproduction de sa croyance ? Est-ce que nous devons alors rechercher dans cet instant existentiel, en termes de Bataille (2003) profondément imprécis et violent ?

Jusqu'à présent nous avons dit que face à la « tragédie », l'homme se retrouve à la « limite » de son propre discours. Il n'existe pas de formules du 'dire' ou du 'savoir' pour faire face à cette 'Vérité'. Le nucléon « vide » (et pourtant profondément fertile) de l'homme est justement: qu'il 'ne peut pas', qu'il 'ne sait pas'. Et cela constitue une expérience de connaissance valable, parce que ce qui ne peut pas s'expliquer doit être accepté en tant que tel. Pour cette 'raison' le « non-savoir » du religieux n'est pas une instance dialectique. Il ne reproduit pas des mouvements d'antithèse à synthèse, ou de « non-savoir » à « savoir ». Le « non-savoir » représente un moment. La connaissance d'un instant. Et c'est dans ce même moment que se fixe la limite de la capacité moderne: nous ne savons pas comment 'connaître', comment 'faire' avec ce genre d'instances. L'« inexplicable » loge sa propre légitimité, et sa force n'a pas besoin de progresser puisque son langage nu s'enferme sur lui-même. C'est pour ça qu'en même temps, ce fondement tragique devient la puissance d'autres formes d'action et d'expressivité.

Le politique, alors, dans ce cas rituel, s'appuie sur cette expérience sombre et hasardeuse. À la différence de nos conditionnements cartésiens, le politique ici n'a pas besoin d'aucune justification 'rationnelle' de ses pratiques. Le fondement de leur

¹ On pourrait argumenter que ce temps qui assomme les individus, en réalité survit avec cette forme parce que les hommes 'ne se sont pas rebellés' contre lui. On pourrait faire partie des voix qui opinent que ces sujets préfèrent se contenter avec la sensation d'espoir et de frustration du 'pourrait être', ou 'pourrait arriver plus loin', mais au fond ceci n'est pas un désir manifesté avec grande vigueur. Et bien, nous voulons dire ici, on pourrait nous aussi faire l'effort de dénaturer nos idées vis à vis de notions comme celles de « la critique » ou « le désir » en tant que déclencheurs des pratiques sociales, puisqu'elles sont, une fois de plus, des productions de la Modernité.

nécessité est encore religieux. Mais cette validation demande un politique capable de reconnaître la construction socioculturelle qui lui donne existence. Il ne doit pas l'affronter. Bien sûr, le politique dans ce contexte n'est pas laïque, il fait partie de ces *structures du sentir*, qui admettent dans leur sein un espace 'sans explications', et des subjectivités qui ne refusent pas la possibilité de cette 'violence'.

On a fait référence plusieurs fois déjà à la « productivité » politique de ce lien. D'après cette lecture, nous pourrions retourner vers nos propres pratiques occidentales du politique, re-lire notre propre « crise » et dénoncer, peut être, une situation qui n'est pas tellement différente. On peut dire que la construction occidentale du politique s'est bâtie à partir d'un discours rationnel, normatif, anticipatif, explicatif. Et pour cela, il a fallu faire omission des *structures du sentir* sociales qui ne s'accordaient pas avec le langage: l'irrationnel, le démesuré. En grand termes, le symbolique en général comme opportunité de production de significations plus vastes sur la société et la culture a été exclu. Or, sur quel fondement se construisent *effectivement* les pratiques politiques dans notre culture? Ne sont-elles pas considérablement moins rationnelles que ce qu'elles avèrent? Et cette hypothèse ne pourrait-elle donc pas contenir une vieille « demande étouffée » : celle de créer une « politique » constituée d'une compréhension plus vaste des pratiques de l'homme et de la culture? N'est-ce pas le « nœud gordien » de notre grande « crise » de légitimité du politique? Le cœur de la problématique spinozienne que nous n'arrivons encore pas à reconnaître?

Ces questions nous retrouvent avec la grande impossibilité « généalogique » du discours politique : ses pratiques symboliques, leur légitimité sociale, dépassent les explications rationnelles modernes. Elles parlent d'un instant intime, violent, qui ne peut pas être connu d'une manière 'claire et distincte'; qui ne peut pas devenir objet de jugement. L'intimité profonde de l'existence sacrée qui est à la base du politique – ce « non-savoir, non-prouver » – a dû être sacrifiée au nom de la Modernité. La Raison reste muette face à cette expérience. Et si l'intimité ne peut pas s'exprimer en termes de discours, comment toutefois peut-on y parvenir à *dire* cette intimité?

« Nous ne connaissons rien de l'angoisse puisqu'elle est impliquée dans le fait d'une opération impossible » (Bataille, 1999, p. 103).

L'expression artistique...

Le rituel balinais valorise visiblement le langage artistique qui devient le seul à porter la voix de cette demande : il peut assumer un rôle symbolique qui permette une signification plus vaste. Même, ces structures du sentir que nous sommes en train de caractériser à propos de ce rituel remarquable une morale, une angoisse, une temporalité particulière, peuvent aussi s'exprimer dans des formes artistiques qui permettent de retrouver la dynamique de tensions entre les forces du bien et du mal, la temporalité des instants, et le vide ontologique.¹

¹ Le cas de la danse est un exemple. Et nous analyserons la spécificité de ce sujet, à partir de la logique de la danse, à la fin de rendre plus visible notre argumentation.

À Bali on trouve de nombreuses danses cérémonielles qui établissent un usage réglé du corps et de l'espace selon ces valeurs. Un axe espace-corporel structure les danseurs : il traverse la colonne vertébrale et les

L'émergence de ces possibilités fictionnelles, paradoxalement, est une des manifestations les plus 'réelles' que nous a laissé en héritage le XX^{ème} siècle : dans un monde qui s'est globalisé en nous faisant comprendre qu'il n'y avait pas de 'temps' pour autre chose, pour penser et communiquer d'une autre manière qui ne soit que celle du discours, l'art émerge comme un domaine 'hors' de l'énonciation explicative qui doit être légitimé autrement. Nonobstant l'universalisme dont se targuent les discours explicatifs, ces derniers n'ont pas pu brimer la nécessité de ce qui tombe du texte. Dans ce sens la transe dans l'ordre rituel devient l'en dehors du discours. Elle édifie ses pratiques dans cette limite vertigineuse, dans cette potentialité de montrer que d'autres énoncés sont possibles. Soudainement, « le violent » ne demeure pas que chaos destructeur, mais capable d'une production nouvelle ; il est genèse de discours sociaux.

Ainsi l'étude des phénomènes comme celui de la transe dans ce cas rituel nous met face à un défi (qui n'est pas mineur), au centre même de notre compréhension: le fait que ces phénomènes ne puissent pas être «compris» ne constitue pas une entrave à leur «connaissance». Le non savoir est une connaissance valide et, avec la scène de la transe, visible. Alors, ces pratiques peuvent être abordées, expérimentées, connues, pensées, mais pas seulement à partir d'énoncés 'rationnels'. Ainsi, l'art émerge comme un producteur puissant de connaissances valides à propos du social. Les danses, les musiques et les peintures introduites ici sont légitimées, précisément, parce qu'elles sont présentées par le religieux, à travers le champ du 'non dit' tragique, mais reconnu du social. Elles ont charge de faire réapparaître ces instants. Le fond créatif, ce terrain profondément violent, est celui qui va produire des images pour ces batailles; les formes artistiques porteront la force de la «...volonté de fixer ces instants...» (Bataille, 2003, p. 264).

On a vu dans le contexte balinaï étudié l'existence d'une 'union' fondatrice, entre art, société et religion. En prenant en compte de cela il serait peut être

hanches, ils s'accroupissent à demi et leur tronc se place dans une position contraire. Les bras, par contre, sont un fort support de mains très mobiles qui indiquent des mantras hindoues; et, dans la figure du danseur-, les yeux sont le miroir expressif par excellence –fragiles et à la fois toujours 'aux aguets'; ils incarnent les portes de l'esprit. Grâce à ces mouvements s'édifient les notions de poids, de gravité, d'équilibre, de communication, d'expressivité, de 'beauté'.

À la différence des techniques traditionnelles corporelles occidentales- on trouve que les danses balinaïses proposent une recherche constante de l'altération de l'équilibre, un effort pour sortir du centre de gravité. C'est dans cet 'équilibre déséquilibré' où, à notre avis, cette manifestation artistique est sémantiquement posée. La tension, le jeu d'opposition devient central. Les postures, si rigides, sont toujours susceptibles de s'altérer, de changer de direction. Les danseurs ouvrent grand les yeux ou les ferment brusquement, se retournent, deviennent autre chose. Holt et Bateson (1977) ont décrit ces changements subits de direction et les brusques arrêts caractéristiques des danses balinaïses comme un «état d'alerte constante». Selon ces auteurs, à travers ces mouvements, on chercherait à confondre les esprits, à franchir l'étroite distance entre le bien et le mal, entre le repos et la tension.

Dans ce cadre, pourtant, le moment de la transe outrage ces techniques. Il établit un autre axe sur le corps, une autre vitesse, un autre usage de l'espace, une autre esthétique. Les mouvements du corps, cette fois, ne sont pas ceux de l'attention alerte et les yeux ouverts pour 'assurer' un parcours. Tout au contraire, ils ressemblent plus à des corps bousculés par une force tellurique qui les retournent ici et là sans qu'ils ne puissent absolument pas anticiper ces mouvements. Le spectacle de la transe ne trouve d'autre forme d'expression ici qu'à travers une violence, non oralisée (même si à Bali et Java l'oralité a été très importante, et le théâtre, par exemple, contient des pièces avec de longs textes déclamatoires de récits d'histoires et d'exploits). Mais au cours de la transe rien ne s'explique/ni se fait traduisible en termes de discours; il n'y a pas d'autre énonciation que la mise en scène de la démesure. En effet, le jeu dans la limite du rationnel et de l'irrationnel demande ce cadre de manifestations artistiques pour s'effectuer : les danses, les chants et les dramatisations sont donc les formes d'expression multiples des esprits incarnés dans les corps humains.

nécessaire de reconsidérer l'idée universelle de la 'séparation nécessaire' comme opération fondamentale du symbolique, et ce faisant, notre appréhension de la connaissance. L'histoire même de la construction de régimes de vérité (Grüner, dans: Jameson, Zizek, 1998) au sein du symbolique, de cette distance entre l'objet' et le 'signifié', nécessite aussi d'être re-envisagée. Que se produit-il quand il n'y a pas d'écart à franchir entre 'chose' et 'représentation'? Que se passe-t-il quand le sacré, dans le cas présent, « est » la danse même que nous reconnaissons comme 'représentation', et aussi, comme 'chose'? Qu'arrive-t-il lorsque le rapprochement ou la distance symbolique de signification, est, justement, une opération plus de l'hégémonique, ou autrement dit, un fait politique ?

«Le problème n'est pas tant si la poésie est ou n'est pas relevante pour la politique, mais si la politique est encore à la hauteur de sa cohésion originare avec la poésie»
(Agamben, 2001, p. 148-149).¹

Ce travail nous a emmené à remettre en question très brièvement le cœur même de nos formes 'rationnelles' d'expliquer et de résoudre ces problèmes : Établir une idée du sujet qui n'évolue' pas dans son parcours historique face à notre histoire rationaliste. Concevoir l'expérience d'une autre idée de temps, fondée plus sur l'instant que sur la dialectique évolutionniste. Entrouvrir un espace de l'art qui puisse aborder ce vide, et qui ne soit pas le 'fétiche de la marchandise' ni l'illusion du fantastique, sinon une force créatrice, dans ces instants, de tout ce fond tragique. Et récupérer ce fondement tragique (ou du moins, le tenter), pour examiner la naturalisation de nos politiques. Attendu que notre regard, est, en quelque sorte, « périphérique » (Grüner, 2002), puisqu'il n'est pas vraiment placé dans l'épicentre où se créent les politiques dominantes sinon dans un autre espace de fracture -aussi dissemblable et complexe-, qui néanmoins demeure susceptible de créer de nouvelles formes de pensées en ces temps de crise qui nécessitent de mobiliser toute notre imagination.

Références

- Agamben G. *L'aperto, L'uomo e l' animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
 _____ *Infanzia e storia, distruzione dell' esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001.
 _____ *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
 _____ *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
 Bataille G. *Teoría de la religión*. Barcelona: Taurus, 2002.
 _____ *El conjuro sagrado*. Buenos Aires: Hidalgo, 2003.
 Bateson G, Holt G, Shay A. *The anthropology of dance*. Chicago: Press Review, 1977.
 Barba E. *Odin theatre*. In: Watson I. *Eugenio Barba and the Odin teatre - towards a third theatre*. London: Routledge, 1993.
 Belo J. *Trance in Bali*. New York: Columbia University Press, 1960.
 Foucault M. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
 _____ *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.
 Girard R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
 Grüner E. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
 Horkheimer M, Adorno T. *Dialéctica del iluminismo*. México: Hermes, 1997.

¹ La traduction est notre.

Jameson F, Zizek S. Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Laclau E, Mouffe C. Hegemonía y estrategia socialista. Madrid: SXXI, 1987.

Williams R. Marxisme et littérature. Barcelone: Península, 1980.

Sferco S. Corpus d'entretiens et carnet d'observation sur le « Tjalonarang », Pura Gyangyar. Indonésie: Cahiers STSI-ISI Bali, 2003-2005.

Resumo: A análise da relação entre arte, religião e o “político” no seio de uma prática ritual - o “Tjalonarang” balinês - interpela nossa compreensão contemporânea nesses domínios. A prática ritual do “transe” coloca em xeque o pensamento ocidental validando uma idéia particular do tempo, do sujeito, da ação coletiva, da mudança sócio-histórica. Uma vez que a crise contemporânea da política exige repensar a validade de seus discursos, nosso desafio torna-se então uma “desnaturalização” destas concepções para produzir (e validar) outras perspectivas possíveis.

Palavras-chave: Ritual. Sagrado. Arte. Repensar o político. Ontologia trágica.

Resumé: L'analyse des rapports entre l'art, la religion et le « politique » au sein d'une marpratique rituelle -le « Tjalonarang » balinaise- interpelle notre compréhension contemporaine de ces domaines. La pratique rituelle de la « transe » met en échec la pensée « occidentale » en validant une idée particulière de temps, de sujet, d'action collective, de changement socio-historique. Puisque la crise contemporaine du politique exige repenser la validité de ses discours, notre défi devient donc une 'dénaturalisation' de ces conceptions pour produire (et valider) d'autres perspectives possibles.

Mots clés : Rituel. Le sacré. L'artistique. Repenser le politique. Ontologie tragique

INTERFACES

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº 1, 03/2007

PRINCÍPIOS UNIVERSAIS E PLURALIDADE CULTURAL: É POSSÍVEL ESTA CONCILIAÇÃO?

UNIVERSAL PRINCIPLES AND CULTURAL PLURALITY: IS IT POSSIBLE SUCH A CONCILIATION?

Jenner Barretto Bastos Filho¹
Fernando Guilherme Silva Ayres²

O problema

Em um de seus últimos trabalhos, Popper escreveu o seguinte:

Tarski se mudou de Praga para Viena onde ele se estabeleceu durante um ano e onde nos tornamos amigos. De um ponto de vista filosófico, esta foi a amizade mais importante de minha vida. Aprendi com Tarski o caráter defensável e o poder da verdade absoluta e objetiva: essencialmente uma teoria aristotélica que Tarski e Gödel estabeleceram, independentemente, quase ao mesmo tempo. Ela foi primeiramente publicada por Tarski em 1930. Gödel, obviamente, aceitou a prioridade de Tarski. Trata-se da teoria da verdade objetiva – verdade enquanto correspondência das proposições com os fatos – e da verdade absoluta: ***se uma proposição formulada de uma maneira não-ambígua for verdadeira em uma dada linguagem, então qualquer tradução correta da mesma em qualquer outra linguagem é também verdadeira. Esta teoria é o maior baluarte contra o relativismo e todas as modas.*** E isso nos permite falar de falsidade e de sua eliminação; de nossa falibilidade; e do fato de que nós podemos *aprender com nossos erros*, a partir de nossos equívocos; e da ciência como uma pesquisa em direção à verdade. Além disso, isso nos permite –de fato, isso requer de nós próprios- distinguir claramente entre *verdade* e *certeza*. (Popper, 1990, pp.3-4; a ênfase em caracteres conjuntamente em negritos e itálicos é acréscimo nosso; a ênfase apenas em itálico é devida a Popper).

Devemos enfatizar que Popper não apenas afirma a validade da teoria de Tarski-Gödel no contexto restrito da lógica e das ciências físico-matemáticas. O seu

¹ Professor da Pós-graduação e Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA/UFAL) do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Alagoas, CEP 57.030-580, Maceió, Alagoas, Brasil. E-mail: jennerbastos@gmail.com

² Mestrando da Pós-graduação e Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA/UFAL) do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Alagoas, CEP 57.030-580, Maceió, Alagoas, Brasil

pensamento vai muito mais além a ponto de permitir uma generalização muito insegura da validade desta teoria no contexto da moral e da ética.

O que significaria, portanto generalizar a teoria de Tarski-Gödel (originalmente restrita à lógica) a um domínio pantanoso como o das ciências sociais?

Pensemos, por exemplo, no "teorema": "Se a declaração não-ambígua '*a tortura é deplorável*' for verdadeira no contexto de uma dada cultura humana, então a tradução correta desta é também verdadeira em qualquer outra cultura que seja."

Podemos dizer que são tantas as fragilidades de tal generalização que isso não nos permite levar a sério este "teorema" na sua forma "generalizada".

Isso porque, em primeiro lugar a teoria original de Tarski-Gödel fala de um enunciado não ambíguo em uma dada linguagem. Mas a cultura é muito mais que uma linguagem.

Em segundo lugar, considerar a tortura como 'deplorável' em virtude de uma suposta e consensual 'violação da dignidade humana', introduz um juízo de valor estranho à teoria, que fala de *verdadeiro ou falso* e não se uma dada coisa é *moralmente deplorável ou não*.

Em terceiro lugar, a ambigüidade é inevitável, pois, em linha de princípio, pode se dar que uma dada cultura tenha a tortura como uma prática sádica essencial para a manutenção de um dado *status quo*, ou seja, que tenha tal prática como atividade religiosa de auto-fortalecimento, crescimento espiritual ou de iniciação ritualística característica em certas sociedades tribais e grupos religiosos.

Em quarto lugar, não é de todo claro o que seria uma *tradução correta* de um enunciado na passagem do contexto de uma cultura para o contexto de outra. A coisa mais razoável é conceber que *tradução correta* neste caso deveria significar o mesmo que '*a tortura é também deplorável para qualquer cultura digna deste nome*', o que também insere na questão um juízo valorativo acerca da cultura.

Certamente, a solução mais simples é considerar a necessidade de respeitar um núcleo duro mínimo de direitos humanos universalmente acordados como aquele da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* da ONU (Organização das Nações Unidas). Nesta declaração, aprovada pela Resolução 217 da Assembléia Geral da ONU, em 10 de dezembro de 1948, a tortura é subentendida como uma prática deplorável e não aceitável em virtude da gravíssima violação da dignidade humana que esta implica. Isto é incorporado como postulado e como requisito de qualquer que seja a prática racional e assim não temos a necessidade de reforçar este argumento com a teoria de Tarski-Gödel. Um de nós argumentou (Bastos Filho, 2006) que este engajamento é rigorosamente necessário se quisermos construir um mundo mais eqüitativo.

De fato, o problema é complexo porque se, de um lado, o consenso mínimo ético é necessário, de outro o é, igualmente, a diversidade cultural. Por exemplo, um mundo onde as línguas se extingam é um mundo que se empobrece. Logo, a diversidade cultural deve ser tenazmente procurada. Analogamente, um mundo no qual as espécies se extingam torna-se mais pobre. O problema é como conciliar a necessidade de um consenso ético mínimo universalmente acordado e a necessidade de promover a diversidade étnica. Ambas as coisas são necessárias, porém parecem antitéticas. O problema torna-se ainda mais complexo quando pensamos que as culturas são entidades dinâmicas que evoluem no tempo e nas relações recíprocas. Sobre este difícil problema, temos a intenção de discutir alguns argumentos.

O pensamento antropológico

No ano de 2001, a organização do congresso anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) do Brasil convidou o antropólogo paquistanês-estadunidense David Maybury-Lewis para proferir a Palestra de Abertura intitulada "Antropology in a Confusion Era" ("A Antropologia em uma Era de Confusão").

Nesta palestra, Maybury-Lewis argumentou em favor da tese segundo a qual o relativismo é fundamental para a boa antropologia, mas que é necessário distinguir entre duas formas de relativismo: a primeira forma seria o relativismo do "vale tudo" (*anything goes*) segundo o qual não podemos condenar as práticas dos outros povos, por mais deploráveis que nos possam parecer, pois essas são plenamente aprovadas pelas suas culturas; a segunda forma, que existe tanto no pensamento de nossos predecessores quanto naquele dos contemporâneos, recomenda a suspensão do julgamento sobre os costumes dos outros povos para melhor compreender os seus modos de vida e, tanto quanto possível, agir sem preconceitos.

Argumenta Maybury-Lewis (2002) que esta segunda forma de relativismo tem o propósito de melhorar a nossa capacidade de julgar de maneira fundamentada. Insiste no fato de que esta segunda forma de relativismo fora praticada por Heródoto, e até então constitui o melhor caminho para exercitar a tolerância racional. Assim, podemos interpretá-la como uma forma de *relativismo metodológico* que, segundo ele, constitui um método racional para exercitar a tolerância. Em outras palavras, trata-se de um *método de relativismo racional na pesquisa da tolerância racional*.

No entanto, este caminho não é fácil. Mesmo com a prática de conviver com outras culturas e religiões, presente entre vários povos praticantes do intercâmbio comercial na antiguidade (várias cidades comerciais possuíam templos para os diversos deuses de seus visitantes, a exemplo de Roma ou Meca pré-islâmica), o esforço levado a cabo por Heródoto para compreender a cultura persa lhe valeu a acusação feita por Plutarco segundo a qual Heródoto era um simpatizante dos bárbaros. A idéia de tolerância (relativa às formas de comportamento e cultura na antiguidade), não era nem ampla nem universal, já que tanto os gregos quanto os romanos dividiam a humanidade em "civilizados" e "bárbaros" e, mais tarde, as religiões judaico-cristãs (e o islã), em povos "fieis" e "infieis", embora que, historicamente, convivessem próximas com maior ou menor grau de tranquilidade (salvo situações excepcionais). O conceito de tolerância racional atinge seu espaço "universalista" com o advento da modernidade e do iluminismo, surgindo em torno, inicialmente da tolerância como respeito às crenças religiosas e culturas diversas (hoje, posto em xeque pelos fundamentalismos) e depois, ao exercício de respeito às diferenças políticas. É desnecessário dizer que, na prática, tal exercício de tolerância e respeito sempre foi turbulento.

A armadilha na qual se encontra Popper

Podemos analisar a situação pelo lado em que Popper argumenta que a ética não é uma ciência. Vejamos uma passagem da sua *Sociedade Aberta e seus Inimigos*:

É impossível demonstrar o caráter justo de qualquer que seja o princípio ético ou também argumentar em seu favor exatamente no mesmo modo em que argumentamos em favor de um enunciado científico. A ética não é uma ciência. No entanto, apesar de não haver alguma "base científica racional" da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo.

Ao mesmo tempo em que Popper argumenta em favor da teoria de Tarski-Gödel e a considera um verdadeiro baluarte (*bulkwark*) contra o relativismo, argumenta que a ética não constitui de fato uma ciência porque não pode oferecer um critério racional e crítico. Não obstante, existe uma base ética para a ciência e o racionalismo. Assim podemos também interpretar que embora não existam teoremas confiáveis no que diz respeito à ética, esta pode – e de fato, deve – constituir uma base importante da razão e da crítica.

De fato, a fim de que nós próprios venhamos a nos convencer, basta que nos lembremos da regra de ouro da ética seja na sua formulação negativa (*não faça aos outros aquilo que tu não desejas que seja feito a ti*) seja na formulação positiva (*faça aos outros somente aquilo que tu desejas que seja feito a ti*). Esta regra constitui verdadeiramente uma base de toda a racionalidade e da crítica porque estabelece um critério essencial de convivência, tolerância e respeito mútuo entre as pessoas sem o qual a discussão crítica seria impossível.

O fato de que exista uma base ética essencial em toda a racionalidade não implica que a ética seja demonstrável a partir da lógica matemática. Assim, o argumento popperiano segundo o qual a teoria de Tarski-Gödel seria "um baluarte contra o relativismo" não é, em nossa opinião, algo plenamente sustentável.

Neste sentido, podemos observar que se procedermos à confrontação entre as duas citações de Popper reproduzidas acima, então aparece com bastante clareza um sabor de contradição. Ora, na primeira citação Popper argumenta em favor da lógica matemática para refutar o relativismo e na segunda ele argumenta que a ética não constitui de fato uma ciência (fato em que concorda, em parte, com Wittgenstein (s/d), não obstante constitua uma base da racionalidade). A síntese que podemos fazer é que o relativismo não pode ser refutado e nem mesmo justificado a partir da lógica pura e assim o argumento de "baluarte contra qualquer que seja a forma de relativismo" não é sustentável. Por isso, pensamos que Popper se encontra numa armadilha.

O relativismo sociológico é diferente do relativismo cultural

Popper (1990) escreve:

Eu gostaria de dizer umas poucas palavras contra a disseminada doutrina do relativismo sociológico, freqüente e inconscientemente adotada, especialmente por sociólogos que estudam os métodos dos cientistas e

como pensam que eles agem no estudo da ciência e do conhecimento científico. *Muitos desses sociólogos, não acreditam em verdade objetiva e pensam que a verdade seja um conceito sociológico. Mesmo um ilustre cientista como Michael Polanyi pensou que verdade era o que os especialistas acreditavam ser a verdade- ou, pelo menos, a grande maioria dos especialistas. Mas, em todas as ciências, os especialistas se deparam algumas vezes com equívocos.* Sempre quando há uma reviravolta, uma nova descoberta realmente importante, isto significa que os especialistas estavam errados, e que os fatos foram diversos daquilo que eles esperavam (admitamos, no entanto, que uma reviravolta não é um evento freqüente).

Segundo o nosso parecer, temos a necessidade de não confundir duas coisas que são distintas. A crítica feita por Popper ao *relativismo sociológico* é completamente diferente da crítica feita a propósito do confronto entre duas diversas culturas no sentido restrito dos valores morais.

A doutrina do relativismo sociológico sustenta que a verdade não constitui uma coisa absoluta, pois depende da sociedade e do momento histórico em que essa se encontra. Dito em outras palavras, a verdade seria uma coisa que – nas palavras que Popper atribui a Michael Polanyi – é acordada como tal pelos especialistas os quais assim a consideram. Em suma, a verdade seria apenas uma construção social e histórica determinada pelo conhecimento e autoridade dos especialistas. Esta tese é perigosa, pois deixa o caminho livre para a tese da dissolução da realidade. Se a realidade for aquela que cada um constrói, então que sentido haveria em postular uma realidade objetiva? Não podemos esquecer que os especialistas erram. Devemos enfatizar que o aspecto eternamente incerto do conhecimento é coisa muito diferente da suposta falta de objetividade da realidade e também da suposta falta de verdade objetiva. Podemos considerar, por um lado, o saber humano como eternamente incerto, mas por outro lado, assumir a objetividade da realidade, e nos empenhar em procurar sempre esta última. Neste sentido estamos de acordo com Popper.

A doutrina do relativismo sociológico considera que o *verdadeiro* e o *falso* sejam tão somente uma construção histórica e social, enquanto a doutrina do relativismo cultural considera que o *moralmente justo* não se constitui em um conceito absoluto para qualquer que seja a cultura, mas um conceito relativo a uma dada cultura.

Em seu capítulo intitulado “Democracia e Crítica Racional das Ciências” Mamone Capria (2003) argumenta que a validade da natureza do consenso ou do dissenso em uma certa comunidade é fundamental para se julgar a credibilidade de uma certa opinião. À pergunta de quais fatores estão, de fato, presentes numa tal validação, ele responde distinguindo entre “certeza subjetiva” e “verdade pública”:

Há de se notar que, também se um indivíduo isolado pudesse chegar a uma conclusão que o deixasse inteiramente satisfeito, isto não seria ainda uma ‘verdade científica’ ou, mais exatamente, não seria ainda *considerada* como tal. Para chegar a isto, temos, de fato, a necessidade de um reconhecimento público que não se dará sem um meio apropriado. Em outras palavras, a transformação de uma *certeza subjetiva* numa *verdade científica pública* passa necessariamente através de um procedimento de

validação social, a qual poderá avançar ou dissipar-se em função da intrínseca confiabilidade do mecanismo que valida, do estado de saúde intelectual e moral da comunidade disciplinar no seu conjunto e dos indivíduos singulares em particular responsáveis, e da capacidade do descobridor de participar do rito sem criar atritos que retardem ou até mesmo bloqueiem a aceitação.

Como podemos notar, o procedimento de validação social constitui um processo complexo que envolve tanto a saúde moral quanto aquela intelectual da comunidade disciplinar e essas são -a nosso ver- apenas parcialmente analisáveis. Existe uma parcela técnica que é certamente analisável, e assim também é o papel dos interesses e das ideologias que freqüentemente têm um peso importante na determinação de qual será a opinião 'vencedora' em certa comunidade; cremos, no entanto que os "insights" ou as "intuições", que intervêm na formação tanto do consenso quanto do dissenso são dificilmente analisáveis racionalmente, coisa que evidentemente não significa irracionalidades.

A descoberta da América

A descoberta da América desempenhou um papel muito importante na História da Humanidade (Capria, 1999, p. 2002). O canibalismo dos povos do novo mundo levantou uma grande discussão sobre o caráter ético desta prática. Montaigne se ocupou desse tema em um de seus ensaios. Ele escreveu:

Nós podemos então chamar esses povos bárbaros no que diz respeito às regras da razão: mas não em relação a nós próprios que em toda sorte de barbaridade os excedemos. (Montaigne, 1978).

Bartolomé de las Casas (1996) escreveu uma série de livros nos quais contou que os povos da América Central foram aniquilados em cumprimento a um programa de extermínio levado a termo com enorme crueldade e perfídia pelos colonizadores espanhóis. Na corte espanhola do século XVI teve lugar um debate sobre a natureza dos povos que então viviam na América. Em posição contrária a Montaigne e a las Casas, que consideravam que esses povos tinham dignidade (pois eram seres humanos como os europeus), se encontrava Juan Gines Sepúlveda, que adotou a tese da "essencial submissão dos povos inferiores" que justificava a prática da escravatura, da tortura, da morte com métodos cruéis e coisas do gênero. Diversos argumentos foram utilizados para justificar esta tese, que pode ser considerada como um embrião da futura tese do darwinismo social segundo a qual, na evolução histórica, os "povos superiores" dominaram os "povos inferiores" porque os primeiros são mais capazes e inteligentes que os segundos e por esta razão sobreviveram enquanto tais.

O professor de direito Francisco de Vitória da Universidade de Salamanca, coordenador do polêmico debate entre las Casas e Sepúlveda, e que era um teólogo tomista, afirmou em 1550 que "estes povos não podiam ser escravizados". Além disso, Francisco de Vitória também enfatizou que esses povos eram "os verdadeiros proprietários das terras descobertas". Tudo isso, entretanto, aconteceu muito tarde,

pois esses povos já estavam cerca de 90% aniquilados. Segundo Gonzalo Fernández de Oviedo, que tinha uma opinião similar a de Oviedo, já em 1535 uma grande parte deste povo nativo tinha sido eliminada. Ele justificava este fato dizendo que aquela gente era preguiçosa, selvagem, pecadora e que por esta razão o Nosso Senhor permitiu que fosse eliminada. O documento do Papa Paulo III que afirmava que esta gente era verdadeiramente humana e que tinha alma é do fim de 1537.

Uma brevíssima história da antropologia

Nesta seção, seguiremos muito de perto a análise de Maybury-Lewis (2002, p. 15-23). Como vimos, podemos dizer que em relação ao relativismo, existem duas tendências em antropologia. A primeira é aquela que Maybury-Lewis chamou de relativismo "vale tudo", que constitui em aceitar tudo, de qualquer que seja a cultura, desde que seja consolidado pela tradição, e independentemente de juízos morais. Uma segunda é aquela que tem como escopo a compreensão das outras culturas para assim melhor compreendê-las e exercitar a tolerância racional.

Maybury-Lewis considera que a boa antropologia deve adotar um relativismo no sentido da segunda tendência. É o caso de Heródoto no século V antes de Cristo, e de Bartolomé de las Casas e de Montaigne no século XVI. Esta tradição antropológica da *compreensão relativa para exercitar a tolerância razoável* ganhou força no século XVIII com diversos seguidores desta posição na medida em que a tendência racionalista crescia na Europa. Segundo Maybury-Lewis, se Giambattista Vico já acreditava ser possível uma ciência da História, depois dele se acreditou também ser possível uma ciência da sociedade, ou, pelos menos, uma ciência das sociedades.

A tendência da *compreensão relativa para exercitar a tolerância razoável* foi substituída pela tendência do *neodarwinismo social*. Assim, a *tolerância razoável* foi substituída pelo *desprezo evolucionista*. Não é difícil compreender como uma teoria originalmente concebida para o mundo natural tenha sido equivocadamente generalizada para o mundo cultural. Os conceitos de *seleção natural* e de *sobrevivência do mais apto* quando generalizados ao mundo humano e cultural deram combustível a uma concepção que se baseava numa gradação entre as culturas. Essa gradação ia desde as culturas consideradas como não civilizadas e primitivas até aquelas consideradas plenamente civilizadas, ou seja, era uma gradação que envolvia o perigoso conceito de *superioridade cultural* de péssima memória em toda a história da humanidade. O domínio de uma cultura em relação à outra era então interpretado como uma coisa natural tal como aquilo que sucedia nas relações entre animais.

No fim do século XIX este ponto de vista favorável ao evolucionismo social foi severamente criticado. Por exemplo, Franz Boas nos Estados Unidos insistiu na necessidade de proceder a um melhoramento nos trabalhos de campo, no sentido de construir uma base empírica a fim de que isso pudesse vir a ser contraposto às inferências equivocadas inspiradas no evolucionismo social. A partir desta base empírica Boas considerava que seria possível mostrar as fragilidades da tese evolucionista.

No entanto, o antropólogo inglês A. R. Radcliffe-Brown tinha seriíssimas dúvidas acerca da antropologia cultural de Boas. Radcliffe-Brown considerava muito

vago o conceito de *cultura* e por esta razão, segundo ele, a antropologia deveria eleger o conceito mais concreto de *estrutura social*. O confronto entre a antropologia cultural e a antropologia social teve lugar até a metade do século XX.

Surge então uma nova fase da ciência antropológica. O grande antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, que veio para o Brasil por ocasião da criação da Universidade de São Paulo nos anos 30 do século XX, desempenhou um papel importante na criação da assim chamada *antropologia estrutural*, a qual envolvia de maneira entrelaçada tanto as *estruturas da cultura* quanto as *estruturas da sociedade*.

Uma grande dificuldade residia precisamente na demarcação precisa do conceito central da antropologia que é o conceito de cultura. O conceito segundo o qual a *cultura constitui um conjunto padronizado das idéias que formam a Weltanschauung (Visão de Mundo) de uma pessoa singular e de um povo* foi duramente criticado por quem sustentava que a cultura não é demarcável, nem conceitualmente nem demograficamente.

Os movimentos pós-colonialista e pós-modernista tiveram uma grande influência sobre o *establishment* antropológico. O movimento pós-colonialista considerava que as análises produzidas pelos antropólogos que trabalhavam em uma situação colonial eram marcadas pela assimetria e pelo resultado viciado. No que diz respeito à tendência pós-moderna mais radical, esta se aproximava ao nihilismo. No entanto Maybury-Lewis (2002, p. 18) considera que "aprendemos dos pós-modernos uma nova autoconsciência que melhora nossas análises atuais, desde que recusemos que ela paralise nossa pesquisa".

O problema da incomensurabilidade, do diálogo e da convivência entre as culturas

Em 1998, o PRODEMA (Pós-graduação de Desenvolvimento e Meio Ambiente) da Universidade Federal de Alagoas, organizou um congresso que elegeu como tema central a importância da dimensão cultural no que dizia respeito ao caráter sustentável do desenvolvimento. Em outras palavras, as pessoas que participaram do congresso foram solicitadas a dar respostas à questão de como a cultura deve constituir uma dimensão imprescindível de qualquer desenvolvimento que seja sustentável. Como resultado dos trabalhos apresentados e das discussões suscitadas foi publicado um livro intitulado *Cultura e Desenvolvimento (A sustentabilidade cultural em questão)*. O trabalho apresentado por J.G.W. Marques (1999) colocou em discussão um dilema profundo.

Marques criticou a concepção de desenvolvimento sustentável centrada nos conceitos de *necessidade* e de *solidariedade diacrônica* como se apresentam no texto do Relatório Brundtland. Segundo tal Relatório, o desenvolvimento sustentável deve ser tal que proveja a satisfação das necessidades das gerações presentes sem que isso venha implicar em qualquer comprometimento da satisfação das necessidades das gerações futuras. Em outras palavras, não devemos exaurir todos os recursos de uma maneira irresponsável perante o futuro.

Prestemos atenção que aqui se fala tanto de *necessidades* quanto de *solidariedades diacrônica* ou *solidariedade entre gerações*. Ambos os conceitos

suscitam problemas. No que diz respeito à solidariedade entre as gerações, não fomos capazes sequer de trilhar o caminho para a superação e eliminação da fome que se constitui na solidariedade sincrônica que, em princípio estaria mais ao nosso alcance; e isso apesar da opinião pública cada vez ser mais consciente e ativa nesse aspecto. Mas Marques concentra a sua atenção sobre o conceito de *necessidade*.

Mas, o que é uma necessidade? Como estabelecer uma linha demarcatória entre necessidades absolutamente imprescindíveis, como o ar que respiramos, e por outro lado os desejos vãos como possuir a qualquer custo uma bela 'Ferrari vermelha'? Em outros termos, como estabelecer uma espécie de comensurabilidade entre as diversas coisas que as várias tradições culturais consideram como necessidade imprescindível?

Marques estuda nove exemplos e mostra a imensa dificuldade de integrar tudo isso em um só modelo válido e legítimo.

Conclusões

Da discussão precedente chegamos à conclusão que tanto a pesquisa de um núcleo mínimo de acordo entre todos os povos quanto à diversidade cultural máxima, em analogia com a diversidade biológica devam ser tenazmente empreendidas. Esta diversidade cultural deve respeitar os valores essenciais de cada cultura, mas, ao mesmo tempo, favorecer o entrelaçamento e a evolução de todas as culturas, porque a idéia de uma cultura estaticamente demarcável é um despropósito. Sem dúvida, os fundamentalismos impedem esta eventual e razoável conciliação e por isso devemos enfatizar que somente com a paz e com a compreensão das motivações profundas dos outros é que poderemos encontrar o caminho mais eficaz para este diálogo, o qual requer grandíssimo esforço de todos e durante todo o tempo. Em suma, trata-se de um diálogo que deve ser construído a cada vez e sempre.

Certamente a eleição de um consenso mínimo não significa a renúncia do coração da racionalidade que é o compromisso crítico, mas esta deve ser exercitada além do imprescindível rigor ético, também pela necessária generosidade que caracteriza a tolerância razoável. É importante ter em mente que as divergências e as tensões essenciais são, ambas, irremovíveis e este é um aspecto central da complexidade humana.

Para aqueles que consideram utópica esta eventual conciliação entre um acordo mínimo envolvendo todos os povos e a proteção da diversidade cultural, deveremos recordar que a única racionalidade que pode ter algum sucesso neste difícil campo é aquela que leva em consideração a essencial complexidade do mundo e da natureza humana. Ao argumento segundo o qual o *acordo mínimo* e a *diversidade máxima* constituem na realidade tendências opostas (propensões antitéticas) e que por esta razão é impossível conciliar, deveremos responder que no mundo da ciência convivem programas de pesquisa antitéticos e que apesar disto são capazes de oferecer, todos eles, uma contribuição de relevo ao desenvolvimento do conhecimento. Além disso, complexidade do mundo não significa, nem absurdidade do mundo nem contradição com a realidade.

É também importante considerar que não obstante a lógica não ser capaz de oferecer uma base confiável no que diz respeito à questão moral, a base ética da

racionalidade é capaz de oferecer a todos nós um ensinamento potente. Devemos nos recordar que a recomendação de 'não praticar a fraude' e de 'não fazer aos outros aquilo que não desejamos que seja feito a nós próprios' têm uma raiz tanto ética quanto epistemológica, e isso nos permite revisitar o resultado que segundo Popper é o mais central da teoria de Tarski-Gödel. Recordemos que se a comunicação entre as espécies é possível, então o é, com muito maior razão, aquela entre os homens. É a partir desta base ética da racionalidade -e não propriamente a partir de sua base lógica- que esperamos que seja possível uma tradução "correta" de uma "verdade ética profunda" de uma cultura a uma outra. Neste preciso sentido pensamos que a teoria de Tarski-Gödel nos possa oferecer uma base de analogia muito relevante que favorece a tolerância razoável.

Em suma, concluímos que não existe qualquer solução geral nem qualquer solução universalmente válida para uma eventual conciliação que redunde, por um lado, em um núcleo mínimo de princípios universais acordados de antemão por todos, e por outro, na máxima e enriquecedora diversidade cultural possível. Evidentemente, qualquer tentativa de conciliação estará inevitavelmente sujeita a essenciais tensões. No entanto, no curso de um diálogo eternamente recorrente, é possível melhorar o entendimento e a compreensão entre povos de diferentes matrizes e confluências culturais. Enfatizamos mais uma vez que se trata de um longo, difícil, mas extremamente necessário processo que comporta marchas e contramarchas.

Referências

- Las Casas B de. O paraíso destruído (a sangrenta história da conquista da América espanhola). Porto Alegre: L&PM Editores S/A, 1996.
- Bastos Filho J B, Amorim NFM de, Lages VN. (Orgs). Cultura e desenvolvimento (a sustentabilidade cultural em questão). Recife: Editora Universitária da UFPE, 1999.
- Bastos Filho JB . Contribuição ao Congresso Scienza e Democrazia II . In: Scienze, poteri e conoscenze. Capria MM (Org). Roma: Editori Reuniti, 2006.
- Capria MM (Org). La costruzioni dell'immagine scientifica del mondo (mutamenti nella concezione dell'uomo e del cosmo dalla scoperta dell'America alla meccanica quantistica). Nápoles: La Città del Sole, 1999. [Publicado em português com o título A construção da imagem científica do mundo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002].
- _____. Scienza e democrazia. Democrazia e critica razionale delle scienze. Nápoles: Liguori Editore, 2003.
- Marques J G W. Dinâmica cultural e planejamento ambiental (sustentar não é congelar). In: Bastos Filho, J B, Amorim NFM de, Lages VN (Orgs). Cultura e desenvolvimento (a sustentabilidade cultura em questão). Recife: Editora Universitária da UFPE, 1999. p. 41-68.
- Maybury-Lewis, D. A antropologia numa era de confusão. Revista brasileira de ciências sociais. 2002;17:50 (15-23).
- Montaigne M. Essays. Britannica Great Books, Vol 25, 1978. [originalmente publicado em 1578].
- Popper K R. A world of propensities. Bristol: Thoemmes, 1990.
- _____. Tutta la vita è risolvere problemi. Milano: Pompiani, 2001.
- Wittgenstein L. Conferência sobre ética [Disponível na página eletrônica: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/textos.htm>] s/d.

Resumo: Trazemos à baila neste artigo o problema da possibilidade de conciliação que envolve um núcleo mínimo de princípios universais acordados por todos e a convivência de uma pluralidade cultural máxima. Argumentamos que não há uma solução geral nem uma solução universalmente aceitável para este difícil problema. No entanto, podemos concluir que, a despeito de inevitáveis tensões, é possível, em um processo eternamente recorrente e sujeito a marchas e contramarchas, exercer a tolerância mútua para melhorar substancialmente a convivência entre povos de diferentes matrizes e confluências culturais.

Palavras-chave: pluralidade cultural, tolerância.

Abstract: This paper brings the problem of making conciliation possible which implies a universal principles minimum nucleus in agreement with everyone and maximum cultural plurality sociability. We argue that there is neither general solution nor an acceptable universal one to this difficult problem. However we can conclude that in spite of unavoidable tensions it is possible, through an eternal resort process exposed to advance and retrogression, to perform mutual tolerance, substantially improving people's different matrixes and cultural confluence sociability.

Key-words: cultural plurality, tolerance.

Glossário dos Símbolos da Capa





LivroRápido

Serviço de impressão de obras
raras e contemporâneas.

Visite-nos e comprove nossas vantagens

www.livrorapido.com.br

Rua Dr. João Tavares de Moura, 57/99 - Peixinhos
Olinda/PE - CEP: 53230-290
Fone: (81) 2121.5300 - Fax: (81) 2121.5333
e-mail: livrorapido@grupoelogica.com.br

Editorial

Religião, cultura e produções simbólicas.....5

Artigos Nacionais

Imaginário de inquisidor: unidade e pureza, inquirição e martírio..... 9

Carlos André Macêdo Cavalcanti

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti

Profetismo sebastianista no sertão nordestino na narrativa literária de Ariano Suassuna..... 17

Maristela Oliveira de Andrade

Verdade e Sagrado na origem do pensamento ocidental..... 27

Augusto César Dias de Araújo

O cosmos animista e a natureza como pessoa..... 41

Rosalira dos Santos Oliveira

Senhoras da noite: nos labirintos infernais como Perséfone..... 51

Beliza Áurea de Arruda Mello

Ciganos e peregrinos: narrativas bíblicas para contar uma história e construir uma identidade..... 65

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Artigos Internacionais

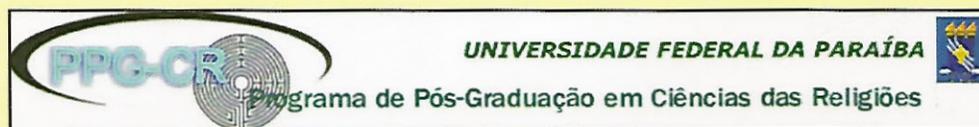
Le rituel et le politique: L'exemple du «Tjalonarang» balinais et la reconnaissance d'un imaginaire tragique 75

Senda Inés Sferco

Interfaces

Princípios universais e pluralidade cultural: é possível esta conciliação ?..... 87

Jenner Barretto Bastos Filho & Fernando Guilherme Silva Ayres



e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religioes



Livro Rápido

Peça pelo site:

www.livrorapido.com.br

ISSN 1982-6605



9 771982 660001