

15

FORMA BREVE

REVISTA DE LITERATURA

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

FORMA BREVE 15

Em busca da terra prometida: mitos de salvação

EDITOR-CHEFE

António Manuel Ferreira (antonio@ua.pt)

EDITORES ASSOCIADOS

Carlos Morais, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lídia Coimbra

COORDENAÇÃO DESTE NÚMERO

António Manuel Ferreira, Carlos Morais, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lídia Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA | EDITORIAL BOARD

Ofélia Paiva Monteiro (Universidade de Coimbra), Francisco Maciel Silveira (Universidade de São Paulo), Eugénio Lisboa (Universidade de Aveiro), Daniel-Henri Pageaux (Université Paris III – Sorbonne Nouvelle), Rosa Maria Goulart (Universidade dos Açores), Francisco Cota Fagundes (University of Massachusetts – Amherst), José Romera Castillo (UNED – Madrid), José Maria Rodrigues Filho (Universidade de Mogi das Cruzes, SP), A Direção da Revista

AVALIADORES CIENTÍFICOS DESTE NÚMERO | REFEREES

Alex Villas Boas (PUC, Paraná), Ana Maria Ramalheira (UA), António Manuel Ferreira (UA), Carlos Morais (UA), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Elizabeth Batista (UNEMAT), Erik van Achter (KULeuven), Giuliana Ragusa (USP), José Cândido de Oliveira Martins (Universidade Católica, Braga), João Roberto Faria (USP), Marcos Lopes (UNICAMP), Maria do Céu Fialho (Universidade de Coimbra), Maria Fernanda Brasete (UA), Maria Hermínia Amado Laurel (UA), Maria Teresa Santa Maria Fernandez (Universidad Internacional de La Rioja), María Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata), Olga Maria Castrillon Mendes (UNEMAT), Rosa Lídia Coimbra (UA)

CAPA

Baseada num cartaz de Sofia Almeida

CONCEÇÃO GRÁFICA

Década das Palavras

IMPRESSÃO / ACABAMENTO

Clássica, Artes Gráficas

EDIÇÃO

UA Editora

Universidade de Aveiro

1ª EDIÇÃO

2018

TIRAGEM

350 Exemplares

DEPÓSITO LEGAL

237587/06

ISSN - 1645-927X

e-ISSN - 2183-4709

CORRESPONDÊNCIA

Forma Breve – Departamento de Línguas e Culturas

Universidade de Aveiro

3810-193 Aveiro

Portugal

ACEITAM-SE PERMUTAS | WE ACCEPT EXCHANGES

Catálogo recomendada

Forma breve. – (2003) –. – Aveiro: Universidade, 2003
– Anual
ISSN 1645-927X: permuta

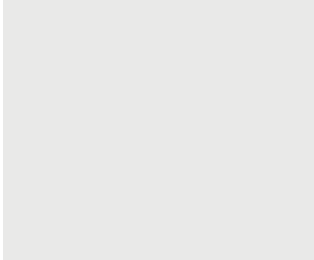
FORMA BREVE
REVISTA DE LITERATURA

15

Em busca da terra prometida: mitos de salvação

A revista FORMA BREVE
está indexada na Qualis CAPES

2018



ÍNDICE

EM BUSCA DA TERRA PROMETIDA: MITOS DE SALVAÇÃO

“To your offspring I will give this land” (Genesis 12,7). The theme of the Promised Land in the biblical tradition	13
Hans Ausloos	
A questão da salvação entre <i>logos</i> e <i>poiesis</i> : elementos para uma soteriologia sapiencial	27
Alex Villas Boas	
Modelos bíblicos de mujer: Ester y la salvación del pueblo judío	43
Dulce M ^a González Doreste & Francisca del Mar Plaza Picón	
Modelos bíblicos de mujer: Sara	57
María del Pilar Mendoza-Ramos & María del Pilar Lojendio-Quintero	
Modelos bíblicos de mujer: Rebeca y la salvación del pueblo judío	69
Miguel Ángel Rábade Navarro & Cristina Badía Cubas	
Is the Kingdom of God/Heaven a Promised Land? Traces of a Material View in Jesus of Nazareth’s Eschatology	81
Fernando Bermejo-Rubio	

La visión del <i>Más Allá</i> en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza	99
Aitor Freán Campo	
Ultraje, exílio e salvação: Filoctetes e José do Egito	119
Ana Paula Pinto	
<i>The Collatio Alexandri et Dindimi</i> : the “Natural” Space of the Brahmins	133
Chiara Di Serio	
Memória, a terra prometida dos poetas: o tema na mélica grega arcaica	141
Giuliana Ragusa	
O mito de Colono e a salvação de Atenas	151
Maria do Céu Fialho	
De los días áureos a la noche de los tiempos. Una lectura ético-antropológica del Mito de las Razas en Hesíodo	161
Maria Cecília Colombani	
Entre a salvação colectiva e a salvação individual: alguns vestígios literários romanos dos mitos das <i>Matres Idaea</i> e <i>Aegyptia</i> *	171
Maria José Ferreira Lopes	
Utopia e estatuto da poesia em poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen	185
Ana Maria F. Côrtes	
Habemus Natália Correia: a unidade espiritual, num mundo em demanda	197
Cristina de Jesus Espiguinha Dias	
A Terra Prometida “Sob Céus Estranhos”	205
Maria do Carmo Cardoso Mendes	
Paraísos “alternativos” na literatura de espiritualidade e na prosa de ficção em Portugal (séculos XVI-XVII)	217
Paula Almeida Mendes	
O tema da migração na poesia de João Cabral de Melo Neto	227
Adriana de Fátima Barbosa Araújo	

Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira	239
Danglei de Castro Pereira	
Miragens da “Terra prometida” e o Centro-Oeste da margem	251
Elisabeth Battista	
O mito da terra prometida em <i>Madona dos Páramos</i>	265
Olga Maria Castrillon-Mendes	
Representação da viagem em Ruy Duarte de Carvalho	275
Hilarino Carlos Rodrigues da Luz	
Entre permanência e viagem: percursos salvíficos na obra de duas escritoras suíças contemporâneas, Monique Saint-Hélier e Annemarie Schwarzenbach	283
Maria Hermínia Laurel	
A pampa argentina como cenário discursivo da terra prometida	293
Dogomar González Baldi	
El ciclo troyano en el teatro del exilio español	307
M ^a Teresa Santa María Fernández	
Myths in the artworks of Matthew Barney	321
Silvia Neri	
<i>Frankenstein</i> , a construção de um mito moderno bem sucedido	331
Thiago Leonello Andreuzzi	
Promessas implícitas: as assinaturas de marca no discurso publicitário	341
Rosa Lúcia Coimbra	
A retórica da sedução na publicidade: quem promete cumpre?	357
Ana Isabel Correia Martins	
WRAITH: Seduction and glamour in advertising for luxury cars	373
Luísa Magalhães	

A salvação no quotidiano tendo a mulher como força primária: Bet-Chan nos séculos XV e XIV a.n.e. Catarina Pinto	383
Ascensão e queda do culto a Nuno Álvares Pereira no escotismo português (1923-1936) Gonçalo Brito Graça	399
Pode um mito salvar? Cristo em Espinosa João Diogo R. P. G. Loureiro	411
Danzig – Gdańsk: la compleja relación de los desplazados alemanes con su “patria perdida” tras 1945 Juan Manuel Martín Martín	425
Literatura de refúgio nas diversas telas Junia Barreto & João Arthur Pugsley Grahrl	439
Quando fugir (não) é a salvação: a fuga na (des)construção de lugares de esperança Liliane S. dos Anjos & Rogério Modesto	447
<i>Punk Rock</i> cantado em português e a mensagem salvífica do protestantismo – as obras de Samuel Úria e Tiago Cavaco	455
Entrevista a Samuel Úria sobre <i>Punk Rock</i> e Religião Luís Carlos S. Branco	469



Em busca da terra
prometida:

mitos de salvação

“To your offspring I will give this land” (Genesis 12,7). The theme of the Promised Land in the biblical tradition

“Aos teus descendentes, darei esta terra” (Gênesis 12,7). O tema da terra prometida na tradição bíblica

Hans Ausloos¹

F.R.S.-FNRS, Université Catholique de Louvain, Belgium
hans.ausloos@uclouvain.be

Keywords: Israel, Promised Land, Old Testament, Theology.
Palavras-chave: Israel, terra prometida, Antigo Testamento, teologia.

1. Preliminary Remarks

Within Old Testament literature, the concept of the possession of ‘the land Israel’ takes a prominent position². Nevertheless, as it is the case for most themes in biblical literature, the Bible does not provide a univocal view on the land. On the contrary, within the Old Testament, various theological and ideological nuances with regard to the concept should be discerned.

Even if the theme of the land seems to be related to the tangible reality of soil, one should make a distinction between the historical reality of the land ‘Israel’ on the one hand, and the theological and ideological messages the texts aim to proclaim on the other one. Particularly since the birth and rise of historical-critical scholarship from the 17th century on, it has become clear that the biblical authors are trying to testify about their faith in God, to convince themselves and their contemporaries that their God – YHWH – is a God of life, a God of liberation, a God of justice. All biblical texts, moreover, are written from the

¹ The author is *Chercheur qualifié* of the F.R.S.-FNRS and professor of Old Testament exegesis at the Université catholique de Louvain (Belgium), as well as Research Associate at the University of the Free State (South Africa).

² According to Accordance Bible Software, the two most important terms that are used to refer to the notion of ‘land’ – *‘erets* and *‘adamah* – are respectively used 2505 and 231 times within the Hebrew Bible.

perspective of the Israelites. In particular within the context of texts dealing with violence – the biblical motif of the taking into possession of the ‘Promised Land’ is closely related to stories in which divine and human violence are manifestly present –, it is extremely important to be aware of the fact that the biblical texts are meant to be read by people suffering under foreign occupation, hoping and trusting that God would be at their side, and will do everything in order to guarantee that the Israelites have a safe place to live.

Moreover, it should be accentuated that the Bible as we know it actually is the result of a long-lasting process of writing and editing. Even if, in general, one can accept that the Old Testament has been composed between the 8th and the 3rd century BCE, it remains extremely difficult to date exactly its different books, texts, layers and redactions. Although the fact that the biblical texts have been written and re-written by different (unknown) authors makes it plausible that ideas or theological convictions evolved in the course of the time, it is not impossible that several contradictory approaches of one and the same theme can have existed side by side. As such, one should be very careful in reconstructing a linear history of an idea on the basis of the Bible.

In what follows, several topics related to the theme of the Promised Land will be dealt with. After some concise remarks regarding the terminology ‘Promised Land’ (2), the following topics will be dealt with: (3) the addressees of God’s promise of the land; (4) the myth of the empty land; (5) the fate of the autochthonous possessors of the land, (6) the characterisation of the land as being “of milk and honey”; (7) God as the ultimate owner of the land; (8) Israel’s taking possession of the ‘Promised Land’; (9) and finally the question of the extent of the ‘Promised Land’.

2. The Promised Land: The Terminology

Already at the beginning of the Old Testament, immediately after the so-called Primeval History in Genesis 1–11 – dealing with universal themes as creation, human hubris and God’s punishment by a flood –, in Genesis 12:1–7, the account of Israel’s ‘history’ starts with a divine, unconditional promise of the land to its ancestor Abram:

¹ Now the LORD said to Abram, “Go from your country and your kindred and your father’s house to the land that I will show you. ² I will make of you a great nation, and I will bless you, and make your name great, so that you will be a blessing. [...] ⁶ Abram passed through the land to the place at Shechem, to the oak of Moreh. At that time the Canaanites were in the land. ⁷ Then the LORD appeared to Abram, and said, “To your offspring I will give this land.”

These verses – once more, it should be accentuated that this text is a theological one, and does not aim at reporting historical facts – clearly indicate that Israel’s relationship to and its claim on the land are considered to be based on a divine ‘promise’: God ‘promises’ Abraham that he will be the ancestor of a great nation, and that his offspring will possess the land which, ‘in Abram’s days’, was inhabited by the Canaanites.

Although, in this context, one generally speaks about God's 'Promised Land', it should be mentioned that this expression as such does not occur within the Old Testament in its Hebrew form. The commonly used expression 'Promised Land' seems to be dependent on (modern) translations of the Old Testament, since there is simply no Hebrew equivalent to the English verb 'to promise' (Janzen, 1992, p. 144).

Within the original Hebrew version of texts that – in translation – speak about the 'Promised Land', *dâbar* is the most commonly used term. Although this verb literally means 'to speak' or 'to say', most modern translations render it as 'to promise'. Genesis 28:15, for example, is translated in the NRSV as: "I will bring you back to this land; for I will not leave you until I have done what I have *promised* (*dibbartî*) you". Besides *dâbar*, and having the same meaning in Hebrew, the verb *âmar* is frequently used within the context of a divine promise of the land. For example in Exodus 32:13, God says: "This land that I have *promised* (*âmartî*) I will give to your descendants". Finally, the verb *shâba* is used in texts dealing with God's promise of the land. This verb, that literally means 'to swear', and in modern translations as the NRSV mostly has been rendered as 'to promise on oath', can be found, e.g., in Numbers 11:12: "The land that you *promised on oath* (*nishbatâ*) to their ancestors".

Within the Septuagint (LXX), the oldest Greek translation of the Hebrew Bible reaching back to the 3rd century bce, the Hebrew verbs *dâbar*, *âmar*, and *shâba* have been rendered by the equivalents *λαλέω*, *λέγω* and *ὄμνυμι*. Contrary to the Hebrew, Greek language indeed has a term for '(to) promise', i.e. the verb *ἐπαγγέλλω* or the noun *ἐπαγγελία*. However, within the LXX, these terms have not been used within the context of the promise of the land. Only in the New Testament, the term *ἐπαγγέλλομαι* is used in the context of Gods promise to Abraham to inherit the land, as it is the case in Acts 7:5 and Hebrews 11:9³.

3. The Addressees of God's Promise of the Land

In the already mentioned pericope of Genesis 12:1-7, God's unconditional promise of the possession of the land by the Israelites was addressed to Israel's ancestor, Abraham. However, even if this divine promise to Abraham is repeated several times in the book of Genesis (Gen 13:15; 15:7, 18; 17:8; 22:17), after Abraham's death – which is narrated in Genesis 25 –, the same promise is repeated to his son Isaac (e.g. in Gen 26:3). Later, some texts also speak about the promise of the land to Isaac's son, Jacob (e.g. Gen 28:13; 35:12; 48:4).

From Genesis 50:24 on – at that stage in the narrative, Abraham, Isaac and Jacob are deceased – one encounters the stereotypical formula "the land that God swore to Abraham, to Isaac, and to Jacob". This tradition of a 'patriarchal promise' is often repeated within the exodus and conquest traditions. For example in

³ It is remarkable that in classical Greek, the term *ἐπαγγέλλομαι* is almost always used in order to speak about *human* promises to God, and only by exception in the sense of *ἐπαγγελία* θεοῦ. See Schniewind & Friedrich, 1935, p. 576.

Exod 6:8, God recalls Moses the promise he made to the patriarchs: “I will bring you into the land that I swore (literally: “the land on which I lifted my hand” – *hâ’ârêts ’âshèr nâsâtî èt yâdî*) to give to Abraham, Isaac, and Jacob”. Similarly in Exod 32:13, within the context of the narrative of the Israelites worshipping the golden calf, in order to placate God, Moses remembers him to the ‘promise’ he has done to their patriarchs: “Remember Abraham, Isaac, and Israel, your servants, how you swore (*nishba’tâ*) to them by your own self, saying to them, ‘I will multiply your descendants like the stars of heaven, and all this land that I have promised (*’âmartî*) I will give to your descendants, and they shall inherit it forever’”.

In the passages mentioned until now, God’s promise of the land (1) is made to the Patriarchs (Abraham, Isaac, and/or Jacob) and (2) is an unconditional one: God gives the land by mere grace. Nevertheless, and notwithstanding the fact that the unconditional divine promise to Israel’s ancestors takes an important place within the Old Testament presentation of the ‘Promised Land’, not all Old Testament texts share this view. In particular within so-called prophetic literature, a different presentation of the ‘Promised Land’ can be found.

In Ezekiel 20:5-6, the prophet addresses the Israelites in the context of the Babylonian exile (6th century BCE) about Israel’s ancestors. In these verses, it is clearly stated that God made the solemn oath of the land to the patriarchs of the exodus, Israel’s forefathers who were in the land of Egypt, and who experienced the exodus from Egypt. So, in short, not Israel’s patriarchs are the addressees of God’s promise, but Israel’s ancestors who experienced the exodus out of Egypt⁴:

⁵ Thus says the Lord God: On the day when I chose Israel, I swore to the offspring of the house of Jacob – making myself known to them in the land of Egypt – I swore (*’èssâ’ yâdî* – I lifted up my hand) to them, saying, I am the LORD your God.

⁶ On that day I swore (*nâsâ’tî yâdî*) to them that I would bring them out of the land of Egypt into a land that I had searched out for them, a land flowing with milk and honey, the most glorious of all lands.

This promise is repeated in Ezek 20:15-17:

¹⁵ Moreover I swore (*nâsâ’tî yâdî*) to them in the wilderness *that I would not bring them into the land* that I had given them, a land flowing with milk and honey, the most glorious of all lands, ¹⁶ because they rejected my ordinances and did not observe my statutes, and profaned my sabbaths; for their heart went after their idols. ¹⁷ Nevertheless my eye spared them, and I did not destroy them or make an end of them in the wilderness⁵.

⁴ On this topic, and the possible implications for the historical-critical analysis of the Old Testament, see in particular J. Van Seters, *Confessional Reformulation*, pp. 448-459.

⁵ Also Ezekiel 20:28 (“For when I had brought them into the land that I swore to give them, then wherever they saw any high hill or any leafy tree, there they offered their sacrifices and presented the provocation of their offering; there they sent up their pleasing odors, and there they poured out their drink offerings”) suggests that the promise of the land was addressed to the fathers of the exodus.

In these verses, it is again clear that the promise of the gift of the land is addressed to Israel's forefathers who experienced the event of the exodus out of Egypt. Moreover, – contrary to God's promise to Abraham, Isaac or Jacob –, the promise is formulated in a conditional way here: taking possession of the land is dependent on the obedience to God's law. If this condition of obedience and loyalty to God's instructions is broken, Israel can no further claim upon the land and can expect expulsion⁶.

This presentation of the promise of the land as a conditional one undoubtedly has to be situated against a historical context of the Babylonian exile in the 6th century BCE, when Israel did no longer possess the land. The authors of these texts were looking for the reason why Israel was deprived of the land. In their view, the Israelites' loss of the land was caused by the fact that they have not obeyed to God's law.

Even if, within prophetic literature, Israel's unfaithfulness and rebellion are presented as the reason for the loss of the land, the idea of the 'Promised Land' as such has not been harmed: in a new Exodus, Israel will be rescued out of exile, and be led to a 'Promised land'.

And even after the Israelites' return to their 'Promised Land' in the context of Cyrus' edict, which allowed them to leave Babylonia and to rebuild Jerusalem, the reality of the 'Promised Land' that they re-entered was not at all rosy. The reality of the return into a land which they had to leave decades ago and which was possessed by those who did not go into exile, sobered them up. Against this background, in particular in Deutero-Isaiah (Isa 40–55) – the exilic part of Isaiah, written in an era when the Israelites were confronted to the reality that the 'Promised Land' that has been announced by the prophets will perhaps not be that ideal as hoped for – the idea of a 'Promised Land' was transferred into an eschatological future. Thus, in Isaiah 49:8–10, it is announced that Israel will find eschatological rest in the land in God's presence:

⁸ Thus says the LORD: In a time of favor I have answered you, on a day of salvation I have helped you; I have kept you and given you as a covenant to the people, to establish the land, to apportion the desolate heritages; saying to the prisoners, "Come out," to those who are in darkness, "Show yourselves." They shall feed along the ways, on all the bare heights shall be their pasture; they shall not hunger or thirst, neither scorching wind nor sun shall strike them down, for he who has pity on them will lead them, and by springs of water will guide them."

⁶ Also in Numbers 32:9–11, Moses refers to Israel's rebellion against YHWH, within the context of God's promise of the land. When the Israelite spies returned from their expedition of the land, however, they "discouraged the Israelites that they would not enter the land which the LORD had given them" (Num 32,9). Therefore, "the LORD's anger was kindled on that day, and he swore (*wayyischāba*), saying: 'Surely none of the people who came up out of Egypt, from twenty years old and upward, shall see the land that I swore to give to Abraham, to Isaac, and to Jacob'" (Num 32,11).

The idea of God's promise to Israel to possess the land, implies the question about the original inhabitants of that land. It is this topic which will be dealt with in the next section of this paper.

4. "A Land Without a People for a People Without a Land"?

Even if there is a lot of discussion about its origin and its precise use and misuse in recent history, in general, the slogan "A land without a people for a people without a land" – or variations on it – is widely associated with the 19-20th century movement to establish a Jewish state⁷.

I do not aim at interfering with political matters regarding the recent history of the state of Israel. However, against the background of our analysis of the 'Promised Land' in the Biblical traditions, this theme cannot be denied. Anyway, the Biblical tradition is unanimous regarding this question: the land which God promised to give to the Israelites was not an empty land. Already in God's promise to Abraham in Genesis 12:5-6, the land is considered to belong to the 'Canaanites': "At that time the Canaanites were in the land".

In particular within a Deuteronomic context, one finds, within the framework of narratives dealing with the taking into possession of the land, lists of autochthonous peoples living in the country. Exodus 23:28 mentions three peoples (Hivites, Canaanites, and Hittites); Exodus 13,5 adds the Amorites and the Jebusites, and in Exodus 3:8, 17; 23:23; 33:2, 34:11 also the Perizzites are mentioned⁸. The most complete list of peoples can be found in Deuteronomy 7,1:

When the LORD your God brings you into the land that you are about to enter and occupy, and he clears away many nations before you – the Hittites, the Girgashites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites, seven nations mightier and more numerous than you ...".

It is not at all easy to determine what precisely was understood by these names of peoples in the Old Testament⁹. Often, our knowledge about these historical peoples – such as the Amorites or the Hittites – does not correspond with the Old Testament's use of the names. For example, within the Old Testament, the 'Amorite' seems to be a generic term in order to denote the pre-Israelite inhabitants of Canaan. Being used already in the 2nd half of the 3rd millennium BCE to indicate different regions and population groups, because of the invasion of the

⁷ See, for example, A. Shapira, *Land and Power*, p. 42: "The slogan 'A land without a people for a people without a land' was common among Zionists at the end of the nineteenth, and the beginning of the twentieth century. It contained a legitimization of the Jewish claim to the land and did away with any sense of uneasiness that a competitor to this claim might appear". A concise and nuanced presentation of the slogan's origins and use can be found on https://en.wikipedia.org/wiki/A_land_without_a_people_for_a_people_without_a_land#cite_note-38 (access 23 August 2017).

⁸ On the lists of the autochthonous peoples, see H. Ausloos, *The Septuagint Version of Exod 23:20-33*, pp. 91-100.

⁹ For an overview, see C. Houtman, *Exodus*, pp. 102-127. See also A. Versluis, *The Command to Exterminate the Canaanites*, pp. 286-298.

Sea Peoples in the 12th century BCE, the term Amorite had no longer a precise political or ethnic connotation. Also the term Hittites as a designation for the pre-Israelite inhabitants of Canaan poses problems. Although in the 2nd millennium BCE, the Hittite empire was very powerful – reaching even until Syria in the 14th and 13th centuries BCE –, according to extra-biblical material, the Hittites never penetrated Canaan¹⁰.

There can be no doubt that the lists of peoples do not provide historical accurate information. Referring to the wicked nations that God will replace in order to allow Israel to take possession of the 'Promised Land', these lists rather serve ideological or rhetorical goals.

Within inner-Israelite disputes on the claim of the land, however, the idea of the 'empty land' can nevertheless, to a certain extent, be found in biblical literature. Against the background of the Babylonian exile, and in particular in the context of the return after the exile, there were some disputes between those who did not leave the land due to the exile, and those who had to leave it and were exiled. As propagandistic literature, and in order to legitimate the returning exiles' claim on the land, 2 Chronicles 36,20-21 suggests that during the exile, the land indeed was desolate and empty:

²⁰ He [the king of the Chaldeans] took into exile in Babylon those who had escaped from the sword, and they became servants to him and to his sons until the establishment of the kingdom of Persia, ²¹ to fulfil the word of the LORD by the mouth of Jeremiah, until the land had made up for its sabbaths. All the days that it lay desolate it kept sabbath, to fulfil seventy years.

The fact that the land the Israelites will inherit thanks to God's promise is not an empty one, urges to ask the question how the biblical authors dealt with the destiny of the indigenous peoples who inhabited the land. In the next paragraph, some of the diverging responses to this question will be presented.

5. What Will Happen to the Autochthonous Population?

The answers that the biblical authors have given on the question how the Israelites shall encounter the indigenous population of the land they receive from God largely depend on their distinct ideological and theological concerns.

The most radical approach can be found in Deuteronomy 7:1-2, the text that has already been cited in the preceding paragraph:

¹ When the Lord your God brings you into the land that you are about to enter and occupy, and he clears away many nations before you – the Hittites, the Girgashites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites, seven nations mightier and more numerous than you – ² and when the Lord your

¹⁰ So, Van Seters, *The Terms 'Amorite' and 'Hittite'*, p. 65, states: "Nowhere in the Old Testament does the use of 'Amorite' and 'Hittite' correspond to what we know about these historical peoples in the second millennium B.C."

God gives them over to you and you defeat them, *then you must utterly destroy them* (*haharém taharím 'ôitâm*). Make no covenant with them and show them no mercy.

In this pericope, the technical term *hérèm* has been used, which, at least within a context of war against the autochthonous inhabitants of the land, means their total extermination¹¹. In the same sense, the term is used – either as noun or as verb – within numerous texts in the Bible. So, according to Numbers 21:2, the Israelites made a vow to God, saying: “If you will indeed give this people into our hands, then we will utterly *destroy* (*wehaharmtî*) their towns”. Or, on the eve of the conquest of the city of Jericho, Joshua commands the Israelites: “The city and all that is in it shall be devoted (*harèm*) to the Lord for destruction” (Josh 6:17).

The reason for the command to utterly destroy the indigenous population undoubtedly has been a religious one: if Israel will live amidst those peoples, they will seduce them to worship their gods. This becomes clear from the following verses in Deuteronomy 7, which forbid mixed marriages (and immediately illustrate that the extermination of the peoples was considered as an ‘ideal’, that could not so easily be put into practice):

³Do not intermarry with them, giving your daughters to their sons or taking their daughters for your sons, ⁴for that would turn away your children from following me, to serve other gods. Then the anger of yhwh would be kindled against you, and he would destroy you quickly (Deut 7:3-4).

Besides texts that require a complete extermination of the peoples, several Old Testament texts also presuppose a cohabitation with the Israelites. One of the most representative texts in this respect is a passage in the book of Judges:

¹Now the angel of the LORD went up from Gilgal to Bochim, and said, “I brought you up from Egypt, and brought you into the land that I had promised to your ancestors. I said, ‘I will never break my covenant with you. ²For your part, do not make a covenant with the inhabitants of this land; tear down their altars.’ But you have not obeyed my command. See what you have done! ³So now I say, I will not drive them out before you; but they shall become adversaries to you, and their gods shall be a snare to you” (Judg 2:1-3)

In this pericope, the continuous presence of the autochthonous peoples is presented as a punishment by God: because of the fact that Israel did not obey God’s law, the peoples will remain in the land, thus being in line with what has been said already about God’s conditional promise of the land. Moreover, the peoples will stay in the land, because, through them, God will continuously test the Israelites.

This approach of the relationship between the Israelites and the non-Israelite inhabitants of the ‘Promised Land’ is probably due to a continuous confrontation

¹¹ A survey of the interpretations, function, and Near-Eastern background of the term *hérèm* is given by A. Versluis, *The Command to Exterminate the Canaanites*, pp. 45-69.

with them: even if it should be a theological ideal to be the sole inhabitants of the 'Promised Land', the Israelites always will have to live amidst other peoples.

6. The Promised Land: a Land of Milk and Honey

Although, as it has been indicated, the first book of the Bible already explicitly deals with God's promise to give the land to Israel's ancestors, its characterisation as a "land, flowing with milk and honey" (*èrèç zâvat hâlâv ôûdebâsh*) is found for the first time within the context of the narratives about the exodus out of Egypt (Exod 3:8)¹². In the rest of the Old Testament, the expression occurs in Exodus 3:17; 13:5; 33:3; Leviticus 20:24; Numbers 13:27; 14:8; 16:13, 14; Deuteronomy 6:3; 11:9; 26:9, 15; 27:3; Joshua 5:6; Jeremiah 11:5; 32:22; Ezekiel 20:6, 15. In Deuteronomy 31:20, the land is referred to as *'adâmâh*. In Deuterocanonical literature, the expression is present in Baruch 1:20 and Jesus Sirach 46:8. With the remarkable exception of Numbers 16:13, in which Dathan and Abiram blame Moses for having led the Israelites out of Egypt, which is remarkably characterised as a land flowing with milk and honey, the expression exclusively points to the 'Promised Land', i.e. the land of Canaan.

Much research has been done already into the exact rendering of the words *hâlâv* and *devash*. In the Old Testament, the term *hâlâv* is used a.o. to refer to the milk of sheep, goats, cows or even camels. Although *devash* undoubtedly can denote bee honey, as suggested by Judges 14:8-9, 14, many different meanings, such as artificial date or grape syrup, have been proposed as well.

Whatever the origin and the exact meaning of the terms *hâlâv* and *debâsh* may have been, their actual function within the expression is clearly metaphorical¹³. For people living at the beginning of the twenty-first century, 'milk' and 'honey' are everyday products, which do not bear any metaphorical meaning. In ancient Israel, however, these goods presumably evoked wealth, fertility and a good life. Milk not only presupposes healthy animals that are able to calve. A sufficient production of milk also assumes that cows, sheep or goats have enough food and water at their disposal, a condition that can only be realised when there is enough rain.

A similar argumentation can be proposed for the noun *devash*, whether it means bee honey or artificial syrup that is made from fruit. Bees can only produce honey when there are enough flowers. Plants, however, only can flower when there is sufficient water and sun, and when the soil is fertile, conditions that must be fulfilled in order to produce fruits as well.

In short, the formula "a land flowing of milk and honey" evokes a verdant environment with fruitful fields. Consequently, a land that is typified as such,

¹² This section resumes earlier insights, as presented in H. Ausloos, "A Land Flowing with Milk and Honey", pp. 297-314.

¹³ C. Houtman, *Exodus*, p. 358 characterises the expression as a – probably hyperbolic – "*pars pro toto* of the good gifts of the land".

will be very attractive to live in: the land God promises to the Israelites is a land of plenty¹⁴.

7. God Is the Owner of the Land

Within the Old Testament, the designation of the land as a ‘Promised Land’ also functions as a reminder that the land factually does not belong to Israel, but is given to them by God. Israel did not get the land by its mere merits. No, the Biblical authors accentuate that it is God who gives that land to Israel. This implies that it is actually God who is the real owner of the land, and that Israel cannot claim to be its possessor.

In order to express this notion, the Old Testament authors make use of different concepts. Several texts explicitly accentuate God’s ownership of the land, thus considering Israel as ‘strangers and sojourners’. Within the context of the legislation of the jubilee, for example, God addresses the Israelites with the following words: “The land shall not be sold in perpetuity, for the land is mine; with me you are but aliens and tenants” (Lev 23:23).

In order to indicate that God transfers the land to Israel, that factually belongs to him, the Old Testament often uses the technical term *neḥalâ* (‘inheritance’): even if Israel can make use of the land, it remains God’s property. This implies that Israel is not allowed to sell the land. Moreover, the term is illustrative for the close bond between God and Israel. For example in Deuteronomy 4:38, one reads:

And because he loved your ancestors, he chose their descendants after them. He brought you out of Egypt with his own presence, by his great power, driving out before you nations greater and mightier than yourselves, to bring you in, giving you their land for a possession (*neḥalâ*), as it is still today.

Closely related to the noun *neḥalâ*, some texts use the term *’aḥouzzah* (also translated as ‘possession’), which also suggests that the land that Israel – either the people of Israel as such, either the real estate that is handed from generation to generation – now possesses, once belonged to God¹⁵.

8. The Taking Possession of the ‘Promised Land’

The Biblical presentation of the conquest of the ‘Promised Land’ is quite clear: according to the book of Joshua, after having escaped Egyptian slavery, Israel did take possession of the Promised Land by a violent campaign. Even if some elements of these stories may have been inspired by historical events,

¹⁴ The description of Egypt as a land that flows with milk and honey in Numbers 16:13, 14 is a supplementary argument in favour of the assumption that the expression is a summary of a land’s delights. ‘Milk’ and ‘honey’ are not peculiar to denote the qualities of Canaan as the Promised Land; every place where “milk and honey flows” – even Egypt – is attractive to live in.

¹⁵ See for example Leviticus 14:34: “When you come into the land of Canaan, which I give you for a possession (*’aḥouzzah*) ...”.

the Bible, being primarily theological literature, is not a reliable source for the reconstruction of the history of ancient Israel. This reconstruction of the Israelites' settlement in the 'Promised Land', – which is closely linked to the question about the origins of Israel as such – is much debated, not the least because extra-biblical sources do not seem to confirm the Bible's version of the conquest of the 'Promised Land'. Therefore, in scientific literature, several models – with a lot of variants – have been developed in order to explain Israel's 'acquisition' of the Promised Land¹⁶. Within the scope of this contribution, a very concise presentation of some of these models has to suffice.

The peaceful infiltration model argues that peasants in search for pastures settled in regions within the context of existing city-states that were not heavily populated. So, at a certain moment, the Israelites changed from a seminomadic life into an agrarian way of life. In a later stadium, it is argued, these settlements were expanded, often with violence, thus making a link with the narratives about a violent conquest within the book of Joshua.

Besides the infiltration model, a peasant's revolt hypothesis has been developed. Based on the hypothesis of a hierarchical organised society – on its top the king of the city state, and at the lowest level the farmers – it is argued that at a certain moment, poor farmers revolted against the leading class, no longer being loyal to the cities, and starting their own settlements. Closely related to this model is the hypothesis that, because of lack of land for agriculture, farmers came into conflict with Canaanite centres. In this process, religious aspects could have played an important role: strengthened by their belief in God, the farmers have been able to dethrone the sovereigns and to take the power.

From an archaeological perspective, the model proposed by Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman seems to be the most plausible one¹⁷. Archaeological findings make clear that at the beginning of the Iron Age (ca 1200 BCE), a lot of new settlements came into existence in Palestine, living in harmony with the existing cities. Moreover, the findings indicate that there has been a certain degree of continuity between the existing cities and the new settlements. Because of the decline of the cities, those groups – as the *Habiru* – no longer could rely on the support of them and became more independent. From a later perspective, these settlements have been regarded as Israelite tribes, and considered to be 'Israel' as a nation. Undoubtedly, their belief in a national God YHWH has played an important role within this process.

9. The Extent of the 'Promised Land'

When contemporarily talking about countries and land, people actually have a map in mind, clearly indicating the country's borders. This is also the case when thinking about the controversial actual state of Israel/Palestine.

¹⁶ For a concise presentation of these models, see W.C. Kaiser, *A History of Israel*, pp. 144-150.

¹⁷ I. Finkelstein & N.A. Silberman, *The Bible Unearthed*, pp. 72-122.

Within biblical literature, however, there is no univocal presentation of Israel's borders. Besides the vague indication "from Dan to Bersheba" – as for example in 2 Samuel 24:2 – four different demarcations of the 'Promised Land' can be distinguished.

In Genesis 15:18, God promises to Abraham to give his descendants the land, "from the river of Egypt to the great river, the river Euphrates". This demarcation of the land never coincided with historical reality. Therefore, and in order to harmonise this text with 1 Kings 4:21, biblical scholars often tried to weaken this presentation, thus interpreting the formula *nehar miçraîm* (the 'river' of Egypt) as 'brook' of Egypt. According to 1 Kings 4:21, king Solomon was reigning over all the kingdoms from the Euphrates to the border of Egypt (*geboûl miçraîm*), which was considered to have been indicated by the so-called brook of Egypt.

A much more restricted territory is presented in Ezekiel 47:13-20 and Numbers 34:1-12. In these passages, Transjordan is not part of the 'Promised Land', whereas a big part of Southern-Syria (including Damascus) does belong to it. This presentation undoubtedly is a theological one, since, according to a majority of Old Testament passages, the crossing of the Jordan marks the beginning of the taking into possession of the Promised Land. The borders of the land as presented in these texts more or less correspond to its extant between 1400-1200 BCE, when it was an Egyptian province.

Contrary to these passages, in Joshua 13-19 and Deuteronomy 34:1-4, the land is presented as the Israel of the Twelve Tribes. Here, Transjordan is part of the 'Promised Land'.

Finally, also Genesis 13:11-15 seems to refer to the extent of the 'Promised Land'¹⁸. When Abraham and his nephew Lot are going to separate, God addresses Abraham, standing on a mountain between Bethel and Ai, with the following words:

Raise your eyes now, and look from the place where you are, northward and southward and eastward and westward; for all the land that you see I will give to you and to your offspring forever.

From a geographic point of view, this story has to be situated on the so-called hill 913. The sight from there is rather limited: in the north, Abraham saw almost nothing because of mount Asur (1016 meters); in the south he could look to Bet-Sur, south of Jerusalem (but not unto Hebron because of the mountains). The territory that Abraham – according to this story – could oversee, was thus rather limited. Being almost identical with the Persian province Yehud, this passage undoubtedly considered this restricted land as Israel's 'Promised Land' within the historical context of Persian dominance.

¹⁸ See E.A. Knauf, *Der Umfang des verheißenen Landes*, pp. 152-155.

10. Conclusion

The concept of the 'Promised Land' is one of the most important themes within biblical literature. Nevertheless, as this contribution has illustrated, there is no univocal presentation of the Promised Land within the Old Testament. Each text dealing with the Promised Land is inspired by its concrete historical background. Taking the risk to be too generalizing, in this respect, two different approaches can be distinguished.

On the one hand, there are people who dream of and talk about a 'Promised Land' they are not living in. The 'Promised Land' they dream of is something like an utopia, a land where there will be no enemies, where there will be wealth, work, food, drink, prosperity, in sum: a "land flowing with milk and honey". Within the context of Old Testament literature, the historical situations of exile and diaspora seem to have given rise to this type of presentation of the 'Promised Land'.

From an inside perspective – i.e. the view of those actually living in it – the 'Promised Land' is often not that ideal. Once – or again – living in the 'Promised Land', one is confronted with reality: the ideal world one was dreaming of, often seems to be an illusion. Confronted to this deception and disillusionment, people look for an explanation: why the place we live in is not the 'ideal world'. Within the context of the Old Testament, this confrontation with reality undoubtedly has given rise to a conditional formulation of God's promise of the land: the fact that the 'Promised land' is not that ideal, or that the Israelites, time and again, will lose their 'Promised land', is due to their own sins: that's why Israel has to share the land with the 'Canaanites'; that's why Israel is even punished by its expulsion from and even by the destruction of the 'Promised Land'.

References

- Ausloos, H. (1996). The Septuagint Version of Exod 23:20-33: A "Deuteronomist" at Work?. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22 (2), 89-106.
- Ausloos, H. (1999). "A Land Flowing with Milk and Honey". Indicative of a Deuteronomistic Redaction?. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 75, 297-314.
- Houtman, C. (1993) *Exodus. Volume 1*. Kampen: Kok (Historical Commentary on the Old Testament).
- Finkelstein, I. & Silberman, N.A. (2002). *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Simon and Schuster.
- Janzen, W. (1992). Land. In *Anchor Bible Dictionary*, 4, 145-154.
- Kaiser, W.C. (1998). *A History of Israel. From the Bronze Age through the Jewish Wars*. Nashville, TN, Broadman & Holman.
- Knauf, E.A. (2000). Der Umfang des verheißenen Landes nach dem Ersten Testament. *Bibel und Kirche*, 55, 152-155.
- Shapira, A. (1999) *Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881-1948*. Translated by William Templar. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Schniewind, J. & Friedrich, G. (1935). ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία. In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, 573-583.
- Van Seters, J. (1972). Confessional Reformulation in the Exilic Period. *Vetus Testamentum*, 22, 448-459.
- Van Seters, J. (1972). The Terms 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament. *Vetus Testamentum*, 22, 64-81.
- Versluis, A. (2017). *The Command to Exterminate the Canaanites: Deuteronomy 7*. Leiden – Boston: Brill (Old Testament Studies, 71).

Abstract

Although the English designation ‘Promised Land’ is not used as such in the Old Testament, the theological motif of the land being promised by God to Israel is undoubtedly one of the main themes that connects most books of the Old Testament. However, due to the fact that these books have been composed by various authors in very different historical contexts, there is no single uniform treatment of this motif within the Bible. Whereas some biblical pericopes speak about an unconditional gift of the land by God’s grace, others stipulate that not obeying God’s commandments will lead to the loss of the Promised Land, a land that originally was not Israel’s own. Moreover, even if promised to be possessed by Israel, several texts accentuate that, in the end, it remains God’s land: Israel can make use of it, but the land itself belongs to God. The present paper will deal with both literary and historical questions with respect to this theological motif, that is ubiquitous within the Old Testament. After some concise remarks regarding the terminology ‘Promised Land’, the following topics are dealt with: the addressees of God’s promise of the land; the myth of the empty land; the fate of the autochthonous possessors of the land, the characterisation of the land as being “of milk and honey”; God as the ultimate owner of the land; Israel’s taking possession of the ‘Promised Land’, and the extent of the ‘Promised Land’.

Resumo

Embora a designação inglesa “Terra Prometida” não seja usada como tal no Antigo Testamento, o motivo teológico da terra prometida por Deus a Israel é, sem dúvida, um dos principais temas que conecta a maioria dos livros do Antigo Testamento. No entanto, devido ao facto de que esses livros foram compostos por vários autores em contextos históricos muito diferentes, não existe um único tratamento uniforme deste motivo dentro da Bíblia. Enquanto alguns perícopes bíblicos falam de um dom incondicional da terra pela graça de Deus, outros estipulam que não obedecer aos mandamentos de Deus levará à perda da Terra Prometida, uma terra que originalmente não era a própria de Israel. Além disso, mesmo se prometida a Israel, vários textos acentuam isso, ela acaba por permanecer a terra de Deus: Israel pode usá-la, mas a terra em si pertence a Deus.

O presente artigo abordará questões literárias e históricas com respeito a este motivo teológico, que é omnipresente no Antigo Testamento. Após algumas observações concisas sobre a terminologia “Terra Prometida”, tratam-se os seguintes tópicos: os destinatários da promessa de Deus sobre a terra; o mito da terra vazia; o destino dos possuidores autóctones da terra, a caracterização da terra como sendo “de leite e mel”; Deus como o último dono da Terra; a toma de posse da “Terra Prometida” por Israel e a extensão da “Terra Prometida”.

A questão da salvação entre *logos* e *poiesis*: elementos para uma soteriologia sapiencial

The question of salvation between *logos* and *poiesis*: elements to a sapiential soteriology

Alex Villas Boas¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
alex.boas@pucpr.br

Palavras-chave: Soteriologia, escatologia, K. Rahner, E. Levinas, J. Lacan, teologia e literatura.
Keywords: Soteriology, Eschatology, K. Rahner, E. Levinas, J. Lacan, Theology and Literature.

Ao dialogar Teologia e Literatura se propõe aqui o que se chama de Teopatodiceia, enquanto a questão do sentido de Deus é vista dentro da busca do sentido humana, e como impacta na produção de subjetividades [*pathos*] e práticas constitutivas de novos *ethos* [*diké*] (Villas Boas, 2016a). Dentro desta perspectiva, o sentido ou *logos* possível sobre o *theós* se desdobra de uma tarefa segunda de assimilar um princípio de não contradição à tarefa primeira de oferecer uma semântica do Mistério experimentado como um excesso de sentido (Gesché, 2005, p. 96-98). Tal excesso de sentido, com frequência é apresentado como alternativa a falta de sentido oriunda das experiências de absurdo, entendendo tal perspectiva como salvífica, existencialmente e em sua forma político-social, o caos expresso na injustiça e violência. A salvação nesse aspecto mais imanente se dirigiria, portanto, a esse exercício de oferecer um sentido à interioridade humana, em suas diversas acepções ao longo da história, que repercutisse em uma forma de exterioridade de ação organizacional da sociedade. Apesar de ab-rogarem uma alternativa ao absurdo as narrativas de salvação sempre se depararam com um *eterno retorno* da experiência do mal, e sua reminiscência mais letal, a disseminação da maldade, especialmente em sua forma contemporânea de banalidade.

Nesse caso, a tarefa do *logos* incidiria sobre uma espécie de correção de rota das narrativas de salvação, engendrando assim uma soteriologia, enquanto

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR)

raciocínio rígido capaz de mapear a opinião *mais verdadeira*, uma *ortodoxia*, que superasse as perspectivas fracionadas das sabedorias narrativas para se obter uma *epísteme*, enquanto verdade mais essencial. Contudo, em função dessa abordagem platônico-epistemológica, se engendra uma política exorcista das abordagens heterogêneas, que por se serem naturalmente limitadas, não convergem para a verdade. A expressão concreta desse exorcismo soteriológico se dá com a expulsão dos poetas na *Republica* platônica (Teeteto, 151e-210b; *Republica*, Livro II e X).

Na medida que a *epísteme* platônica entende a metafísica como a procura de um mundo ideal, a soteriologia no Ocidente se desloca inevitavelmente para o âmbito da escatologia, como espaço da perfeição a ser imitado, como forma de participação em que a salvação foi entendida como adequação da realidade a uma abstração lógica de perfeição, seja no platonismo, seja na influência que tal filosofia exerce no Cristianismo, especialmente no agostinianismo político, no cartesianismo romântico da ideia da Ciência Moderna, ou mesmo nas formas de romantismo político que sustentaram as expressões de totalitarismo, de direita e de esquerda, do Século XX. Todos esses âmbitos possuíram uma concepção escatológica de futuro.

Também, por essa herança de abstração a filosofia analítica coloca em cheque a credibilidade de linguagem teológica, na medida em que tal linguagem deixa de se ater a compreensão da realidade humana, para se dedicar as coisas supostamente celestes, causando no mínimo um mal-estar para a teologia (Díez, 1997, p. 24-25).

1. Revisitando a salvação: da escatologia a sapiência

Uma análise mais apressada poderia incorrer, e não raro o faz, na completa inutilidade da questão soteriológica para a contemporaneidade, especialmente pela superação do pensamento metafísico, ou ao menos, de uma determinada forma de metafísica. Qualquer insistência na temática pode ser facilmente endeçada em alguma forma de reavivamento platônico, e, portanto, potencialmente totalitário, e se tal iniciativa for oriunda da teologia, fatalmente será tida como anacrônica na melhor das hipóteses, ou mais frequentemente, entendida como fundamentalista.

Conquanto, é um nome insuspeito, que propõe a recolocação da salvação para a cultura contemporânea, a saber, Luc Ferry, como forma de produção de sabedoria e interação com a realidade, resgatando exatamente na soteriologia a origem da ciência ocidental, inaugurando uma compreensão da realidade por meio da busca de correlação entre causa e efeito, como exercício de salvar do *caos* por um *logos*, tarefa nunca acabada (Ferry, 2006, p. 28). Revisitar a questão soteriológica exige a superação da platonização da religião no Ocidente, que resultou em uma platonização da cultura, o que significa em alguma medida recolocar o papel da cultura clássica, identificando suas tensões, especialmente entre poetas e filósofos, estes teólogos da Antiguidade, ou ainda como apontara Vico, criticando já a matematização do conhecimento cartesiano, repensar a metafísica a partir de Homero como lógica poética (2005, § 699).

Uma das dificuldades encontradas para a tarefa viquiana na filosofia do Século XX foi exatamente identificar Homero com uma síntese platônica da cultura grega, quando este na verdade é alvo da *Replública* do filósofo ateniense. Emmanuel Levinas vê na volta à Ítaca o “itinerário da filosofia” Ocidental, “uma complacência no Mesmo” e consequentemente “uma indiferença ao Outro” (Levinas, 2012, p. 43-44). Corrobora para a recusa de Homero a visão de Adorno e Horkheimer de ver em Ulisses o “bom burguês”, ou protótipo do homem moderno que “domestica” as forças incognoscíveis do mundo à custa da morte do imaginário (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 38). O Ulisses frankfurtiano representa as forças de resistências à mudança, tal qual um movimento conservador de manutenção da realidade, correspondendo a “volta ao Mesmo” levinasiano. Também Blanchot, seguido de Foucault, acusam Ulisses de pseudoherói grego, por não se deixar envolver pelo canto das sereias em sua tarefa de empreender a literatura como combate contra o absurdo da morte, uma forma de “escrever para não morrer”. Ulisses vence com a razão e não com a desrazão da literatura. (Blanchot, 2005, p. 4-5).

Ademais, a visão que o filósofo lituano tem sobre Ulisses, em comparação a Abraão, acaba por considerar a cultura helênica clássica como convergente e harmoniosa, o que resulta na fusão da teologia dos poetas e o Deus dos filósofos, fusão que não é possível, pois o Deus dos filósofos é que depõe a teologia poética, e consequentemente depõe uma forma de soteriologia prática para que a escatologia ocupe o lugar da sapiência. Contudo, se dissociado criticamente os modos de proceder entre a lógica platônica e a lógica poética homérica, para assimilar a contribuição levinasiana de que tal platonização, e consequente escatologização demasiada da soteriologia, e uma busca de uma certeza objetiva em padrões matemáticos impactaram como uma forma de “espiritualização” em detrimento da sabedoria hebraica em sua forma de “encarnação” da teologia, soteriologia sapiencial essa que considere as alteridades, tendo Abraão como tipo literário que promove uma interação responsável com a realidade. A salvação hebraica, constitutiva das narrativas cristológicas do qual o cristianismo nascente é herdeiro acentuara a dinâmica de uma sabedoria que tinha como base a justiça e uma aliança constitutiva da cultura, está responsável por salvar a vida da desintegração promovida pela injustiça e seus derivados, poder abusivo, violência, esquecimento dos pobres, morte dos inocentes e a guerra. Na visão do filósofo lituano, os regimes totalitários são possíveis exatamente pelo solipsismo advindo da meditação do Ser, ou seja, da ontologia, enquanto metafísica da representação enquanto modo de pensar matemático, e portanto imutável, formula a questão da essência como ser do ente, sendo Deus o ente primordial inserido na *mathema* do raciocínio a fim de se encontrar uma exatidão para a questão, “um fundamento da verdade que repousa em si mesmo, inabalável, no sentido da certeza”, e que Heidegger classifica como sendo mais adequado chamar de onto-teo-logia, na medida em que a metafísica estava ocupada com entender o modo de ser de Deus como ideia suprema para as afirmações essencialistas da vida humana, se limitando a procurar uma exatidão das fórmulas para explicar a complexidade da vida (Heidegger, 1980, p. 73-110), substrato teórico no qual reside a escatologia cristã ocidental. Para Levinas tal metafísica se constitui historicamente como

representação da indiferença ao Outro. Tal relação da representação e a indiferença podem ser encontrados em períodos da história do cristianismo dentro da condenação da alteridade ao Inferno, identificada nos que foram chamados de hereges, como absorção da escatologia pela política.

2. A proposta de uma soteriologia sapiencial

Uma vez que a questão escatológica foi abrigada dentro do pensamento de representação e sua ênfase na verdade objetiva e matemática com uma imagem imutável das coisas e do mundo, a questão de uma soteriologia sapiencial pode ser entendida como uma forma de consideração dos processos de subjetivação, enquanto capacidade de instaurar convivências que transformam na troca com o outro, pois a ética, que sustenta as convivências, é a “responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo”, não como “para si”, mas como “para o outro”, situando a questão ética como elemento central e não a ontológica (Levinas, 1997, p. 1). A soteriologia sapiencial deste modo vem ao encontro da busca de sentido e o inerente processo de subjetivação constitutivo da pessoa que encontra um sentido e um projeto existencial a ser realizado como modo de salvar a vida do absurdo. Para tal questão da subjetivação se elegerá autores importantes para a temática.

2.1. O método teológico indutivo de Karl Rahner como base para uma soteriologia sapiencial

Karl Rahner revê a posição kantiana, especialmente a respeito da questão I, 84, 7 da Suma teológica sobre a possibilidade da metafísica – “Como a metafísica é possível quando todo o conhecimento humano é necessariamente referente à intuição sensível?” – em uma terminologia tomista: como a metafísica é possível se todo conhecimento humano ocorre através de uma *conversio intellectus ad phantasmata*? Recusa assim o idealismo filosófico que centra como objeto da reflexão a ideia abstrata, para acentuar a pré-apreensão do intelecto, como ponto de partida e pressuposto do conhecimento do ser e uma necessária pressuposição para a objetividade do conhecimento humano em geral, não como reguladora ou lógica, mas constitutiva e existencial, a partir de uma específica e imediata intuição como objeto metafísico, tendo em vista que o entendimento metafísico de Deus não é conhecido pelo ser humano como objeto da realidade, mas como conhecimento transcendental não objetual de Deus, e esse é o fruto da recepção de Kant (Fiorenza, 1994, xlv). Rahner estabelece assim uma base metodológica indutiva, com base na historicidade e na facticidade da condição humana, a partir de uma hermenêutica da própria condição factual, em que se pode alcançar melhor consciência de si, ou seja, luminosidade, e assim ser mais livre para transcender sua situação.

Tal luminosidade se dá a partir do núcleo dos fatos vivenciados, que é o afeto. O afeto é a reminiscência do fato e indica o modo pessoal com o qual se vivenciou sensivelmente tal circunstância a partir da faculdade cognitiva sensível do conhecimento humano que manifesta outro olhar de si a partir do

que é provocado afetivamente pelos fatos de sua história. A subjetividade é uma “intensidade definidora do ser”, e o objeto próprio do autoconhecimento que em relação com as demais coisas se manifesta em diferentes intensidades. A consciência de si não se dá como objeto observado, mas em constante observação, como alguém que continua sendo movido e se conhece em seus movimentos, na trajetória movida e para o horizonte de sentido que atrai o mover, não tanto no significado objetivo, mas na capacidade de significação ou de não significação da existência, tomando consciência de si de modo performativo e não meramente informativo. Em Rahner, o móvel como mais universal é considerado como *a priori* da sensibilidade (Rahner, 1964, p. 84-104). Por isso o absoluto nunca poderá ser definido ou explicado exhaustivamente, pois a consciência mesmo não é capaz de uma definição cabal de si, mas se situa numa faixa de abrangência do conhecimento de si, em que as experiências vivenciadas permitem perceber no modo como elas afetam algo de si pelo modo como se provocam reações a partir da reminiscência dos fatos.

A subjetividade vai alcançando a luminosidade de si à medida que vai vivenciando experiências que lançam novas intuições a partir da sensibilidade afetada pelo experiencial, ou seja, não é somente um conhecimento da sensibilidade, mas através da sensibilidade, como um conhecimento performativo, pois se conhece a si mesmo a partir da experiência pessoal. A sensibilidade como materialidade do afeto vai mapeando o efeito da passividade dos fatos provocadores e tomando consciência de si. A estrutura *a priori* da sensibilidade é marcada pelo espaço que permite uma noção quantitativa como referencial de materialidade e que possibilita a imaginação enquanto referencial para a projeção de uma imagem [*phantasia*] de certa “emanação natural” [*resultatio*] (ST I, q. 77, a. 7, ad. 1) como pura intuição num *continuum* da sensibilidade para a abstração da inteligência. É no exercício da imaginação como abstração da experiência sensível que desponha a intuição, provocando um exercício de correlação entre imaginação e realidade, a ser verificada posteriormente como postulado afirmativo ou não.

Desse modo, a abstração da “objetividade” é o “fruto da autêntica subjetividade” (Lonergan, 1972, p. 292) e por isso mesmo o conceito [*Begriff*] é antecedido pela intuição [*Vorgriff*] gerada sob o limite de consciência dos fenômenos (espaço e tempo) que a sensibilidade fornece à faculdade intelectual de apreender [*Griff*] o fenômeno e refletir sobre a realidade, analisando o dado sensível [*concretio*] a partir de uma nova relação possível (*intuitio*) como momento de retorno do sujeito a si mesmo, em que amplia a consciência da *concretio* para a *complexio* como síntese mais ampla do conhecimento da realidade e suas causas. A afetividade, assim, é a essência da ação intelectual (Rahner, 1964, p. 114-141). E dessa maneira, a intuição é a capacidade de perceber um *excessus*, uma possibilidade de exceder os limites de consciência, reprojetoando uma imagem similar do seu ponto de partida, porém com novas correlações que vislumbram um “onde” como norte para o procedimento investigativo, a fim de tematizar conceitualmente a posteriori tal fenômeno.

Diferente de Kant, em que o transcendental é uma estrutura intuitiva e delimitação dos limites do conhecimento, não abrindo para o numinoso, o *a priori* rahneriano é uma abertura de limites para uma consciência pré-conceitual de

si, lendo na afetividade já uma fonte de conhecimento em continuidade com a inteligência que incide para uma nova consciência, mais ampla e mais lúcida da própria existência, ainda à espera de ser tematizada, e isso constitui a capacidade humana de transcender. A proposta rahneriana de uma metafísica do conhecimento não dispensa a metafísica tomista tradicional, mas muda seu ponto de partida, pois esta parte de um princípio metafísico como objeto de reflexão que irá perpassar a compreensão de toda a realidade, desde a física até o mais profundo da alma humana. Já em Rahner, o ponto de partida é a alma humana, ou, dito de outro modo, a subjetividade como essência do eu, mudando assim o paradigma cosmológico para o antropológico. A mudança da cosmologia para a antropologia está em função de estabelecer uma “intrínseca conexão” entre conteúdo da revelação, enquanto semântica do Mistério e conhecimento humano, de modo que a teologia fundamental não seja mera defesa de conceitos, mas uma antropologia enquanto condição de possibilidade da teologia, permitindo refazer o procedimento cognitivo para se chegar ao conceito, pois este é um signo que carrega um fenômeno sensível e que impacta na subjetividade humana (Rahner, 1964, p. 218-219; 230), portanto a teologia fundamental é uma antropologia teológica.

A experiência transcendental não é um exercício intelectual meramente antropológico, mas deve gerar abertura para transcendência, enquanto existencial transcendental, participação do limitado no ilimitado que permite o alargamento da consciência, da liberdade e da sensibilidade transsubstanciando a subjetividade (Rahner & Höfer, 1954, p. 1301). Tal existencial transcendental constitui o que o cristianismo chama de graça. Assim, o papel da antropologia é ser uma *preparatio evangelii* enquanto comunicação mediante um signo (Rahner, 1964, p. 43; 162) que melhor ajuda o sujeito a compreender a própria história, despertando para uma automanifestação de identificação de seu momento com a mensagem cristã que passa então a ter uma importância existencial, significativa. A antropologia teológica, enquanto procura provocar a luminosidade na subjetividade para se abrir ao mistério de Deus, parece menos afeiçoada a uma busca de provas de um argumento racional e mais próxima a uma lógica de conhecimento existencial, ou seja, como uma hermenêutica do sentimento religioso autêntico na subjetividade.

Quando a pessoa é provocada a busca de sentido, ocorre um movimento de inquietação cognitiva, agindo como abertura a uma “intuição sensível” [*Anschaung*]. Rahner dialoga, assim, com a *Anschaung* kantiana em que é tida como o *a priori* da sensibilidade que inaugura o labor intelectual para o *a posteriori* do conceito, como forma de reconhecimento (Kant, 1999, I, § 1, 71):

Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições [*Anschaung*]; pelo entendimento, por sua vez, os objetos são pensados e dele se originam conceitos. Todo pensamento, contudo, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado (Rahner, 1964, p. 118).

Ademais, o *a priori* no processo cognitivo, não se dá em uma subjetividade ou objetividade respectivamente radical, mas numa unidade do ser que se avista como horizonte a ser buscado. Em Rahner, a intuição é uma pré-apreensão do

intelecto [*a priori*] como necessária pressuposição para o conhecimento objetivo que é necessariamente um conhecimento investigativo e segundo [*a posteriori*], a partir da questão sobre a intelecção no ser humano em Tomás de Aquino, sobre a possibilidade de conhecimento e o uso de imagens, dentro de uma lógica simbólico-associativa (ST I, q. 84, a. 7). Desse modo, todo conhecimento humano refere-se a uma intuição sensível, ou seja, ocorre como *conversio intellectus ad phantasmata* ou como espírito no mundo. Por espírito se entende a capacidade de transcender o mundo, nome da realidade pela qual é acessível a experiência imediata do ser humano. Logo, o espírito no mundo diz respeito à capacidade de conhecimento humano que se dá primeiramente no mundo da experiência e só se converte em entendimento metafísico por meio de imagens [*phantasma*]. Em Rahner, tal imagem ou signo está relacionada com a “essência da sensibilidade”, devendo assim sua obra ser melhor qualificada não como uma metafísica, mas sim como metafísica do conhecimento, em que pretende não falar de Deus em si, mas antes das condições de possibilidades de conhecê-lo a partir de uma transcendência da sensibilidade e da imaginação, mediada pela intuição e pela reflexão provocada por esta, pois a intuição é o meio pelo qual se apreende o concreto. A intuição é um primeiro ato de conhecimento, enquanto busca da construção de um entendimento do sujeito cognoscitivo em sua abstração reflexiva sobre o que o afetou, e conseqüentemente sobre a maneira de agir sobre o que o afeta. Nesse sentido, para Rahner a poesia é uma escola de escuta da subjetividade em sua lógica de conhecimento existencial por despertar formas de afetar a existência (1962, p. 161; 441-454).

2.2. Aportes levinasianos para uma soteriologia sapiencial

Analisando a obra de Husserl, Emmanuel Levinas entende que este procura desenvolver sua fenomenologia, como fundamento da ciência, menos como “assegurar a certeza das proposições” do que “determinar o sentido que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser” e assim “define o sentido da existência a que elas acedem”. A leitura levinasiana da fenomenologia convida a procurar na “origem subjetiva” das noções, um sentido, como um “significado objetivo” que escapa à análise direta do conceito, que se constitui como “oposição” entre a “evidência direta, ingenuamente vivida” e a “evidência refletida que abre uma nova dimensão da racionalidade”, podendo perceber uma lógica existencial, na perspectiva em que aparecem ao sujeito”. A lógica no plano do objeto está relacionada com o espírito como “unidade de sentido”, de modo que o “fato psicológico não condiciona o fenômeno lógico pela sua realidade, mas pelo sentido que anima”, distinguindo “aquilo que é vivido” e “aquilo que é pensado”, permitindo supor a consciência enquanto dotada de pensamento, ou seja, dotada de sentido. A “exterioridade” dessa “alguma coisa” é comandada pela “interioridade de sentido”. É esta dialética entre interioridade e exterioridade que constitui a espiritualidade, ou ainda, a noção de espírito. Deste modo a “ciência do sujeito” é a análise enquanto intenção e pensamento. Assim, é uma fenomenologia que não visa a explicação do fato, mas o esclarecimento do sentido. Uma tarefa da fenomenologia é “desenredar” a confusão psicológica,

não em um complexo de causa e efeito, mas um “complexo de intenções”. Deste modo o conhecimento consuma-se na medida em que encontra um princípio que o desvela o esclarecimento do próprio sentido e na “descrição da vida psíquica que ele anima” (Levinas, 1997, p. 21-25).

Deste modo, na perspectiva levinasiana, não há subjetivação na ontologia ocidental, mas consolidação e acomodamento de uma identidade que reduz o outro ao mesmo, pois só a ética é que permite a subjetivação, enquanto identidade aberta ao outro, mesmo tendo se configurado um eu, pois é na passividade de acolhida do outro que a subjetividade emerge, exatamente como perda das figuras do eu. Disso decorre que a ética é a filosofia primeira, pois a relação com o outro não é um ato gnosiológico, no qual o outro é reduzido a um objeto de conhecimento, mas primeira e fundamentalmente uma relação que institui a própria subjetividade, pois é nessa intersubjetividade que é possível uma racionalização do psiquismo, e não como uma essência. O objeto dessa racionalização é a “transcendência do eu “para o outro” que ao instaurar o “nós”, instaura o sujeito ético (Levinas, 2010, p. 9).

Deste modo, a subjetivação exige ver a existência como trabalho, para manter a convivência com o outro que tem sempre algo que excede a mim, ou seja, nunca haverá uma “adaptação plena”, o que exige a postura de acolhida como subjetividade passiva radical. É essa coragem do convívio que é caminho de transcendência, pois rompe com os limites do império do eu e do “idêntico” na permanência com aquilo que difere de mim, em mim, e de mim no outro. A relação ética, portanto, não ocorre primariamente no nível da consciência, mas no nível da sensibilidade, mas precisamente na consciência não intencional, que é passiva e afetada pelo outro, sendo a identidade um modo de *ser outramente que ser*. Assim, Levinas parece apresentar uma Filosofia como uma pergunta pelo sentido da transcendência em sua capacidade de descobrir o “caminho da ética”, como possibilidade de relação com o outro. Dito de outro modo, o sentido da transcendência é romper os limites do eu para descobrir uma convivência adequada com a alteridade.

Uma questão de suma importância, portanto, é a função ética da linguagem. A questão da linguagem em Levinas não incide sobre a análise das proposições verdadeiras ou falsas, se portadoras de sentido ou desprovidas, mas sim a capacidade de estabelecer uma relação entre diferentes, sem que haja a assimilação do outro ao mesmo. É a linguagem, como elemento próprio da ipseidade, que permite o surgimento da comunidade, pois é o discurso que fundamentalmente acolhe. Nesse sentido, a linguagem, mais que a manifestação do ser, “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso” entende que o falar é contato” (Levinas, 1997, p. 274), que não se fundamenta, portanto, em preceitos lógicos, como “tomar consciência de um ser”, através da “idealidade” e “a partir de um Dito” (Levinas, 2003, p. 156-158), mas a linguagem é instaurada pelo Rosto, e demanda responsabilidade, que cabe ao Eu responder, sendo a resposta a manifestação ética da subjetividade.

Entretanto, essa resposta não é, fundamentalmente, o resultado da objetivação e significação do discurso do outro em um Dito, e tão pouco deve ser vista como âmbito de reciprocidade, pois o não pode haver simetria do diálogo

entre Eu-Tu, pois a relação com o Rosto é sempre assimétrica, dada seu infinito, e em tal assimetria é que reside a transcendência. Por isso, a linguagem é fundamentalmente, âmbito de acolhida do outro, que não tem as dimensões de minha compreensão. A linguagem está no princípio e não somente antecede a consciência, como é a própria condição da reflexão sobre si, como questionamento da pretensão de unidade de saber diante do outro. Diante da relação com o outro há dinamicidade de sentido, refeitura de sínteses nunca conclusas, pois há antes do saber, uma comunicação de manter a conexão como âmbito ético, que sabe reconhecer uma relação entre desiguais, pois o diálogo é o pensamento desigual, e por assim ser, é um encontro de infinitas possibilidades de sentido, por isso a linguagem enquanto ética só é possível como manifestação do Dizer (Levinas, 2003, p. 266-267).

Enquanto Dizer do outro, há a possibilidade de rever o próprio Dito se neste se entende um ecoar do Dizer, e, portanto, um momento diacrônico do Dizer que permite revisitar o Dito, a partir do encontro de infinitos de um Dizer sem fim, como “excedente do Dito”. O Dizer é a própria estrutura da subjetividade, como apelo ao infinito, como excedente de sentido. Aqui, a linguagem levinasiana, como esforço de superação daquilo que entende como limite da filosofia do diálogo, é um exercício de instaurar no Eu-Tu, a consciência de uma *eleidade* [referente ao ele], que desinstala tanto o Eu, quanto o Tu, de seus ditos, para pensar como abertura a um outro que não as identidades implicadas no diálogo. A linguagem do Dizer enquanto exercício de abertura infinita ao outro é um âmbito de acolhida de novos infinitos. E enquanto infinito, a linguagem deve captar o núcleo fundante da infinitude e ali iniciar a sensibilização dessa eleidade, a saber o desejo. Deste modo, “o desejo mede a infinitude do infinito”. Essa insaciabilidade natural do desejo é que “cava a profundidade da interioridade” (Levinas, 1997, p. 211-216). E a correção do desvio narcísico do desejo se dá nessa linguagem que se mantém aberta ao outro.

A linguagem por excelência do Dizer, enquanto dinamicidade de sentido sustentado pela acolhida do outro, e redirecionamento do desejo é a poesia, pois é mais apta a corrigir os desmandos da abstração pois não se atenta apenas ao fenômeno como “aquilo que se revela”, mas “aquilo que revela”, não se prende ao “ser”, mas fundamentalmente se diz como “acesso ao ser”, explicitando o elo indissociável entre situação e objeto, ou seja, percepção do sentido e das condições concretas, aproximação que é possível aos profetas e poetas. Nestes dois, a inteligência se desenvolve como noção da realidade, a da dimensão mais profunda da realidade, a saber a relação de alteridade. Pois em sua forma de pensar/elaborar linguagem melhor manifesta explícita a natureza do pensamento como cinestésico em sua desconfiança infatigável da análise até se alcançar o sentir do sentido, que se consolida na partilha do Dizer entre o eu e o outro, como abertura ao ele.

A poesia, em sentido lato, como modo privilegiado da linguagem doa uma nova lógica existencial que possibilita imaginar/conceber a saída do Mesmo para o Outro. A poesia enquanto linguagem ética, sonda o desejo e tematiza a experiência cavando “profundidade na alma” e dando a conhecer ali o espaço de acolhida do outro, como desejo de encontro com o Rosto, o movimento de ir em

direção ao Outro. Sendo a ética a filosofia primeira, a linguagem é seu modo de operar, pois a acolhe a desordem provocada pelo Outro [*Eleidade*], e desmonta a pretensão de controle da totalidade. E neste sentido, a manifestação do rosto é toda linguagem, é a relação com o concreto que desvela da linguagem a poesia, o sentido mais profundo, e só é possível a poesia num movimento de pensar o Infinito, e daí o Deus que vem a ideia, para pensar a Deus na realidade “é preciso que o outro esteja mais perto de Deus do que eu”. A poesia como serve do desejo de alteridade propicia a estruturação da subjetividade ilustrando a consciência moral como sempre insatisfeita, expressão desse desejo que só se realiza na manutenção da continuidade do Dizer. Em Levinas o Rosto de outrem é o próprio começo do pensar, irredutível a um objeto de conhecimento e incapaz de ser totalmente conhecido, a não ser pelos seus vestígios de passado, naquilo que sua história se dá a conhecer no Dizer, e vestígios de futuro, naquilo que melhor se manifesta na poesia como vestígios de seu desejo, e é por isso que o outro não pode ser condenado em sua história, pois apenas se tem vestígios da mesma. O outro é um enigma enquanto convite à alteridade que desaloja da certeza absoluta, que desconsidera a história. Nessa subjetivação de estruturar uma identidade aberta à alteridade se dá a própria revelação de Deus, como Aquele que se manifesta no drama de várias personagens, como desordem propulsora de uma ordem mais concreta, reconciliando os vestígios do passado com os vestígios do futuro, e é aí que o Infinito se faz história, como redenção que tudo se perdoa e integra, por seu excesso de sentido. Enquanto poética da alteridade é que propicia a “encarnação” do pensamento teológico, pois revela a presença de Deus na concretude da história. O pensamento poético é, portanto, uma forma de diaconia, pois é ação por um mundo que vem, permitindo imaginar o advento da história e agir hoje em direção a ela, como manifestação da presença de Deus que inspira o pensar, por isso mesmo, a criação cultural é liturgia que celebra a essência original do sentido da encarnação, como linguagem criadora de poesia, e assim sendo, espaço que institui o âmbito da alteridade, como linguagem que ultrapassa limites.

2.3. Aportes lacanianos para uma soteriologia sapiencial

Para Jacques Lacan o desejo é uma categoria fundamental para uma teoria do sujeito, sobretudo, uma teoria consciência como constitutiva do sujeito, e revisita criticamente a originalidade freudiana, tentando sanar o déficit filosófico freudiano, e elaborando sua hipótese fundamental de que o “inconsciente é estruturado como linguagem”. Para Lacan, contudo, há uma “primazia do significante sobre o significado” (Lacan, 1966, p. 461). Procura compreender a formação da consciência do sujeito, adotando uma nova postura epistemológica ao fazer empréstimo da estrutura linguística entendendo o inconsciente como como idioma do sujeito. Ao Analisar a questão da “formação” do eu, a entende como um “novo ato psíquico”, que a psicanálise chamou de narcisismo. Este é descrito pelo mesmo e visa explicar os fenômenos do adoecimento, apaixonamento e psicose. O narcisismo então é um novo ato psíquico em que o “eu” surge entre o “autoerotismo” e o “amor de objeto”, ou seja, entre o momento em que

pulsões procuram suas realizações de modo errático e não convergente para um momento em que seleciona seus objetos de realização, especialmente o objeto de amor. Ocorre então, uma passagem entre o “eu ideal” [*Ideal Ich*] e o “ideal do eu” [*Ich Ideal*]. Assim, na formação [*Bildung*] do eu, a imagem [*Bild*] tem uma função importante na história, entre o “ideal do eu” e o “eu ideal” (1974, p. 10-37). De onde a referência a Narciso, de Ovídio (43aC – 17/18dC) em sua obra *Metamorfoses*.

Lacan verá nisso que há algo na imagem que é capaz de transformar, ou ainda, libertar. Identifica três exigências para a noção de sujeito: 1) Função de Síntese; 2) Desenvolvimento biográfico; 3) Tensão nas relações sociais. Dessas exigências desenvolve três atributos da personalidade imaginária: *síntese, intencionalidade e responsabilidade* ou *consciência ética*. Tendo Lacan transportado da epistemologia a ideia de sujeito, a *função de síntese* está relacionada historicamente à função de conhecimento, no qual a síntese está associada à tarefa de reunir a diversidade em uma identidade, pensar do múltiplo ao uno, elaborando sínteses que possibilitam perceber as coisas em um todo, e com isso, a apreensão do real é parte da subjetivação. Contudo, a síntese do sujeito é sempre parcial, pois é a perspectiva de um único ângulo. No *desenvolvimento biográfico* o sujeito mesmo toma consciência de que ao contar sua história, toda narrativa é parcial em relação ao que outros contam de si, o que implica transformar e recontar a própria biografia, em um progresso dialético dos “ideais de si mesmo”. A cada momento que assim procede transforma a síntese que havia feito, e com isso vai reeditando a noção de sentido, que é indissociável ao processo de subjetivação (Dunker, 1996, p. 2-10). Assim, *subjetividade é sentido* e a *pergunta pelo sentido* é, no fundo, a *pergunta pelo sujeito*, pois o sujeito será visto como objeto do sentido interno e, portanto, um fenômeno que comporta sua intencionalidade em sua tarefa de se autogerar. Esses dois conceitos se articulam na função de síntese como uma relação de pensamento e intencionalidade, ou ainda, vontade.

Há a *tensão das relações sociais*, intersubjetiva, ou seja, há o olhar do outro sobre o sujeito que põe em cheque essa síntese narcísica entre o “ideal do eu” e o “eu ideal”, em que o sujeito não consegue mais se reconhecer no seu ideal, como uma espécie de *alienação*, uma *patologia do reconhecimento*. Quando essa tensão não consegue integrar o olhar do outro e a imagem que este apresenta sobre “mim mesmo”, ocorre a psicose construindo seu próprio “sistema de mundo” dentro de uma “inércia egóica” provocando uma falha na função de síntese (Lacan, 1986, p. 126; 1995, p. 20).

Ocorre assim, uma *patologia da síntese* no *desenvolvimento biográfico* que enclausura o sujeito em seu mundo e ao mesmo tempo solicita uma saída do processo psicótico. Surge um hiato que atua como uma “ilusão de memória”, um *lembrar errado*, ou lembrar de uma coisa que não aconteceu, provocando uma história surreal do mundo próprio que resulta em uma confusão entre o imaginário e o real. Essa perturbação na função de síntese interfere na capacidade de apreender o real, um fenômeno elementar que vai debilitando a personalidade, ou seja, adoecendo a alma, enquanto vitalidade interior, o que solicita uma atitude. Nesse sentido, a relação social com o outro nunca é acessada diretamente no real, mas em sua relação com o *simbólico* e o *imaginário*, de modo que a relação de alteridade está em função da relação consigo mesmo, com os próprios

ideais. O outro é a instância primeira da realidade que solicita da subjetivação o desenvolvimento da responsabilidade, como ampliação e integração do real, do simbólico e do imaginário, espaço que constitui a estrutura social. Nesse sentido, a *tensão social* enquanto manifestação da estrutura social, é o espaço onde os atos do sujeito ganham valores intersubjetivos na responsabilidade que é interpelada pelas angústias provocadas no processo de subjetivação, enquanto processo de criação da identidade (Lacan, 1975, p. 248).

A leitura do narcisismo freudiano na teoria lacaniana aponta para a questão de que o acesso ao real só é possível por uma *imagem* da realidade, que tem a ver com a imagem que o sujeito tem de si e do *outro* em constante solicitação de reelaboração. Essa imagem só é possível pela linguagem que Lacan chama de *Outro*, ou a Ordem simbólica que integra todo o Sistema simbólico que abarca toda a realidade material, imaterial e histórica. A subjetivação, portanto, é o processo de dar conta da apreensão real e se articular com uma totalidade simbólica inerente ao desenvolvimento biográfico dotado de sentido e significação com a realidade (Lacan, 2005, p. 11-53). O sujeito, apesar da demanda de um saber sobre si mesmo, que no momento em que logra escutar a si mesmo e ouvir, em vez de palavras vãs, algo que faça sentido, esse sentido nunca é total, o que produz o *desenfreamento significante*, enquanto movimento que procura ver o sentido onde não está, procurando atender a dinâmica da insaciabilidade do desejo (Lacan, 2002, p. 13s). Essas três dimensões estruturam a subjetividade: o desejo, a linguagem e o inconsciente; e é a intrincação delas que aparece como uma das conclusões fundamentais para a hipótese do *inconsciente estruturado como linguagem*.

Entendido que o inconsciente como linguagem se constitui como *processo metafórico*, o “produtor de sentido” situado no ponto preciso onde o “sentido” se produz no “não sentido” [*non-sens*], dá suporte a cadeia de significantes que em seu caráter primordial governa o sujeito. O processo metafórico corrobora pelo *processo metonímico* que vai produzindo transferência de denominação onde a função reside na conexão de um significante novo a um significante antigo, em relação de contiguidade, e que o substitui, o que indica que o *procedimento metonímico* é o próprio *processo do desejo*. Diz Lacan que: “é na substituição de significante a significante que se produz o efeito de significação que é de poesia ou criação [...] o advento da significação em questão (Lacan, 1966, p. 515). Deste modo são os processos metafóricos e metonímicos é que regulam o funcionamento inconsciente, em que a metáfora funciona como *substituição significante* e a metonímia como *combinação entre significantes*. Estando o desejo ligado ao desejo do Outro, ele se relaciona com o *desejo do desejo do Outro*, no qual o desejo do sujeito atende à demanda do desejo do Outro, e é escravizado nele, origem da psicose (Lacan, 1999, p. 399).

A desalienação se inicia com a interrupção de responder ao desejo do Outro, e pela inserção de um terceiro, um outro que em sua realidade rompe com essa lógica de dependência do sujeito, sendo solicitado a ser capaz de incluir a alteridade. É na medida em que não há uma Ordem simbólica (Outro) que diga ao sujeito o que ele deve fazer, que se instaura uma *falta*, e surge a necessidade de formar sua identidade. Um efeito disso é a sensação de que não há garantia de nada, a aparente garantia do desejo do Outro foi quebrada, fazendo que o sujeito

se torne a *falta-a-ser*, porque falta um significante que o definia, substituído pela metáfora. Deste modo, o simbólico lacaniano não é uma totalidade, pois isso faria com o que o sujeito viva procurando um Outro em que possa se ancorar, lhe oferecendo amor e segurança, que na prática incorreria na mera substituição de algo que ocupe o lugar do Outro, outra dependência que impede a subjetivação de concluir a identidade do indivíduo. Essa dependência é distinta da demanda do amor que é construída, como um outro, circunscrito pela imagem de ordem simbólica sim, porém da ordem do real, que ajuda a lidar com a falta constitutiva do indivíduo, ou seja, com a construção da sua identidade.

Conclusão

Se a questão da soteriologia é destituída de sua formulação platônica que a desloca para o aspecto escatológico no cristianismo primitivo, ao adotar uma postura investigativa indutiva se abre o terreno da subjetividade e o papel da *poiesis* enquanto releitura da cultura clássica e do cristianismo.

Deste modo, o método indutivo rahneriano aponta para a subjetividade como um *locus theologicus* em sua tarefa de constituição identitária a partir do desafio ético contemporâneo da alteridade, e o papel da lógica poética como lógica de conhecimento existencial como uma crescente interação com a realidade a fim de transformá-la eticamente. Os aportes levinasianos ajudam a resgatar a primazia da *caritas* sobre a *veritas*, e tal dinâmica evoca o substrato semântico teológico cristão em sua pertinência praxiológica, como bem menciona o próprio Rahner sobre a finalidade das questões abstratas que devem ser de clarear a “transcendência da questão” para a “vida concreta”, pois não se deve esquecer que as “questões abstratas” não deixam de ter “consequências práticas”, ou seja, o dogma deve estar diretamente ligada à “teologia prática” na vida, sendo esta desdobramento, bem como os conteúdos teológicos devem se tornar uma *realidade vivencial* (Rahner, 1958, p. 74-162), e portanto, significativa.

Também os aportes lacanianos ajudam a conceber a vida como ausência de garantias ilusórias atribuídas a formas de eleição e predileção. Nisto converge também a perspectiva do teólogo alemão:

O Deus de sua fantasia realmente não existe: o Deus de uma segurança terrena, o Deus que protege dos desenganos da vida, o Deus do seguro de vida, o Deus que vela para que as crianças nunca chorem e para que reine a justiça na terra, que afaste a miséria desta vida, o Deus que preserva da desilusão o amor humano” (Rahner, 2004, p. 56).

Um bom exemplo da contribuição do aporte lacaniano está no trabalho de Rieger com o intuito de “mapear e especificar” mecanismos de cegueira, a partir da noção de “real” do psicanalista francês, e a verdadeira posição de “autoridade”, como aquilo que integra o real no simbólico. No encontro o Outro da linguagem pode levar a produzir um novo processo de subjetivação enquanto constituição da “vida interior”, além da fixação e do autocentrimento preso na luta imaginária com seu outro, mas aberto a acolher a alteridade (Rieger, 2009, p. 31-75).

Há que se considerar também o resgate da intuição viquiana que possibilita uma releitura da questão de uma soteriologia sapiencial que passa por outra relação entre linguagem e ética, permitindo olhar para a literatura clássica grega e tradição cristã com outras perspectivas. Como bem apresenta Werner Jaeger a concepção de *paideia* tem início com os Asclépiades e seu membro mais famoso, Hipócrates, ao promover uma literatura que funciona como medicina preventiva, evocando as quatro divindades presentes no juramento de hipocrático (Jaeger, 2013, p. 1011-1071).

Os asclépiades constituíam uma espécie de comunidade religiosa de sacerdotes médicos que transmitiam sua doutrina de pai para filho, mas que passaram em algum momento a iniciados não familiares. Tais sacerdotes habitavam em santuários conhecidos como Asclépeion, dedicados ao deus da cura. Tais santuários e o culto a Asclépio se iniciam no século V a.C. e perduram até o século IV d.C., chegando ao fim com o Cristianismo Imperial de Teodósio. Tais cultos aplicam o epíteto *Soter* a Asclépio – de modo que tal literatura preventiva é vista como aquela que promove uma “nooterapia”, “pensamentos santos” e a “metanóia” para se obter saúde. A soteriologia asclépiade implicava assimilar um modo de ser, sendo a piedade ritual uma forma de sabedoria: Com Apolo a cura é concebida como resultado do “conhece-te a ti mesmo”; Asclépio, deus médico “filantropíssimo”, que como médico ferido promovia a consciência de tratar de seus pacientes com compaixão; Panaceia despertara a esperança de encontrar a cura para todas as doenças e com Higyeia, pelo qual a saúde tem início com os ritos de higienização, a saúde é um valor universal. A concepção de soteriologia asclépiade parte da reverência aos deuses da teologia dos poetas. Nestes a concepção de soteriologia é sapiencial e promove uma educação do olhar para o reconhecimento da presença de um Mistério apresentado pelos poetas [*thauma-sein*] que resulta em sabedoria prática. (Villas Boas, 2016b, p. 89-121)

Até a perseguição de Teodósio, o Cristianismo primitivo coexistia pacificamente com o helenismo, assume a cultura para si e dilata tais valores. O debate soteriológico não estava abrigado a uma forma de predileção confessional, mas aos aspectos que impactavam antropológicamente. Agostinho não sem reconhecer a contribuição de Hipócrates, aponta para a única doença que Asclépio Soter não curava, era a arrogância, algo que o *Christus medicus* poderia curar como *magister humilitas* (AUGUSTINUS, Sermones, 22,1).

A incorporação da tarefa platônica no substrato semântico soteriológico levou a percepção desta como idealização de processos que salvassem da ambiguidade humana, com a ideia de purificação da *psique* e da *pólis*. Nesta relação entre filósofos platônicos e poetas homéricos, estes expulsos pelos primeiros, também resulta em uma concepção de soteriologia platônica que desloca a questão do sapiencial para o escatológico, em detrimento da soteriologia como sabedoria, e corroborou com formas de totalitarismos políticos em função dos pretensos detentores de salvação.

Revisitar a cultura clássica e a cultura cristã como *paideia* alternativa e não como *paideia* dominante, permite resgatar também a sabedoria da lógica poética como forma de lidar com a ambiguidade humana com uma responsabilidade aberta a alteridade. A Literatura ajuda a percepção do humano marcado pela

ambiguidade em uma dialética que não se elimina entre *hybris* e *diké*, ajudando a compreender a condição não idealizada do ser humano capaz de terror e paixão, por sua capacidade de maldade e crueldade, mas também de bondade, superação e reconciliação. O tema da graça cristã pode ser re-situado nesta tensão, como insistência com o humano a partir das experiências de excesso de sentido. Tal dimensão humana pede uma outra lógica, que comporte a ambiguidade existencial em sua tarefa nunca acabada de caminho de salvação da desordem em torno da valorização dos mitos, e que vê nos mitos cristãos a continuação de uma cultura humanista, de um Deus ferido, que promove a consciência de um *cogito ferido* que reconhece a *alteridade ferida*. A poesia, nesse sentido é *meta-soteriológica*, pois como exercício espiritual tem o dever de salvar a questão de Deus do racionalismo.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2006). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Aurelii Augustini. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Editrice. Disponível em <<http://www.augustinus.it/>>.
- Blanchot, M. (2005). *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes.
- Díez, F. M. (1997). *Teologia da Comunicação*. São Paulo: Editora Paulinas.
- Dunker, C.I.L. (1996). *Tempo e Linguagem na Psicose da Criança* (Doctoral dissertation, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo).
- Ferry, L. (2006). *Aprender a Viver: Filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Fiorenza, F. (1994). Karl Rahner and the Kantian Problematic (Introduction) In Rahner, Karl. *Spirit in the World*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Gesché, A. (2005). *O Sentido* – col. Deus para Pensar – vol. 7. São Paulo: Paulinas.
- Heidegger, M (1980). *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª. ed.
- Kant, I. (1999). *Crítica da Razão Pura*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *De la Psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1986). *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1999). *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2002). *O Seminário. Livro 6: O desejo e sua interpretação*. Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Lacan, J. (2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2005). *O simbólico, o imaginário e o real*. Em Nomes-do Pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Levinas, E. (1997). *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Col. Hermeneia, 26. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2010). *Entre Nós: Ensaios sobre Alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Levinas, E. (2012). *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.
- Platon. (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Rahner, K. & Höfer, J. (1954). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, eintrag “Existencial, übernatürliches”.
- Rahner, K. (1958). *Das Dynamische in der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG.
- Rahner, K. (1962). *Das Wort der Dichtung und der Christ In Schriften zur Theologie: Band IV-Neuere Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln.
- Rahner, K. (1964). *Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag.

- Rahner, K. (2004). Von der Not und dem Segen des Gebetes. Sämtliche Werke: Band 7. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rieger, J. (2009). Lembrar-se dos pobres: O desafio da teologia no século XXI. São Paulo: Edições Loyola.
- Tomás de Aquino. (2001). Suma Teológica. Vol. I: I Parte (questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola.
- Vico, G. (2005). A Ciência Nova. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian.
- Villas Boas, A. (2016a). Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia. São Paulo: Paulus.
- Villas Boas, A. (2016b). Em Busca de Uma Teologia Pública da Saúde. *Horizonte*, 14 (41), 89-121. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p89.

Resumo

O propósito deste trabalho é apontar elementos para uma soteriologia sapiencial que possa ser significativa para as questões contemporâneas, superando uma visão de religião intolerante e dominadora. O tema da salvação aparece desde muito cedo na tentativa Ocidental de compor uma semântica do Mistério. Contudo a soteriologia sapiencial presente nos poetas sofre um deslocamento semântico a partir da filosofia platônica que impacta em uma salvação política por via do logos que rejeita o papel da soteriologia tematizada pelos poetas. No cristianismo isso resulta em uma excessiva escatologização da soteriologia, que perde seu vínculo com a realidade, questão que recebeu críticas severas devido às suas consequências sociais e políticas, bem como pelo acento excessivo em um conhecimento objetivo matematizado. O presente trabalho visa apontar alguns elementos para a ressignificação da soteriologia em seu aspecto sapiencial, a começar pelo enfrentamento da questão transcendental kantiana, por Karl Rahner, de pensar um método teológico indutivo. Tal inversão, crítica ao pensamento de representação, abre espaço para a tematização da alteridade, abordada por Emmanuel Lévinas e Jacques Lacan. A conversão destes três autores se dá exatamente no papel que a literatura tem na contemporaneidade, especialmente pela pertinência nos processos de subjetivação. Deste modo, pensar a religião como cultura alternativa, superando pretensões totalitárias e colonizadoras, implica recolocar a questão do diálogo do cristianismo com a cultura clássica, e nesse sentido recuperar o sentido mais profundo de soteriologia, a de salvar a vida do absurdo.

Abstract

The aim of this work is to point out elements for a sapiential soteriology or a soteriology with focus in a form of wisdom that can be meaningful to contemporary issues, surpassing an intolerant and domineering religion's vision. The theme of salvation appears since very early in the western attempt to compose a semantics of Mystery. However, this kind of sapiential soteriology present in the poets suffers a semantic displacement from the Platonic philosophy that impacts on a political salvation by the logos that rejects the role of soteriology themed by the poets. In Christianity, this results in an excessive eschatological emphasis on soteriology, which loses its link with reality. This question has been severely criticized because of the social and political consequences and also because of an excessive emphasis on a mathematically objective knowledge. The present work aims to point out some elements for the soteriology resignification in its wise aspect. Such a task had beginning with the confrontation of the Kantian transcendental question, by Karl Rahner, of thinking an inductive theological method. This reversal thinking, critical to the thought of representation, allows the focus on the theme of Alterity, approached by Emmanuel Lévinas and Jacques Lacan. The conversion of these three authors takes place exactly in the role that literature has in contemporaneity, especially due to the relevance of the subjectivation processes. Thus, thinking religion as an alternative culture, surpassing totalitarian pretensions and colonizers, implies readdressing the question of the dialogue of Christianity with classical culture, and in this sense to regain the deeper sense of soteriology, that of saving life from the absurd.

Modelos bíblicos de mujer: Ester y la salvación del pueblo judío¹

Biblical models of Womanhood: Ester and the Salvation of the Jewish People

Dulce M^a González Doreste

ddoreste@ull.edu.es

Francisca del Mar Plaza Picón

fmplazap@ull.edu.es

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR)
Universidad de La Laguna

Palabras clave: arquetipo, mujer, Biblia, salvación, Edad Media, educación.
Keywords: archetype, woman, Bible, salvation, Middle Ages, education.

Ester es uno de los personajes femeninos cuya presencia en la literatura es constante. Como modelo de mujer sumisa y obediente, forma parte del imaginario colectivo y constituye un símbolo que la cultura cristiana ofrece como paradigma de determinado comportamiento femenino. En este sentido, la reina Ester forma parte de la serie de mujeres bíblicas que se conformarán como modelos de virtud femeninos en la Edad Media. Es, asimismo, una de las mujeres más célebres dentro de la tradición judía, pues su historia está en el origen de la fiesta del Purim como parte de la liturgia hebraica. Por otra parte, para los cristianos, como se verá más adelante, es un libro canónico en el que Ester se convierte en representación de la Virgen María y de la Iglesia.

¹ Trabajo enmarcado en el Proyecto de Investigación *Modelos femeninos en los tratados didácticos medievales dirigidos a mujeres* (Ayudas para potenciar la actividad investigadora en Ciencias Sociales y Jurídicas, Arte y Humanidades. Plan propio del Vicerrectorado de Investigación 2016) y en el Proyecto de Investigación FFI2016-76165-P de ayudas a Proyectos de I+D correspondientes al Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016.

El *Libro de Ester* cuenta cómo esta, ahijada del judío Mardoqueo, logra salvar a su pueblo del exterminio que tenía preparado para este pueblo Amán, favorito del rey persa Asuero. La descripción de este personaje se centra en su sabiduría y sobre todo en su belleza, como se desprende del léxico, abundante en adjetivación, y de la intensa reiteración de sinónimos con que se adorna su figura. Así, por ejemplo, cuando va a ser presentada al Rey Asuero donde se dice que era hermosa, de una belleza increíble, dotada de gracia y amable².

Además, a la hora de ensalzar esta figura se recurre a los evidentes contrastes de su compleja personalidad. En consecuencia, debe subrayarse el hecho de que, aun siendo reina, Ester mantenía en secreto su origen judío. Igualmente, en indudable discordancia con su capacidad de sumisión, sobresale su papel activo, circunstancia que se refuerza con el empleo del estilo directo cuando se relata el favor que Ester, ya reina, pide a su esposo al implorarlo por su propia vida y por su pueblo³. Desde esta perspectiva, Ester adquiere una incuestionable función como salvadora de su pueblo, aspecto que la eleva a una dimensión religiosa. Todo ello se pone de manifiesto en la narración en la que se incide en la forma en que esta bella mujer llora y se arroja a los pies del rey para suplicarle que no permita que tenga lugar el exterminio que Amán había urdido contra el pueblo judío⁴. Las intervenciones de Ester se suceden, y sus preguntas y súplicas se reproducen de forma que el rey accede a sus requerimientos y ordena que los judíos se venguen de quienes iban a ser sus verdugos. Posteriormente, la reina interviene tanto para pedir que se consienta a los judíos seguir asesinando a sus enemigos como para solicitar que los diez hijos de Amán sean ahorcados y que sus cuerpos sean expuestos públicamente. Como consecuencia de ello, en el retrato de esta mujer se van perfilando nuevos trazos que dejan entrever que, a partir del momento en el que consigue su propósito, su carácter se torna cruel y vengativo.

Al mismo tiempo, en el relato se recalca el hecho de que, aunque, al principio, por el riesgo que suponía para su vida, Ester es reticente a presentarse ante el rey sin haber sido llamada, ya que ello era castigado con la muerte; finalmente, lo hace y consigue que el rey la escuche. De este modo, se añade otro nuevo rasgo a su carácter, Ester aparece ahora como una mujer sumisa, pero activa, cruel y valiente.

Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que, si bien Ester es escogida por el rey para ser su esposa entre un buen número de doncellas exclusivamente por su irresistible belleza, pronto queda de manifiesto su astucia. Es notorio, por otra parte, que su capacidad de sumisión y obediencia queda resaltada frente a la desobediencia de la anterior esposa del rey, Vasti, quien por lo demás era una mujer de tan gran belleza que su esposo quería exhibirla en público. En conse-

² "Erat enim formosa valde, et incredibili pulchritudine, omnium oculis gratiosa et amabilis videbatur" (II, 15).

³ "Si inveni gratiam in oculis tuis, o Rex, et tibi placet, dona mihi animam, pro qua rogo, et Populum meum, pro quo obsecro" (II, 9).

⁴ "Nec his contenta, procidit ad pedes Regis, flevitque, et locuta ad eum oravit, ut malitiam Aman Agagitae, et machinationes eius pessimas quas excogitaverat contra Iudaeos, iuberet irritas fieri" (VIII, 3).

cuencia, cabe entender que no es considerada la suya una conducta adecuada pues, como Agustín de Hipona recordaba a las mujeres cristianas, estas deben comportarse con sus maridos como si fuesen esclavas⁵.

A la hora de analizar las interpretaciones de que fue objeto la figura de Ester, ha de tenerse presente que las traducciones del texto hebreo y la *Septuaginta* difieren, ya que en esta versión se hallan seis pasajes que no se encuentran en el texto hebraico. Jerónimo los reconoce como adiciones y los coloca al final de su traducción al latín como los capítulos 10: 4-16: 24. En relación con este asunto, indica Fine (2004) que “El catolicismo romano, siguiendo los decretos del Concilio de Trento, del año 1546, las estimó deuterocanónicas y al modo de Jerónimo, las colocó a continuación de los capítulos protocanónicos, de tal modo que se las numera como capítulos XI-XVI” (p. 1312).

Tampoco puede ignorarse el hecho de que una de las funciones primordiales de estas partes sea la inserción de Dios (Fine, 2004, p. 1312), línea en la que puede situarse a Agustín de Hipona quien pone de relieve en esta historia el papel de Dios y presenta a una Ester que lo teme y lo honra⁶. Del mismo modo, Agustín incide en el poder de la oración cuando en su *Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani* pone de manifiesto cómo Ester ruega a Dios para lograr que cambie la voluntad del rey Asuero⁷. Además, en su obra *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor* muestra la oración de Ester para manifestar que Dios opera en el corazón de los hombres⁸.

Asimismo, Ambrosio de Milán afirma que Ester se hizo aún más bella gracias al ayuno⁹ y comenta que mediante esta práctica consiguió que se inclinase el rey soberbio¹⁰.

Por otra parte, la interpretación de la figura de Ester como prefiguración de María es frecuente. Jerónimo en la *Epistola LIII ad Paulum*, entre los valores y beneficios que produce la castidad, acentúa su función como prefiguración de María, pues salva al mundo del diablo y de la maldad representada en Amán¹¹. Igualmente, en el *Commentarius in Sophoniam* la incluye junto a Judit en la relación de mujeres que prefiguran a la virgen María ya que ambas, como figuras de la Iglesia, mataron a sus enemigos y liberaron del peligro a Israel cuando estaba a punto de perecer¹².

⁵ “Nulla sit in vobis protervitas, nulla superbia, non contumeliosa cervix, non aliqua inobedientia: prorsus tanquam ancillae servite” (*Sermo* 392, IV).

⁶ “Esther illa regina deum timens, deum colens, deo subdita, marito regi alienigenae non eundem secum colenti deum tamen subiecta serviebat” (*Epistula* 262, 10).

⁷ “Praeparatur voluntas a Domino, sicut regis illius, propter quod oravit Eshter” (*PL* 45, 1606).

⁸ “Quid est autem, quod Esther illa regina orat et dicit: *Da sermonem concinnum in os meum et verba mea clarifica in conspectu leonis et converte cor eius in odium impugnantis nos?*” (20, 38).

⁹ “Esther quoque pulchrior facta est ieiunio” (*De Helia et ieiunio* I, 9).

¹⁰ “Esther regem superbum suis inclinavit ieiuniis” (*Epistula* 14 (63), 29).

¹¹ “Esther in Ecclesiae typo populum liberat de periculo, et interfecto Aman, qui interpretatur ‘iniquitas’ partes convivii et diem celebrem mittit in posteros” (*PL* 22, 547-548).

¹² “et Judith et Esther, in typo Ecclesiae, et occidisse adversarios, et perituum Israel de periculo liberasse” (*CCSL* 76a, 655).

Por lo que respecta a los comentaristas medievales¹³, Isidoro de Sevilla, siguiendo de cerca a Jerónimo, en sus interpretaciones de los principales personajes de la Sagrada Escritura, se refiere a Judit y Ester como figuras de la Iglesia, pues castigan a los enemigos de la fe y libran del exterminio al pueblo de Dios¹⁴. Además, en las *Etymologiae* comenta que se le atribuye a Esdras este libro en el que se dice que la propia reina, como figura de la iglesia, salvó al pueblo de Dios de la esclavitud y de la muerte. Añade, al igual que lo hiciera Jerónimo, que, una vez muerto Amán que representa la maldad, ofreció a la posteridad un día de celebración¹⁵.

Rupert de Deutz, también conocido como *Rupertus Tuitiensis*, en *De divinis officiis* muestra a Ester como ejemplo de moderación en claro contraste con la reina Vasti, repudiada a causa de su arrogancia. Subraya cómo ella pidió al Señor que la dotase de “gracia” cuando estuviese ante la presencia del león a quien identifica con Asuero. Recalca que esta mujer lo amansó y logró transformar el decreto de exterminio, conseguido por la desmesurada instigación del cruel Amán que deseaba aniquilar al pueblo judío, en el consuelo de su raza¹⁶. Asimismo, en su interpretación de estos personajes, indica que Amán simboliza al diablo¹⁷. Por otra parte, ensalza expresamente la humildad de Ester en su obra *Comentaria in Canticum Canticorum*¹⁸ donde constituye una representación de la *humilitas animae* (Tkacz, 2015, p. 185, n.19). De igual forma, en su obra *De glorificatione trinitatis et processione Sancti Spiritus*, establece una correspondencia entre la Trinidad y los personajes que logran la salvación del pueblo judío: Asuero, Mardoqueo y Ester, identificada esta última con la gracia del espíritu santo¹⁹. Además, aquí también muestra a Amán como alegoría del diablo²⁰. Pero es en su obra *De Victoria Verbi*

¹³ Sobre la interpretación cristiana medieval de la figura de Ester, vid. Paton (1908, p. 107).

¹⁴ “Judith et Esther typum Ecclesiae gestant, hostes fidei puniunt ac populum Dei ab interitu eruunt” (*Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, PL, 83, 116). Este texto lo reproduce Rabano Mauro en *De Universo* III, 1.

¹⁵ “Esther librum Esdras creditur conscripsisse, in quo eadem regina sub figura Ecclesiae Dei populum a servitute et morte eripuisse scribitur, atque, interfecto Aman, qui interpretatur iniquitas, diei celebritas in posteros mittitur” (*Etymologiae*, VI, 246). Texto que reproducen Rabano Mauro en *Expositio in Librum Esther* (PL, 109), la *Disputatio puerorum*, cap. VII (*De Veteri Testamento*), atribuida a Alcuino, y Pedro de Blois en su *De divisione et scriptoribus sacrorum librorum*.

¹⁶ “Esther autem pro temperantia ponitur, quae repudiata ob arrogantiam Vasthi regina, in regnum subrogatur. Nam ipsius temperantiae hoc indicium est speciale, quod leonem illum, de quo ipsa ad Dominum dicit: “Et da mihi gratiam in conspectu leonis”, id est, Assueri regis, “in mansuetudinem convertit”, eiusque edictum ex instinctu Aman intemperantissime superbientis, et genus Judaeorum perdere cupientis, in consolationem suae stirpis transtulit” (XII, 25).

¹⁷ “Aman quippe diaboli typum gessit in eo quod adorari affectans populum Dei morti tradere voluit, et Mardocheo crucem paravit” (IV, 15).

¹⁸ “Si enim vera cuiusque animae humilitas etiam inter turbas potest esse solitaria, ita videlicet, ut in nullo alio praeterquam in Deo spem habeat, quemadmodum Esther, cum esset regina, veraciter tum dicebat: «Domine mi, qui rex noster es solus, adiuva me solitariam, et cuius praeter te nullus auxiliator est alius»” (III, 3, 6).

¹⁹ “Porro, in Esther gratiam Spiritus sancti sive Spiritum consilii, pro tanto negotio assimilatum fuisse quis dubitet?” (VIII, 9).

²⁰ “[...] et ille Aman superbissimus, in quo diabolus homicida ab initio figurabatur” (VIII, 9).

Dei (VIII, 14-22) donde más alaba y comenta las cualidades de la reina Ester en la que reconoce las cuatro virtudes cardinales, *temperantia, iustitia, prudentia, fortitudo*²¹. De entre todas estas cualidades, destaca la prudencia de la reina, virtud que considera dirigida por la *divina providentia*²².

La prudencia es, asimismo, la virtud que elogia en *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae* Tomás de Aquino, quien pone a Ester y a Mardoqueo como ejemplos de tal cualidad. El teólogo comenta que es propio de quien posee esta virtud hacer frente a la violencia con sagacidad y refiere que de ello se da una muestra en el *Libro de Ester*, donde se enseña de qué modo Mardoqueo y Ester aniquilaron las tramas del poderosísimo Amán²³.

Por su parte, Hugo de San Víctor en *Allegoriae in Vetus Testamentum* establece una correspondencia entre el rey Asuero y Cristo, atendiendo a la magnitud de su poder y riquezas, pues eso es lo que significa el nombre de Cristo²⁴.

Poniendo fin a este recorrido que, sin ser exhaustivo, pretende ser ilustrativo, mostramos el tratamiento que de esta figura hace en el siglo XIII Ricardo de San Lorenzo en su obra *De laudibus beatae Mariae Virginis*²⁵ en la que exalta no solo la humildad de Ester²⁶, sino también su increíble belleza, cualidad que atribuye a su castidad²⁷.

Es tal la popularidad de esta mujer que son frecuentes las representación en imágenes de esta historia, así por ejemplo el manuscrito ilustrado medieval del siglo XII, conocido como *Hortus deliciarum*²⁸, compilado por Herrada de Hohenbourg a manera de enciclopedia pedagógica para las jóvenes novatas del convento de Mont Sainte-Odile Abbey, en el que se encuentran diferentes ilustraciones de Ester y de su esposo el rey Asuero en el banquete²⁹. Según Walker-Vadillo (2011, p. 21), los primeros testimonios iconográficos de Ester no aparecen hasta principios del siglo XII en las Biblias decoradas en monasterios y talleres catedralicios, la mayor parte de ellos adornando la inicial “I” (Istar) que da comienzo a su libro³⁰.

²¹ “Esther quatuor illis celeberrimis virtutibus praeditam fuisse” (VIII, 14).

²² “[...] prudentiae Esther pariter et divinae providentiae laus est” (VIII, 21).

²³ “Est etiam prudentiae sagaciter repellere violentias; et quantum ad hoc datur eius exemplum in libro Hester: ubi ostenditur quomodo Mardocheus et Hester Aman potentissimi fraudes eliserunt” (II).

²⁴ “Assuerus rex potens et dives, et nominis interpretatione, et potentiae sublimitate et divitiarum magnitudine Christum significat” (IX).

²⁵ Los doce libros se imprimieron como de autor anónimo en el siglo XV y se incorporaron posteriormente, erróneamente a las obras de Alberto Magno, según dicen Saranyana & Alejos-Grau (1999, p. 238, n.133).

²⁶ “[...] gratiosa, & amabilis, oculis ipsius Dei, qui ejus humilitatem respexit” (V).

²⁷ “[...] incredibili pulchritudine per insolitam castitatem” (IV).

²⁸ Vid. Green *et al.* (1979).

²⁹ Sobre las representación en imágenes de la historia de Ester, vid. Yebra (2007).

³⁰ Acerca de las representaciones de Ester tanto en la literatura como en la iconografía, vid. Limardo (2004).

En el Medioevo Ester y la liberación del pueblo judío se interpretan como prefiguración de la Iglesia perseguida y en concreto, la figura de Ester representa, como se ha visto, las virtudes y cualidades de la iglesia. Por esta razón, y como ha puesto de manifiesto Huneycutt (1995), Ester se convirtió también en ejemplo a seguir y modelo de castidad para las reinas medievales. Desde finales del siglo IX, su nombre aparece asociado al *ordo* de coronación de las reinas de Francia. El más antiguo data de los años 890-900 y lo recoge Bühner-Thierry (1992) en su trabajo titulado “La reine adultère”. Dice así: “Et comme Tu as fait passer la reine Ester [...] à la couche du roi Assuérus et au *consortium* de son royaume, de même concède par Ta miséricorde à Ta servante N, ici présente [...] de devenir la digne épouse de notre sublime roi et de participer à son royaume...” (p. 300).

De esta manera y ligada a la figura de la Virgen María, la reina Ester, a quien le sirve de contrapunto la otra reina bíblica, Jezabel, en tanto que ejemplo negativo por su lujuria, constituye en la Edad Media un modelo para las reinas y las mujeres nobles cuyas virtudes de sencillez y castidad deben imitar como garantía de la continuidad del linaje real.

Las lecturas medievales de la historia de Ester han ido más allá de la interpretación tradicional de la heroína judía, valiente, sabia y bella, que arriesga su vida para salvar a su pueblo. Su matrimonio con el rey Asuero y el paralelismo que se establece entre ella y la primera esposa de este, la reina Vasti, han servido para la construcción de un personaje cuyas virtudes han sido dispuestas de manera oportunista por los autores de los tratados de educación con la finalidad de ofrecer un modelo de esposa ideal acorde con sus interesados deseos y preferencias.

El anónimo autor de *Le Ménagier de Paris* (1339)³¹ no dedica una atención especial a la historia de Ester, sino que introduce la mención al personaje dentro del célebre cuento de *Prudencia y Melibeo*. Este relato fue escrito en el siglo XIV por el dominico Renaud de Louhans quien lo dio a conocer con el nombre de *Livre de Melibée et Prudence*, siendo en realidad la traducción que él mismo hace del *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia³². Esta fábula tuvo una gran fortuna en la Edad Media, Chaucer la introduce entre los cuentos de Canterbury con el título de “El cuento de Melibeo” y en *Le Ménagier* es utilizada para ilustrar el ejemplo de la mujer juiciosa y perseverante que disimula su enojo y su dolor para no alentar la cólera del marido y aconsejarlo sabiamente con grandes dotes de inteligencia y persuasión. En su afán de demostrar a su esposo que muchas mujeres han sido virtuosas y capaces de dar consejos útiles y sensatos a sus maridos, Prudencia enumera a varias mujeres bíblicas, entre ellas a Ester,

³¹ Esta obra es un tratado de educación moral y doméstica que este anónimo autor, un hombre de edad avanzada según el mismo confiesa, dedica a su joven mujer, de quince años, a quien instruye para que sea una perfecta esposa, tanto para él como para un hipotético y futuro marido con el que contraerá segundas nupcias después de su muerte.

³² Este relato, adaptado al francés por Renaud de Louhans en 1336, forma parte en su origen de la obra *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia, escrita en 1246. Vid. Albertani Brixienensis *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula gallica De Melibeo et prudentia, quam, Anglice redditam et The tale of Melibe inscriptam*, G. Chaucer inter *Canterbury tales recepit*, T. Sundby (Ed.), 1873, London.

de quien dice que, gracias a su sabiduría, logró que el pueblo judío prosperara en el reino de Asuero³³.

Para el Caballero de La Tour Landry (1371-2), la historia de Ester es una fuente inagotable de enseñanzas para sus hijas. Tanto es así que en su obra, *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*³⁴, le saca el máximo provecho dividiéndola en tres capítulos diferentes como historias independientes sin aparente relación entre ellas: uno está dedicado a Ester propiamente dicha (cap. 87); otro a la reina Vasti (cap. 64) y el tercero, a la esposa de Amán (cap. 65). Estas dos últimas están consideradas como mujeres de conducta reprochable, por lo que están incluidas en la galería de las malas mujeres.

Ester, lógicamente, está dentro del capítulo de mujeres buenas, según la distinción que el propio autor introduce después de hablar largamente (capítulos XXXVII a LXXXI) de los contra-ejemplos o malas mujeres, en su mayor parte tomados de la Biblia, y cuyas conductas, según dice, no deben seguirse, pues procuraron muchos y diversos males. Sin embargo, las buenas serán un espejo para todas las demás: “Si vous dirai et traiteray des bonnes, que la Sainte Escripiture loue moult. Et pour ce est bon de ramentevoir leurs bonnes taches, pour y prendre bon exemple et bonnes moeurs; car les biens faiz et les bonnes taches des bonnes qui ont esté sont mirouer et exemple a celles qui sont et qui a venir sont” (p. 162).

El Caballero describe a la reina Ester como una “bonne dame et saige” que amaba y temía a su señor. La asociación de “amar” y “temer” es una constante en las descripciones de las buenas mujeres, como si en la acción de amar estuviera también implicado, en tanto que sentimiento positivo, el temor. En múltiples ocasiones en la Biblia, se alude al “temor de Dios”, concepto que puede ser contradictorio con la idea de un Dios bondadoso y misericordioso. Para algunos creyentes, ese “temor bíblico” tiene menos que ver con el temor al castigo o a la ira divina que con la idea de decepcionar a Dios cayendo en el pecado. En las enseñanzas de nuestro Caballero se unen ambas interpretaciones, pero es al marido a quien se debe temer –Dios no es mencionado en el capítulo– porque es de él de donde viene el castigo. El rey Asuero, del que solo se dice que es rey de Siria, es, en palabras de La Tour Landry, malvado y se dirige a su esposa con palabras humillantes e indecorosas, lo que acentúa la virtud de la reina que no responde ni reprocha en público su vil comportamiento³⁵.

Antes bien, ella espera un momento de intimidad para corregir con palabras dulces y amables su falta. Ese comportamiento hace que el rey confiese “en secret” que le resulta difícil enojarse con su esposa, pues esta le reconviene muy

³³ “Hester par son conseil esleva moult son peuple ou royaume de Assuere le roy: et ainsi puet-l'en dire de plusieurs autres” (p. 340).

³⁴ Se trata de otro tratado de educación femenina escrito en esta ocasión por un padre que aconseja largamente a sus hijas, mediante *exempla* y modelos femeninos de conducta, bien ejemplares, bien reprobables, con la finalidad de que encuentren un buen marido y sean buenas esposas.

³⁵ “Car le roy son seigneur estoit mal et divers, et lui disoit aucunes foiz moult d'oultraigeuses paroles et villainies; mais pour riens que il lui deist elle ne respondoit aucune parole dont il se deust courroucer devant les gens” (p. 189).

dulcemente y en la intimidad. Esta *secreta* confesión del rey trae a colación el comportamiento antagónico de su anterior esposa, la reina Vasti, que lo humilló públicamente al desobedecerle cuando le ordenó que se presentara ante él y sus amigos en la famosa escena del banquete, lo que el Caballero expondrá en el capítulo que le dedica a Vasti. En todo caso, después de esas pocas líneas sobre la historia de la reina Ester, el narrador abunda en las lecciones que se desprenden de su comportamiento y de las que sus hijas deben sacar provecho. La primera es que uno de los principales deberes de la mujer es no responder a la cólera de su esposo, no por amor, sino por temor, pues la mujer de corazón gentil y temeroso, debe sentir miedo de decir cualquier cosa que disguste a su señor, a quien solo debe “honorer et craindre”³⁶. Prosigue el Caballero con la historia de Ester, pero solo para introducir una pequeña anécdota -obviamente de su invención, pues no figura en ninguna de las versiones de la historia- que le permita extraer más lecciones morales para sus hijas. Cuenta que un día, viéndola triste y pensativa, sus doncellas la incitan a entretenerse como corresponde a su juventud. A ello Ester les responde que convenía que hiciera la voluntad de su señor para mantener la alegría y la paz del hogar. Y añade que la “paour des trois prisons” (el miedo a las tres prisiones) le impedía mostrarse alegre y desenvuelta. Esas tres prisiones se refieren a tres virtudes indispensables en una buena esposa y que sirven de guía para su conducta: el amor que siente hacia su esposo le impide cometer acciones que lo incomoden; el miedo la protege de perder su honor y pecar, y la vergüenza le impide hablar groseramente³⁷. El Caballero de La Tour Landry evoca el personaje de Ester como un mero pretexto, pues la narración de la historia bíblica está casi ausente. Su intención es elaborar un discurso moralizador que destaque las tres virtudes que honran a la buena esposa: complacer al esposo en todos sus deseos, ser fiel y casta para no poner su honor en entredicho y no avergonzarse públicamente con modales o palabras altisonantes. Así pues, el Caballero recomienda a sus hijas imitar a Ester mostrándose dulces y humildes, y manteniéndose en la “prisión” del amor y de su señor a quien deben procurar placer y paz³⁸. El carácter repetitivo de las enseñanzas morales que se desprenden del relato bíblico constituye una característica del estilo del Caballero

³⁶ “Certes, c’est une des bonnes taches que femme puist avoir, que ne respondre point en l’ire ne en courroux de son seigneur. Car cuer gentil est cremeteux et a touzjours paours de faire ou dire chose qui desplaie a celui qu’il doit honorer et craindre, dont l’en conte es livres des rois de la femme d’un grant seigneur qui estoit mal et divers et sa femme estoit moult douce, et moult souffroit et estoit humble” (p. 190).

³⁷ “Et puis disoit que la paour de trois prisons la destreignoit de estre joyeuse et trop gaye, dont l’une estoit amours, l’autre paours, et la tierce honte. Ces iij. vertus la maistroient; car l’amour qu’elle avoit à son seigneur la gardoit de lui faire son desplaisir; paour la distraingoit de perdre son honneur et de faire pechié, fors le moins qu’elle pavoit; honte d’avoir villain reproche” (p. 190).

³⁸ “Pour quoy, mes chieres filles, je vous prie que vous ayez ces exemples en vos cuers, et ne respondiez nulle grosse parole ne envieuse a vostre seigneur, fors douce et humble, comme faisoit celle bonne dame, la royne Hester, comme ouy avez, et comme ceste bonne dame qui dist a ses damoiselles que son cuer estoit en l’amour et en la prison de son seigneur, et pour ce ne pavoit-elle faire fors que a tout son plaisir et vivre en sa paix” (pp. 190-191).

de La Tour Landry. Una de las mejores conocedoras de su obra, Anne Marie De Gendt (2003), considera que éstas no se deben a la influencia de su fuente más directa aunque no mencionada, *Le miroir des bonnes femmes* (s. XIII)³⁹, sino al afán moralizador del Caballero que destaca los aspectos que considera más instructivos de sus *exempla* con recomendaciones redundantes que ponen en evidencia los aspectos clave de su pensamiento, lo que se hace evidente en este capítulo.

Los acontecimientos que rodean la historia de Ester, tal y como se plasma en el Antiguo Testamento, se van contando a retazos y en función de las tres mujeres que intervienen en el relato. El Caballero, como ya se ha mencionado, dedicará también un capítulo a la reina Vasti, incluida entre las mujeres que no son dignas de imitar, pues han dejado un mal ejemplo a la historia. Se refiere a ella como la que fue mujer del rey Asuero y comienza el capítulo con el relato de la escena del banquete. El rey ofrece una fiesta a sus barones y después de comer y beber en abundancia, sus barones le piden que les muestre a su esposa, cuya belleza era por todos alabada. Por tres veces, Asuero solicita la presencia de la reina sin que esta se digne a obedecer, lo que le ocasiona una gran humillación y vergüenza. El castigo para la desobediencia de la reina debe ser, pues, ejemplar y colectivo. Debe alcanzar a todas las mujeres. Así, ordena mantener a la reina durante siete años en prisión y en ayuno, castigo que se aplicará igualmente a todas las mujeres de su extenso reino que osen desobedecer a sus maridos. La enseñanza que se desprende para sus hijas es obvia. El Caballero quiere mostrarles con la historia de Vasti y su ejemplar castigo que la esposa no debe ser orgullosa ni nunca debe poner en entredicho públicamente la autoridad de su marido, sino mostrarle sumisión y buen semblante, si bien en privado puede actuar como crea conveniente⁴⁰. Para reforzar la lección, el Caballero argumenta que esta conducta es tan natural que hasta las bestias salvajes la respetan y pone el ejemplo del león que no acude por la noche al lecho de la leona si esta le hace un desplante, haciéndose así temer y respetar por su compañera. La alusión al león y su identificación con Asuero la toma el Caballero de su principal fuente, *Le Miroir des bonnes femmes*, donde su autor la introduce a modo de *similitudo*, siguiendo las técnicas de la homilética⁴¹.

La anónima mujer de Amán, a quien presenta como el rico senescal del rey Asuero, es también tomada como un mal ejemplo por su orgullo. El favor y las riquezas que obtuvo Amán, gracias a los favores del rey, hicieron de él un hombre vanidoso y soberbio, hasta el punto de exigir que todo el mundo se posttrara ante él. Mardoqueo, tío de Ester, se niega a hacerlo y la mujer de Amán, orgullosa como él, le aconseja que lo cuelgue delante de su casa como castigo

³⁹ *Le miroir des bonnes femmes* es un tratado escrito por un monje franciscano que recoge una serie de relatos ejemplares moralizados protagonizados por mujeres virtuosas, así como por mujeres de conducta detestable. Para más información vid. De Gendt (2003, cap. 2, pp. 37-57) y Grigsby (1961, 1962, 1963).

⁴⁰ “Sy devez ycy prendre bon exemple; car, par especial devant les gens, vous devez faire le commandement de vostre seigneur et luy obeir et porter honnour et luy monstrier semblant d’honneur, se vous voulez avoir l’amour du monde” (p. 135).

⁴¹ Vid. De Gendt (2003, p. 85).

ejemplar para el resto de los ciudadanos. Los amigos de Amán acuden a la reina Ester quien demuestra ante el rey que Amán actúa por envidia y que Mardoqueo es inocente. Acto seguido, se arrodilla ante el rey suplicándole justicia y éste ordena que Amán sea colgado delante de su casa junto a sus siete hijos. Este corto relato, muy distante del episodio bíblico, sirve para mostrar las terribles consecuencias que puede tener el mal consejo de una esposa, así como el orgullo desmedido. También ilustra sobre el necio comportamiento de la mujer que no aplaca la cólera de su marido con dulces palabras, sino que la alimenta⁴², como así ocurrió con Amán cuyos males provinieron de “la sotize de sa femme” (p. 38).

En *La Cité des Dames* (1401)⁴³, de Christine de Pisan, la “noble et sage” reina Ester ocupa el capítulo XXXII y constituye una de las respuestas de Derechura para dar a conocer a una serie de mujeres que han hecho un gran bien a la humanidad. El relato de Christine es, de los tres, el más fiel a la historia bíblica, pues se ajusta a los hechos históricos, lo que constituye una muestra más de la erudición de la escritora. Ester será la elegida de Dios quien le otorga el papel de salvadora del pueblo judío⁴⁴. Describe a Asuero como el rey más poderoso de todos los reyes, cuyo reinado se extendía por una infinidad de territorios. Pero también añade que es un rey pagano que había sometido al pueblo judío a la esclavitud. Omite la parte que concierne a la reina Vasti, y declara simplemente que el rey deseaba tomar una esposa, para lo que hizo traer ante él a las jóvenes más bellas y mejor instruidas de su reino y entre ellas eligió a la joven Ester que era “noble, sage, bonne, belle et aimée de Dieu” (p. 171), a la que amó profundamente. Al poco tiempo de su matrimonio, Amán, un vil cortesano, instiga al rey a dar orden de perseguir y asesinar a todos los judíos, de lo que Ester fue informada por su tío Mardoqueo, jefe de los israelitas. Después de perfumarse y acicalarse ricamente se hace la contradanza con el rey, ante quien se postra. Deslumbrado por su belleza y su humilde actitud, el rey está dispuesto a concederle lo que le pida y ella lo invita a cenar, junto con Amán, a sus aposentos. Durante tres días repite la misma invitación y el rey acepta hechizado por la nobleza, los encantos y la belleza de la mujer. De nuevo el rey expresa su voluntad de acceder a cualquiera de sus deseos. Ester, segura ya de su posición ventajosa, le solicita piedad para el pueblo judío haciéndole ver que la muerte tan ignominiosa de su linaje y de su raza sería una deshonra no solo para ella, sino para el propio rey. Ester no duda en acusar a Amán de ser el instigador de la persecución. Haciendo uso de la fórmula “pour te dire la chose en peu de mots” para acortar el relato e ir a lo esencial de los hechos, como es su procedimiento habitual, Christine pone fin a la historia contando el castigo recibido por Amán, que fue detenido y colgado, y

⁴² “Et aussi la femme ne fut pas saige, quant elle vit l’ire et le courroux de son seigneur, de le soutenir en sa folie. Car toute saige femme doit bel et courtoisement oster l’ire de son seigneur par doulces paroles” (p. 138).

⁴³ Tratado alegórico-didáctico en el que su autora, siguiendo el modelo utilizado por Boccaccio para la elaboración de su obra *De mulieribus claris*, combate los prejuicios misóginos y cínicos de su época.

⁴⁴ “Dieu choisit encore une femme, la noble et sage reine Ester, pour delivrer son peuple que le roi Assuérus tenait alors en esclavage” (p. 171).

el ascenso social de Mardoqueo, que ocupó el cargo de Amán, así como del resto de los judíos instruidos que se situarán también en puestos importantes. Añade la autora que esta vez Dios eligió a una mujer para salvar a su pueblo, como ya lo había hecho con Judit, y como lo hizo en otras muchas ocasiones que omite para dar agilidad a su escritura⁴⁵.

Si bien en esta obra, Christine insiste en el papel de Ester como elegida de Dios, como lo fueron también Judith y otras, para liberar al pueblo judío del cautiverio, en otras obras le asigna al personaje distintas funciones. Así, en *Le Livre des trois Vertus* (1405)⁴⁶, la reina judía es ejemplo de esposa obediente y de mujer casta⁴⁷, siguiendo una tradición que, en palabras de Mathilde Laigle (1912), “respire cet antique parfum d’humilité, de révérence portée au maître” (p. 237). Aquí no es la Biblia su fuente de inspiración, sino que recurre a la *Histoire ancienne jusqu’à César*, obra que siguió igualmente para la redacción de su *Mutation de Fortune*, en la que también cuenta la historia de la reina Ester⁴⁸. Como hace notar Michèle Guéret-Laferté (2012), Christine “peut jouer différemment des diverses caractéristiques de ces figures” (p. 224), haciendo referencia a los modelos bíblicos de Judit, Débora y la propia Ester de los que Christine ha hecho uso en varios de sus obras. Es el caso también de *L’Epistre à la Reine* (1405) en la que Christine ruega a la reina Isabel de Baviera que medie en el conflicto entre los Duques de Orleans y Borgoña, como lo hizo la reina Ester jugando un papel conciliador entre el rey Asuero y el pueblo judío, gracias al cual se logró restablecer la paz.

Conclusiones

Este recorrido nos ha mostrado que belleza, sumisión, obediencia y prudencia son las cualidades que permanecen en la caracterización de Ester. Agustín de Hipona añade a estas características su temor a Dios y pone de relieve la sumisión a su marido. Jerónimo y los comentaristas medievales inciden en su papel como salvadora y en este sentido como prefiguración de María. Asimismo, destacan su valor, su prudencia y humildad. En manifiesta oposición con esta figura, arquetipo de la mujer buena, se encuentra Vasti, mujer que, aunque provista también de gran belleza, es desobediente y soberbia, lo que la hará merecedora de casti-

⁴⁵ “Et ne crois pas que l’Écriture Sainte n’ait fait état que de ces deux dames, car en maintes occasions je les passe sous silence pour aller plus vite” (p. 172).

⁴⁶ *Le Livre des trois vertus à l’enseignement des dames*, también conocido como *Le Trésor de la cité des dames*, es otro tratado didáctico destinado a las mujeres de todas las edades y clases sociales que aparece como contrapunto teórico de *La Cité des Dames*.

⁴⁷ “La noble princepe qui en toutes choses voudra suivre la regle d’honneur se maintendra vers son seigneur, soit vieil ou joenne, en toutes les manieres que bonne foy et vraye amour en tel cas commande, c’est assavoir se rendra humble vers lui en fait, en reverence et en parole, l’obeira sans murmuracion et gardera sa paix a son pouoir soingneusement, par la manière que tenoit la sage et bonne roynne Hester, si comme il est escript en la Bible ou premier chapitre, – et pour ce estoit tant amee et honnouree de son seigneur qu’il n’estoit chose que elle vouldist, qu’il lui veast” (XIII/31, p. 53).

⁴⁸ Vid. *Le livre des trois vertus* (2016, p. 234).

gos. Aunque en el relato bíblico se muestra también la crueldad de Ester, cuando reclama no solo la muerte de Aman sino también la de sus diez hijos, y queda, asimismo, de manifiesto su paciencia, astucia y capacidad de seducción, no son estas, no obstante, cualidades que, salvo alguna excepción, sobresalgan en los comentarios o inserciones posteriores de este personaje. Como se ha visto, en los tratados de educación dirigidos a las mujeres en la Edad Media Ester se convierte tanto en el arquetipo adecuado para las reinas medievales como en el de perfecta esposa, juiciosa, sumisa, bella y humilde. La inclusión de este personaje en estos tratados constituye una buena muestra de las distintas funciones que adquirió en la Edad Media junto con su interpretación como prefiguración de María o de la Iglesia. En ellos se diluye el papel de Ester como heroína salvadora del pueblo judío, para pasar a ilustrar las virtudes que deben adornar a la esposa perfecta. Así, en *Le Ménagier de Paris*, Ester representa a la mujer juiciosa que da buenos consejos a su esposo. El mismo papel, de mediadora en conflictos políticos, le otorga Christine de Pizan en *L'epistre a la Reine* aconsejando a la reina Isabel de Baviera que siga su ejemplo y medie entre el Duque de Orleans y el Duque de Borgoña para restablecer la paz civil. Sin embargo, es la misma Christine de Pizan la que, en *La Cité des Dames*, a pesar de colocarla en el grupo de mujeres que han hecho un gran bien a la humanidad, nos presenta a una Ester que hace uso de las argucias femeninas para conseguir sus propósitos: se viste ricamente, se hace la encontradiza y se postra ante el rey en actitud humilde, pues sabe que esto la hará aparecer más bella y deseable a sus ojos. El personaje de Ester, junto con el de otros mitos bíblicos femeninos (Judit, Rebeca, Ruht, Sara, etc.) contribuirá a conformar otro mito que emergerá en la literatura medieval a partir del siglo IX, el de “la belle juive”, cuya tipología encaja en gran medida con las características que le atribuye Christine de Pizan a la reina Ester: mujer de gran belleza física, reflejo de su grandeza moral, puente entre la cristiandad y el judaísmo, seductora, objeto del deseo masculino y víctima en ocasiones de su propia hermosura⁴⁹. No cabe duda de que es el Caballero de La Tour Landry quien más provecho le ha sacado a esta figura bíblica, pues su historia le ha dado pie para extraer una serie de conclusiones y enseñanzas destinadas a sus hijas que configuran el perfil de lo que debe ser una esposa modelo: sumisa, obediente, temerosa de su marido y atenta siempre al menor de sus deseos. En su obra, Ester está incluida en el grupo de las “buenas mujeres”, al que no pertenece, obviamente, la desobediente Vasti, que se niega a exhibirse delante de los amigos ebrios de su marido cuando éste la reclama. Las mujeres son, pues, buenas o malas en función de criterios masculinos, como ha observado también Isabel Navas en su estudio de los *exempla* medievales, y como corresponde al ideal de mujer que el discurso patriarcal ha ido conformando a través de los siglos mediante la utilización de modelos femeninos manipulados a su gusto.

⁴⁹ Vid. Maczka (2010).

Referencias bibliográficas

- Bührer-Thierry, G. (1992). La reine adultère. *Cahiers de civilisation médiévale*, 35(140), 299-312.
- Christine de Pisan (1986). *La Cité des Dames*. Traducción, introducción par É. Hicks et T. Moreau. Paris: Stock (Stock Moyen Âge) [réimpr.: 1992; 1996; 2000].
- Christine de Pisan (1989). *Le Livre des trois vertus*. Étude critique, introduction et notes par Charity Cannon Willard. Texte établi en collaboration avec Eric Hicks.
- De Gendt, A. M. (2003). *L'art d'éduquer les nobles damoiselles. Le livre du Chevalier de la Tour Landry*. Paris: Honoré Champion.
- Fine, R. (2004). *El Libro de Ester: un posible referente bíblico para La gran sultana*. In A. Villar (Ed.), *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso. Internacional de la de Cervantistas* (pp. 1309-1329). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fine, R. (2010). Los rostros de Ester. Tres versiones dramáticas auriseculares del libro de Ester: *La hermosa Ester de Lope de Vega, La reina Ester de Godínez y La gran sultana de Cervantes*, *Hispania judaica bulletin*, 7, 233-259.
- Green, R., Evans, M., Bischoff, C., & M. Curschmann (Eds.). (1979). *The Hortus Deliciarum of Herrad of Hohenbourg: A Reconstruction* (2 vols.). London: Warburg Institute.
- Grigsby, J. L. (1961). Miroir des bonnes femmes, *Romania*, 82 (328), 458-481.
- Grigsby, J. L. (1962). Miroir des bonnes femmes (suite), *Romania*, 83 (329), 30-51.
- Grigsby, J. L. (1963). A New Source of the *Livre du Chevalier de La Tour Landry*. *Romania*, 84 (334), 171-208.
- Guéret-Laféret, M. (2012). Jeanne la preuse, Jeanne la sainte: la pucelle dans le *Ditié de Jeanne d'Arc* de Christine de Pizan. In F. Neveux (Ed.), *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc revisités* (pp. 213-226). Caen: Presses Universitaires.
- Huneycutt, L. (1995). Intercession and the High Medieval Queen: the Esther Topos. In J. Carpenter & S. MacLean (Eds.), *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, (pp. 126-146). Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Laigle, M. (1912). *Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan et son milieu historique et littéraire avec deux planches hors texte*. Paris: Champion.
- Le Livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* publié d'après les manuscrits de Paris et de Londres par M. Anatole de Montaiglon (1854). Paris: Jannet.
- Le Mesnagier de Paris*, Brereton, G. E. & Ferrier, J. M. (Eds.) (2010). Paris: Le Livre de Poche, Lettres Gothiques.
- Maczka, E. (2010). La «belle Juive», avatars d'une figure de l'autre en littérature française, *Scripta judaica cracoviensia*, 8, 77-92.
- Navas Ocaña, I. (2007). Los «exempla» medievales y la crítica feminista: el caso de Don Juan Manuel. *Estudios Humanísticos. Filología*, 29, 195-221.
- Paton, L. B. (1908). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. New York: Scribner.
- Saranyana, J. I. & C. J. Alejos-Grau (Eds.). (1999). *Teología en América Latina* (vol. 3). Madrid: Iberoamericana Editorial.
- Tkacz, C. B. (2010). Esther as a Type of Christ and the Jewish Celebration of Purim, *StPat* 44, 183-187.
- Walker Vadillo, M. A. (2011). El ciclo de Ester. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, III (6), 19-27.
- Yebra Rovira, C. (2007). La figura de Ester: plasmación y transmisión a través del arte, *Reseña Bíblica*, 56, 53-60.

Resumen

Ester, ejemplo de virtudes que arriesgó su vida para proteger y salvar al pueblo judío, es la última mujer de la que se habla en el Antiguo Testamento. En el presente trabajo partimos del análisis de esta figura en el *Libro de Ester*, y del estudio de las interpretaciones de que fue objeto por parte de los Padres de la Iglesia y de los comentarios que, como arquetipo femenino arraigado en la sociedad medieval, suscitó en distintos autores medievales. Ello nos permitirá establecer la evolución de este arquetipo de mujer y la función que se le atribuye a este modelo femenino

en los tratados medievales franceses destinados a la instrucción de las mujeres, centrándonos en *La Cité des Dames* de Christine de Pizan, en la obra de autor anónimo *Le Ménagier de Paris* y en *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*.

Abstract

Ester, a virtuous woman who risked her life to protect and save the Jewish people, is the last woman spoken of in the Old Testament. In the present work we start with the analysis of this figure in the Book of Ester, and then proceed to study the interpretations given by the Fathers of the Church and conclude with the comments that, as a feminine archetype rooted in medieval society, she has triggered in different medieval authors. This will allow us to trace the evolution of this feminine archetype and the role attributed to this female model in medieval French treatises for the instruction of women, such as Christine de Pizan's *La Cité des Dames*, *Le Ménagier de Paris* and *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*.

Modelos bíblicos de mujer: Sara¹

Biblical models of womanhood: Sara

María del Pilar Mendoza-Ramos

mmendoza@ull.edu.es

María del Pilar Lojendio-Quintero

mplojen@ull.edu.es

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas, IEMYR, Universidad de La Laguna

Palabras clave: Arquetipo, mujer, Biblia, salvación, Edad Media, educación.
Keywords: Archetype, woman, Bible, salvation, Middle Ages, education.

La historia de Abraham y Sara se cuenta en el libro del *Génesis* entre los capítulos XII y XXV bajo el título ‘Historia de los patriarcas: Abraham’; la narración comienza con la partida a la tierra prometida y termina con la muerte del patriarca. No obstante, es en los capítulos XII, XVI, XVII, XVIII, XX, y XXI donde el personaje femenino, Sara, que es el objeto de nuestro estudio, tiene un papel más destacado. Desde el punto de vista estructural podemos observar ciertos paralelismos; primero entre los capítulos XII y XX, en ambos Sara es entregada en una primera instancia al Faraón de Egipto y luego al rey de Gue-rar, Abimelek, haciéndose pasar por hermana de Abraham; y, en segundo lugar, entre los capítulos XVI y XXI; en el primero de ellos, Agar, la esclava de Sara, embarazada del hijo de Abraham huye al desierto por el maltrato que le inflige Sara; en el capítulo XXI, tiene lugar la expulsión de Agar como consecuencia de las burlas que le dirige Ismael, hijo de Agar, a su hermanastro Isaac.

¹ Trabajo enmarcado en el Proyecto de Investigación Modelos femeninos en los tratados didácticos medievales dirigidos a mujeres (Ayudas para potenciar la actividad investigadora en Ciencias Sociales y Jurídicas, Arte y Humanidades. Plan propio del Vicerrectorado de Investigación 2016) y en el Proyecto de Investigación FFI2016-76165-P de ayudas a Proyectos de I+D correspondientes al Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016.

La narración cuenta cómo el dios Yahvé le ordena a Abraham a partir a la tierra de Canaán con la promesa del nacimiento de una gran nación, una gran estirpe y un gran nombre para Abraham y los suyos. Abraham parte con su mujer Sara y con su sobrino Lot. Al no conseguir tener descendencia, Sara le propone a su esposo que se acueste con la esclava Agar, de origen egipcio, con la que concebirá un hijo. Pero, Sara, al advertir en la esclava embarazada una actitud de superioridad, la expulsa de su tierra. No obstante, la intervención de Yahvé hace que Agar regrese con actitud humilde junto a sus amos. Más tarde, la espera de Sara se verá recompensada con la venida del hijo que ya había vaticinado Yahvé: Isaac. Cuando tiene lugar el nacimiento, Sara expulsa nuevamente a la esclava con Ismael, su hijo, para que no comparta herencia con el hijo legítimo.

La historia de Sara tal y como se narra en el libro del *Génesis* revela las cualidades femeninas más apreciadas en la época: belleza, castidad, sumisión, obediencia y sabiduría, pero también, soberbia, celos y crueldad. La imagen de Sara se perpetúa alabada por tales cualidades no sólo en el antiguo testamento, principalmente en el libro del *Génesis*, sino también en los padres de la Iglesia para los que Sara se convierte en modelo de imitación para las mujeres cristianas.

Si nos centramos en el aspecto externo, es, sin duda, la belleza femenina uno de los rasgos que con más frecuencia se realzan. No obstante, tal consideración resulta de la percepción masculina, los cánones establecidos se han conformado de acuerdo con la concepción patriarcal del mundo, de tal manera que el arquetipo creado por el hombre trasciende a este para constituirse en rasgo estrechamente ligado al mundo femenino. La apariencia femenina constituye un elemento primordial en la visión de la mujer como objeto.

En este sentido, se alude en dos ocasiones a la belleza de Sara (Gn XII, 11 y 15), pero siempre desde la perspectiva masculina; su esposo Abraham y los hombres del Faraón destacan su aspecto físico hasta el punto de ser digno de alabanza, aunque no existan elementos que nos indiquen qué atributos concretos se destacan. Abraham y Sara se dirigen a Egipto acuciados por el hambre, antes de entrar en la ciudad Abraham le dice a su esposa que se haga pasar por su hermana, pues si los egipcios advierten que es su mujer, atraídos por su belleza, lo matarán: “cumque prope esset ut ingrederetur Aegyptum dixit Sarai uxori suae novi quod pulchra sis mulier” (Gn XII, 11). Los egipcios ensalzan la belleza de Sara y por ello la conducen ante el Faraón: “viderunt Aegyptii mulierem quod esset pulchra nimis et nuntiaverunt principes Pharaoni et laudaverunt eam” (Gn XII, 15).

En los escritores cristianos, Sara se convierte en *exemplum* para las mujeres creyentes. Tertuliano advierte que la belleza es peligrosa, porque atrae daño y violencia en aquellos que la persiguen. El escritor africano refrenda su opinión haciendo alusión al pasaje en donde se narra la huida de Sara y Abraham a Egipto:

Nam etsi accusandus decor non est ut felicitas corporis, ut diuinae plasticae accessio, ut animae aliqua uestis bona, timendus est tamen uel propter iniuriam et uiolentiam sectatorum: quam etiam pater fidei Abraham in uxoris suae specie pertimuit et sororem mentitus Saram salutem contumelia redemit. (*De cultu feminarum* II, 2)

Por su parte, Ambrosio de Milán representa a Sara no sólo como una mujer bella, sino también virtuosa. Estos atributos, belleza y castidad, que en numerosas ocasiones aparecen juntos, resultan peligrosos, según Ambrosio, pues suelen excitar el deseo de los hombres licenciosos. El autor cristiano hace referencia también al episodio de Egipto poniendo en el mismo nivel tales atributos:

Advertebat inter huiusmodi viros intutam uxoris pudicitiam fore, sibique coniugis pulchritudinem periculo futuram: monuit uxorem, ut sororem se diceret. Non enim tam pulchritudo mulieris, quam virtus eius et gravitas delectat virum. (*De Abraham*, I, 6)

Desde el comienzo del relato, se hace patente un orden del mundo que descansa en aspiraciones masculinas, pero que de forma tácita implica a la mujer. “La re(visión) de las historias de Gn 16-21 deja al descubierto que las mujeres son vistas, no *desde* y *por* ellas mismas, sino que, en realidad, son *construcciones masculinas*” (Estévez, 2004, p. 807). En efecto, Yahvé se dirige a Abraham pidiéndole que abandone su pueblo y se encamine a la tierra prometida, bajo la promesa de ser el iniciador de una gran estirpe. Sara acata obedientemente las decisiones de su esposo sin expresar su opinión, ni, por supuesto, ser consultada, a pesar del papel relevante que tiene en esta historia:

dixit autem Dominus ad Abram egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum erisque benedictus benedicam benedicientibus tibi et maledicam maledicentibus tibi atque in te benedicentur universae cognationes terrae. (Gn XII, 1-3)

La imagen de Sara que nos transmite el *Génesis* es el reflejo de una mujer obediente y sumisa. Tanto en la partida hacia la tierra prometida como en el episodio de Egipto, Sara en silencio obedece la decisión de su esposo sin mostrar ningún tipo de oposición, a pesar de los peligros a los que se puede exponer, tanto en tierras desconocidas, como principalmente en la corte egipcia, donde su esposo le pide que se haga pasar por su hermana, para evitar ser asesinado: *dic ergo obsecro te quod soror mea sis ut bene sit mihi propter te et vivat anima mea ob gratiam tui* (Gn XII, 13).

También Pedro destaca el carácter obediente de Sara, en su opinión las buenas cristianas deben ser castas y obedientes, preocuparse por su espiritualidad, frente a los adornos externos, como hacían las santas mujeres entre las que se encontraba Sara. Es, por tanto, ejemplo de castidad y obediencia y sirve como modelo para las buenas cristianas que deben seguir su forma de comportamiento: “... sicut Sarra oboediebat Abrahae dominum eum vocans” (*Epistula* I, 3, 6).

Por su parte, Ambrosio de Milán alaba la actitud de Sara como modelo de esposa, pues puso en peligro su castidad para salvar así la vida de su cónyuge:

Sara [...] virum proprium quocumque pergeret, sequebatur: externa adiit, sororem se eius adseruit, contenta si ita esset necesse, se periclitari pudore, quam virum salute. (*De Abraham libri duo*, I, II, 6)

Tras este difícil trance, el dios Yahvé interviene para que la castidad de Sara no se vea comprometida. Así lo refieren Ambrosio de Milán y Agustín, que no condenan en ningún momento la actitud de Abraham con respecto a su esposa:

Nam [Deus] quia [...] uxorem quoque in periculum deduxit pudoris, etiam castimoniam conjugii defendit. (*De Abraham libri duo*, I, II, 9).

... absit ut credamus alieno concubitu fuisse pollutam, quia multo est credibilis hoc Pharaonem facere adfliccionibus magnis non fuisse permissum. (*De civitate dei*, XVI, 19).

Sin embargo, el proyecto diseñado por la divinidad corre peligro, Sara está imposibilitada para cumplir el objetivo impuesto. Las mujeres del Génesis (Sara, Rebeca, Raquel y Lía) cargan sobre su feminidad la promesa de Israel (Calduch-Benages, 2008, p. 12). En este sentido, se produce la imbricación entre el proyecto masculino y la realización de ese proyecto que deberá pasar inexcusablemente por las mujeres. Historia patriarcal y procreación forman parte de un mismo propósito, de tal forma que no puede existir la una sin la otra. Sara es mujer en cuanto que tiene capacidad para engendrar (Calduch-Benages, 2008, p. 12).

Sara deseosa de dar cumplimiento al proyecto diseñado por la divinidad y, ante su incapacidad para procrear (“ecce conclusit me Dominus ne parerem” [Gn, XVI, 2]), toma la iniciativa intentando paliar ese trascendental obstáculo. Concedora de la relevancia que tiene la descendencia en el plan diseñado por Dios y consciente de su esterilidad, no duda en proponerle a su esposo que engendre en su esclava Agar un hijo, poniendo así por encima la responsabilidad del patriarca.

Al principio del relato Sara se limita a acatar las órdenes de su marido por muy peligrosas que estas fueran, como ya hemos señalado, pero, acorralada por su esterilidad, busca la salida al proyecto del patriarca. Se eleva en este momento la voz resuelta de Sara, dispuesta a escribir una página de la historia: “ingredere ad ancillam meam” (Gn XVI, 2). Por primera vez en el relato, la protagonista toma sus propias decisiones, aunque es cierto que en función del proyecto planificado por el patriarca.

Será, por tanto, en el ámbito doméstico en donde conoceremos a Sara, ella manifestará alegrías, tristezas, acuerdos y desacuerdos. Así, una vez que Agar se queda embarazada de Abraham, se produce un enfrentamiento entre ambas mujeres, pues, en palabras de Sara, Agar le ha perdido el respeto. Agar, esclava, extranjera y mujer, ha conseguido lo que Sara no ha logrado: engendrar el primogénito para Abraham. Cuando Sara hace partícipe a su esposo de esta situación, el patriarca le otorga a Sara todo el poder de actuación: “Abram ecce ait ancilla tua in manu tua est utere ea ut libet” (Gn XVI, 6). Como afirma M. Bremer, dentro de la familia la esposa ocupa una posición de relativa influencia y libertad (1967-68, p. 40).

Tras el nacimiento de Isaac, se produce el segundo enfrentamiento entre ambas mujeres; Sara, para evitar que Ismael comparta la herencia de su hijo, se dirige a su esposo instándolo a que expulse a la esclava. Este, apesadumbrado, recibe de Dios el consejo de que escuche a su esposa: “omnia quae dixerit tibi Sarra audi vocem eius” (Gn XXI, 12). Sin duda, Sara goza de una consideración muy diferente de la que se transmite al principio de la historia. Las palabras de

la divinidad aconsejando a Abraham que siga las recomendaciones de su esposa, sin duda, muestran otro de los valores destacados de Sara: la sabiduría.

De acuerdo con las leyes terrenales, Agar engendra a Ismael, pero Sara, gracias a la intervención divina, concibe a Isaac, presagiando así a la virgen María. No obstante, el *Génesis* nos transmite también a una Sara incrédula que se ríe cuando la divinidad le anuncia que tendrá descendencia a una edad muy avanzada: “[Dominus] dixit [...] habebit filium Sarra uxor tua quo audito Sarra risit” (Gn XVIII, 10). Más adelante, reirá Sara esta vez de alegría cuando engendre a Isaac: “dixitque Sarra risum fecit mihi Deus quicumque audierit conridebit mihi” (Gn XXI, 6). Sin embargo, Pablo de Tarso destacará la fe de Sara, gracias a la cual recibe fuerzas para concebir “(fide et ipsa Sarra sterilis virtutem in conceptionem seminis accepit etiam praeter tempus aetatis quoniam fidelem credidit esse qui promiserat”;*Epistula ad Hebraeos* 11, 11).

Pablo de Tarso incide en la interpretación simbólica de las dos figuras femeninas, por un lado, Agar engendra de forma natural a Ismael, pero su destino será la esclavitud, no obstante, Sara engendra gracias a la promesa a Isaac para la libertad:

scriptum est enim quoniam Abraham duos filios habuit unum de ancilla et unum de libera sed qui de ancilla secundum carnem natus est qui autem de libera per repromissionem quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta unum quidem a monte Sina in servitutem generans quae est Agar Sina [...] illa autem quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra. (Gálatas 4, 22-26)

Agustín retoma la interpretación simbólica de Pablo de Tarso en donde Sara representa la Jerusalén celestial, es decir, la ciudad de Dios. “... Sarra illa superna Hierusalem, hoc es civitatis Dei, figuram gerit” (*De civitate dei* XVI, 31...). Para Rabano Mauro, Sara es la iglesia que engendra al pueblo cristiano llamado a la libertad:

...est Sarai libera, Ecclesiam significans genuit populum Christianum, qui secundum carnem non est, sed in libertatem vocatus est: qua libertate liberavit eum Christus. (*De universo libri* XXII, II)

La visión que nos transmiten los Padres de la Iglesia de la bíblica Sara subraya todos aquellos valores positivos que deben servir de inspiración y modelo de conducta para las mujeres cristianas. La interpretación simbólica del libro del *Génesis* acerca a nuestra protagonista a la máxima representación femenina cristiana: María.

Dentro del corpus francés de tratados medievales de educación, la historia de Sara recoge las virtudes esenciales que adornan a Sara en la *Biblia* y que, en buena medida, se encuentran en los escritores cristianos. De esta forma, en tratado anónimo *Le Mesnager de Paris*, se habla de Sara en dos capítulos de la primera parte. En primer lugar, aparece junto a las otras matriarcas bíblicas en el capítulo cuarto, dedicado a la castidad, donde Sara está caracterizada, además de por esta virtud, por otras imprescindibles en la buena esposa como son la modestia y la sensatez.

En segundo lugar, se vuelve a mencionar a Sara en el capítulo quinto donde se trata de la vida conyugal y de esposas ejemplares para enseñar a la joven casada, a quien se dirige el texto, que en el matrimonio la mujer debe ser casta y ante todo ha de amar a su marido. Con el fin de ilustrar este deber femenino, se recuerda la afirmación bíblica sobre el origen de la mujer, es decir, la idea de que “de la coste de l’omme elle [la femme] fut faicte” (p. 156)², abundando así en la idea de la sumisión de la esposa a la voluntad del marido. Para aleccionar todavía más a la receptora del texto, este autor medieval, que, como Le Chevalier de la Tour Landry, cree en la “vertu des exemples” (Lorcin, 1993, p. 237), utiliza los ejemplos bíblico de Rebeca, Raquel y de la propia Sara, de quien, en esta ocasión, habla de manera más exhaustiva. Concretamente narra su historia y presenta su retrato completo basado de nuevo esencialmente en la castidad. Pero esta Sara del texto medieval no se aleja demasiado del personaje ni de la historia que se presentan en la *Biblia*. De esta forma, se destaca su santidad, lealtad, fidelidad y obediencia hacia el esposo, razón por la que Dios la protegió cuando estuvo en manos del Faraón³. Sara da otra vez muestra de su bondad, probidad y de amor leal después de descubrir su infertilidad, cuando ofrece a su sirvienta Agar para que su esposo pueda tener un heredero, lo que, en palabras del autor medieval, la convierten en la esposa “la plus loyale a son mary qui fust des Adam le premier homme jusques a la loy qui fut donnee a Moyse” (p. 162). Finalmente aparece todo el episodio de la maternidad tardía de Sara y, como en la *Biblia*, su gran honradez y bondad no se verán empañadas cuando solicite la intervención de Abraham para evitar que Ismael, el hijo de Agar, actúe en contra de Isaac, su propio hijo, con sus burlas y malas pasadas.

Pese a estas similitudes, el autor del *Mesnagier* presenta cierta originalidad al alejarse en ocasiones de la historia bíblica para completar alguna escena o justificar un comportamiento contrario a las virtudes y dar más coherencia al personaje como modelo de buena esposa. Así para justificar el maltrato de Sara sobre Agar, después del desprecio de esta última tras su embarazo, el autor del *Mesnagier* recurre a un dicho (“Qui essausse son serf il en fait son ennemy”, p. 162) que, en resumen, a partir de la advertencia de los peligros de la permeabilidad de la frontera entre amos y esclavos, defiende la separación de ambos grupos sociales. Más adelante, para disipar la idea de aquellos que podrían pensar que Sara expulsó a Agar y su hijo Ismael por maldad o envidia, nuestro autor recuerda que la *Biblia* justifica esta acción de Sara por el mal comportamiento de Ismael hacia Isaac y el temor certero de que, en el futuro, este comportamiento aumentaría y aquel terminaría desheredando a su hijo. Guiado por este afán de disculpa, el autor medieval completa la explicación con una visión profética

² Brerenton, G. E. y Ferrier, J. M. (Ed). (2010). *Le Mesnagier de Paris*. París: Le livre de Poche. Lettres Gothiques. Esta es la edición usada para todas las citas de este tratado.

³ Dado que la finalidad de este tratado de educación no es otro que preparar a las “lectrices-auditrices à vivre leur vie conjugale selon les normes en vigueur, en relevant les chapitres ou les passages qui traitent des devoirs envers l’époux” (Lorcin, 1993, p. 235), el autor del *Mesnagier* no presenta otras inquietudes que lo alejen de este propósito y, por ello, no se detendrá a justificar el carácter cuestionable de las razones de Abraham para presentar a su esposa como su hermana.

donde Sara ve a Ismael adorar pequeñas imágenes e intentar que Isaac también las adore (pp. 166-67). A este respecto hay que decir que en el libro del *Génesis* (21) se habla efectivamente de las burlas de Ismael, pero no se menciona nada acerca de las figurillas de tierra.

Finalmente, otra particularidad se basa en deseo del autor del *Mesnagier* de explicar el episodio de la risa de Sara (Gn XVII, 12-15)⁴, que puede interpretarse como un signo de escepticismo con respecto al poder de Dios. El motivo de la risa parte de la siguiente reflexión del personaje: “Je suis vieille et ancienne, et Abraham aussi. Comment pourray je avoir enfant?” (p. 164). Esta risa de Sara no se encuadra en la risa social de la que habla Bergson (1940) porque, hay que recordarlo, ella está sola fuera de la tienda donde Dios habla con Abraham y oirá accidentalmente la conversación entre ambos. Se trata pues de un gesto solitario que surge inconsciente al percibir el desfase, la incoherencia, entre lo que Sara oye anunciar (concebirá un hijo) y la realidad (su edad avanzada que la convierte en una anciana). Pese a que, en el fondo, se puede pensar que pone en duda el poder de Dios, la risa de Sara surge de la sorpresa y, en parte, muestra la satisfacción del personaje por la posibilidad de la materialización de un deseo. Sin embargo, ante el temor del reproche de Dios por haberse reído, Sara niega su gesto. El autor, basándose en el texto bíblico (Gn XXI, 3-6), hará que sea la propia Sara quien se explique: “Lors dit Sarra par moult grant joye: Dieu m’a faite rire, et tous ceulx et celles qui orront dire que j’ay enfanté riront aussi avec moy. Qui creront, dit elle, Abraham, se il disoit que Sarre alaistat ung enfant qu’elle aroit enfanté en sa vieillesse?” (p. 164). Este deseo de justificar la reacción de Sara parece responder a la voluntad de disipar cualquier duda acerca del motivo y la naturaleza de su risa en una época en la que existía una tradición eclesiástica, cuyo origen estaba en la propia *Biblia*⁵, que atribuía a la risa un carácter peligroso, del que en ocasiones se hará eco la literatura vulgar (Ménard, 1969, p. 420). A este respecto, hay que recordar la existencia en hebreo de dos términos para aludir a la risa. Uno se refería a la risa alegre, libre, “sâkhaq” (del que toma su origen al nombre del hijo de Sara, Isaac) y otro a la risa burlona, despreciativa, “lâag” (Le Goff, 1989, p. 7). Estos dos tipos de risa siguieron su recorrido independiente en la Edad Media pero, como el francés, de igual manera que el latín, no las distinguía con dos palabras diferentes, en ocasiones se hacía necesario explicarlas en el texto, tal como siente que debe hacer el autor del *Mesnagier*.

Al final del relato se completa la enumeración de las virtudes de Sara insistiendo en el gran amor, confianza y obediencia que le profesa a su marido (p. 166).

⁴ Por su parte, la risa de Abraham, provocada por el mismo asunto, que también está presente en el *Génesis* (XVII, 17), no aparece mencionada en este tratado ni, por lo tanto, será motivo de disculpa.

⁵ En la *Biblia*, la risa está generalmente asociada a sentimientos o estados negativos como la duda (*Génesis* XVII, 17; XVIII, 12-1; XXI, 3-6), la burla (*Proverbios* I, 26; *Habacuc* I, 10; *Daniel* XIV, 7 y 19), la necedad (*Eclesiástico* XXI, 23; XXVII, 14), la locura (*Eclesiastés* II, 28) o la tristeza (*Eclesiastés* VII, 3-6). Solo de manera puntual la risa aparece asociada a rasgos positivos como la esperanza en el elogio de la mujer fuerte (*Proverbios* XXXI, 25) o, de manera indirecta, se habla de ella a través de la defensa de la alegría (*Eclesiástico* XXX, 22-25).

Y, para cerrar el retrato de los méritos del personaje, se incluye un lugar común literario: el autor no quiere extenderse más en los actos de magnanimidad y modestia de Sara ya que “il me semble que ce seroit trop longue recitation” (p. 168).

Sara también aparece mencionada en el tratado que, dentro de la tradición didáctica de instrucción de la nobleza, Geoffroy de La Tour Landry compone para facilitar a sus hijas el aprendizaje del comportamiento adecuado a su rango (Velissariou, 2009, pp. 74-75). Para ello, tal como desvela en el prólogo, llevado por el gran amor que siente por sus hijas, escribe el libro para enseñarles cómo “elles se doyvent gouverner et le bien du mal desseverer”, (p. 4)⁶. Para realizar este “exemplaire”, ordenará traer entre otras obras “la Bible, Gestes des Roys et croniques de France, et de Grèce, et d’Angleterre et de maintes autres estranges terres” de donde extraerá todo lo que considera “bon exemple” (p. 4). De esta manera, usará el ejemplo de Sara en el capítulo IIIXXII, donde comienza la parte dedicada al tema de las mujeres buenas (“Cy laisse à parler des mauvaises femmes et parle des bonnes et de leur bon gouvernement, comme la sainte escriture les loe”, p. 162-3). Se trata de un capítulo breve donde se describen las virtudes de Sara que la convierten en una buena y humilde dama a quien, según destaca Geoffroy de La Tour, Dios protegió por su santidad cuando cayó en manos del Faraón. Se nos dice que después sufrió en su vida mucha vergüenza y dolor, pero, por su fe, lealtad, amor hacia su señor y humildad, después de más de cien años de infertilidad, Dios le concederá un hijo, Isaac, del que descenderán los doce linajes.

En este tratado, la parte dedicada a Sara es bastante breve porque no se narra su historia sino solo se presentan las virtudes del personaje que permiten a Le Chevalier de la Tour fundamentar el ejemplo que quiere dar a sus hijas. De nuevo, de entre las virtudes que deben adornar a la mujer, se destacan aquellas que ha de poseer la buena esposa porque ella es la receptora a quien se dirige este tratado, tal como aparece explicitado en el párrafo que precede al índice: “Cy commence la table du livre intitulé du chevalier de la Tour, qui fut fait pour l’enseignement des femmes mariées et à marier” (p. LVII).

Por otro lado, dentro del marco de las relaciones conyugales de la época, se comprueba que la idea de sumisión de la esposa al marido, presente tanto en el tratado del *Mesnagier* como en el de Le Chevalier de la Tour Landry, evidencia por parte de ambos autores una posición clara en favor del poder del marido cuya voluntad prima sobre cualquier otro deber de la mujer incluido el religioso, lo que deja claro que “[...] dans l’éternel débat sur la responsabilité individuelle, ils interposent le pouvoir du mari entre la femme et Dieu” (Lorcin, 1993, p. 241).

Finalmente, Sara también aparece en el *Livre de la Cité des Dames* de Christine de Pizan, obra que pretende desmontar los principales argumentos misóginos de la época y en especial los que se encuentran en el *Roman de la Rose* de Jean de Meun y en el *Liber Lamentationum Matheolu* de Mateolo. Con este fin, el discurso de Christine de Pizan tendrá el propósito de demostrar que “les actions

⁶ Montaignon, M. A. de (Ed). (1982). *Le livre du Chevalier de la Tour Landry pour l’enseignement de ses filles. Publié d’après les manuscrits de Paris et de Londres*. Nueva York: Kraus Reprint [París, 1854]. Esta es la edición usada para todas las citas de este libro.

des femmes, loin de confirmer les calomnies des auteurs misogynes, les réfutent complètement” (Brown-Grant, 1995, p. 476).

El tratado de Pizan sigue el modelo, frecuente a finales de la Edad Media, de catálogo exclusivamente dedicado a mujeres y se inspira especialmente en *De claris mulieribus* de Boccaccio, obra de la que “elle n’emprunta [...] pas moins des trois quarts de ses exemples” (Jeanroy, 1922, p. 94), lo que, por otro lado, era relativamente habitual en esta época. Sin embargo, entre estos préstamos no se encuentra el caso de Sara, que Christine de Pizan une al de Susana, Rebeca y Ruth para ilustrar el tema de la castidad, ya que los personajes femeninos de la *Biblia* no formaban parte del repertorio de Boccaccio.

Christine de Pizan habla de Sara en el capítulo XXXVIII de la segunda parte, después de haber presentado el ejemplo de Susana, concretamente en el momento en que la autora pretende demostrar la falsedad y el error de las acusaciones misóginas relativas a la ausencia de mujeres bellas y castas. Frente a los escritores cristianos que como Ambrosio de Milán o Tertuliano señalan el peligro de la combinación belleza y castidad, Christine de Pizan considera a Sara un buen modelo para demostrar que ese peligro no existe y que puede darse el binomio belleza y castidad. Con este fin, solo selecciona el episodio del Faraón sin acompañarlo de ningún tipo de explicación. De esta forma, se limita a señalar que el Faraón, seducido por su gran belleza (“Elle fut d’une si grande beauté qu’elle surpassait toutes les femmes de son temps”, p. 182)⁷, rapta a Sara. Sin embargo, la virtud del personaje femenino sobrepasaba su enorme belleza y por eso será protegida por Dios frente a los deseos Faraón, quien, acosado por todo tipo de males, tendrá finalmente que devolverla a su esposo.

Aunque Christine de Pizan justifica su breve presentación de los méritos de Sara por medio del topos del deseo de no hacer largo el relato (p. 182), el verdadero motivo de realizar una selección de la historia y de los méritos del personaje responde a su interés por apuntalar su discurso contra la misoginia y por narrar los pasos de la construcción de la ciudad ideal (Cropp, 1995, p. 205). Por esta razón, dado que para el prejuicio que pretende rebatir en su tratado solo le interesa el binomio belleza y castidad en Sara, esta autora va a seleccionar el episodio del Faraón porque constituye el momento en el que esta última virtud estuvo a prueba y, al salir intacta, le sirve para reforzar su argumentación.

En definitiva, belleza, castidad, sumisión y obediencia son las cualidades que caracterizan a Sara, esposa de Abraham. En la vida de Sara podemos destacar dos hitos determinantes: el episodio con el Faraón de Egipto y la entrega a su esposo de su esclava Agar para que asegure la descendencia. En el primero de ellos nos encontramos con una Sara hermosa, obediente y, como destacan Agustín y Ambrosio de Milán, también casta. En el segundo de ellos, Sara no duda en proponerle a su esposo que se acueste con Agar para que esta engendre un heredero, continuador del linaje que vaticinaba el dios Yahvé.

⁷ Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*. Hiks, E. y Moreau, T. (trad.). (2000). París: Éditions Stock. Esta es la edición usada para las citas de este libro.

Pero también encontramos crueldad y celos en su relación con Agar. La fecundidad se convierte en la vara que mide la valía de ambas mujeres; Sara de condición libre disminuye en su feminidad con respecto a Agar de condición esclava que encuentra el arma que la pone por encima de su señora.

Los Padres de la Iglesia destacan las bondades de Sara para elevarla del ámbito terrenal al celestial simbolizando en ella las cualidades de las mujeres cristianas. La fecundidad lograda por intervención divina consigue que se la compare con María.

Por su parte, en lo que se refiere a los tratados medievales, se puede decir que a ninguno de los tres autores estudiados le interesa la historia de Sara tal como la presenta la *Biblia*, fuente de todos ellos. No les interesa, por lo tanto, la participación de este personaje en la constitución del pueblo judío ni su participación en su historia ni en su salvación. Nuestros autores se limitan a seleccionar aquellas virtudes y episodios de la historia de Sara, ya destacados por los escritores cristianos, que convienen a la finalidad que cada uno quiere dar a su obra. De esta manera, tanto el autor del *Mesnagier* como Le Chevalier de la Tour Landry, si bien el primero de manera más exhaustiva que el segundo, muestran a las jóvenes receptoras de sus textos un modelo de buena esposa por medio del ejemplo de Sara. Para ello, insisten especialmente en la castidad, la sumisión y la obediencia que este personaje demostró en todo momento a su marido. En el caso de Christine, cuyo texto se dirige a un público femenino más maduro, no se van a destacar directamente las virtudes de buena esposa de Sara sino que se eligen aquellos rasgos del personaje que sirven a la autora como apoyo a su rechazo del prejuicio misógino sobre la frágil castidad de las mujeres, especialmente de aquellas que son bellas.

Como vemos, estos tratados medievales, caracterizados por constituir un discurso narrativo en primera persona, pretenden destacar el papel de la mujer como buena esposa o, en el caso de Christine de Pizan, reivindicar la existencia de grandes virtudes en las mujeres. En todo caso, en el rompecabezas particular de ejemplos que cada uno de estos tres autores arma y entre los méritos que seleccionan para argumentar sus tesis, todos coinciden en reducir a Sara, de manera explícita o implícita, a un paradigma femenino de bondad, lealtad, modestia y castidad.

Referencias bibliográficas

- Bremer, M. (1967-1968). La mujer en la Biblia. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 16-17, 35-51.
- Brown-Grant, R. (1995). Des hommes et des femmes illustres: modalités narratives et transformations génériques chez Pétrarque, Boccace et Christine de Pizan. In L. Dulac y B. Ribémont (Ed), *Une femme de lettres au Moyen âge. Études autour de Christine de Pizan*. Orleans: Paradigme.
- Calduch-Benages, N. (2008). Las mujeres bíblicas: rastreando sus huellas. *Scripta Fulgentina*, 18 (35-36), 7-22.
- Cropp, G. M. (1995). Les personnages féminins tirés de l'histoire de la France dans le Livre de la Cité des Dames. In L. Dulac y B. Ribémont (Ed), *Une femme de lettres au Moyen âge. Études autour de Christine de Pizan*. Orleans: Paradigme.
- Estévez, E. (2004). Iconos bíblicos de maternidad. De una lectura esencialista a una recuperación liberadora. *Sal Terrae*, 92, 803-815.

- Jeanroy, A. (1922). Boccace et Christine de Pisan: le De claris mulieribus, principale source du Livre de la Cité des Dames. *Romania*, 48 (189), 93-105.
- Le Goff, J. (1989). Rire au Moyen Age. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1-10. Recuperado de <http://ccrh.revues.org/2918>.
- Lorcin, M.-T. (1993). L'école des femmes: les devoirs envers le mari dans quelques traités d'éducation. *Cahiers du CRISIMA*, 1, 233-248.
- Ménard, P. (1969). *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Âge*. Ginebra: Droz.
- Velissariou, A. (2009). Comment elles se doyvent contenir: règles de conduite et codes gestuels dans le Livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles. *Le Moyen français*, 65, 53-78.

Resumen

Sara es conocida como esposa y madre. Esposa del patriarca Abraham y madre de Isaac, otro patriarca del pueblo de Israel. Su marido la arrastró a una vida nómada, junto con otros familiares, a la búsqueda de la tierra prometida. Los autores cristianos destacan aquellos atributos que servirán de inspiración y modelo a las mujeres creyentes: belleza, castidad, obediencia y sumisión. Además, a partir de una lectura simbólica del libro del Génesis, conciben a Sara como una prefiguración de la virgen María. Los tres autores franceses, cuyos textos forman parte de nuestro corpus, le dan un tratamiento distinto, pero siempre como un ejemplo: de humildad y lealtad, según el Caballero de La Tour Landry, virtudes por las que Dios salvó su alma; o de bondad, santidad y castidad para el *Mesnagier* y para Christine de Pizan. Analizaremos igualmente la función que cumple en estos tres textos, así como la evolución que siguió este estereotipo hasta convertirse en un ejemplo de virtud arraigado en la sociedad medieval.

Abstract

Sarah is known as a wife and as a mother. She was married to Abraham, and she was the mother of Isaac, both patriarchs of Israel. Her husband led her to a nomadic life, together with other family members, in search of the Promised Land. Christian authors highlight those attributes that will serve as inspiration and example for women believers: beauty, chastity, obedience and submission. In addition, from a symbolic reading of the book of Genesis, they conceive Sara as a prefiguration of the Virgin Mary. Although the three French authors, whose texts are included in our corpus, show her as an example, they treat her differently. For Chevalier de la Tour Landry, she embodies humbleness and loyalty, the virtues why God saved her life; according to both *Mesnagier* and Christine de Pizan, Sarah represents kindness, saintliness and chastity. We will examine the role she plays in these three texts, as well as the development of the stereotype until becoming a rooted example of virtue in medieval society.

Modelos bíblicos de mujer: Rebeca y la salvación del pueblo judío¹

Biblical models of womanhood: Rebecca and the salvation of the Jewish people

Miguel Ángel Rábade Navarro

marabade@ull.edu.es

Cristina Badía Cubas

cbadia@ull.edu.es

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas, IEMYR, de la Universidad de La Laguna

Palabras clave: Arquetipo, mujer, Biblia, salvación, Edad Media, educación.
Keywords: Archetype, woman, Bible, salvation, Middle Ages, education.

Introducción

Rebeca ocupa, junto con Sara, Raquel o Ester, un lugar preferente entre los personajes femeninos del Antiguo Testamento. Sin embargo, su valor como artífice e instrumento para el desarrollo del plan divino sobre las tribus de Israel contrasta con las escasas referencias, que se ciñen al *Génesis* (24; 25, 19-26; 27, 5-13 y 42-46), principalmente; al comienzo del libro de Malaquías (1, 2-3) y a la epístola de San Pablo a los Romanos (9, 10-13).

El personaje de Rebeca en el *Génesis*.

Según el *Génesis*, Rebeca era hija de Betuel, sobrino de Abraham, y se había criado en Jarán, donde Abraham había vivido un tiempo cuando iba camino de

¹ Trabajo enmarcado en el Proyecto de Investigación Modelos femeninos en los tratados didácticos medievales dirigidos a mujeres (Ayudas para potenciar la actividad investigadora en Ciencias Sociales y Jurídicas, Arte y Humanidades. Plan propio del Vicerrectorado de Investigación 2016) y en el Proyecto de Investigación FFI2016-76165-P de ayudas a Proyectos de I+D correspondientes al Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016.

Canaán. Cuando Abraham consideró que ya era el momento de que Isaac se casara envió a su criado Eliezer a Jarán para que le buscara esposa. La primera mujer que se acercó al pozo donde aquel descansaba con sus camellos fue Rebeca. Con la bendición de su familia, Rebeca acompañó a Eliezer a Canaán. Isaac se enamoró de ella en cuanto la vio. Isaac y Rebeca esperaron veinte años para tener un hijo, y al cabo de este tiempo nacieron los mellizos Esaú y Jacob, que Rebeca parió por este orden. Cuando Isaac, ya anciano y casi ciego, fue a darle a Esaú la bendición que le correspondía como primogénito, Rebeca ayudó a Jacob a que engañara a su padre haciéndose pasar por su hermano.

Descendiendo a una visión pormenorizada de la evolución del personaje, entendemos que este atiende a cuatro partes:

–En el capítulo 24, Abraham envía al criado más viejo de su casa y administrador a su tierra nativa a buscarle mujer a Isaac, su unigénito (24, 3-4). El criado se encamina con diez camellos cargados de regalos a Jarán, ciudad de Najor. Hace arrodillarse a los camellos al atardecer junto a un pozo esperando la salida de las aguadoras: ha decidido que la que les dé de beber a él y a sus camellos, esa será la elegida (24, 12-14).

Aparece Rebeca –“hija de Betuel, el hijo de Milcá, la mujer de Najor, el hermano de Abraham”– con el cántaro al hombro (v. 15). El criado espera a que lo llene y le dice “déjame beber un poco de agua de tu cántaro”² y ella contesta “bebe, señor mío” (vv. 17 y 18). Cuando termina le dice: “voy a sacar también para tus camellos, para que beban todo lo que quieran.” (v. 19). En reconocimiento, el criado le pone un anillo en la nariz y pulseras en las muñecas (v. 22). Este descubre además, por boca de ella, que es hija del sobrino de Abraham y da gracias al Señor por haberle guiado (vv. 23-27). Rebeca va corriendo a su casa y lo cuenta todo (v. 28). Su hermano Labán va en busca del criado y lo lleva a casa, donde este cuenta todo el plan y lo ocurrido y les pide a Rebeca (vv. 29-49). Labán y Betuel le contestan: “es cosa del Señor, nosotros no podemos responderte ni sí ni no. Ahí tienes a Rebeca, tómala y vete, y sea la mujer del hijo de tu amo, como el Señor ha dicho” (vv. 50-51). Lllaman a Rebeca y le preguntan: “¿Quieres ir con este hombre?” y ella responde: “Sí” (v. 58). Y bendicen a Rebeca: “Tú eres nuestra hermana, sé madre de miles y miles; que tu descendencia conquiste las ciudades enemigas” (v. 60). Cuando el criado y Rebeca llegan donde está Isaac, ella al verlo toma el velo y se cubre (v. 65). Isaac la lleva a la tienda de Sara y la toma por esposa (vv. 66 y 67).

En este capítulo, Rebeca se muestra como una mujer humilde y sumisa dispuesta a servir y que acepta los designios del Señor. Su actitud de obediencia queda reflejada en el “sí” del v. 58, a la que se añade la modestia virginal del gesto de cubrirse con el velo ante su futuro esposo, Isaac, y la actitud de entrega que ello supone.

² Utilizamos la traducción de la *Nueva Biblia Española*. Ed. Schökel-Mateos. Madrid. Cristiandad, 1975.

La primera, y única, descripción física que se hace de ella es la que aparece en el v. 16, donde, en palabras de la versión de la Biblia Vulgata de San Jerónimo se dice: “puella decora nimis, virgoque pulcherrima, et incognita viro”³.

La obediencia a los designios de Dios, la belleza virginal y la modestia son las características físicas y éticas que aparecen en este primer capítulo.

En 25, 19-26 se relata la concepción de Esaú y Jacob pese a la esterilidad de Rebeca, lo que muestra una vez más la intervención divina (vv. 20-21). A tal punto que, cuando Rebeca nota que “las criaturas se agitaban en su vientre” (v. 22), ésta consulta al Señor, que le dice: “Dos naciones hay en tu vientre, dos pueblos se separan en tus entrañas. Un pueblo vencerá al otro, el mayor servirá al menor” (v. 23).

Este último texto va a marcar la actitud de Rebeca en la futura relación con los hijos y en su papel decisivo en la inversión de la primogenitura del pueblo de Israel -dejando a un lado la venta de la primogenitura que ya le había hecho Esaú a Jacob “por un plato de lentejas” en 25, 29-34 -, que se desarrollará en la tercera parte.

En 27, 5-13 Rebeca idea y pone en práctica el plan para que Isaac bendiga a Jacob en lugar de a Esaú como primogénito. Esaú no solo era peludo (25, 24-25) y un rústico cazador (25, 27-28) sino que Rebeca sencillamente prefería a Jacob (25, 28). Esta última declaración puede hacer olvidar que la inversión de la primogenitura no se trata de un capricho de Rebeca sino de un designio obligado –“yo cargo con la maldición, hijo mío. Tú obedéceme (27, 13)”–, y esto va a influir en las interpretaciones posteriores del personaje y su intervención en la historia del pueblo de Israel.

Rebeca engaña a Isaac, ya ciego, al hacer que Jacob se acerque a su padre llevándole un guiso de cabrito, en apariencia cazado por su hermano, pero cocinado en realidad por su madre; Jacob, además, aparece vestido con el traje de fiesta de Esaú y cubierto en brazos y cuello con la piel de uno de los cabritos.

De este episodio y de la cuarta parte, aún por comentar, se deriva la visión de Rebeca como un personaje entre la astucia y la sabiduría: la astucia para seguir sus propias preferencias y la sabiduría de obedecer los designios divinos.

En 27, 42-46 Rebeca aconseja a Jacob y le ayuda a refugiarse junto a su tío Labán en Jarán huyendo de la ira de su hermano, que quiere vengar el engaño. En el v. 46 Rebeca le dice a Isaac en referencia a que, como pasó con él mismo, Jacob no tome mujer del país: “Estas mujeres hititas me hacen la vida imposible. Si también Jacob toma mujeres hititas del país, como ésta, ¿de qué me sirve vivir?” Esta declaración parece, una vez más, moverse entre el designio divino de la prelación de Jacob y los intereses personales de Rebeca. Como decimos, la duda entre ambos extremos, plan divino inevitable e interés personal astuto y éticamente dudoso, van a marcar la interpretación posterior de Rebeca, aunque, en el ámbito cronológico que aquí nos atañe, veremos que en la propia Biblia, en la Antigüedad Tardía y en la Edad Media prevalece el juicio positivo.

³ Biblia Vulgata. Ed. Colunga-Turrado. B.A.C. 1999 (10ª ed.)

La interpretación de Rebeca en el libro de Malaquías.

A este respecto, Malaquías, el último de los profetas, comienza su libro homónimo indicando claramente que se trataba del designio divino: “¿No eran hermanos Jacob y Esau? Sin embargo, amé a Jacob y odié a Esau (1, 2)”. Ni una referencia a Rebeca, que consideramos que queda relegada *ab silentio* a instrumento divino.

La interpretación de Pablo de Tarso.

Pablo de Tarso en su carta a los *Romanos* 9, 10-13 continúa en la línea del *Génesis* y de Malaquías, al que cita al final parafraseándolo: “pero hay más: Rebeca concibió dos gemelos de Isaac nuestro antepasado. Pues bien, para continuar el propósito de Dios de elegir no por las obras, sino porque él llama, antes de que nacieran y pudieran hacer nada bueno ni malo, se dijo a Rebeca: “El mayor será siervo del menor”, conforme a la otra Escritura: “Amé a Jacob y odié a Esau”⁴.

Pablo considera sencillamente así a Rebeca como una persona que debe cumplir un designio divino, resaltando una vez más la actitud obediente de la mujer de Isaac.

Queda claro que las referencias bíblicas posteriores al *Génesis* hacen prevalecer la visión de Rebeca como instrumento del plan divino aun en el uso de su sabiduría.

Interpretaciones de los Padres de la Iglesia y autores medievales.

Si con Pablo de Tarso comienza la primera interpretación de las Escrituras en clave cristiana, es con los Padres de la Iglesia y sus comentarios, sermones y homilías con quienes la exégesis bíblica en su doble versión de simbología y alegoría doctrinal alcanza su máxima expresión. La Edad Media no hará sino prolongar y reflejar esta transmisión.

Para Ambrosio de Milán Rebeca entra en la categoría de los profetas y los apóstoles. En *De Isaac et anima* la denomina “prophetica et apostolica anima” (4,18). Establece, además, todo un simbolismo entre Isaac y Rebeca y la fuente a la que esta fue a buscar agua como la fuente de felicidad y sabiduría: “Bonus igitur Isaac verus utpote plenus gratiae et fons laetitiae. Ad quem fontem veniebat Rebecca, ut impleret hydriam [...] descendit itaque ad sapientiae fontem [...] ut totum vas inpleret suum et hauriet purae sapientiae disciplinas” (1, 2). Considera, asimismo, en *De Jacob et vita beata*, que su amor por Jacob tiene una excusa divina (2, 5-7), y en su comentario *De Abraham*, Rebeca simboliza la Iglesia, el bautismo y el ministerio apostólico: “Quo item modo Rebecca designata sit

⁴ Aquí hemos seguido la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao. Desclee de Brouwer, 1977), que recoge más fielmente el texto de la Vulgata, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, y que además es casi el mismo texto que aparece en Malaquías: *et dilexi Iacob, Esau autem odio habui*. La traducción de la *Nueva Biblia Española* “quise a Jacob más que a Esau”, aunque lingüísticamente argumentada, nos parece que puede inducir a confusión para el rastreo de las fuentes.

Ecclesia et baptismus (...) et quam bene in ejus conjugio vocatio Ecclesiae atque apostolicum ministerium exprimaturl” (I 9, 79).

Más adelante, en la misma obra, en una supuesta *responsio* a unas mujeres que se quejan de por qué no pueden usar alhajas como las que recibió y llevó Rebeca, el obispo de Milán les responde que en ella eran símbolo y ornato espiritual: “Has in aures habebat, quae non gravarent aures, sed demulcerent: has virias, quae manum non materiali auro onerarent, sed spiritali actu levarent” (9, 89). En 9, 90, respecto a los regalos que recibió Rebeca dice que son de oro y convierten nuestros propios cuerpos en oro porque representan la sabiduría (“quia sunt plena prudentiae”). En 9, 93 habla de la *forma* y *decus* de Rebeca en su encuentro con Isaac, además de la *verecundia* y *pudor* mostrados ante su futuro marido, y pone todo ello como ejemplo para las *virgines* que lean su comentario.

Vemos que Ambrosio recoge del *Génesis* los valores de la belleza y el pudor, además del simbolismo profético/apostólico y de representar el bautismo y a la propia Iglesia.

Agustín de Hipona en sus *Quaestiones in Genesim*, 73 trata sobre la cuestión de la primogenitura arrebatada haciendo una interpretación simbólica de la carnalidad atribuida a Esaú y la espiritualidad asignada a Jacob, lo que sirve al autor para prefigurar el cristianismo en el segundo y el judaísmo como ley antigua en el primero. Una vez más se excusa y explica la acción de Rebeca:

In eo quod Dominus respondit Rebeccae: Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo separabuntur, et populus populum superabit, et maior serviet minori, spiritali intelligentia carnales in populo Dei significantur per maiorem filium, et spirituales per minorem; quia sicut dicit Apostolus: Non prius quod spiritale, sed quod animale; postea spiritale. Solet et sic intellegi hoc quod dictum est, ut in Esau figuratus sit maior populus Dei, hoc est Israeliticus secundum carnem; per Iacob autem figuratus sit ipse Iacob secundum spiritalem progeniem. (*Gen* 73)

Se trata, además de la referencia obvia al *Génesis*, de una alusión a la primera carta a los *Corintios*, donde Pablo habla del hombre terrenal y del espiritual (15, 46).

Rabano Mauro, en su obra *De Universo* [*De patriarchis et caeteris eiusdem aetatis hominibus*], recoge la interpretación de Agustín y concede también a Rebeca el ser imagen del Espíritu Santo: “Isaac ergo portat imaginem Dei Patris, Rebecca Spiritus Sancti, Esau populi prioris et diaboli, Iacob Ecclesiae et Christi” (*De Universo* II, 2).

Otro tanto ocurre con Beda el Venerable, que la llama “Rebecca, imaginem Spiritus Sancti” (*In Pentateuchum commentarii* 27).

Como vemos, la interpretación sufre una traslación según la cual Rebeca simboliza al Espíritu Santo, Esaú es el pueblo anterior, además del diablo, y Jacob representa a la Iglesia y a Cristo, como triunfo final. Respecto a Agustín, en concreto, hay una correlación entre pueblo carnal y anterior y pueblo espiritual e Iglesia.

Es importante dejar claro también que desde Isidoro de Sevilla (*Etim.* VII 6, 35) la etimología de Rebeca (Rivka en hebreo) es *patientia* (“Rebecca, patientia: siue quae multum accepit”) y que lo recoge también Rabano Mauro con un

añadido: “Huic per servum Abrahae desponsata est Rebecca, quae interpretatur patientia sive quae multum acceperit” (*De Universo* II, 2).

La paciencia, como valor simbólico de humildad recompensada, pasará junto con la sabiduría a formar parte de los atributos de Rebeca.

De hecho, respecto a la sabiduría, en el *Sacramentarium Leonianum* o *Sacramentarium Veronense* -una colección de oraciones y prefacios de la misa, falsamente atribuida a León I, y que tiene su origen a finales del siglo VI o principios del VII- en el apartado dedicado a la fórmula de la *velatio nuptialis* se incluye la siguiente frase referida a la novia: “sit amabilis ut Rachel, sapiens ut Rebecca, longaeva et fidelis ut Sarra” (p. 41). Consideramos, de hecho, que las alusiones de Ambrosio a la sabiduría de Rebeca pueden estar en la base de este texto.

En conclusión, Rebeca, dejando a un lado sus simbolismos más teológicos, ha ingresado en la Edad Media como la imagen de la esposa sabia, bella, casta y humilde.

Y así la van a recoger los tratados para mujeres de la Edad Media francesa, en los que veremos que prevalecen los valores morales, con ausencia de los simbólicos.

Rebeca en los tratados franceses medievales para mujeres.

Rebeca es uno de los personajes bíblicos femeninos que aparecen con cierta asiduidad en los tratados medievales dedicados a la educación de las mujeres jóvenes. Es uno de los modelos de virtud femenina en la Edad Media, procedente de la tradición bíblica cuya historia aparece relatada, como ya hemos aludido anteriormente, en el libro del *Génesis*. Para el presente trabajo nos vamos a centrar en las referencias que sobre este personaje se hacen en tres obras de la época medieval: *Le Ménagier de Paris* (1393), *Le Livre du chevalier de la Tour Landry pour l'éducation de ses filles* (1371-72) y *La Cité des Dames* (1404-1405) de Christine de Pizan.

En lo que se refiere al primero de los dos tratados, aunque no se tiene constancia sobre su autoría, sabemos que fue escrito por un hombre de edad avanzada, que probablemente pertenecía a la burguesía acomodada de la época y que habiendo contraído matrimonio con una joven de quince años pretende instruirla a través de su obra con el fin de convertirla en la esposa y madre perfectas, como lo refleja en las primeras líneas de su prólogo:

Et toutesvoies, jasoit-ce, comme j'ay dit, que à moy ne appartiegne fors un petit service, si vouldroie-je bien que vous sceussiez du bien et de l'onneur et de service à grant planté et foison et plus que à moy n'appartient, ou pour servir autre mary se vous l'avez après moy, ou pour donner plus grande doctrine à vos filles, amies ou autres se il vous plaist et en ont besoin. (1846, p. 3)

El segundo de los textos, se trata de la obra de Geoffroy IV de la Tour Landry, caballero nacido en la antigua provincia de Anjou en el seno de una familia perteneciente a la nobleza, quien decide escribir este libro para contribuir a la educación de sus hijas con el fin de inculcarles los principios de moral y virtud propios de la época, tomando como referencia los tratados de educación basados en los *exempla* latinos que proliferaron en los últimos siglos de la Edad Media.

La obra es un largo monólogo didáctico en el que incluye multitud de historias ejemplares provenientes de fuentes diversas y que gozó de una gran popularidad en los siglos XIV y XV en Francia, Inglaterra y Alemania⁵.

En ambos casos nos presentan la visión masculina sobre el tema. Es por ello que nos ha parecido oportuno presentar una perspectiva diferente incluyendo la obra *La Cité des Dames* de una autora femenina de relevancia como es Christine de Pizan, considerada por algunos como una de las primeras escritoras feministas que se pronunció a favor de los derechos de la mujer. Las figuras alegóricas de la Razón, la Justicia y la Rectitud conversan con la autora invitándola a construir una ciudad para mujeres famosas del pasado y para mujeres virtuosas de todos los tiempos en un mundo hecho para los hombres.

Le Ménagier de Paris.

Su autor no le dedica especial atención a la figura de Rebeca. En el prólogo, donde se explican los diferentes contenidos de los tomos, en concreto el que hace referencia a la primera parte y dedicado a la educación de la mujer y a las cualidades que esta debe poseer para obtener la salvación de su alma así como el amor de Dios y la paz para su marido, propone nueve artículos. En el breve resumen que aporta en esta introducción al capítulo V, bajo el título *Être amoureuse de son mari*, el autor menciona a Rebeca cuando indica que entre aquellas características que debería tener una buena esposa estaría que “vous soiez amoureuse de vostre mary (soi moy ou autre) à l'exemple de Sarre, Rébecque, Rachel” (1846, p. 5). Ahora bien cuando abordamos la lectura del mismo observamos que no vuelve a referirse a ella ni a sus cualidades salvo para mencionarla dentro de los modelos bíblicos de mujeres buenas y santas: “O Dieu! Quelles bonnes femmes et saintes elles furent” (1846, p. 91) y además citándola como modelo de mujer sabia dentro de una cita latina “Sis amabilis ut Rachel viro, prudens ut Sarra, sapiens ut Rebecca” (1846, p. 91). Esta cita, sin duda, refuerzo de *auctoritas latina* y recogida de memoria, es una paráfrasis del original del *Sacramentarium Leonianum* citado anteriormente, y en la que la referencia a Rebeca queda inalterada.

Continuando con la lectura del texto, en el desarrollo del artículo IV, sí que se refiere a ella cuando alude a que el hombre no puede tener mejor tesoro que la compañía de una mujer sabia y honesta como lo fueron aquellas que nos relatan las Sagradas Escrituras, ensalzando como principales virtudes de todas ellas su castidad y honorabilidad, cualidades fundamentales que debe poseer una buena esposa:

Et pour certain, homme en quelque estat qu'il soit, noble ou non noble, ne peut avoir meilleur trésor que de preude femme et saige. Et ce puet-on savoir et prouver qui veut regarder aux fais et aux bonnes meurs et aux bonnes œuvres des glorieuses dames qui furent du temps de la vieille loy, si como Sarre, Rébecque, Lye,

⁵ Cf. A. M. Gendt en su obra *L'art d'éduquer les nobles demoiselles. Le livre du Chevalier de la Tour Landry*, publicado por Honoré Champion, Paris, 2003 pp. 21-57

et Rachel qui furent mouliiers aux sains patriarches Abraham, Ysaac et Jacob qui est appelé Ysraël, qui toutes furent chastes et vesquirent chastement et virginallement. (1846, p. 64)

La última alusión a la figura de Rebeca la encontramos en el relato de *Prudencia y Melibeo*⁶, en el pasaje que reproduce el diálogo entre los cónyuges sobre la visión que tienen ambos sobre la importancia de seguir o no los consejos de las mujeres.

Prudencia expone, en un momento dado, que la norma generalizada es la de rechazar la opinión de estas simplemente por la prevalencia del hombre sobre la mujer:

Et quant vous blasmez tant les femmes et leur conseil, je vous monstreray par moult de raisons que moult des femmes ont esté bonnes et leur conseil bon et proufitable. Premièrement, l'en a acoustumé de dire: conseil de femmes, ou il est très chier, ou il est très vil. (1846, p. 196)

Ella argumenta que, aunque puedan existir esos casos, también a lo largo de la historia ha habido numerosos ejemplos de lo contrario, mujeres que han sabido aconsejar a sus maridos e hijos, entre las que se encuentra Rebeca: “Jacob par le bon conseil de Rébecca sa mère gaigna la beneïçon de Isaac son père et la seignorie sur tous ses frères” (1846, p. 196), otorgándole a esta el papel salvífico que recoge la tradición bíblica. Incluso afirma que si la mujer no tuviera un cometido tan relevante, Dios no la hubiera elegido como la compañera ideal para el hombre: “Se elles doncques n'estoient bonnes et leur conseil [bon], nostre Seigneur ne les eust pas appellées adjutoires de hommes” (1846, p. 196). De alguna manera podríamos encontrar en estas palabras, apoyándonos en los textos anteriores, que la sabiduría estaría incluida entre las cualidades que subyacen a nuestro personaje.

Así pues, *Le Ménagier de Paris* nos presenta a una mujer sabia con gran criterio, muy perseverante y que antepone la voluntad divina utilizando los medios a su alcance por el bien del pueblo judío, tomando como referencia el libro del Génesis (25, 23).

Le livre du Chevalier de la Tour Landry.

Para el Caballero de la Tour Landry, la historia de Rebeca se encuentra incluida en aquellos capítulos consagrados a los relatos sobre las buenas mujeres, distinción que el mismo autor hace en contraposición a los malos ejemplos de mujeres en el mundo (capítulos XXXVII hasta el LXXXI), en su mayor parte tomando como modelos aquellas narraciones bíblicas en las que las conductas de estas se alejan del buen camino y de los mandamientos de Dios.

⁶ El cuento de Melibeo se basa en la traducción francesa de la edición latina del *Liber Consolationis et consilii*, obra del italiano Albertano de Brescia, en la que se esgrimen medidas, tanto a favor como en contra, para solucionar querellas y conflictos, ya sea a través de medios violentos o medidas de arbitraje.

El autor nos presenta a Rebeca como una mujer “belle et bonne et plaine de bonnes moeurs”, una mujer “moult louée en la Sainte escripture” (2010, p. 163) que ama y honra a su marido, dos cualidades imprescindibles para pertenecer al grupo de las buenas esposas, pero además es una mujer humilde y honesta. Rebeca ya no es solo ejemplo de mujeres sabias, visión aportada por *Le Ménagier de Paris*, sino también modelo de humildad. En la primera parte del capítulo IIIIxxIII, consagrado a nuestro personaje, son varios los términos (doulce, humble) que tratan de ensalzar esta cualidad, tomando como referencia, sin duda, el libro del *Génésis*.

La segunda parte del relato se centra en la elección del heredero de la estirpe, que debería haber sido el primero de los hijos nacidos, Esaú, pues así se lo habían prometido a Dios, y cómo Rebeca decide cambiar su elección hacia Jacob pues encuentra que el segundo tiene mejores cualidades que el primero “car Jacob estoit de grant pourveance et Esaü avoit son cuer en chasses, en boys et en venoysons” (2010, p. 164).

Continúa presentando el *exemplum* de “un bon preudhomme et d’une preude femme” (2010, pp. 164-165) que tuvieron un hijo que habían esperado durante mucho tiempo con insistentes ruegos a Dios y prometiéndole, además, que sería ofrecido a la Iglesia pero, al tener un segundo hijo no tan bello, decidieron dejar al primero como el elegido para continuar la estirpe y entregar el segundo a la Iglesia. Ante la cólera divina, finalmente los dos fueron entregados a la Iglesia y por lo tanto no se continuó la descendencia. Este *exemplum* refleja y altera de alguna manera la historia de los hermanos Esaú y Jacob, pero con la diferencia de que la decisión de los padres no estaba movida por el designio divino, como sí ocurría en el caso de Rebeca. De hecho el autor concluye el capítulo insistiendo en la idea de que ha visto con sus propios ojos numerosas historias que ilustran este proceder y que nunca acabaron bien por contravenir los designios sagrados, faltando a la palabra dada a Dios:

Mais pour certain, de x. je n’en vi onques un devenir à bien, fors à meschiez ou honte, comme des hommes vivre et finer mal, et des nonnains que l’on ostoit tout aussi, car au derrenier elles tournoient à mal et estoient blasmées, ou mouroient d’enfant ou finoient mallement. (2010, p. 165)

La Cité des Dames.

Christine de Pizan en su obra también le dedica el capítulo XXXIX de la segunda parte de su obra a la “excellente et vertueuse Rébecca” (2000, p. 182) dentro de los relatos que incluye en su obra dedicados a las mujeres que tanto bien han hecho a la humanidad. En este breve capítulo, que consta de unas escasas quince líneas, nos presenta a la esposa del patriarca Isaac como una mujer no menos “sage ou belle que Sara”.

Rebeca se nos presenta como una mujer “vertueuse, sage et honnête” y como modelo de castidad. Se comportaba con gran humildad hacia su marido “a tel point qu’elle ne paraissait pas appartenir à un rang noble”. Todas estas cualidades, afirma la autora, le han valido el amor incondicional de su marido

Isaac y el favor de Dios, quien le concede el privilegio de poder engendrar dos hijos a pesar de su edad y después de años de esterilidad, si bien la autora no se detiene a valorar su predilección por el segundo de sus hijos (prevalencia del hijo menor sobre el mayor) como ocurre por ejemplo en el relato del caballero de La Tour Landry, sino que simplemente los nombra como los padres de las futuras tribus de Israel⁷.

Conclusiones

En los tres tratados franceses medievales de educación para mujeres, la figura de Rebeca asume un papel de modelo de comportamiento y actitud, y solo en el caso de *Le Ménagier de Paris* se le otorgan los valores salvíficos que subyacen a sus apariciones en la Biblia, tanto en el *Génesis* como en las justificaciones de Malaquías y Pablo de Tarso al cambio de la primogenitura.

Sin embargo, no se recogen los valores simbólicos y alegóricos que le atribuyen los Padres de la Iglesia latinos Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona (como *prophetica et apostolica anima* o *sapientiae fons* o como prefiguración de la Iglesia y el bautismo en Ambrosio) o que le atribuyen también autores medievales como Rabano Mauro o Beda el Venerable, que la consideran imagen del Espíritu Santo.

Le Ménagier de Paris le confiere los valores de *amoureuse de son mari*, de bondad y santidad, y de castidad y actitud virginal, siempre en la relación que se espera hacia su marido. Un valor principal es el de la sabiduría (*sapiens ut Rebecca*), cuyos orígenes, al menos atestiguados, están en el *Sacramentarium Leonianum* y sin duda anteriormente en el *sapientiae fons* y otros textos ya vistos de Ambrosio de Milán y que para *Le Ménagier de Paris* queda atestiguado por “le bon conseil” que Rebeca da a su hijo para arrebatar la primogenitura, indicando así esta actitud como positiva.

Para el caballero de la Tour Landry, Rebeca es un compendio de la belleza y humildad que aparecían en el *Génesis*, a las que se unen el amor y la honestidad ya presentes en *Le Ménagier de Paris*.

La Tour Landry incluye una alusión indirecta y extensa, con el *exemplum* medieval incluido de la historia del “preudhomme et la preude femme”, para justificar la intervención de Rebeca en el cambio de la primogenitura en favor de Jacob; pero en ningún momento relaciona la acción con una supuesta *sapientia* de Rebeca sino con el cumplimiento de los designios divinos.

La Cité des Dames habla de virtud: llama a Rebeca “vertueuse” en dos ocasiones y “sage et honnête”.

Con la excepción del concepto de *sapientia*, desarrollado a partir de Ambrosio de Milán y del *Sacramentarium Leonianum* (“*sapiens ut Rebecca*” en *Le Ména-*

⁷ Sa parfaite chasteté et sa sagesse lui valurent un bien encore plus grand que l’amour de son époux, c’est-à-dire l’amour et la faveur de Dieu. En effet, Dieu lui accorda l’insigne grâce de porter deux enfants en son sein alors qu’elle était déjà vieille et stérile. C’étaient Jacob et Esaü, dont descendent les tribus d’Israël (2000, p. 182).

gier de Paris; “ne pas moins sage ou belle que Sarra” en *La Cité des Dames*), todos los valores que aparecen en los tratados medievales asignados como modelo a Rebeca proceden de características que aparecen en los textos originales del Génesis y que apenas son expresas. Solamente “belle” (*Le Livre du chevalier de La Tour Landry* y *La Cité des Dames* [comparada con Sara]) y “chastes” o “chasteté” (*Le Ménagier de Paris* y *La Cité des Dames* respectivamente) aluden a Génesis 24, 16: “puella decora nimis virgoque pulcherrima”. Las demás características y actitudes aparecen implícitas en el Génesis o son resultado de una interpretación posterior exegética de la figura a partir del texto bíblico: “amoureuse”, “bonnes moeurs”, “bonnes oeuvres” (*Le Ménagier de Paris*); “plaine de bonnes meures”, “douce”, “humble”, “bonne” (*Le Livre du chevalier de La Tour Landry*); “excellente”, “vertueuse”, “honnête” (*La Cité des Dames*).

En conclusión, en los tres tratados, incluso en aquella alusión al “favor de Dios” (*La Cité des Dames*, XXXIX) todo se subyuga al interés del marido, y por tanto son las características físicas y morales más elementales de belleza y dulzura, continencia sexual, humildad y buenas costumbres, además de una sabiduría unida siempre a designios superiores, las que interesan a los autores de los tratados, correspondiendo como máximo valor aquel que indica La Tour Landry (2010, p. 163): “qu’elle ama et honnoura son seigneur sur toutes”.

Referencias bibliográficas

- Biblia de Jerusalén* (1977). Bilbao: Desclée de Brouwer.
Biblia Vulgata (1999). (10ª ed.). Ed. Colunga-Turrado. B.A.C.
 De Gendt, A.M. (2003). *L’Art d’éduquer les nobles damoiselles. Le Livre du Chevalier de la Tour Landry*. Paris: Honoré Champion.
 Migne, J.P. (1844-1865). *Patrologia Latina*.
 Latour-Landry, Geoffroi de (2010). *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l’enseignement de ses filles* (publié d’après le manuscrit de Paris et de Londres par M. Anatole de Montaiglon). Charleston S.C.: Nabu Press.
Le Ménagier de Paris (1846). Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83110x/f8.image>
Nueva Biblia Española (1975). Ed. Schökel-Mateos. Madrid: Cristiandad.
 Pizan, Ch. (2000). *La Cité des Dames* (Thérèse Moreau & Erik Hicks). Paris: Stock. (Trabajo original ca.1364- ca.1431).
Sacramentarium Leonianum. (1896) Ed. C.L. Feltoe. Cambridge U.P.

Resumen

El presente trabajo trata de la importancia del personaje de Rebeca. Esta importancia se debe a su papel como esposa y madre de Isaac, Esaú y Jacob respectivamente. Su función bíblica consistió, por lo tanto, en apoyar a su marido, obedeciéndole y dándole un hijo para continuar su misión como salvador del pueblo judío. Para Christine de Pizan, así como para La Tour Landry, la principal virtud de Rebeca es la humildad, hasta el punto de que su marido la considera más su criada que su esposa. Este último y el anónimo de *Le Ménagier de Paris* tratan de justificar, con argumentos controvertidos, las preferencias de Rebeca por uno de sus dos hijos. Además de en estos tres textos, también analizaremos el papel de este personaje femenino –así como el desarrollo que tuvo su estereotipo– desde su origen hasta convertirse en un ejemplo de virtud arraigado en la sociedad medieval.

Abstract

The present work deals with the importance of the character of Rebecca. This importance is due to her role as a wife and as the mother of Isaac, Esau and Jacob, respectively. Thus, her biblical function consisted in supporting her husband, obeying him, and bearing him a son to continue his mission as a saviour of the Jewish people. For Christine de Pizan, as well as for La Tour Landry, her main virtue is humbleness, to the point that her husband sees her more as his maid than as his wife. The latter and the anonymous of *Le Ménagier de Paris* try to justify, with controversial arguments, Rebeccas's preferences for one of her two sons. Along with these three texts, we will also analyse the role of this female character – as well as the development of her stereotype – from the beginning until becoming an example of virtue rooted in the Medieval society.

Is the Kingdom of God/Heaven a Promised Land? Traces of a Material View in Jesus of Nazareth's Eschatology

O Reino de Deus / Céu é uma Terra Prometida? Traços de uma visão material na escatologia de Jesus de Nazaré

Fernando Bermejo-Rubio

UNED, Madrid
fjlubr@yahoo.es

Keywords: Jesus of Nazareth, Eschatology, Land, Earth, Kingdom of God, Spiritualization.
Palavras-chave: Jesus de Nazaré, escatologia, terra, Reino de Deus, espiritualização.

1. Introduction: The Problem and Its Relevance

Although almost every aspect of the historical figure of Jesus of Nazareth is hotly debated in the academic realm, there is virtual unanimity that the core of his preaching was the announcement of an approaching “kingdom of God” (resp. “kingdom of Heaven”). Nevertheless, this concept is usually understood as a metaphor or a symbol of blessedness, without a direct link with a terrestrial place. When a space is envisaged at all, it is, so to say, a transcendent one. The fact that the Gospel of Matthew uses the phrase “kingdom of Heaven” as a synonym of “kingdom of God” has contributed to favor the interpretation of this eschatological category as designing a meta-empirical reality¹. The current representation of that kingdom remains rather ethereal, not being related to concrete, material elements. To sum up, neither the scholarly realm nor the popular view envisages the core of the preaching of Jesus of Nazareth as a “Promised Land”.

This state of affairs is all the odder because Judaism, the religion of Jesus and the religious matrix of Christianity, put a great emphasis on the notion of

¹ Although “Heaven” is a respectful circumlocution for the divine name, it could be also part of Matthew's theological strategy of reaffirming the disciples of Jesus as people whose goals were in heaven and not on earth; see Foster, 2002.

a promised land as a physical place². One could accordingly expect that Jesus (and, in his wake, Christians) would also grant that particular notion a key role in his worldview. Nevertheless, eschatological expectations in the most widespread world religion are usually connected with abstractions as “Reward” and “Punishment”, whilst the spatial reference is, if any, to some kind of celestial realm. Christian hopes seem to have been transferred from an earthly to a heavenly locale, and the notion of a promised land has been neglected or ignored. The aim of this paper is to account for this –at first sight– odd state of affairs.

The role of the land in the Hebrew Bible and in Judaism has understandably been the object of many studies, and has also been treated elsewhere in this conference, so I will not expatiate on this topic. Suffice it to recall that the hope for the land –and for the quintessence of the land in Judaism, the earthly Jerusalem– is a doctrine which is traceable throughout all ancient Jewish literature, from the Hebrew Bible through the Apocrypha and Pseudepigrapha, and the Qumran Scrolls to the Hellenistic Jewish sources and ultimately to the Rabbinic literature. In these circumstances, it is a reasonable presumption that such an eschatological expectation must have played a significant role in the views of any Palestinian Jewish believer in the first century CE, and therefore also in Jesus of Nazareth. Nevertheless, according to standard wisdom, nothing could be farther from the truth: Jesus is depicted in the Christian tradition as a timeless Savior coming down from heaven and returning to his heavenly homeland after his death and resurrection, without showing interest in promised lands or any kind of earthly realm. For any independent observers –such as historians of religions–, this is obviously the result of a mythologizing process, through which the figure of a mortal Jewish preacher was injected with “narrative steroids”, thereby letting him compete with the gods and mythological heroes of the classical world (See MacDonald, 2015, p. 10).

Previous treatments of the topic “Jesus and the Land” fit perfectly well with the traditional view of a de-nationalized and de-historicized Jesus who distanced himself from any territorial dimension of faith. The word “land” has a meager place in standard reference works on Jesus, and when it is used at all, such usage usually involves a blanket dismissal that Jesus shared any standard Jewish eschatological hopes (See e.g. Davies, 1994, pp. 336-376). As already remarked, this is also perceptible in the standard treatments of the key notion “kingdom of God”. A German scholar, Gustaf Dalman (1855-1941), defined βασιλεία τοῦ θεοῦ not as “kingdom of God” but exclusively as “kingly rule”, “reign of God” or “dominion of God”, thereby excluding more spatially-oriented readings of the term “kingdom”:

No doubt can be entertained that both in the Old Testament and in Jewish literature *malkut*, when applied to God, means always the ‘kingly rule’, never the ‘kingdom’, as if it were meant to suggest the territory governed by him. (Dalman, 1902, p. 94)

² The biblical vision of utopia is firmly and concretely embodied in a specific land; see Collins, 2000, p. 67.

This interpretation has had a great impact on the scholarly realm, to the extent that, according to some scholars, Dalman's words constitute "in New Testament studies, perhaps the most influential sentence ever written" (O'Neill, 1993, p. 130). Be that as it may, the view of the kingdom as a significant earthly space has been accordingly dismissed. The Greek phrase *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* is deemed to be not so much the *place* where God rules as the mere *fact* that God rules, or the *power* through which God manifests his sovereignty. Its territorial meaning has been removed, to the point that quite a few scholars blame the usual translation "kingdom of God" as incorrect, insufficient, or misleading. For instance, the *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, which has received a remarkably positive reception and is usually considered as a major achievement in lexicographical studies, in their entry for *βασιλεία* states that "it is generally a serious mistake to translate the phrase *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ('the kingdom of God') as referring to a particular area in which God rules. The meaning of this phrase in the NT involves not a particular place or special period of time but the fact of ruling" (Louw and Nida, 1989, I, p. 480).

The problem with these studies is that they are bedeviled with argumentative shortcomings and flaws. To start with, they prevent scholars from appreciating the breadth of meaning of "kingdom" terminology, as a few authors have rightly remarked (See Aalen, 1962; Brown, 2001). The emphatic insistence on the exclusion of any other interpretation is unwarranted, since nothing inherent in the term *βασιλεία* tells us that we should decide against a spatial dimension (Wenell, 2017, p. 210). Let us realize that even some proposals in Dalman's wake do not seem to be particularly consistent: for instance, the term "dominion" itself suggests an area of domination, thereby referring again to space.

The same kind of problem is detected when studies on the relationship of Jesus to land are envisaged. These studies do not take seriously into account the evidence indicating that the land –and the nationalist and political aspects related to it– were crucial in Jesus' message. It is revealing, for instance, to what extent W. D. Davies' classic *The Gospel and the Land* is methodologically unsound and historically disappointing. For example, Davies starts by enumerating a whole set of Gospel passages hinting at a portrayal of Jesus as a man nationalistically concerned to rid the land of its Roman usurper³, but immediately dismisses the heuristic value of all this material through an atomizing approach, incapable of offering a unifying explanation of it, and often involving strained and far-fetched interpretations. Moreover, in order to avoid the acknowledgement of the nationalistic dimension of Jesus' preaching and activity, Davies makes a

³ E.g. the fact that his death was a Roman crucifixion; the possibility that some of his disciples may have been Zealots; sayings referring to bringing no peace, but "a sword" on earth (Matt 10:34); Jesus' demand for a readiness to undergo crucifixion (Mark 8:34–9:1; Matt 16:24–28; Luke 9:23–27); the disciples' conviction that Jesus was the one to redeem Israel (Luke 24:21); the charges that Jesus strove for political power (Mark 15:2.26 and parallels), incited people not to pay taxes (Luke 23:2) and preached sedition (Luke 23:5.14); the unmistakable Messianic connotations of the so-called "triumphal entry" into Jerusalem (Mark 11 and parallels); the portrayal of Jesus as harbouring a kingly claim, and so on (see Davies, 1994, pp. 337–339).

strained attempt to present the Galilean as uniquely concerned with a religious community (Davies, 1994, p. 349). This is all the more implausible because Davies himself explicitly recognizes that “the Gospel tradition has undergone a process of depoliticization [...] Mark and Luke, especially, reveal a tendency to decrease any possible tension that may have existed between Jesus and Rome”⁴. The fact that these kinds of fallacies and flaws emerge virtually every time confessionally-driven scholars tackle these issues betrays the presence of ideological prejudices and a strong bias.

Things are even worse, since the standard approach is ultimately self-defeating. For instance, Davies asserts that “In the complex scene of first-century Judaism it was easy even for Jesus’ own followers to confuse such a concern with community as we have ascribed to Jesus, expressed in terms of the Kingdom of God, with that of the extreme nationalists” (Davies, 1994, p. 353). Put otherwise, not only the Roman and Jewish authorities mistook Jesus for a nationalist, but his own disciples fell into the trap. Unfortunately, Davies does not really explain for his readers how such serious misunderstanding took place, nor draws the disturbing corollaries from this claim. If –along with many other exegetes and theologians– Davies is right, an unavoidable corollary is not only that Jesus was an exceedingly incompetent teacher surrounded by very incompetent disciples (a disturbing idea indeed), but also that he raised hopes which he did not expect to satisfy⁵. If political expectations and hopes were aroused by Jesus, but he turned firmly away from them, then either he suffered from a degree of lack of realism bordering on autism, or – what is even worse – he consciously and deliberately brought disappointment and was a kind of unscrupulous deceiver. Although we have no reasons to think so, this is willy-nilly the inference which is to be drawn from the prevailing claims.

In this way, scholars consider themselves legitimized to clearly distinguish Jesus from the rest of Judaism. Whilst Pharisees occupied themselves with the Law, and the ideal community which they contemplated was inseparable from the land, Jesus allegedly focused on a loving and universal community, to such an extent that “the land itself played a minor part in his mind” (Davies, 1994, p. 354).

2. A non-terrestrial kingdom? Jesus’ expectation of a Promised Land

A careful survey of our main sources on Jesus of Nazareth reveals a different result, which should give pause. First of all, the kingdom of God is often spoken

⁴ Davies, 1994, p. 344. “Political factors which might have loomed large during the actual ministry of Jesus would soon have lost their interest for the churches within which the Gospels emerged, which were largely Hellenistic and removed in time and space from the Palestine of Jesus’ day, so that there may have been political dimensions in the ministry of Jesus which were minimized or overlooked or misunderstood in our Gospels” (ibid.).

⁵ Maccoby critically observed that, according to the prevailing (and untenable) view, “he was raising political hopes which he had no intention of satisfying, and inducing the people of Jerusalem to engage in political acts for which they would have to pay severe penalties” (Maccoby, 1974, p. 174).

about as if it might exist in a physical way. It is possible to be in(side) it⁶ and to “enter” it⁷, just as it is possible to be outside.⁸ Although this language could be sometimes interpreted in a figurative way, there are quite a few verses in which βασιλεία τοῦ θεοῦ sounds very much like a place. For instance,

I tell you, many will come from east and west and will eat with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven, while the heirs of the kingdom will be thrown into the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth. (Matt 8:11-12 / Luke 13:28-29)

This passage discloses several aspects of “the kingdom” which are usually silenced. To start with, the kingdom has a material dimension: there will be meals in it. What is not less important, unlike the widespread contention that the kingdom has nothing to do with Israel (See e.g. Beavis, 2004), the reference to the patriarchs in Jesus’ saying evoke Israel as the primary beneficiary of God’s (and Jesus’) promises. In fact, the idea itself of gathering “from east and west”, although at first sight universalistic, entails that the gathering takes place to a “centre” and this indicates the land of Israel, and more specifically Zion, in agreement with the other Jewish traditions⁹.

Second, the so-called “Lord’s Prayer” looks for the coming of God’s kingdom: “your kingdom come, your will be done on earth as it is in heaven”¹⁰. To start with, to pray for God’s kingdom in the midst of Rome’s empire is to indicate profound dissatisfaction with Caesar’s empire (Carter, 2001, p. 5). Moreover, the close relationship which is established between the heavenly and earthly realms suggests that “kingdom of heaven” might do more than serve as a mere formal, reverential circumlocution for God. In the fundamental petition we find a request for the kingdom of heaven to come to earth, so the expected kingdom is “the projection of God’s heavenly rule into the earthly sphere” (Marcus, 1988, p. 447). It is accordingly a promise of perfect justice and harmony. The establishment of God’s will “on earth” would leave no place for the Roman rule, as it entails the longing for an approaching national deliverance.

Third, among the Beatitudes included in the so-called “Sermon of the Mount”, we find Matthew 5:5 (“Blessed are the meek, for they shall inherit the earth”). Leaving aside the blessing itself, the saying is a straight rendering of the phrase concerning the meek inheriting the land in Psalm 37:11 in its LXX form (Οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν). The fact that it is a direct quotation of a psalm in itself does not mean that it is not from Jesus, whose piety was nurtured by the Torah, the Prophets, and the Writings, that would later become the Hebrew Bible. The interesting point is that a substantive concern in this psalm is how

⁶ See e.g. Mark 4:11; Matt 18:1-4; Mark 14:25 and par.; Matt 5:19; Matt 8:11-12 and par.; Matt 11:11 and par. Luke 14:15.

⁷ See e.g. Mark 9:47; 10:15 and par.; 10:23-25 and par.; Matt 5:19-20; 7:21; 21:31; Luke 16:16; 23:42.

⁸ See e.g. Mark 3 and par.; Mark 4:11; Matt 8:11-12/Luke 13:28-29.

⁹ See Allison, 1998, pp. 101-102; 179-180; Wenell, 2007, pp. 128-135.

¹⁰ Matt 6:10. The heaven and earth phrase is missing from the Lukan parallel (Lk 11:2).

to keep land. Psalm 37 has been called “the most obviously sapiential of all the psalms” (Brueggemann, 1984, p. 42). Now, wisdom teaching generally reflects on the moral conditions whereby blessing is to be received and maintained, and land is a fundamental blessing in a biblical context. The meaning of “land” is straightforward, not metaphorical. In fact, a contrast is made in the psalm between “the wicked” –whose prosperity could tempt the righteous to envy them and fall into unbelief– and the righteous. The psalm tells us, however, that the prosperity of the wicked is temporary and that the reward of the righteous is permanent and sure. The claim that the righteous shall inherit the earth is repeatedly used to express this idea¹¹, and is reinforced when the psalmist, time and again, states that the wicked will be destroyed, as they will not be able to inherit the land. Likewise, Matt 5:5 is a kind of “geotheological” claim.

Fourth, several miracles attributed to Jesus focus on the theme of nutritional abundance. Mark 6:32-44 (and 8:1-10), along with John 6:1-15, refers to a wonderful multiplication of loaves and fishes. Luke 5:1-11 (and John 21:1-14, in another context) depicts a miraculous catch of fish, which is the occasion for the disciples to leave everything and follow Jesus. John 2:1-11 (the change of water into wine) is a variant of this topic, which is, in John, the conceptual background of the “water of life” discourse in John 4:1-42 and the “bread of life” discourse in John 6:22-59. Although the historian of religions cannot, for obvious reasons, use these accounts as historical, (s)he can and must understand the significance of its presence in the sources. Leaving aside that these accounts are very similar to others contained in the Hebrew Bible, one should note that they are better understood in the light of eschatological expectations, inasmuch as the association of the world to come (whose arrival eschatological prophets often want to anticipate) with nutritional abundance is due to the underlying belief that the *Endzeit* somehow means the return to the *Urzeit*, conceived as a paradisiacal state¹².

Fifth, several passages convey that material, earthly goods were the goal of Jesus and his disciples. A most significant text is Mark 10:29-30 (with Synoptic parallels):

Truly I tell you”, Jesus replied, “no one who has left home or brothers or sisters or mother or father or children or fields for me and the gospel will fail to receive a hundred times as much in this present age: homes, brothers, sisters, mothers, children and fields [...] and in the age to come eternal life.

This particular version of the Land of Cockaigne is enhanced by other texts, coming from different New Testament traditions, which promise the end of

¹¹ “Those who wait for the Lord shall possess the land” (v. 9); “the meek shall possess the land, and delight themselves in abundant prosperity” (vv. 10-11); “those blessed by the Lord shall possess the land, but those cursed by him shall be cut off” (v. 22); “The righteous shall possess the land, and dwell upon it for ever” (v. 29); “Wait for the Lord, and keep to his way, and he will exalt you to possess the land” (v. 34).

¹² The motif of eschatological abundance is also found in many biblical passages. See e.g. Ezek 34:27; 36:21-38; Amos 9:13; 1 Enoch 10:18-19; 2 Bar 29:5-7.

hunger and affliction: Luke 6:21 (“Blessed are you who hunger now, for you will be satisfied. Blessed are you who weep now, for you will laugh”), or John 4:13-14 (“Everyone who drinks this water will be thirsty again, but whoever drinks the water I give them will never thirst”). These Gospel texts find an echo in Revelation 7:16-17 (“Never again will they hunger; never again will they thirst. The sun will not beat down on them, nor any scorching heat. For the Lamb at the center of the throne will be their shepherd; he will lead them to springs of living water. And God will wipe away every tear from their eyes”).

Sixth, a saying put on Jesus’ lips, preserved in a slightly different way in Luke 22:29-30 and Matthew 19:28, eloquently combines the banquet metaphor with the promise that the (twelve) disciples will judge the Twelve Tribes¹³. The Lukan version reads: “And I confer on you a kingdom, just as my Father conferred one on me, that you may eat and drink at my table in my kingdom, and sit on thrones judging the twelve tribes of Israel”. Despite some voices to the contrary, there seems to be no good reasons to deny that this logion basically reflects an authentic saying of the historical Jesus. One could suppose that κρίνειν means here “to judge” as a synonym of “to condemn” and thus belongs to Q’s polemic against “this generation” –and is likely a redactional construction–. Admittedly, a strong argument supporting “judging” is that terms connected to the lexical domain of that verb are used in the remnant of Q always with that meaning. However, the semantic range of κρίνειν is in itself much broader than “judging” understood as “condemning”. On the one hand, Luke 22:28-30 does not presuppose an opposition between the judges on the thrones and the twelve tribes of Israel subjected to their judgment; the enthroned followers of Jesus are rather all chosen from within Israel. On the other hand, the idea of “judging” is so entrenched as a constitutive part of good βασιλεία that many occurrences of the verb do not carry any forensic nuance, but indicate the exercise of sovereign authority. The saying pictures the members of Jesus’ group as holding positions of power in the government of the new world.

Seventh, according to the disciples’ own statements in the Gospels and Acts, Jesus’ aim was to restore the kingdom to Israel. Both in Luke 24:21 (“But we had hoped that he was the one who was going to redeem Israel”) and Acts 1:6 (“Then they gathered around him and asked him, ‘Lord, are you at this time going to restore the kingdom to Israel?’”), the nationalist and territorial aspects of the expectations are unmistakable. Significantly, in the second passage Jesus does not correct his disciples’ view of the kingdom, but only their conception of

¹³ There are good reasons to think that the references to the Twelve (disciples) in Paul and the Gospels reflect the historical datum that Jesus chose for himself a close circle of disciples. What is important to realize is that the twelve are a symbol of Israel as a whole, reflecting the belief in the existence of the (ultimately legendary) twelve tribes, and more specifically of the twelve phylarchs who, according to the Hebrew Bible, had a ruling role over the people. See e.g. Wenell 2007, pp. 116-121. Let us also note that the symbolic role of Israel as a whole clearly evokes ideal land spatialities in a similar manner to the contemporary sign prophets mentioned by Josephus, who drew on hopes related to exodus and entry into the land (see Ant. 18.85-87; 20.97-99.167-172; War 2.259; 6.285-286).

its imminence. Unlike what a widespread scholarly contention states, the disciples Jesus chose to preach his message must have understood him rather well, so if they expected him to be Israel's redeemer, the preacher himself must have instilled such hopes in them. This is the only scenario which makes sense of the evidence, since any alternative throws us into a morass of puzzlement.

Eighth, in Mark 14:25 and its Synoptic parallels, in the pericope of the "Last Supper", Jesus states: "Truly I tell you, I will never again drink of the fruit of the vine until that day when I drink it new in the Kingdom of God". This passage, which is known as the "avowal of abstinence" and contains an implicit but bold declaration that the Kingdom is imminent, conceives its establishment in a material way, thereby conjuring up the image of people reclining at a table, which is in turn an object located somewhere in space. The sentence can be taken to mean that "the next Feast will be the Messianic Feast". Along with Luke 14:15 ("eat bread in the kingdom of God"), 14:24 ("none of those who were invited will taste my dinner"), or 22:30 ("eat and drink at my table in my kingdom"), this passage envisions the eschatological banquet.

This cluster of evidence allows us to glimpse a Jesus whose physiognomy as a preacher displaying an earthly-centered thinking greatly differs from the usual view of him as a visitant of the outer space, an ethereal being focused on otherworldly realities ("my kingdom is not of this world"). Although a systematic exposition of the "Kingdom of God" concept does not appear anywhere in a clear and sequential form in the extant text of the Gospels, there are still several traces thereof.¹⁴ Even as *disiecta membra*, those traces indicate that Jesus' original expectation of the kingdom of God, in full accordance with widespread eschatological Jewish hopes, was that of a renewal of the world, which envisages an ideal life endowed with concrete and earthly goods.

3. On the historicity of the cluster

Can we be reasonably sure that the evidence set forth in the preceding section substantially goes back to the historical Jesus? Historical criticism has made plain that the Gospels are hagiographic, and hardly reliable, accounts. Although there is every indication that a Jewish preacher named Jesus of Nazareth actually existed and was active in Galilee and Judaea under Augustus and Tiberius in the first third of the first century CE, the sources narrating his life are largely fictional works, intended to create a life-enhancing understanding of his nature (Helms, 1988). Their purpose was less to describe the past than to affect the present and the future, since they served the vested interests of their

¹⁴ "The theme of 'kingdom' [...] clearly includes among its nuances the idea of historical, political, physical realm, that is land. It may and surely does mean more than that, but it is never so spiritualized that those elemental nuances are denied or overcome. However rich and complex the imagery may be in its various articulations, the coming of Jesus is understood with reference to new land arrangements" (Brueggemann, 2002, p. 161).

authors and the communities they addressed¹⁵. This means that only to a certain limited extent it is possible to read the Gospels as historically reliable witnesses to the life of Jesus.

Since a great part of the contents of the Canonical Gospels are not reliable, the issue of the historicity of the surveyed material must be carefully tackled. Besides, an increasing number of scholars are claiming that the traditional criteria for determining the authenticity of the material contained in the available sources should be marginalized, not to say abandoned¹⁶. Below I will argue that some trustworthy information about Jesus is still attainable, and that the surveyed cluster (noted above) should be included in this category.

To start with, one should take into account that the so-called “evidential paradigm”, set forth by the Italian historian Carlo Ginzburg, has proved fruitful in historical studies (Ginzburg, 1986). This method consists in laying stress on the significance of minor details and usually unnoticed trifles. It is, so to say, a method of interpretation based on discarded information and marginal data, which ultimately reveal themselves, as “traces” and “clues”, very significant. Through it, details usually considered of little importance provide the key for approaching relevant matters. The applicability of this procedure to our issue is easy to understand. Despite the prevailing idea of Jesus conveyed by the Gospel authors and the Christian literature –that of a spiritual savior of mankind–, those scattered passages hinting at him as a political deliverer and preaching a material, this-worldly kingdom, can be confidently accepted as reliable vestiges of a more original view.

Even some scholars who have criticized as arbitrary the current methodologies based on a set of criteria have proposed an alternative procedure. This procedure does not aim at discussing the historicity of every passage taken as an isolated item, but consists in the realization of the existence of recurring motifs and patterns in the Gospels¹⁷. Unlike the traditional model, which privileges the parts (the analysis of the Gospel units) over the whole, it suggests privileging the generalizations. It seems that the presence of a convergent pattern in the Gospel tradition which is against the tendencies and interests of its authors cannot be anecdotal or hazardous. Against these pieces of information, taken as a whole, the objection that they may have been invented or altered is of no avail, for we find them essentially on the same level in all the sources. Furthermore, the study of memory (which tends to record more easily the broad outlines of an event than

¹⁵ As the Fourth Gospel put it, “Those [signs] here written have been recorded in order that you may hold the faith that Jesus is the Christ, the Son of God, and that through this faith you may possess life by his name” (John 20:30-31).

¹⁶ See Allison, 2010, pp. 1-30; Keith and Le Donne, 2012.

¹⁷ “If a motif has gathered numerous recurrent attestations across the sources, it can be regarded as having a claim to authenticity. Rationale: A greater dispersion of a motif suggests that the motif has landed in the Jesus tradition very early and through several tradents. It further suggests that already then the motif had been widely accepted and experienced as central” (Holmén, 2008, p. 47).

the details) allows us to infer that general impressions are more reliable¹⁸. The interesting thing is that the traces we have surveyed clearly constitute a converging pattern and create a general impression.

A further method which is widely used in History to detect reliable material in sources which are suspect of being distorted by ideological interests and biases, lies in finding embarrassing data. This applies to actions or sayings which must presumably have embarrassed the Nazorean communities by weakening their position in arguments with opponents, and which should accordingly be deemed authentic. The idea that those who venerated Jesus and his immediate disciples would not have invented sayings or stories that cast a dubious light on him/them, or material disadvantageous to themselves, is a self-contained principle, which assumes the human tendency not to foul one's own nest – more specifically, the propensity of a biased author not to harm one's own interests¹⁹. This is what happens with the material pointing to a material understanding of the kingdom of God, since it runs against the overwhelming Christian apologetic tendency to spiritualize the content of that concept.

Another general but helpful remark is the application of the criterion –or index–²⁰ of contextual plausibility. This means that, to be accepted as probably historical, the information provided by a source must make sense within the spatial, chronological, and cultural coordinates of the events it describes. The more easily a tradition sits in the context of Jewish Galilee in the first half of the first century CE, the closer it is likely to come from the historical Jesus. This does not imply that Jesus could not have been in conflict with his contemporaries – religious conflict is indeed to be expected in the polymorphic Judaism of this age–, but any conflict would have taken place within the frame of this religion, not outside it. Just to put an example, we have seen that a good number of passages in Jesus' sayings envisage the kingdom of God or its advent as a *banquet*. Likewise, roughly contemporary Jewish texts display similar expectations²¹.

A further index of historicity is that of coherence. The rationale is that if the reliability of a passage or motif can be established, the probability that other motifs agreeing in character with it are historically reliable is enhanced. Now, this index applies in our case in several ways. The expectation of a kingdom of God which will entail a different state of affairs –the establishment of God's will

¹⁸ “If general impressions are typically more trustworthy than details, then it makes little sense to reconstruct Jesus by starting with a few of the latter –perhaps some incidents and sayings that survive the gauntlet of our authenticating criteria – while setting aside the general impressions that our primary sources instill in us” (Allison, 2010, p. 14).

¹⁹ See Bernheim, 1908, p. 509 and 523. Although a few scholars have recently set forth some claims to counter the weight of this criterion, such claims have been convincingly answered as one-sided and simplistic; see Bermejo-Rubio, 2016.

²⁰ Since what is really at stake in the so-called criteria is not what is uniquely sufficient and so invariably *necessary* to establish historicity but rather what tends to make historicity more likely than non-historicity, they should be more modestly considered as “indexes”; see Meyer, 1979, p. 86.

²¹ E.g. m. 'Abot 3:17; 4:16; 'Abot de R. Natan B 27; Lev. Rab 13:3 also envision the world to come as a banquet.

without the resistance of pagan empires or wicked inclinations– but which at the same time envisages that the new reality will take place on earth and will entail not only spiritual but also material goods, perfectly coheres with several clusters whose reliability has been compellingly argued in the history of the research. One of them is that Jesus, whatever else he may have been, was involved in some kind of nationalistic anti-Roman resistance, and specifically made a royal claim²²; in fact, Luke 22:29-30 clearly assumes the reliability of this assertion.

The expectation of a kingdom of God on earth (and, specifically, in the Holy Land which is Eretz Israel, whose center is Jerusalem/Zion) also coheres with the several hints in the Gospels that Jesus and his group awarded Jerusalem a special role in the eschatological drama. According to all the Gospels, Jesus goes from Galilee to Jerusalem. The eschatological significance of this place is made more explicit in Matthew. For the author of this Gospel, Jerusalem is the setting of an eschatological drama, because at the time of the crucifixion the dead presumably raised and “went into the holy city and appeared to many”²³. There is every indication that Jesus went to Jerusalem since he, along with his group, was waiting for the eschatological miracle announced in the Jewish tradition, which would take place in Zion as the Messianic centre par excellence²⁴. This is supported by the fact that, according to the New Testament writings, the earliest disciples returned from Galilee to Jerusalem; the reason seems to be that they considered themselves to be the people of God awaiting the end in the city of The End.

Although multiple attestation (the fact that certain information is provided by several different but independent sources) is hard to prove in Jesus tradition, it could perhaps be used in this case. According to Irenaeus of Lyons, Papias of Hierapolis, a bishop and author who lived ca. 60-130, attributed to Jesus a prophecy of miraculous agricultural abundance. The text deserves being cited *in extenso*:

The predicted blessing, therefore, belongs unquestionably to the times of the kingdom, when the righteous shall bear rule upon their rising from the dead; when also the creation, having been renovated and set free, shall fructify with an abundance of all kinds of food, from the dew of heaven, and from the fertility of the earth. As the elders who saw John, the disciple of the Lord, remembered that they had heard from him how the Lord taught in regard to those times, and said: “The days will come in which vines shall grow, having each ten thousand branches, and in each branch ten thousand twigs, and in each true twig ten thousand shoots, and in every one of the shoots ten thousand clusters, and on every one of the clusters ten thousand grapes, and every grape when pressed will give five-and-twenty metretres of wine. And when any one of the saints shall lay hold of a cluster, another shall cry out: ‘I am a better cluster, take me; bless the Lord through me’”. In like man-

²² For a detailed demonstration of these statements, see e.g. Bermejo-Rubio, 2014; Bermejo-Rubio, 2015; Bermejo-Rubio, 2018.

²³ Matt 25:53. Although this is pure legend, it betrays the great importance granted to the city by the early Christian tradition.

²⁴ This is clear in the Book of Zechariah, which seems to have had a bearing on Jesus’ expectations. See Maccoby, 1974. Let us note that, according to Matt 5:35, Jesus called Jerusalem “the city of the great King” (namely, of God).

ner, he [scil. the Lord] declared that a grain of wheat would produce ten thousand ears, and that every ear should have ten thousand grains, and every grain would yield ten pounds of clear, pure, fine flour; and that all other fruit-bearing trees, and seeds and grass, would produce in similar proportions; and that all animals feeding only on the productions of the earth, would become peaceful and harmonious among each other, and be in perfect subjection to man²⁵.

According to this seemingly startling text, Jesus himself foretold the earth's amazing productivity in the coming messianic age²⁶. At first glance, this promise of abounding fertility is hard to reconcile with the prevailing view of the historical Jesus, but when one carefully looks to the cluster we have set forth in the previous section, one realizes that it perfectly coheres with the most plausible reconstruction of the Galilean preacher, who, as a millenarian visionary, expected an ultimate renewal of the world. After all, unprecedented harvest of grapes or grain matches the disciples' surprising fish catch in Luke 5:1-11 and John 21:1-14, or the even more stunning feeding of the five thousand with some loaves and fish. However miraculous and unbelievable, these accounts reflect the longing for a salvific situation in which misery and affliction have been wiped out from the world. If this information can be deemed independent from the Gospels, we could accordingly add multiple attestation to our set of indexes of historicity.

Be that as it may, the scattered evidence pointing to Jesus' (and his first followers') expectation of a concrete, material, earthly kingdom actually betrays the true beliefs and hopes of the Galilean prophet and his group. As has been often recognized in scholarship, "a given criterion cannot provide an absolute bedrock for grounding the traditions of the historical Jesus, but is in some way dependent upon other criteria used in conjunction" (Porter, 2000, p. 110). Our discussion shows that, according to several different indexes, the above-mentioned evidence in all probability goes back to the historical Jesus²⁷.

4. How on earth did the earthly Kingdom become a de-materialized hope?

The Canonical Gospels and the New Testament not only contain the evidence we have surveyed above, but also clear hints at a very different understanding of the expected salvation. A de-politicizing and spiritualizing process, which involved the progressive erasure of the concrete, earthly goods from the escha-

²⁵ See Irenaeus, *Adversus Haereses* V 33.3.

²⁶ There is a close resemblance between this description and that contained in 2 Baruch 29.5-7.

²⁷ It is revealing that, as a chiliast who believed in a literal millennium on earth, Papias was mocked by writers such as Eusebius, who labeled his proto-orthodox forebear a man of "very little intelligence" (*Ecclesiastical History* III 39). As a scholar has sarcastically put it, "The harsh words were directed against Papias not because he was, in fact, stupid, but because he was foolish enough to believe that there would be a utopian existence here on earth to be brought by an apocalyptic crisis at the end of the age. In other words, he was fool enough to agree with early Christian preaching" (Ehrman, 2012, p. 229).

tological hopes, seems to have begun at a very early date, as it occurs already in Paul. In the letters written by the visionary from Tarsus, the term “kingdom of God” –unlike its importance in the Gospel tradition– is marginal, and when Paul uses it he substantially modifies its meaning: “For the kingdom of God is not a matter of eating and drinking, but of righteousness, peace and joy in the Holy Spirit”²⁸. Another passage seems to complete the idea: “I declare to you, brothers and sisters, that flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, nor does the perishable inherit the imperishable”. Whilst apocalyptic texts and the Jesus tradition visualized the final victory of God as a great banquet²⁹, the new hope becomes a purely spiritual reality. This fits the fact that there is a significant absence of explicit references to the land in Paul’s epistles. Even when he refers to the advantages enjoyed by the people of Israel in Romans 9:4 and mentions “the covenants, the law, the temple worship, and the promises (ἐπαγγελίαι)”, he does not specify what these “promises” or God’s good purposes for Israel are, and the land itself is not singled out for special mention. For Paul, salvation means to be “in Christ” in the present and to be with Christ in the world to come. The future for believers is envisaged in a cosmic, rather than a Palestinian setting of a tangible kind³⁰.

Although the original view could not be utterly cancelled,³¹ it was increasingly replaced by an understanding which de-materialized and despatialized the concept of the Kingdom. A particularly sobering example of this development is found in the Fourth Gospel, where, in the dialogue with Pilate on the nature of Jesus’ royal claim, a much-cited sentence is put in Jesus’ lips: “My kingdom is not of this world. If it were, my servants would fight to prevent my arrest by the Jewish leaders. But now my kingdom is from another place”³². In the pseudonymous Second Letter to Timothy, the author states that the Lord will rescue him from every evil and will bring him “to his heavenly kingdom (εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον)”³³.

²⁸ See resp. Romans 14:17 (Οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις...) and 1 Corinthians 15:50.

²⁹ See Smit, 2008.

³⁰ For this development, see Davies, 1994, p. 213. Paul uses the phrase “in Christ” in a locative sense, inasmuch as Christ becomes for him the “locus” of redemption. In this sense, to be “in Christ” replaces being “in the (promised) land” as the ideal life (Davies, 1994, p. 217). This has been called “disenlandisement” in the sense that Paul disconnected himself ultimately from the land (Davies, 1994, p. 219). “Once Paul had made the Living Lord rather than the Torah the centre in life and in death, once he had seen in Jesus his Torah, he had in principle broken with the land” (Davies, 1994, p. 220).

³¹ About chiliastic beliefs see e.g. Hill, 2001.

³² John 18:36. This sentence, which attributes to Jesus an otherworldly view of the kingdom that blatantly contradicts what we have found out about him, lacks any historical verisimilitude, but suspiciously matches the tendency of the evangelist to portray a preternatural being coming from another world. It is an apologetic product of the primitive community, through which the Christian tradition protected Jesus from any charge of error, and also safeguarded their members against the reproach of believing in a misguided prophet.

³³ 2 Timothy 4:18.

Similar expressions of the transcendent and heavenly nature of God's or Christ's kingdom occur not only in New Testament works, but also in most early Christian literature, for instance in martyrological contexts. An interesting example is found in Hegesippus' story of Jude's grandsons standing before the emperor Domitian, as related by Eusebius of Caesarea:

They were asked concerning the Christ and his kingdom, its nature, origin, and time of appearance, and explained that it was neither of the world nor earthly, but heavenly and angelic (οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ), and it would be at the end of the world, when he would come in glory to judge the living and the dead and to reward every man according to his deeds³⁴

Understanding this conceptual development demands that we take, on the one hand, historical circumstances into account. The crucifixion of the leader in a collective execution –in which some other members or sympathizers of the Nazorean group might have also been victims of the Roman repression–³⁵ must have led Jesus' followers to conclude that any longing for expecting the establishment of the kingdom of God on earth in the short term would be doomed to failure and would entail persecution and repression by the Imperial authorities. The downplaying or silencing of the political dimensions of the Galilean's message must have been again fostered through another failure, namely, that of the insurgent Jews in the general revolt of the First Jewish War (66-74 CE), which for decades made plain that a military opposition to Rome constituted a hopeless option, whilst the Second Jewish War (132-135 CE) definitely involved the loss of the land. All of this could have been a stimulus to reinterpret in a different way the traditional salvific expectations, and to universalize the land so as to refer it to all the earth. After all, the survival of the Christian communities was at stake.

Inextricably interwoven with this tendency is the insight provided by some social science theories. More specifically, cognitive dissonance theory is very helpful to understand the ideological transformations carried out by Christian communities. Cognitive dissonance as a concept was introduced into social psychology through *When Prophecy Fails*, a book written in collaboration by Leon Festinger, Henry Riecken, and Stanley Schachter in 1956. This landmark case study analyzed the consequences of the disconfirmation of an end-time prophecy in a small group of flying-saucer devotees centered upon one woman convinced that she was receiving messages from outer space, culminating in the prediction of a massive flood that would engulf America on 21 December 1954, from which the believers would be rescued in a flying saucer. After the crucial date had come and gone, and it became clear that the group's hopes had not been fulfilled, the group emerged not only unshaken, but even more convinced of the truth of their beliefs than ever before. The fact that in the face of clearly disconfirming evidence, beliefs are sometimes not discarded but instead are intensified, is explained through several factors which have been envisaged both by

³⁴ Eusebius, *Ecclesiastical History* III.20.4. On this text, see Hill, 2001, pp. 128-133.

³⁵ See e.g. Bermejo-Rubio, 2013.

Festinger and other scholars who have substantially refined the original theory and proved that it is extremely relevant for a scientific study of religion. In fact, it has been also fruitfully applied to the field of early Christianity.

Cognitive work and rationalizations prevent people from experiencing the failure of their expectations (e.g. the crucifixion of a leader and the non-arrival of the allegedly impending Kingdom of God) from falling into desperation, and allow them to overcome the psychological discomfort caused by the unexpected facts and the ensuing dashed hopes. Rationalization concocted to eliminate the cognitive dissonance is accordingly the starting point of the process. These reflections are underpinned in light of one of the qualifications regarding Festinger's theory made by Joseph Zygmunt and, in his wake, by John Gordon Melton. These scholars argued that the reason for the paradox that cognitive challenges strengthen beliefs rather than weaken them is that prophecies and expectations are often recast in spiritual terms:

The prophesied event is reinterpreted in such a way that what was supposed to have been a visible, verifiable occurrence is seen to have been in reality an invisible, spiritual occurrence. The event occurred as predicted, only on a spiritual level. (Melton, 1985, p. 21)

This kind of response is a completely appropriate cognitive action within the total belief system of religious groups where humans recognize that they have misinterpreted divine utterances and prophetic promptings or signs and portents heralding doom. After all, the cost of such spiritualization is low: the mere admission of a slight error in perception, which is a readily acceptable human failure. The price is rather small compared with the loss of self-esteem and intimate relationship with the cosmos implied in admitting that the prophecy might have failed. According to this reconceptualization, the believers state not that the prophecy was wrong, but that they had merely misunderstood it in a material, earthly way. At the same time, the original prophesied event becomes an invisible and spiritual –and accordingly unfalsifiable– event: non-empirical items cannot be proven wrong.

Such a process is clearly seen in the Christian sources. The aim of the Galilean preacher of Nazareth seems to have been –admittedly with the indispensable help of God– that of (re-)establishing Israel as a world power and deliver his people from the domination of Rome. Fantasy, however, once more collided with reality. Once this illusion was given the lie through the collective crucifixion at Golgotha, the material and sociopolitical features of Jesus' status as an earthly messiah and the correlative kingdom of God were toned down and reframed in spiritual categories. In this way, the messianic group's hopes were reinterpreted so that they were “fulfilled”, the fulfillment taking place on a non-empirical level. This shift from the material/integral understanding of the kingdom to the spiritual sphere not only preserved the group's self-esteem, but also solved its survival problem, since it turned their hopes into more innocuous claims: millenarian visionaries envisaging a sudden turnabout of the present order of things represent an obvious threat to the status quo, but the world Empires have nothing to fear from people expecting a merely supernatural salvation in an indeterminate

future. As the powers of this world know all too well, such fantasies, for some reason, are never actually achieved.

5. Conclusion

Unlike the wholly fictitious lives of so many legendary figures, which offer relatively harmonious portrayals, the Gospels are not a seamless tunic. As I have argued, we find in them many scattered pieces of information that do not fit well into their main story-line of a universal savior bringing peace and love, and alien to contemporary political conflicts. The convergence of these and many other related items constitutes a pattern that is obviously at odds with the overall impression conveyed by the evangelists and the Christian tradition, according to which Jesus had nothing to do with the dirty matters of politics in first-century Judaea and the current expectations of a kingdom of God on earth. Thus the presence of this pattern means that the inconsistent character of the Gospel accounts is not a random or an enigmatic phenomenon. As Joel Carmichael put it, “the Gospel narrative [...] gives us a general impression of incoherence, which is reinforced by a study of the details. Nor is this merely the incoherence of an imperfectly remembered event; the incoherence is the result of dynamic factors –it is *tendentiously* incoherent” (Carmichael, 1982, p. 41 [*italics original*]). The fact that an underlying story can be glimpsed behind the Gospels means, in turn, that in these writings not everything is reducible to sheer fiction. Beyond the mythical biography with which Jesus was equipped, it is still possible to envisage a very historical figure. He expected the arrival of a promised land here on earth, which –as ever– for better or worse never arrived.

References

- Aalen, S. (1962). ‘Reign’ and ‘House’ in the Kingdom of God in the Gospels. *New Testament Studies*, 8, 215-240.
- Allison, D. C. (1998). *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress.
- Allison, D. C. (2010). *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Beavis, M. A. (2004). The Kingdom of God, ‘Utopia’ and Theocracy. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2, 91-106.
- Bermejo-Rubio, F. (2013). (Why) Was Jesus Crucified Alone? Solving a False Conundrum. *Journal for the Study of the New Testament*, 36, 127-154.
- Bermejo-Rubio, F. (2014). Jesus and the Anti-Roman Resistance. A Reassessment of the Arguments. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 12, 1-105.
- Bermejo-Rubio, F. (2015). La pretensión regia de Jesús el Galileo. Sobre la historicidad de un motivo en los relatos evangélicos. *Studia Historica. Historia Antigua*, 33, 135-167.
- Bermejo-Rubio, F. (2016). Changing Methods, Disturbing Material: Should the Criterion of Embarrassment Be Dismissed in Jesus Research? *Revue des Études Juives*, 175, 1-25.
- Bermejo-Rubio, F. (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI.
- Bernheim, E. (1908). *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Brown, R. (2001). A Brief History of Interpretations of ‘the Kingdom of God’ and Some Consequences for Translation. *Notes on Translation*, 51, 3-23.

- Brueggemann, W. (1984). *The Message of the Psalms. A Theological commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- Brueggemann, W. (2002). *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (2nd ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Carmichael, J. (1982). *The Death of Jesus*. New York: Barnes & Noble.
- Carter, M. (2001). *Matthew and Empire. Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press.
- Collins, J. J. (2000). Models of Utopia in the Biblical Tradition. In S. M. Olyan and R. C. Culley (Eds.), *'A Wise and Discerning Mind': Essays in Honour of Burke O. Long* (pp. 51-67). Providence: Brown Judaic Studies.
- Dalman, G. (1902). *The Words of Jesus, considered in the Light of Post-Biblical Writings and the Aramaic Language*. Edinburgh: T & T Clark (German original 1898).
- Davies, W. D. (1994). *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. (2nd ed.). Sheffield: JSOT Press.
- Ehrman, B. D. (2012). *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, R. (2002). Why On Earth Use "Kingdom of Heaven?": Matthew's Terminology Revisited. *New Testament Studies*, 48, 487-499.
- Ginzburg, C. (1986). *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- Helms, R. (1988). *Gospel Fictions*. New York: Prometheus.
- Hill, Ch. E. (2001). *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity* (2nd ed.). Grand Rapids: Eerdmans.
- Holmén, T. (2008). Authenticity Criteria. In C. A. Evans (Ed.), *Encyclopedia of the Historical Jesus* (pp. 43-54). New York: Routledge.
- Keith, C. and A. Le Donne (Eds.) (2012). *Jesus, History, and the Demise of Authenticity*. London: T & T Clark.
- Louw, J. E. and E. A. Nida (Eds.) (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (2nd ed., 2 vols.). New York: United Bible Societies.
- Maccoby, H. (1974). *Revolution in Judaea. Jesus and the Jewish Resistance*. London: Ocean Books.
- MacDonald, D. R. (2015). *Mythologizing Jesus. From Jewish Teacher to Epic Hero*. London: Rowman & Littlefield.
- Marcus, J. (1988). The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Matt 16:18-19). *Catholic Biblical Quarterly*, 50, 443-455.
- Melton, J. G. (1985). Spiritualization and Reaffirmation: What Really Happens When Prophecy Fails. *American Studies*, 26, 17-29.
- Meyer, B. F. (1979). *The Aims of Jesus*. London: SCM Press.
- O'Neill, J. C. (1993). The Kingdom of God. *Novum Testamentum*, 35, 130-141.
- Porter, S. E. (2000). *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussions and New Proposals*. Sheffield: Sheffield University Press.
- Smit, P.-B. (2008). *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*. Tübingen: Mohr.
- Wenell, K. J. (2007). *Jesus and Land: Sacred and Social Space in Second Temple Judaism*. London: T & T Clark.
- Wenell, K. J. (2017). Kingdom, Not Kingly Rule: Assessing the Kingdom of God as Sacred Space. *Bible Interpretation*, 25, 206-233.

Abstract

It is a well-known fact that the Christian religion, since Paul (see e.g. *Romans* 14:17), developed a spiritualized view of the eschatological expectations of Second Temple Judaism, to the extent that the expressions "Kingdom of God" (resp. "Kingdom of Heaven") of the Canonical Gospels were ultimately understood as designating a heavenly salvation. This process increased after the defeats of the two Jewish-Roman wars in the 1st and the 2nd centuries, which for Israel involved the loss of the land. There are, however, several traces in the Synoptic Gospels and the Christian tradition hinting at a more original material and territorial understanding

of the soteriological hopes of Jesus of Nazareth. The present contribution, on the one hand, surveys the available sources in order to check the evidence which allows us to glimpse the presence, in the Galilean preacher's eschatology, of the idea of a "promised land", or a salvation "on earth"; on the other hand, it tries to explain the mechanisms and reasons which triggered the spiritualizing processes through which Christianity ended up endorsing a transcendentized and de-materialized view of salvation.

Resumo

É um facto bem conhecido que a religião cristã desenvolveu, já desde Paulo de Tarso, uma visão espiritualizada das esperanças escatológicas do judaísmo do Segundo Templo, até ao ponto de as expressões "reino de Deus" e "reino dos céus" acabarem entendendo-se como designação de uma salvação celestial. Este processo acelerou-se nos séculos I e II, depois das derrotas das duas guerras judias contra Roma, que implicaram a perda da terra por parte de Israel. Porém, nos Evangelhos e na tradição cristã encontram-se vários sinais da existência de uma conceção material e territorial na mensagem original de Jesus de Nazaré. A presente contribuição tenciona, por uma parte, examinar os testemunhos textuais que permitem detetar a ideia de uma "terra prometida" ou uma "salvação na terra" na escatologia do predicador galileu; por outra parte, tenta explicar os mecanismos e as razões que impulsionaram os processos de espiritualização mediante os quais o cristianismo acabou sustentando uma visão transcendental e des-materializada da salvação.

La visión del *Más Allá* en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza

The vision of the Hereafter in Roman religiosity: the transmigration of souls as a message of hope

Aitor Freán Campo

Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Historia
aitor.frean.campo@gmail.com

Palavras-chave: Escatologia romana, metempsicose, mitologia romana, Orco, religião romana, transmigração das almas.

Keywords: Metempsychosis, Orcus, Roman eschatology, Roman mythology, Roman religion, transmigration of souls.

1. Objetivos y metodología

Uno de los argumentos que siempre se apunta a la hora de explicar la irrupción y el éxito de los cultos orientales en el Imperio romano es la ausencia en su religiosidad tradicional de un mensaje de esperanza y de unos mecanismos que permitieran a sus ciudadanos afrontar la experiencia trágica de la muerte con unas garantías mínimas de perpetuidad. Sin embargo, esto no es del todo cierto.

Entre los objetivos fundamentales que nos planteamos con la confección de este trabajo está, precisamente, el de desacreditar esta concepción, injustificada en muchos casos, y el señalar la verdadera innovación que, a nivel escatológico, aportaron los cultos orientales de época imperial destacando, como no podía ser de otra manera, el cristianismo.

El segundo de los objetivos propuestos tiene que ver con el análisis y la caracterización del origen y el desarrollo de la doctrina de la metempsicosis o de la transmigración de las almas en Roma y la constatación de su repercusión real en el conjunto de las creencias y del pensamiento simbólico de sus habitantes.

Para tratar de alcanzarlos realizaremos, en primer lugar, una exposición sucinta de los principales elementos que definían a la muerte romana y a su visión del Más Allá combinando en ella fuentes textuales con evidencias arqueológi-

cas documentadas en las diversas necrópolis registradas a día de hoy a lo largo del Imperio y entre las que haremos especial hincapié en la epigrafía funeraria.

Una vez contextualizadas, tanto las creencias como la forma de afrontar la muerte por parte de la mayoría de los ciudadanos romanos, nos adentraremos en los postulados de la transmigración de las almas, cuyas evidencias parecen relegarse casi en exclusiva a ciertos escritos procedentes de la elite intelectual romana y no siempre de una manera evidente. Aun así, expondremos varios ejemplos epigráficos que demostrarán como, a pesar de constituir una doctrina claramente minoritaria, la metempsicosis también alcanzó materialidad en territorios periféricos como el de la propia Hispania.

2. La muerte en la antigua Roma

Dentro del pensamiento simbólico romano, la muerte tenía asociada una connotación negativa y contaminante. Así han de entenderse legislaciones como las presentes en la ley de las XII tablas en las que se prohibía la celebración de cualquier ritual funerario en el interior de los *pomeria* (10. 1) o la realización de segundas exequias a excepción de los fallecidos en guerra o en el extranjero (10. 5). El mismo carácter contaminante se escondía en la idea inseparable a la muerte de la *contagio funesta* que obligaba a situar las necrópolis en el exterior de los núcleos de población, pero también al margen de los espacios sagrados o de la presencia de sacerdocios, magistrados y, en general, de cualquier elemento de la vida ciudadana que pusiese en riesgo su pureza, razón por la cual quedaban relegados también a la nocturnidad.

Se puede decir que la muerte en Roma no despertaba grandes preguntas existenciales o cuestiones metafísicas, sino que simplemente se trataba de enfrentar a través de la puesta en marcha de una serie de rituales que perseguían, por un lado, facilitar el tránsito y la estancia del difunto en el Más Allá, pero, sobre todo, mantenerlos alejados del mundo de los vivos.

La opinión más generalizada era que la muerte equivalía a la nada, a una vaga supervivencia entre las sombras de los Manes destinada a la desaparición última, como consecuencia del inevitable olvido de su recuerdo entre los vivos¹. Precisamente, los Dioses Manes simbolizaban una visión de la muerte en la que los difuntos, en cierta medida divinizados, yacían física y simbólicamente bajo tierra esperando las ofrendas y ceremonias que los vivos realizaban en su honor como, por destacar algunas, las *Parentalia*, las *Lemuria*, las *Violaria*, las *Rosalia* o las *Larentalia*.

La situación cambia cuando, desde el siglo III a. C. y, especialmente, tras las reformas de Augusto y las iniciativas culturales de hombres como Varrón,

¹ Esta concepción escéptica de la muerte quedaba reflejada, en ocasiones, en la propia epigrafía tal como se puede apreciar en un ejemplo procedente de Numidia (Mauritania): “Consagrado a los Dioses Manes. Aquí está la morada eterna, aquí el cese del esfuerzo, algo en fin destinado al simple recuerdo” (CIL VIII, 4447); o en otro procedente de Cartenna (Mauritania): “[...] y no pudo ni con súplicas ni con lágrimas lograr que volviera vivir, pues no hay ningún poder capaz de enfrentarse al destino [...]” (CIL VIII, 9690).

Virgilio, Cicerón u Ovidio, las ideas más arcaicas de los romanos se van fusionando con las presentes en la tradición homérica del Hades y con las de otras corrientes filosóficas griegas que consideraban el alma como una realidad diferenciada a la del cuerpo. En todas ellas, tras el fallecimiento del individuo, el alma iniciaba un viaje hacia el mundo de los muertos, mientras que el cuerpo debía regresar al interior de la tierra para unirse de nuevo a la *Terra Mater* que lo había engendrado y permanecer en ella recibiendo los honores que le conferían los vivos. De este modo, se garantizaba tanto el éxito del tránsito de su alma al Orco² como su buena estancia en el mismo.

Siguiendo estas creencias se entiende la especial relevancia que adquirió, con independencia del tipo de rituales funerarios que se llevaran a cabo³, la sepultura de los restos del óbito bajo una capa de tierra. De no ser así, el destino del alma del muerto sería funesto, obligándola a vagar en las inmediaciones del Orco sin descanso y sin poder acceder al mismo o convertida en *Larva* o *Lemur* a modo de espíritu errante entre los vivos⁴. Por este motivo, la privación de la sepultura representaba uno de los mayores temores que podía tener un romano en vida, hasta el punto de convertirse en un deber sagrado, no solo por las consecuencias que suponía para el difunto, sino por el peligro que constituía este hecho para el desarrollo de la vida pública.

La importancia de la incorporación de la escatología tradicional griega radica en que ofrecía a la romana una segunda existencia más definida en donde, además, las acciones y la moralidad desarrolladas en vida repercutían en el destino

² Con anterioridad a la llegada de las influencias griegas y de la noción del Hades, el Orco constituía una divinidad asociada a la propia muerte que convivía con el resto de dioses romanos en compañía de los Dioses Manes, es decir, de los difuntos divinizados. Con el tiempo, la asimilación del Hades griego y de los dioses que reinaban en él (Plutón y Proserpina) hicieron que el Orco se identificara con el Más Allá en general y que adoptara todos los elementos que integraban y caracterizaban al infierno griego. Un hito fundamental en este proceso será la introducción del culto a Dis Pater y Proserpina en el año 249 a. C. en el contexto de lucha de Roma contra Cartago.

³ Los dos principales rituales funerarios practicados en la antigua Roma fueron la inhumación y la incineración. La primera se constata a nivel arqueológico entre mediados del siglo IX a. C. y finales del VIII a. C. y se hace mayoritaria durante buena parte de la República. La incineración, por su parte, comienza a practicarse a partir del siglo II a. C., especialmente, en los tiempos convulsos de las guerras civiles que marcaron el tránsito de la República al Imperio y se erigirá como solución hegemónica hasta el siglo II d. C. En este momento, la inhumación volverá a convertirse en el ritual más empleado como consecuencia de un nuevo gusto emanado de la familia imperial y de las oligarquías que, entre otros factores, verán en los sarcófagos una forma más de prestigiar su legado individual en vida (Morris, 1992; Tonybee, 1971). A estas dos maneras de ritualizar el tránsito de la vida a la muerte, Lucrecio (3. 887-893) añade la existencia de otras dos modalidades alternativas. Una relativa a la exposición de cadáveres al aire libre con el objetivo de ser devorados por aves de rapiña, variante considerada bárbara y, por lo tanto, ajena a la tradición romana y otra vinculada al embalsamamiento del cadáver por inmersión en miel (*in melle situm*), una práctica no testimoniada en el registro arqueológico y, consecuentemente, difícil de corroborar.

⁴ Un epitafio procedente de Naron (Dalmacia) muestra, precisamente, las consecuencias de no sepultar los restos mortales de una persona: “No enterrados en esta tumba, ni bajo este monumento sepulcral descansan los huesos de este joven; y su cuerpo, consagrado ya por culpa de la muerte, no se ha encaminado aún hacia los infiernos [...]” (*CIL* III, 1871).

último del individuo. La muerte continuaba percibiéndose como connatural a la especie humana, por ello, inevitable y de la que no merecía la pena lamentarse al constituir el destino común a todos⁵. En su irrupción tan solo se podía esperar recibir sepultura y unos rituales funerarios adecuados. Pero ahora era posible pensar en que los hechos efectuados en vida permitieran acceder a un destino conocido en el Orco, premiando a los virtuosos con los Campos Elíseos y condenando a los malvados con el Tártaro.

Con todo, ciertos elementos de la escatología y del panteón romano seguían contribuyendo a que este destino continuase siendo incierto a ojos de los romanos ya que no solo dependía de sus acciones, sino también de los designios de los dioses y, en especial, del *fatum* o hado⁶ regentado por las caprichosas Parcas⁷. Esta realidad condenaba a los muertos a realizar una apelación constante a los vivos para evitar su olvido, una mala recepción por parte de los Dioses Manes y que cesaran las ofrendas y rituales destinados a hacer de su estancia en la morada de Plutón una realidad más afable. De este modo, el culto a los difuntos en la

⁵ La sinrazón del lamento ante la muerte al constituir esta una realidad inherente a la condición humana quedó reflejada en las inscripciones funerarias de ciertos individuos como la documentada en la Basílica de San Pablo (Roma): “[...] Con un año y siete meses he perdido la vida y, separado de todos ellos, voy vagando a las ligeras sombras. ¿Por qué desgarras tu vientre, madre? ¿Por qué golpeas tu pecho? Ningún mortal puede escapar al destino” (CIL VI, 35126); la procedente de Florencia: “No sufras madre, tuvo que ocurrir” (CIL VI, 19989); o el excepcional epitafio documentado en Roma que sintetiza a la perfección la noción generalizada de la muerte en la cultura romana: “[...] ¿Por qué? desdichados padres, lloráis siguiendo esta humana costumbre? La cruel mano de Plutón [a todos] se lleva de la misma manera. [Y a vosotros], a través de las aguas de la laguna Estigia, os transportará el barquero cuando las Parcas os quiten la vida y Cloto rompa sus hilos. Querido padre, sigue siempre velando por mí, que he sido arrancado de la vida por obra del destino; [y si quieres] evocarme siempre con tu voz cariñosa, continuaré viviendo junto a vosotros sin interrupción, gracias a tus cuidados. Madre que estás tan triste ahora, [no te] irrites por mi suerte, [sino] deséame, [una estancia] favorable, unos manes apacibles, y [no dejes de rociar] con vino mi tumba año tras año” (CIL VI, 25128).

⁶ La mención al *Fatum* o la acción impía e injusta de las Parcas es un tema recurrente en ciertas inscripciones funerarias como la documentada en Mauritania: “[...] habría llegado a cumplir ya los cuarenta años, si Láquesis no hubiera roto los débiles hilos de su huso. ¡Oh dolor! ¡Nadie puede contrariar los mandatos divinos de las parcas ni escapar a su cruel destino!” (CIL VIII, 8870); la del sarcófago de la basílica de Salona (Dalmacia): “[...] Nadie retorna. Así que advierte a los demás: la vida es breve. Para todos tejen sus hilos las parcas y a nadie perdonan [...]” (CIL III, Sup., 9623); otra procedente de la misma ciudad: “[...] Cruels Parcas, os apresurasteis demasiado en truncar mi destino” (CIL III, Sup., 9106); la hallada en Maguncia (Germania): “[...] cumplidos sus trescientos treinta días, las parcas no le concedieron celebrar su primer cumpleaños [...]” (CLE, 1590); o la registrada en Roma: “[...] Ay, hado demasiado cruel! Quejándome de dos muertes que el destino precipitó, lloro sin consuelo como esposo y como padre. Ya hubiera sido bastante, barquero, llevarte a mi esposa en la nave y que, arrebatada de mi lado, yaciera en tu morada. Pero Cloto quiso también romper otro hilo, e igualmente funesta, quitarme a mi hijo [...]” (CIL VI, 25063).

⁷ La figura de las Parcas (*Nona, Décima y Morta*), identificadas con las tres hilanderas que custodiaban y controlaban el destino de todo ser, representaban también una herencia que los romanos habían recibido de la cultura griega, en este caso, de las tres *Moiras*: *Atropos*, *Cloto* y *Laquesis*. Al igual que los tres jueces que determinarán el destino último de los muertos en el Orco, las Parcas eran hijas de Júpiter y las únicas divinidades capaces de cambiar el destino.

cultura romana, independientemente de su carácter público o privado, tendrá siempre ese doble propósito de hacer que los muertos continuasen presentes en la memoria de los vivos, al tiempo que garantizaban con ello la necesaria atención de sus restos mortales.

Para lograr el éxito de todos estos aspectos se necesitaban una serie de premisas. En primer lugar, una vida virtuosa que garantizara el recuerdo entre los vivos y también la existencia de agentes dispuestos a llevar a cabo unos correctos rituales funerarios, la segunda de las condiciones. A continuación, una sepultura óptima en un espacio adecuado y bajo las circunstancias necesarias para evitar cualquier tipo de profanación que hiciera de todo lo anterior un hecho improductivo y favorecer así que se lograra alcanzar el último de los objetivos: un culto prolongado en el tiempo por parte de los vivos. De ahí que los individuos con mayores recursos ubicasen sus sepulturas en los tramos de las vías de comunicación con mayor tránsito de personas y a través de ostentosos monumentos. Con ello, se aseguraba la frecuentación de abundantes personas en sus alrededores, se incrementaban las posibilidades de que leyeran sus epitafios⁸, recibir ofrendas y se garantizaba un fácil acceso por parte de sus familiares.

De cumplir todas estas premisas, la escatología romana desarrollada a partir del siglo III a. C. y a lo largo del período imperial, tal como señalamos, entendía que el cuerpo sería devuelto a la tierra, mientras que el alma del individuo comenzaría un viaje hacia la nada, para unos, o hacia el Orco para otros. Dentro de estos últimos, según las diversas fuentes textuales⁹, el alma iniciaría un descenso o ascenso, dependiendo del autor y su concepción astral o subterránea del Inframundo, acompañado de Mercurio y/o de los Dioses Manes que la conducirían al Aqueronte, al Cocito y al Piriflegetonte, los ríos infernales que desembocaban en el Estigio, concebido por su extraordinaria anchura, como una laguna.

Una vez en el Estigio, las almas, identificadas ya como sombras, aguardaban en la orilla a que el barquero Caronte accediera a subirlos a su barca y a introducirlos en las profundidades del Orco a cambio de la moneda que los vivos les

⁸ La dependencia de los vivos para que los muertos alcanzaran un tránsito y una estancia óptima en el Orco quedaba materializada en los epitafios, ideados para ser leídos por los primeros con el objetivo de que, al pronunciar su nombre y conocer su historia, revivieran en su recuerdo y también para que realizaran diversas acciones. Ejemplos de ello los tenemos en Lugo donde se indica que “[...] para que tú que lees digas que la tierra te sea leve” (IRLu, 29=IRG II, 40); en Breital (Ribeira, A Coruña) con un “[...] te ruego que al pasar digas que la tierra te sea leve” (CIL II, 2567=CIRG I, 79); en otro procedente de Túsculo (Roma) en el que se contiene el mensaje: “[...] te ruego que, al pasar, te detengas un momento y leas bien los versos que yo mismo dicté y ordené que se grabaron tiempo atrás. La tierra no deja caer su peso sobre mí, como creo que merezco” (CIL XIV, 2605); u otros más ingeniosos como el documentado también en Roma donde se lee: “[...] viajero, no mees en esta tumba, te lo ruegan los huesos enterrados de este hombre. Y si eres una persona agradable, prepara una copa, bebe y dame un poco a mí también” (CIL VI, 2357).

⁹ Algunos textos destacados para el análisis de la concepción del Orco romano los encontramos en Apuleyo (*Met.* 6. 17-19); Ennio (*Andr.*, 34. 103; *If.* 97. 198; *Tiest.* 150. 299-300); Plauto (*Mos.* 2. 497-509; *Trin.* 2. 490-496 y *Trin.* 2. 549-551; *Truc.* 3. 749-750); Cicerón (*Tusc.* 1. 10 y 48; *Rep.* 6. 14-26); Luciano (*Rel.* 2. 11-30; *Menip.* 9-22; *Luct.*); Lucrecio (3. 978-1022); Catulo (3); Tibulo (1. 3); Propertio (4. 7. 89-92); Lucano (6. 413-830); Virgilio (*A.* 6; *Culex*); Ovidio (*Met.* 4. 432-512; *Met.* 10. 1-86; *Ib.* 135-190); Estacio (*Silv.* 1. 2. 6); Claudiano (*Ruf.* 2. 466-526); Silo Itálico (13. 531-559)..

habían cedido como ofrenda. En el caso de no haber recibido sepultura ni unos rituales adecuados, los muertos se verían condenados a vagar cien años por los alrededores del Orco hasta que les fuera permitido por Caronte su entrada al mismo (Verg. A. 6. 297-331).

A continuación, los muertos llegarían al Érebo, un lugar intermedio del Inframundo identificado con las mismas Tinieblas y custodiado por Cerbero cuya misión era la de proteger al Orco de cualquier intento de acceso por parte de los vivos, pero también de evitar la huida de los muertos del mismo. Otra labor importante del perro tricéfalo era la de atemorizar, junto a las Furias, a aquellas sombras que veían en la ira de estos seres la primera muestra de los múltiples castigos que recibirían en el Tártaro. Además, el Érebo era también el destino de aquellos que, adelantándose al deseo de las Parcas o al propio *fatum*, habían muerto precipitadamente: niños¹⁰, condenados a muerte injustamente, asesinados, suicidas, etc. (Verg. A. 6. 417-433) cuya desgracia comportaba, al no poder volver atrás¹¹, quedar en este paraje el tiempo que las Parcas estimaran oportuno y que solía equivaler al resto de vida que le había sido predestinada.

Cruzado el umbral del Érebo, las almas eran sometidas a juicio por los tres jueces del Inframundo: Eaco, Radamantis y Minos. Los tres eran los encargados de dictaminar el destino final de las almas en función de los actos realizados en vida. Siguiendo a Virgilio (A. 6. 538-543) podían ser destinados al Tártaro a través del río Flegetonte situado a la izquierda del Érebo o, en cambio, ser premiados con una estancia en los Campos Elíseos a través de un camino situado a su derecha¹².

En el primero se situaban todos los personajes míticos a los que la tradición griega, asumida como propia por los romanos, atribuía castigos ejemplificantes

¹⁰ Un autor como Estacio difiere en este sentido con la visión expuesta y, tal vez, en un intento de mostrar compasión entre los seres del Inframundo explica que el alma de los niños, al no haber podido desarrollar ninguna impureza, se vería beneficiada por personajes como Caronte, Cerbero y el juez Éaco para poder alcanzar así rápidamente los Campos Elíseos (Stat. Silv. 1. 2. 6).

¹¹ Existen versiones como la ofrecida por Propertio (4. 7. 89-92) en las que se sostiene que *la noche libera las sombras cautivas y anda errante el mismo Cerbero, quitando el cerrojo. Con la luz las leyes ordenan regresar a las aguas del Leteo: somos transportadas y el barquero recuenta el pasaje*. El texto, por lo tanto, parece aludir a la posibilidad de que los muertos podían abandonar el Orco durante la noche para regresar al ámbito terrenal durante el día y que, para olvidar los hechos llevados a cabo y las cosas observadas, debían beber del río del Olvido, situado según esta versión en las inmediaciones del Orco y no, como se verá más adelante y en relación con la doctrina de la metempsicosis, en los Campos Elíseos. Aun así, lo más probable es que Propertio esté manifestando creencias relativas a días concretos del calendario religioso como, por ejemplo, las festividades de las *Parentalia* o las *Lemuria*, en la que los muertos, efectivamente, visitaban a los vivos con diversos fines.

¹² De esta manera, la noción canónica del Orco romano parece haber dejado en un plano muy secundario una tercera estancia presente en el Hades griego como era la llanura *Asfódelo*. A ella eran conducidas aquellas almas cuya vida no había sido virtuosa, pero tampoco condenable, razón por la cual accedían a un lugar en el que reproducían ciertas acciones de manera monótona de acuerdo con la vida intrascendente que habían llevado a cabo. De igual modo, la solución virgiliana sintetiza un escenario que para otros autores como Silo Itálico (13. 531-559) alcanzaba una mayor complejidad al concebir en este punto hasta un total de diez puertas con diferentes accesos en función de la dignidad alcanzada en vida por cada individuo.

con los que sancionar comportamientos humanos contrarios al bien común o actitudes impiadosas para con los dioses (Lucr. 3. 978-1022; Ov. *Met.* 10. 1-86; Tib. 1. 3.; Verg. *A.* 6. 548-634; Verg. *Culex*¹³ 210-385). Aquí, los condenados deberían sufrir las penas dictaminadas por los jueces mientras contemplaban las torturas de estos seres míticos y las de aquellos otros que compartían su destino en un ambiente caracterizado por los elementos más horribles que la mente humana podía imaginar (Lukian. *Rel.* 2. 29-30). Terminado su castigo y a lo largo de un tiempo que también era definido por los jueces, eran conducidos al Elíseo.

Una vez accedido, directa o indirectamente, a los Campos Elíseos, los muertos pasaban a ocupar un espacio ilimitado, próximo a las concepciones propias de la *Edad de Oro* griega (Ov. *Met.* 1. 88-111; Lukian. *Rel.* 2. 12-16; Luc. 6. 780-810; Verg. *Culex* 358-385), por ello, dotado de tonos paradisiacos en los que vagarían como sombras eternamente, disfrutando del entorno y de los dones otorgados por aquellos vivos que mantuvieran su recuerdo.

Evidentemente, esta visión del Más Allá que desprenden las fuentes remite a un contexto de erudición por parte de determinados autores romanos que podían estar expresando una realidad simbólica extendida por el conjunto de ciudadanos o no. De todas formas, actitudes escépticas como las presentes en Cicerón que calificaba de leyendas los hechos que suceden en cada una de las partes constituyentes del Orco (*Tusc.* 1. 10), en Lucrecio que prefería el término cuento (3. 978-1022), en Séneca que se decantaba por calificarlos de *hueros dichos, palabras sin sentido, fábulas semejantes a una pesadilla* (*Tro.* 402-406) o la descripción irónica que realizaba Luciano de los rituales funerarios romanos y su razón de ser en función de las repercusiones que tenían en el destino ultramundano del difunto (Lukian. *Luct.*); nos invitan a considerar que realmente tuvieran un cierto arraigo en la Roma de finales de la República y que así seguiría siendo a lo largo del Imperio.

A este respecto, hay que tener en cuenta que el contexto de restauración cultural y simbólica que se vive en el período augústeo favoreció la creación de obras como la *Eneida* de Virgilio o las *Metamorfosis* y los *Fastos* de Ovidio que tenían un carácter recopilador de los saberes de los antiguos pero que, sobre todo, respondían al objetivo, como diría Grimal (1985, p. 186), de poner orden y normalizar los saberes de la cultura romana para poder así expandirlos y conservarlos de manera uniforme a través del espacio y del tiempo. Su inclusión como textos escolares es una buena muestra de la aplicación de estos fines y de la amplia difusión que alcanzarían este tipo de obras y, con ellas, contenidos y visiones como las del Orco que acabamos de exponer.

Por otra parte, que los ciudadanos romanos creían o, por lo menos, eran partícipes de este tipo de concepciones ultramundanas lo demuestran los gestos y las costumbres que formaban parte de los rituales funerarios, los elementos de ajuar que acompañaban a los difuntos en su sepultura, los componentes textuales y ornamentales de la epigrafía funeraria o la creación de estructuras como

¹³ Esta obra presenta la novedad de incluir a seis personajes del inframundo que no figuran en las anteriores fuentes: Medea, Procne, Filomela, Tereo, Eteocles y Polinieses.

los conductos libatorios destinados a saciar las penurias de los muertos, puesto que, como expresa Luciano, *se alimentan de las libaciones que hacemos aquí nosotros, y de las ofrendas que consagramos ante las tumbas* (Luct. 9). Pero, sobre todo, lo evidencian hechos como que los epitafios estén consagrados en su mayor parte a los *Dioses Manes* o que nos hablen directamente de las partes del Orco, a veces, con un tono de esperanza por alcanzar los ansiados Campos Elíseos:

Aquí está enterrada Priscilia, una muchacha de gran belleza, que vivió durante veintiséis años. Sus hermanos, con igual amor y entristecidos, le dieron sepultura en su marcha a los Campos Elíseos¹⁴.

Orgullo incomparable de su esposo, luz que da vida a sus padres y máxima bondad de cuerpo y alma, Vincencia fue arrebatada por la maldad del destino y ahora está enterrada, antes que su padre Helión; mejor dicho, está enterrado su cuerpo, pues su alma, sin duda imperecedera, disfruta de los merecidos Campos Elíseos¹⁵.

Que sigas vivo si dices: ella vive en el Elíseo¹⁶.

[...] Has visto cumplidos tus piadosos deseos: acabado ya el tiempo de tu vida vives feliz, como una ligera sombra, en los Campos Elíseos, porque así lo has merecido. Harán revivir tu nombre y tu renombre todos tus descendientes¹⁷.

[...] Mira cómo te aprovechó, Severo, el haber venerado los altares de los dioses y hoy queda constancia de tu gloriosa religiosidad. Has concluido tu vida y la has llenado toda de bondad, con una gran vitalidad en tus miembros, en tus ojos, en tu cuerpo rebosante de salud. Ahora habitas los Campos Elíseos y sus hierbas verdeantes y yaces perfumado por las flores de sus praderas y sigues disfrutando de la luz de la vida, pues tu renombre te sobrevive. Adiós y que te vaya bien, hombre lleno de bondad y religiosidad [...] ¹⁸.

En otras ocasiones, con una actitud pesimista y resignada a engrosar la lista de condenados a sufrir los tormentos del Tártaro:

[...] Pero ahora me dirijo a lugares infernales, junto a las aguas del Aqueronte y por las siniestras regiones del Tártaro profundo. Me he librado de una vida llena de envidia. Esperanza, Fortuna, adiós. No tengo nada que ver con vosotras, burlaos de otros, por favor. Esta morada es eterna, aquí estoy enterrado, aquí estaré para siempre [...] ¹⁹.

[...] Me topé con las tinieblas de la muerte, y, [precipitado] hacia el Tártaro, reino de Plutón, fui arrancado de la vida por la implacable [perdición de la muerte] ²⁰.

¹⁴ Procedente de Cartago (CIL VIII, sup., 13110).

¹⁵ Documentada en Epidauro (Argólida) (CIL III, 1759).

¹⁶ Hallada en Salona (Dalmacia) (CIL III, 1992).

¹⁷ Proveniente de Nola (Campania) (CIL X, 1309).

¹⁸ De *Agbium* (Cartago) (CIL VIII, Sup., 15569).

¹⁹ Procedente de Pésaro (CIL XI, 6435).

²⁰ De Maguncia (Germania) (CLE, 1828).

[...] Me arrastro entre tinieblas, y me dirijo, por la fuerza, a abrazar a mi hermano. Esto me ha ocurrido por culpa de un desdichado azar; proseguiré mi camino ahora y llegaré hasta el Tártaro; mis padres, que se han quedado sin mí, cuidarán de mis cenizas [...] ²¹.

Todos estos ejemplos reflejan como la religiosidad romana contaba con mecanismos y con una escatología capaz de preparar a los moribundos para su tránsito a una nueva realidad y, a los vivos, no solo para afrontar la experiencia traumática que supone la manifestación de la muerte entre sus seres más inmediatos, sino también para concebirla como un hecho asumible, dotado de un final que podía ser trágico si pensamos en el Tártaro, pero también idílico y esperanzado a través de la imagen de los siempre anhelados Campos Elíseos.

3. La transmigración de las almas: un paso más en la escatología romana

Como apuntábamos con anterioridad, las influencias escatológicas del Hades homérico no fueron las únicas que alteraron la visión ultramundana de la cultura romana, sino que diversos movimientos, más de índole filosófica que mitológica, también repercutieron en la misma. De este modo, en el siglo I a. C. Cicerón presentaba las siguientes soluciones que los pensadores de su tiempo habían formulado en su intento de comprender la realidad que se impondría tras la irrupción de la muerte:

Unos piensan que la muerte es la separación del alma del cuerpo, otros consideran que no se origina ninguna separación, sino que el alma y el cuerpo perecen juntos y que el alma se extingue con el cuerpo. Entre quienes sostienen que el alma se separa del cuerpo, unos piensan que el alma se disipa al momento [Epicureísmo], otros que permanece mucho tiempo [Estoicos] y otros siempre [Pitagóricos y órficos]. (*Tusc.* 1. 18)

Esta última concepción es la que nos conduce a la cuestión de la metempsi-cosis. Los orígenes de esta corriente son difusos y aún hoy en día constituyen un tema de debate. El mismo Cicerón (*Tusc.* 1. 38) atribuía sus postulados al filósofo del siglo VI a. C. Ferécides de Siros y a su obra *Pentemychos*. Una fuente como la *Suda* señalaba a los fenicios como responsables de su formulación y autores como Porfirio (*V.P.* 6. 8. 11), Jámblico (*V.P.* 13-14) o Diógenes Laercio (8. 3) afirmaban que los sacerdotes egipcios habían sido los responsables de desvelar sus características, entre a otros, a Pitágoras, tesis sostenida también por Heródoto quien añadía, además, que:

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres,

²¹ Documentado en Salona (Dalmacia) (*CIL* III, 14850).

marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos -unos antes, otros después- que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres no voy a citarlos. (2. 123. 2)

Independientemente de su origen, lo que está claro es que las tesis de la transmigración del alma llegan a Roma de mano de dos movimientos filosóficos fundamentales: el orfismo y, especialmente, el pitagorismo. Ambos manifiestan una influencia evidente del pensamiento de autores como Jenófanes, Heráclito, Parménides, Píndaro o Ferecides de Siros, se verán complementados mutuamente como resultado de partir de una base dogmática diferenciada, presentarán un carácter incompleto que se culminará con las obras de Empédocles y, sobre todo, de Platón y deberán su rápida irrupción en el pensamiento romano al éxito alcanzado en los territorios de la *Magna Grecia* entre los siglos V y IV a. C.

A pesar de que orfismo y pitagorismo pueden concebirse como doctrinas equivalentes en la cultura romana o, al menos así es como se percibe, dada la dificultad que tenemos hoy en día para diferenciar sus postulados en las evidencias textuales y arqueológicas que tenemos documentadas; lo cierto es que, en su esencia, existían divergencias importantes.

La transmigración órfica parte de tesis eminentemente míticas ya que basa sus creencias en el mito de Dionisio y los Titanes. Según este, tras una trampa ideada por los Titanes al aún niño Dionisio en el que acaba desmembrado y devorado por los mismos, Zeus, su padre, decide castigar a los crueles Titanes fulminándolos con su rayo y dando como resultado el nacimiento del género humano a partir de su sangre y cenizas, incluyendo los restos desmembrados de Dionisio que aún se hallaban en su interior. A raíz de estos sucesos, las personas tendrían una doble naturaleza: una bondadosa e inocente procedente de Dionisio y otra malvada e impiadosa originaria de los Titanes. Ello conllevaría que todos los seres humanos, desde su mismo nacimiento, fueran herederos del delito cometido por sus antepasados viéndose así su alma inmortal obligada a reencarnarse en sucesivos cuerpos concebidos como prisiones en las que, encarcelada, pagaría el castigo por el mismo de manera sucesiva en un largo proceso de purgación y de purificación en el que se recrearía el tormento vivido por el inocente Dionisio.

El pitagorismo, en cambio, constituye un movimiento de índole más filosófica que defendía la inmortalidad del alma; su renacimiento a través de su reencarnación en otro ser vivo, no necesariamente humano, de ahí su condena a comer carne ante el riesgo de incurrir en la práctica inmoral del canibalismo (Sanz, 2013), y la capacidad de mantener ciertos recuerdos de vidas pasadas a través del ejercicio de la filosofía. En palabras de Porfirio:

Lo que dijo [Pitágoras] a sus discípulos ningún hombre lo puede afirmar porque [los pitagóricos] mantenían un silencio excepcional. Sin embargo, los siguientes hechos se convirtieron en universalmente conocidos: primero, que [Pitágoras] afirmó que el alma es inmortal; segundo, que emigra a otras especies de seres vivos; tercero, que los acontecimientos pasados se repiten en un proceso cíclico y que nada es nuevo en sentido absoluto y, finalmente, que se han de considerar emparentadas todas las cosas que poseen alma. (V.P. 19)

Pero, ¿cómo se incorporaron estas concepciones a la escatología romana tradicional? En primer lugar, la posibilidad, muy presente en la doctrina pitagórica, de que un alma humana pudiera reencarnarse en un animal, parece perderse por completo en la mentalidad romana, entre otras cosas, como consecuencia del carácter cívico de su religión en donde todo acto público aparecía presidido por diversas acciones religiosas en donde el sacrificio y el consumo ceremonial de las víctimas eran prácticamente cotidianos.

Aun así, autores como Plutarco evidenciaron serias dudas sobre la conveniencia o no de comer carne a raíz del respeto que manifestaba hacia las creencias de la metempsicosis:

¿Cómo no considerar ostentosa una cena en que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. [...] Tú te burlas de quien no come cordero. Mas ¿no habremos de reír nosotros -dirán los célebres filósofos- cuando vemos que troceas a tu padre o tu madre, una vez muertos, mandas porciones a los amigos que están ausentes e invitas a los que tienes cerca ofreciéndoles carne en abundancia? [...] Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia, que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se torne doméstico y que, en fin la naturaleza cambia y traslada todo revistiéndolo de una impropia túnica de carne, eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable acostumbrados como estamos a no invitar a un huésped, celebrar un matrimonio o departir con los amigos sin consumir carne y sangre. En todo caso, si no existe una demostración fidedigna de la antedicha transmigración de las almas a los cuerpos, persisten, cuanto menos, dudas que instan a un respeto y prudencia notables. (*Mor.* 11. 997d-998d)

Por otro lado, el carácter misterioso e iniciático que estaba detrás de las doctrinas órficas en las que se contempla la posibilidad de llevar a cabo una serie de rituales con los que alcanzar la liberación absoluta del alma y evitar así nuevas encarnaciones previo paso por el Inframundo, también parecen estar ausentes en la metempsicosis romana. La explicación de esta realidad está condicionada, sin duda, por el hecho de que en la cultura romana incidieron más los planteamientos filosóficos derivados de autores como Pitágoras y la culminación que hace de los mismos Platón que la tradición mítica del orfismo que, en última instancia, era la que justificaba la puesta en práctica de esos rituales de carácter misterioso. En este sentido y al igual que sucederá con otros movimientos como el epicureísmo, los creyentes de la doctrina de la transmigración del alma, más que fieles de unas nuevas creencias o de una especie de «religión intelectual» como diría Rüpke (2009, p. 126), lo que profesaban, en realidad, era un estilo de vida en la que añadían un destino alternativo y complementario al ya existente en la escatología romana.

De hecho, la repercusión más notable y manifiesta de la adopción de las tesis de la transmigración del alma fue la introducción en la concepción anteriormente presentada del Orco de una nueva estancia identificada con la Isla

de los Bienaventurados y con una redefinición, tanto de su ubicación como de su función de un río Leteo intencionadamente omitido en nuestra descripción.

Frente a la concepción tradicional griega que caracterizaba a *Lethes* como una fuente, posteriormente identificada con un río, de la que bebían los muertos, siempre sedientos, con anterioridad a su introducción en el Hades con el objetivo de olvidar su vida terrenal y culminar así su tránsito de la vida a la muerte; las influencias de la doctrina de la metempsicosis hicieron que fuera situado en la escatología romana en los Campos Elíseos con la finalidad de servir de última estación para aquellos que, accediendo a la Isla de los Bienaventurados tras un determinado tiempo²², pudieran iniciar una nueva reencarnación que los aproximara a su regreso definitivo a la esferas cósmicas.

La fuente que mejor ilustra esta concepción es la *Eneida* de Virgilio (6. 703-751). En ella, Eneas y la Sibila, después de recorrer los Campos Elíseos y de haber encontrado a Anquises llegan a las inmediaciones del río Leteo que se hallaban frecuentadas por incontables almas. Eneas preguntándose por la identidad de las mismas y la naturaleza de aquel río recibe la siguiente respuesta por parte de su padre: “son las almas que destina el hado a vivir otra vez en nuevos cuerpos. A orillas del Leteo están bebiendo el agua que libra de cuidados e infunde pleno olvido del pasado”. A continuación, Eneas le plantea la siguiente cuestión: “Pero, ¿es posible, padre, creer que hay almas que remonten el vuelo desde ahí hasta la altura de la tierra y vuelvan otra vez a la torpe envoltura de los cuerpos? ¿A qué ese loco afán de los desventurados por volver a la luz?” La nueva intervención de Anquises manifiesta la idea de la transmigración que adoptarán los romanos y que justificará esta nueva composición del Orco:

Para empezar, el cielo, las tierras y las líquidas llanuras, y el luminoso globo de la Luna y el astro Titán reciben en su interior aliento del espíritu, y una mente infiltrada en sus miembros impulsa su entera mole y se mezcla con todo su cuerpo. De ahí el linaje de los hombres y los ganados, y la existencia de los volátiles, y los monstruos que alberga el mar bajo su marmórea superficie. De fuego es su vigor y celeste el origen de sus semillas, mientras no las entorpecen cuerpos dañosos ni las enervan miembros terrenales y extremidades destinadas a la muerte. A partir de ese momento, temen y desean, sienten dolor y alegría, y no alcanzan a ver los cielos, encerradas en tinieblas y en una cárcel ciega. Más aún, cuando en el día supremo las abandona la vida, no desaparecen, en cambio, todos los sufrimientos para estos desdichados, ni absolutamente todas sus miasmas corporales. Por fuerza, durante largo tiempo, muchas excrecencias van arraigando de modo increíble en su interior. Por ello, sufren castigos y reciben tormento a cuenta de antiguas cul-

²² Proclo, un filósofo neoplatónico del siglo V d. C., señalaba una duración de unos 1.000 años en su *Comentario a la República de Platón* (2. 173. 12) en relación a la que, efectivamente, Platón sostenía en esta obra a partir del mito de Er (*Rep.* 10. 614b-621d), aunque hemos de tener en cuenta que en el *Fedro* (248e) esta cifra se elevaba a los 10.000 años. Heródoto (2. 123. 2), tal vez por influencia directa de Pitágoras, indicaba una estancia necesaria de 3.000 años para lograr la plena purificación del alma y acceder así a las aguas del Leteo. Por otro lado, Píndaro (*O.* 2. 68-74) introdujo otra noción muy generalizada también según la cual el acceso a la Isla de los Bienaventurados no vendría determinado por un número concreto de años, sino por la realización de tres reencarnaciones con desenlaces comunes en los Campos Elíseos.

pas. [...] Cada uno de nosotros sufre sus Manes. Tras esto, se nos envía a través del ancho Eliseo, y unos pocos habitamos los venturosos Campos, hasta que esta larga jornada, completado el giro del tiempo, hace desaparecer la mancha adherida y deja limpio el sentido etéreo y el fuego de los aires puros. A todos estos, una vez que la rueda ha girado por espacio de mil años, el dios los convoca junto al río Leteo en apretadas filas, para que, desprovistos de recuerdos, nuevamente contemplen la bóveda de lo alto y empiecen a ansiar su retorno a los cuerpos. (Verg. A. 6. 703-751)

Esta nueva concepción del Orco romano tiene una base órfica y pitagórica evidente, pero, incorpora también los postulados de Platón que, como anunciamos, fueron los que realmente terminaron de culminar las tesis de la transmigración de las almas ideadas por ambas corrientes. Así, a través del mito de Er (*Rep.* 10. 614b-621d), Platón ejemplificaba como las almas caerían desde las esferas celestes de donde eran originarias a cuerpos terrenales que actuarían como prisiones impuras de las mismas. Con la muerte del cuerpo, el alma viajaría al Inframundo caracterizado con los mismos rasgos que el Hades homérico y antes de emigrar a un nuevo cuerpo sería obligada a beber del río Leteo. Ello impedía un regreso rápido a su morada perpetua, razón por la cual, para recuperar su esencia y volver lo antes posible a las esferas celestes era necesario rememorar todo lo visto en su caída para recordar cual era el camino que conducía a las mismas y que en su paso por el Hades había olvidado en un periodo que, normalmente, se prolongaba en unos mil años. Otras alegorías como el discurso de Diotima (*Symp.* 210a-211b) o el mito de la caverna (*Rep.* 7. 514a-521d) insisten en esa idea de que para alanzar la eternidad que, por naturaleza, les pertenece a las almas humanas, resultaba imprescindible despertar su conocimiento preexistente y connatural a cada una de ellas (Casadesús Bordoy, 2011b).

Volviendo a la redefinición de la mitología romana que se vive en el tránsito de la República al Imperio con motivo de las reformas religiosas y culturales que fomentará Augusto, la idea de cambio que lleva implícita la metempsicosis también sirvió de inspiración para que Ovidio compusiera sus famosas *Metamorfosis*. En ellas, si bien es cierto que no se alude a la doctrina de la transmigración de manera directa, sí se establecen ciertas referencias a través de dos artificios literarios.

El primero de ellos, el menos evidente, tiene que ver con el inicio y el final de la obra. Así, en los dos primeros versos se justifica el argumento de la obra de la siguiente manera: “mi espíritu me induce a relatar cambios de forma de unos cuerpos en otros nuevos” (*Ov. Met.* 1. 1-2); mientras que en el último se indica que “si algo de verdad tienen los vaticinios de los poetas, viviré” (*Ov. Met.* 15. 880). De este modo, si unimos las palabras de ambos versos obtenemos la siguiente formulación: “in nova corpora [...] vivam”, o lo que es lo mismo, “en nuevos cuerpos viviré”, una afirmación que expresaría, no solo la creencia en la inmortalidad del alma, sino también en su posterior reencarnación en nuevas formas terrenales.

La otra alusión tiene como protagonista al propio Pitágoras que expone las bases de su doctrina a través de un recurso literario en donde desvela al lector lo que constituiría un secreto que solo a él le habrían conferido los dioses:

¡Oh género humano, paralizado por el temor de la muerte que produce frío! ¿Por qué tenéis miedo a la Estigia, por qué a las tinieblas y a los nombres vanos, temas

de los vates, y a los peligros de un mundo imaginario? Los cuerpos, bien los haya destruido la pira con su llama, bien la vejez con su decrepitud, no penséis que pueden sufrir mal alguno. Las almas están libres de la muerte y siempre, abandonada su sede anterior, viven y habitan, siendo recibidas en nuevas moradas. Yo mismo lo recuerdo, en tiempos de la guerra de Troya era el hijo de Pántoo, Euforbo, en cuyo pecho un día se hundió, frente a frente, la pesada lanza del más pequeño de los Atridas. Poco ha reconocí el escudo, carga de mi mano izquierda, en el templo de Juno de Argos, la de Abante. Todas las cosas cambian, nada muere: el espíritu vaga errante y va de allá para acá, de acá para allá y ocupa cualesquiera miembros y de los animales pasa a los cuerpos humanos y a los animales el nuestro y no perece en ningún momento, y como la cera se marca fácilmente con nuevas figuras y no permanece como había sido ni conserva las mismas formas pero con todo, ella es la misma, así enseñó que el alma es siempre la misma pero emigra a diferentes figuras. [...] Tampoco se le mantiene a nadie su apariencia, y aquella que renueva cuando existe, la naturaleza, rehace unas formas a partir de otras. Nada perece del todo en el mundo, creedme, sino que cambia y renueva su apariencia. Se denomina nacer a empezar a ser algo distinto de lo que antes se fue, y morir a dejar de ser eso mismo. Aunque eventualmente aquello haya sido trasladado hasta aquí, y esto hacia allá, en conjunto, no obstante, todo permanece. (Ov. *Met.* 15. 143-258)

Sin embargo, la obra en la que realmente se evidencia la supuesta creencia por parte de Ovidio de las tesis de la transmigración del alma tiene que ver con una en la que los artificios literarios dejan paso al dolor que siente el poeta alejado de su tierra natal como consecuencia del destierro impuesto por Augusto en la provincia de Moesia. En este contexto, Ovidio manifiesta su temor a morir en esa tierra y a que su alma acabe reencarnada en alguno de sus habitantes prolongando, de ese modo, el tormento de vivir entre sus paisajes y entre sus gentes:

¡Y ojalá perezcan nuestras almas junto con el cuerpo, y ninguna parte de mí escape a la pira voraz! Pues, si libre de la muerte, el espíritu vuela hacia lo alto, hasta el cielo vacío, y tienen sentido las palabras del viejo de Samos [Pitágoras], entre sombras de sármatas vagará una romana, y siempre será, en medio de manes salvajes, una extranjera. Antes bien, depositad mis huesos en una pequeña urna: así no seré un exiliado incluso después de muerto. (Ov. *Tr.* 3. 3. 59-66)

En medio de tales gentes, ¡ay! Vive ahora, amigo mío, tu poeta [en alusión a sí mismo], olvidado de sus poemas de tema amoroso; a estas gentes es a las que ve y a estas a las que oye. ¡Ojalá viva, pero no vaya a morir entre ellos, sino que al menos su sombra se aleje de estos odiosos lugares! (Ov. *Tr.* 5. 7. 12-14)

Si dejamos de lado la mitología y nos adentramos en la filosofía romana, tal vez, Cicerón represente uno de los mejores exponentes de la puesta en práctica de esa concepción astral e inmortal del alma y la posibilidad de reencarnarse de manera indeterminada hasta alcanzar, de nuevo, su espacio originario. De entre su prolífica obra, el relato del *Sueño de Escipión* resulta el más ilustrativo:

[...] Le pregunté si vivía él y mi padre Paulo y los demás que nosotros consideramos como extinguidos. Ciertamente, viven, me respondió, todos los que salieron volando de las ataduras de los cuerpos, como de una cárcel; en cambio, eso que vosotros llamáis “vida” es una muerte. [...] ¿Por qué permanezco en la tierra? ¿Por qué no me apresuro a salir de ella y venir con vosotros? No puede ser me respon-

dió, mientras este dios, cuyo templo en este mundo que contemplas, no te libere de esas amarras del cuerpo, no puedes tener acceso hasta aquí. Porque los nombres han sido engendrados con el fin de que cuiden del globo que ves en medio de este templo, y se llama tierra. Y se les ha dado un alma sacada de aquellos fuegos eternos, que vosotros llamáis constelaciones y estrellas, que son globos de contornos uniformemente redondos, animados por mentes divinas y efectúan con una rapidez maravillosa sus órbitas circulares. Por tanto, tú, Publio, y todos los hombres piadosos tenéis que conservar el alma en el reducto del cuerpo, ni podéis salir de la vida humana sin la orden de quien os ha dado esta alma, para que no parezca que abandonáis el puesto que dios os ha asignado entre los hombres. [...] Cultiva la justicia y obra con piedad, virtud que, siendo grande hacia los padres, y los parientes, lo es más con respecto a la patria. Esa es la vida que allana el camino hasta el cielo, y esta asamblea de los que vivieron, y liberados del cuerpo habitan este lugar que tú ves [...] que vosotros, según el nombre recibido de los griegos, llamáis “Vía Láctea” [...] Esfuérzate, y ten entendido que tú no eres mortal, sino tu cuerpo; porque tú no eres el que manifiesta la apariencia exterior, sino el alma de cada uno es el ser verdadero, no la figura que puede señalarse con el dedo. Ten presente que eres un ser divino, porque ser divino es el principio que vive, que siente, que se acuerda, que prevé, y gobierna y modera al cuerpo, sobre el que está colocado, como el primero de los dioses dirige y gobierna al mundo, y al igual que el dios eterno mueve al mundo perecedero en parte, un alma inmortal mueve al cuerpo corruptible. (Cic. *Rep.* 6. 14-26)

Tanto en este texto como en otros presentes, por ejemplo, en las *Disputaciones Tusculanas* (1. 27; 1. 38; 1. 43; 1. 51-52), *De divinatione* (1. 115), *Consolatio* (10 y 12) o *Sobre la amistad* (115), advertimos como Cicerón defiende abiertamente la inmortalidad y el carácter divino del alma humana, su naturaleza cósmica, el carácter expiatorio de la vida terrenal y el hecho de que las acciones llevadas a cabo en el momento en el que el alma se encuentra atrapada en un cuerpo repercuten en la mayor o menor posibilidad de volver a las esferas celestes de donde procede. Ahora bien, sobre si es factible la metempsicosis en diversos cuerpos, Cicerón en ningún momento aborda la cuestión de manera directa, aunque es posible sobreentender que la tuviera presente como acabamos de ver en el *Sueño de Escipión*.

Otro escritor de época romana, aunque de origen griego, en el que también repercutió la doctrina de la transmigración de las almas fue el ya mencionado Plutarco. En él la división bipartita del ser humano entre cuerpo y alma daría un paso más para incorporar una tercera sustancia identificada con el intelecto. Las tres serían inmortales y estarían destinadas a reencarnarse de manera indefinida tras su regreso puntual a las materias originarias de cada una de ellas:

Cuando el sol ha sembrado el intelecto, la luna las recibe y hace nuevas almas, mientras que la tierra en tercer lugar proporciona el cuerpo. En suma, la tierra nada da, sino que devuelve para el nacimiento lo que se dio; el sol nada retiene, dando el intelecto. En cambio, la luna toma y da, une y divide, según una u otra fuerza de la que una es llamada Ilitia, la que une, y Ártemis, la que divide. (*De facie*. 945a-945c)

La forma en la que estas tres sustancias se unirían dando lugar a la vida de los diversos seres que habitan la tierra, nos la ofrece, al igual que había hecho Cicerón, a través de una visión protagonizada, en este caso, por Tespesio:

Vio por último [Tespiesio] que las almas volvían a un segundo nacimiento, al ser forjadas violentamente en animales de toda índole y moldeadas por los artesanos encargados de ello. Estos soldaban y juntaban unas partes con herramientas y a golpes, otras las separaban, y a otras, en cambio, las borrraban y hacían desaparecer totalmente para adaptarlas a diferentes vidas y caracteres. (*De sera*. 567e-567f)

La transmigración de las almas continuará presente en más autores que la utilizarán sirviendo como base de nuevos postulados filosóficos, como un recurso mitológico, como un artificio literario o como un ámbito de referencia para desacreditar y caricaturizar a pensadores que en algún momento habían compartido sus tesis o eran sospechosos de ello. Sin embargo, todos estos ejemplos remiten a un ámbito intelectual y erudito que difícilmente puede trasladarse al día a día del ciudadano romano de a pie. Es necesario, por lo tanto, indagar en las fuentes arqueológicas para contrastar si la metempsicosis constituyó un mero ámbito de debate para poetas y filósofos o si realmente llegó a repercutir en el conjunto de las creencias escatológicas romanas.

A este respecto, debemos tener en cuenta que las referencias epigráficas a la visión del Más Allá que cada ciudadano profesaba como las expuestas en el anterior apartado son claramente minoritarias y se insieren, generalmente, en los llamados *carmina sepulcralia*, es decir, poemas epigráficos al alcance de muy pocas personas que, normalmente, ostentan un nivel de formación cultural elevado que puede justificar la alusión a determinadas realidades literarias. Aun así, constituyen la evidencia que mejor ilustra cómo estas nociones escatológicas estaban presentes en las mentalidades de la gente y de qué manera influían en ellas.

En este sentido, alusiones a la Isla de los Bienaventurados como la presente en una inscripción procedente de la minorasiática ciudad de Thyatira²³, tal vez, nos esté alertando de la creencia en ese Orco descrito por Virgilio.

En otros casos, las tesis argumentadas por Cicerón sobre el ascenso del alma a las esferas celestes también se materializan en inscripciones funerarias como la documentada en Niebla (Jaén) y su duplicado de Capena (Roma)²⁴ (Canto, 1982) o en otra encontrada en Librilla (Murcia)²⁵, por poner solo un par de ejemplos. En ellas, en ningún caso se alude de manera directa a una transmigración del alma hacia un nuevo ser a pesar de que Canto (1982, p. 115) defiende la naturaleza órfico-pitagórica de las primeras y nosotros extendamos tal consideración para la tercera por su contenido y por el hecho de pertenecer a un contexto común de entre finales del siglo II d. C. e inicios del III d. C. en el que creencias de carác-

²³ “[...] Desdichadísimo hijo que habitas los Campos Elíseos y los prados de los Bienaventurados” (*CIL* III, 406).

²⁴ “Hubo en mí un cuerpo terreno y un espíritu celestial; al volver este de nuevo a su morada, ahora vivimos allí, y Fabato disfruta con los dioses en la luz eterna” (*CLE*, 591=*CIL* IX, 3963).

²⁵ “Consagrado a los Dioses Manes. Lo que una vez perteneció al cielo, a lo alto del cielo se elevó. Lo que era de la tierra lo tomó por entero el sepulcro terrenal. No importa si te has adelantado o si tardas en seguir hasta el reino de los muertos. Una única vía hay para todos. No te lamentes de nuestro destino mortal. Esperanza y vida, ¡adiós!, buscaos otros de quien burlaros [...] vivió [...]” (*HEp* 4, 1994, 569=*AE* 1990, 683).

ter salvífico como las cristianas aún no habían alcanzado un gran desarrollo y se veían destinadas a la clandestinidad.

Con todo, existen otros epígrafes en donde, a pesar de la ambigüedad, es posible intuir que la creencia acerca de la inmortalidad y la naturaleza cósmica del alma humana venía acompañada de otra que contemplaba la vuelta del difunto a la existencia terrenal a través de un nuevo cuerpo:

[...] Y sin embargo aquí, junto a los Manes, el ave Fénix vela por mí en el ara y se apresura a renacer junto conmigo²⁶.

[...] Adiós ya, padre, que nos has abandonado, pero no te retendrá el Tártaro cruelmente, sino que el Campo Elíseo se encargará de ti, de donde incluso es posible que vuelvas, como corresponde a un padre bueno y cariñoso²⁷.

4. Conclusiones

La religiosidad romana que se desarrolla entre finales de la República y época imperial disponía de una escatología que ofrecía un destino definido para los muertos en función de las acciones llevadas a cabo en vida y según la cual se justificaban la realización de sus rituales funerarios, la disposición de sus necrópolis, las características de sus componentes y también los diferentes cultos que debían efectuar los vivos una vez habían sido sepultados sus restos.

Esta noción del Más Allá ofrecía un mensaje de esperanza simbolizada en la paradisíaca estancia en los Campos Elíseos para que los vivos pudiesen desempeñar su existencia sin un temor constante a la incertidumbre de la muerte y también para afrontar la experiencia traumática del fallecimiento de los individuos más cercanos y queridos.

Sin embargo, existían dos problemas heredados de la tradición homérica de la que era deudora. El primero tenía que ver con el hecho de que en el Orco los muertos eran transformados en sombras (*umbrae*)²⁸ carentes de identidad y recuerdo alguno de su vida terrenal²⁹ y en donde, además, debían permanecer a lo largo de una eternidad que podía ser interpretada como una condena perpetua, como consecuencia de lo anterior. El segundo consistía en que, a pesar de haber llevado una vida virtuosa y ejemplar, el *fatum* y, en definitiva, la voluntad última de los dioses siempre podían interceder en cualquier instante y destinar al individuo a estancias alternativas al Elíseo, incluyendo el temido Tártaro.

²⁶ Documentada en Ostia (*CIL* XIV, 914).

²⁷ Procedente de Haidra (Mauritania) (*CIL* VIII, Sup., 11597).

²⁸ Incluso en los epitafios que conciben la muerte con una actitud esperanzada se intuye una cierta resignación a acabar transformado en una mera sombra: “[...] Asistid con ternura a esta madre, manes apacibles, y que en los Campos Elíseos brille tu sombra” (*CIL* VI, 7886).

²⁹ La epigrafía también se hace eco de esta realidad a través de inscripciones como esta procedente de Cartago: “[...] Ahora, digna de compasión, eres conducida hasta la barca de la Estigia, y el funesto Leteo habita en tu interior [ha bebido de sus aguas], de tal modo que, en medio de tu desgracia, no puedes ya reconocermé, a mí que tanto te he querido [...]” (*CIL* VIII, Sup., 12792).

Para tratar de solventarlos, la escatología romana fue enriqueciéndose con nuevas creencias y concepciones procedentes de los territorios que Roma iba anexionando. Entre ellas, en este trabajo hemos destacado las relativas a la metempsicosis o la doctrina de la transmigración de las almas.

Esta era conocida por los romanos desde, por lo menos, el siglo III a. C., momento en que se incorpora a la República la Magna Grecia, un espacio en donde las tesis órficas y, sobre todo, las pitagóricas habían alcanzado un especial arraigo entre los siglos V y IV a. C. y en donde ya se habían introducido los fundamentos con los que, entre otros, Platón había completado y terminado de definir a las mismas.

A pesar de que su repercusión hemos de considerarla como minoritaria dentro del conjunto de la religiosidad y del pensamiento simbólico de los ciudadanos romanos que habitaron en tiempos de la República y del Imperio, lo cierto es que estas tesis estuvieron presentes en escritos de naturaleza etnográfica, como los relacionados con la caracterización de costumbres de pueblos como los galos (Caes. *Gal.* 4. 14; Diod. 5. 28. 5-6; Val. Max. 2. 6. 10; Amm. 15. 9. 8), y en otros de carácter mítico y filosófico que hemos abordado en nuestro anterior apartado.

De ellos se deduce que la doctrina de la transmigración de las almas pudo haber complementado la noción general del Orco romano añadiendo una nueva estancia, como era la de la Isla de los Bienaventurados y modificando la función y la ubicación de otros componentes, como el río del Olvido. Con ello se disminuía la impresión de eterna condena a vagar como una sombra en un ambiente que, pese a ser paradisiaco, no podía ser disfrutado por el carácter insubstancial de los muertos. Además, se ofrecía la posibilidad de volver a vivir una vida terrenal que, pese a ser concebida como un lastre de cara al ascenso definitivo del alma a las esferas celestes, no dejaba de constituir una esperanza añadida, más aún si tenemos en cuenta que no se cerraba la posibilidad de poder vivir una existencia diferente a la presente y, por lo tanto, mejor.

Desde un punto de vista filosófico, la metempsicosis alimentó las creencias de aquellos que confiaban en la inmortalidad del alma y en la banalidad de los sufrimientos terrenales, como consecuencia de que, por su naturaleza cósmica, estaba destinada a regresar, antes o después, al firmamento. Además, incentivó la necesidad de llevar a cabo una vida ejemplar desde el punto de vista ético, moral y cívico, puesto que ello contribuiría a que esa vuelta a las esferas celestes y a la eternidad se lograra de una manera más prematura.

En cierta medida, todos estos elementos sintonizaron con los mensajes y escatologías que en época imperial comenzaron a recorrer el orbe romano, como los derivados del mitraísmo, de los cultos a Isis y a Serapis o del cristianismo. De hecho, este último, tolerado y oficializado a lo largo del siglo IV d. C. como única religión del Imperio, no fue inmune a sus posicionamientos como bien lo demuestran las influencias adoptadas por el neoplatonismo de Plotino (Bordoy, 2011) o el desarrollo del Origenismo (López y Herrero, 2011).

Sin embargo, estos cultos orientales y, especialmente, el cristianismo, aportaron una innovación escatológica contra la que ni la tradición romana, ni la doctrina de la transmigración de las almas pudieron hacer frente y que, en última instancia, acabó explicando parte de su éxito. La muerte cristiana ofrecía un

mensaje de salvación en una estancia paradisíaca partiendo de una concepción inmortal del alma humana. Hasta aquí nada nuevo. La diferencia radica en que esa salvación cristiana era inmediata, no dependía del destino, era inmune a los dictámenes de los múltiples dioses que participaban en las diversas acciones de la vida romana y, lo más importante, permitía conservar todo aquello que se estimaba en la vida terrenal gracias a la preservación de los recuerdos y, con ello, de la identidad, tanto de la propia como de los seres más cercanos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, R. A. (2011). La transmigración en Plutarco. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 305-326). Madrid: Abada.
- Bonifaz Nuño, R. (1998). Ovidio neopitagórico. *Nova Tellus*, 16 (1), 45-49.
- Bordoy, A. (2011). La transmigración del alma en el neoplatonismo pagano. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 327-350). Madrid: Abada.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard: Harvard University Press.
- Caerols, J. J. (2011). La doctrina de la transmigración de las almas en Roma. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 351-383). Madrid: Abada.
- Canto, A. M. (1982). Et Fruitur superis aeterna in luce Fabatus. Atribución pagana de una inscripción supuestamente cristiana. *AEspA*, 55, 107-117.
- Casadesús Bordoy, F. (2011a). Pitágoras y el concepto de transmigración. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 211-232). Madrid: Abada.
- Casadesús Bordoy, F. (2011b). Platón y la noción de transmigración de las almas. In A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 283-304). Madrid: Abada.
- Edwards, C. (2007). *Death in ancient Rome*. Yale: Yale University Press.
- Grimal, P. (1985). *Virgile ou la seconde naissance de Rome*. Paris: Arthaud.
- Hardie, P. (1995). The Speech of Pythagoras in Ovid Metamorphoses 15: Empedoclean Epos. *CQ*, 45, 204-214.
- Knight, W. F. J. (1970). *Elysion. Ancient Greek and Roman Beliefs concerning Life after Death*. Londres: Rider.
- Little, D. (1970). The speech of Pythagoras in Metamorphoses 15 and the structure of the Metamorphoses. *Hermes*, 98, 340-360.
- López Savá, M., & Herrero de Jáuregui, M. (2011). La transmigración en el cristianismo primitivo. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 385-415). Madrid: Abada.
- Molyviati-Toptis, U. (1994). Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life. *Mnemosyne*, 47, 33-46.
- Morris, I. (1992). *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke, J. (2009). *Religion of the Romans*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Sanz, D. F. (2013). El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua. *Emerita*, 81 (1), 111-135.
- Thomas, L. V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Thomas, L. V. (1978). *Mort et Pouvoir*. Paris: Payot.
- Thomas, L. V. (1985). *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.
- Tonybee, J. M. C. (1971). *Death and Burial in the Roman World*. Londres: Thames & Hudson.
- Vaquerizo Gil, D. (2007). Muerte en la Hispania Romana: ideología y prácticas. In F. J. Barca Durán, & J. Jiménez Ávila (Eds.), *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado*:

- importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos* (pp. 135-158). Cáceres: Fundación Academia Europea de Yuste.
- Vaquerizo Gil, D. (2011). De la agonía al luto. Muerte y funus en la Hispania romana. In C. Pacheco Jiménez (Coord.), *La muerte en el tiempo. Arqueología e Historia del hecho funerario en la provincia de Toledo* (pp. 95-125). Talavera de la Reina: UNED.

Resumo

Propõe-se uma breve caracterização da escatologia romana desenvolvida entre o fim da República e os tempos imperiais para contextualizar o processo de assimilação que os cidadãos romanos realizaram da doutrina da transmigração das almas ou da metempsicose. Para este fim, serão consideradas fontes textuais de natureza mítica e filosófica e também documentos arqueológicos que nos permitirão contrastar a verdadeira repercussão que esses postulados tiveram além do domínio poético ou filosófico. Finalmente, tentaremos mostrar não apenas a mensagem de esperança presente na escatologia romana tradicional, mas também qual será a principal inovação da escatologia cristã que se imporá a partir do século IV d. C.

Abstract

It is proposed a brief characterization of the Roman eschatology developed between the late Republic and the Imperial period, in order to contextualize the process of assimilation the Roman citizens carried out of metempsychosis doctrine. For this purpose, we will study several mythical and philosophical sources but also archaeological remains to check the real repercussion these postulates may have had beyond the poetical or philosophical circle. Finally, we will try to point out the message of hope showed in the Roman eschatology as well as the real innovation of the Christian eschatology that will be imposed from the 4th century on.

Ultraje, exílio e salvação: Filoctetes e José do Egito

Outrage, exile and salvation: Philoctetes and Joseph of Egypt

Ana Paula Pinto

Universidade Católica Portuguesa/ CEFH
appinto@braga.ucp.pt

Palavras-chave: Filoctetes, José do Egito, memória, salvação, tradição bíblica, tradição mítica grega.
Keywords: Philoctetes, Joseph of Egypt, memory, salvation, biblical tradition, Greek mythological tradition.

1. Filoctetes e José

A imagem de Filoctetes, sustentada nuclearmente pelo testemunho trágico de Sófocles, atravessa obsessivamente toda a Literatura Grega, no amplo arco temporal que vai desde a aurora original da Época Arcaica, algures, por volta do séc. VIII a.C., até ao ocaso, ao fim da Idade Antiga, no séc. IX.

A fortuna da saga lendária surge já claramente indiciada na elaboração poética homérica, onde recorre muito brevemente em três passos, um da *Iliada*, e dois da *Odisseia*.

Na *Iliada*, na longa exposição do *Catálogo das Naus* (II 484-877), ao citar o contingente que vem de Metona e da Taumácia, de Melibeia e da áspera Olízon (II. II 718-725), o narrador anuncia sibilamente que em breve a necessidade trará à memória dos aqueus a figura do soberano¹. Esta expansão proléptica, inscrita num hábil mecanismo de concisão dramática², acaba por distinguir, no imenso cômputo dos guerreiros *posicionados*

¹ “Destes comandava Filoctetes, o sábio arceiro, / sete naus: em cada uma tinham embarcado cinquenta/ remadores, bons conhecedores do combate com arco e flecha./ Pois ele jazia agora numa ilha, em grande sofrimento,/ na sacra Lemnos, onde o deixaram os filhos dos Aqueus/ padecendo da ferida horrível de uma venenosa serpente. /Aí jazia, cheio de dores, mas em breve se lembrariam/os Aqueus junto às naus do soberano Filoctetes.” (II. II 718-725). Todas as traduções dos Poemas Homéricos citadas são da autoria de Frederico Lourenço, nas edições portuguesas da *Iliada* (2005) e da *Odisseia* (2003).

² O mecanismo permite ao poeta concentrar excepcionalmente, em cerca de 22 dias de acção, dez anos da mais violenta guerra que a Antiguidade conheceu, e preparar por antecipação, sem nela mergulhar, a funesta ruína da cidade de Tróia.

na pradaria florida do Escamandro
aos milhares, como as folhas e as flores na época própria (Il. II 467-68),

a relevância inesperada deste comandante de um contingente humilde de sete naus³: no testemunho enigmático, que o público compreenderia de forma clara, sem necessidade de maiores explicações, já se indicia a tradição mítica da predestinação do herói, excelente arqueiro, condutor de um povo de arqueiros, e também fadado a muito sofrer.

A *Odisseia* também manifesta óbvia familiaridade com o tema. Depois de abonar à curiosidade de Telêmaco – que cresceu sem a presença do pai – a excepcionalidade da prestação de Ulisses em Tróia, Nestor detalha as circunstâncias do regresso de vários Aqueus (*Od.* III 190 *sqq.*)⁴; a narrativa aproxima, no regresso e na fortuna, Neoptólmo e Filoctetes, que a tradição mítica fizera partilhar, com a grave responsabilidade da destruição de Tróia, uma amizade sólida. Em *Od.* VIII 219⁵, depois de lançar muito longe o disco, e ser elogiado por Atena, metamorfoseada em mortal, Ulisses ufana-se de poder pôr à prova em qualquer das modalidades atléticas qualquer rival, porque já em Tróia deu provas de excelência, manejando sem esforço o arco, façanha em que apenas Filoctetes o superava. Em ambas as passagens da *Odisseia*, o herói é apresentado como o grande arqueiro que regressou à pátria são e salvo – mas não se alude ao enquadramento do seu sofrimento.

A maior parte pontual dos detalhes relativos à figura de Filoctetes recolhe-se a partir de reelaborações posteriores, sobretudo a da tragédia supérstite de Sófocles⁶ – a única de muitas composições literárias a poder testemunhar a inegável sedução que exerceria sobre a consciência dos Gregos, e em particular dos seus vates trágicos, a notação da extraordinária dureza das circunstâncias que precipitaram à queda e arrastaram depois a um insólito resgate e triunfo o herói tessálio.

De forma esparsa, a sua imagem assombra ainda, no entanto, os mais variados autores – poetas e dramaturgos, filósofos, historiadores, geógrafos, gramáticos, retores e teólogos⁷ – sem deixar de lançar sobre o imaginário dos homens e as

³ O poeta não deixa de referenciar excepcionalmente que as naus iam equipadas com 50 homens cada, todos excelentes arqueiros, a acumularem ainda a função de remadores.

⁴ Nestor soube que chegaram bem à pátria Neoptólmo, e Filoctetes, o filho de Peante, e também Idomeneu; já igual fortuna não gozou Agamémnon, assassinado por Egisto, que depois morreria por sua vez às mãos do filho deste, Orestes.

⁵ No enquadramento da hospitalidade Feace – gentilmente convidado por Laodamante, um dos filhos de Alcínoo, e desabridamente provocado pelo insolente Eurialo – Ulisses toma parte nas competições, preludiando pela habilidade atlética a reabilitação da sua figura heróica, que a identificação e a narrativa das aventuras confirmarão.

⁶ Que garantiu ao tragediógrafo um primeiro prémio, nas Grandes Dionisíacas de 409 a.C.

⁷ Poetas (Homero, Píndaro, os autores dos *Poemas Cíclicos*, Quinto de Esmirna e Trífodoro) e dramaturgos (Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aqueu de Erétria, Teodecto, Antífote, Fílocles; os comediógrafos Estratis, e Antífanes, Epicarmo e Aristófanes), filósofos (Aristóteles e Máximo de Tiro), historiadores (Ateneu de Náucratis e Tucídides, Díon Crisóstomo e Diodoro Sículo, Apiano de Alexandria), geógrafos (Pausânias e Estrabão), gramáticos (Díon), e mitógrafos (Apolodoro de Atenas), escritores polimáticos (Plutarco e Luciano de Samósata), retores e teólogos (Taciano o Assírio e Fócio de Constantinopla). As fontes, muito diversas, estão testemunhadas desde os Poemas Homéricos, fruto já de uma longa tradição de oralidade prévia, aos comentários eruditos dos sábios bizantinos do

outras artes que dele fluem o sortilégio do seu fascínio. Associado de forma mais ou menos controversa ao ciclo heróico de Héracles, a Filoctetes, filho de Peante, coube – ou por legado paterno, ou por mérito próprio⁸ – receber em herança o arco e as flechas mágicas de Héracles, o filho de Zeus. Arrastado do conforto da pátria, na Tessália, pelo dever aristocrático de defender a honra dos pares (em virtude da deslealdade de Helena e Alexandre), atingido pelos deuses⁹, e ferido pela deslealdade dos companheiros, ele é obrigado a viver a condição excepcional de um exílio maior, que se confunde com a própria morte, completamente isolado em Lemnos, até que sinais proféticos manifestem aos Aqueus a exigência da sua pacificação e reintegração para a solução definitiva do conflito armado em Tróia¹⁰.

A figura de José ocorre na narrativa bíblica do *Gênesis*, o primeiro dos livros da Sagrada Escritura¹¹. Depois de se propor, por um preâmbulo poético, o relato das origens (Gen 1-11), a partir do momento nebuloso primordial, em que das trevas e do abismo, o Espírito Divino criou a terra, os céus, e as águas, e os foi generosamente constelando de maravilhas multiplicadas, a narrativa detém-se a pormenorizar, num efabular diacrónico, a história dos homens, a partir de Adão, o herdeiro de toda a criação, a quem é confiado um papel de protagonista entre as criaturas. Depois da dramática expulsão dos Jardins do Éden, que inscreve na narrativa a certeza primordial da culpa, os filhos de Adão dispersam-se pela vastidão do mundo, guiados na sua angústia de proscritos pela promessa divina de salvação; e se a Queda Original se replica no pecado exarcebado, que justifica como sanção o cataclismo cósmico do Dilúvio, a certeza da redenção resgata outra vez da desolação os homens, continuando a projectar para o futuro a sua história de misérias. As itinerâncias dos homens, no espaço geográfico do Crescente Fértil, desde a Mesopotâmia ao Egipto, surgem articuladas em três grandes

séc. XII, combinando naturalmente, como em todos os romances simbólicos do mito, as versões mais ou menos canónicas, depuradas e podadas pelo rigor dos eruditos, e as mais ou menos desviantes, recolhidas pelo afã folclorista de historiadores e geógrafos. Para mais detalhes, vd. Pinto, A.P., “A educação pelo sofrimento: o tema mítico de Filoctetes na Literatura Grega Antiga” (2018).

⁸ Algumas versões da lenda atribuem a dívida de Héracles ao pai, que protagonizaria o episódio do atear da pira fúnebre do herói, outras fazem-no directamente merecedor, pelo valor guerreiro e pela disponibilidade da sua amizade, da gratidão de Héracles.

⁹ Ou por um infeliz acaso, ou pela culpa de ter violado o dever sagrado de um juramento.

¹⁰ A tradição poética trouxe dos Poemas Homéricos, inabalavelmente certificada, a garantia profética de que os destinos do mundo, e a vontade dos deuses, se inscreveram no rol da história, debaixo das cinzas de Tróia, pela humanidade reabilitada do herói tessálio.

¹¹ A sequência narrativa de José (Gen 37-50) encerra o primeiro livro da Sagrada Escritura, o *Gênesis*, e marca a ponte narrativa com o segundo livro, o *Êxodo*, onde se detalha a continuação da história da família de Israel, e de todos os descendentes de cada um dos filhos que, a convite de José, se instalaram no Egipto com Jacob. O segundo livro do *Pentateuco* começa precisamente com uma síntese genealógica “Êxodo 1,¹ Estes são os nomes dos filhos de Israel, e as respectivas famílias, que foram com Jacob para o Egipto:² Rúben, Simeão, Levi e Judá,³ Issacar, Zabulão e Benjamim,⁴ Dan e Neftali, Gad e Aser.⁵ Os descendentes de Jacob perfaziam um total de setenta pessoas. José encontrava-se já no Egipto.⁶ Depois, José morreu, bem todos os seus irmãos e toda aquela geração.⁷ Os israelitas foram fecundos e multiplicaram-se, tornaram-se tão numerosos e tão poderosos que encheram o país” (*Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica (missionários Capuchinhos), Lisboa, 1981, 9ª ed.).

ciclos narrativos, vinculados, num esquema diegético de progressão genealógica, à história dos Patriarcas, interlocutores privilegiados de Deus, Abraão (Gen 12, 1-25, 18), Isaac e Jacob (Gen 25, 19-37, 1), e José (Gen 37, 2-50, 26). Respondendo ao convite de Deus, que os chama, cada um deles assume o destino do exílio: Abraão deixa Harran, a sua terra, família e casa paterna, e descendo pelo Egito, com a mulher Sarai e Lot, o filho do irmão, dirige-se à terra de Canaã, onde Deus lhe promete que habitará um dia a sua descendência; depois da morte da mãe, Isaac procura noiva na terra paterna (Gen 24, 1), e recebe a prima Rebeca, marcada de esterilidade, de quem nascerão por intervenção divina Esaú e Jacob (Gen 25, 19)¹²; receando a vingança de Esaú, a quem o irmão prejudicou nos direitos de proleitura, Rebeca ordena ao filho dilecto Jacob que se afaste a servir uns tempos em casa do tio Labão (Gen 27, 41), onde lhe serão dadas por esposas as duas irmãs, suas primas, Lia e Raquel (Gen 29), mães de numerosa e antagónica descendência.¹³ No elo final de uma longa cadeia genealógica – que se prolongará ainda, nos livros seguintes, e nas próximas etapas da história de Israel, num enquadramento de crescentes hostilidades e traições familiares – a José, o filho preferido de Jacob, vítima do ressentimento dos irmãos, e forçado a assumir o exílio (simbolicamente vivido como orfandade e luto por ele e pela família), longe da casa e do amor paterno, caberá também por desígnio divino, inscrito num reiterado projecto de redenção da culpa, a salvação dos que o ultrajaram.

É, pois, na moldura de uma tipologia mítica comum, apoiada em mitemas afins (o do ultraje, o do exílio e o da salvação) e estruturas ficcionais similares, que nos propomos fazer a leitura simbólica do tema da culpa e da salvação presente em ambas as narrativas.

2. No enquadramento de duas tradições históricas e literárias

O primeiro ponto de contacto entre as duas narrativas parece ser um similar enquadramento de cada uma das sequências ficcionais singulares em ciclos lendários alargados. Tal como sucedeu com os Poemas Homéricos, fruto de uma lenta elaboração (re)criadora de gerações de aedos, que amadureceu em vários séculos de transmissão oral os fios narrativos de uma complexa rede mítica, também os livros do *Pentateuco* (e vários outros dos do Antigo Testamento) resultam da cristalizar de uma longa tradição narrativa, algumas vezes de natureza eminentemente política e religiosa, passada de boca em boca, de pais para filhos, nas tendas do deserto ou nas casas rurais da Palestina, e entoadas pelos fieis nos templos, até se fixarem num muito amplo trabalho de redacção. Enquanto Filoctetes surge a

¹² Esaú e Jacob são gémeos, lutarão no seio materno, prefigurando o conflito (Gen 25, 22), e merecerão as preferências controversas dos pais (Isaac prefere Esaú, Rebeca Jacob, Gen 25, 27); a herança (a benção de primogenitura) será trocada por um engano de Jacob, incentivado pela mãe (Gen 27).

¹³ A descendência de Jacob implica a sua relação com Lia (Ruben, Simeão, Levi, Judá, Gen 29, 31-35; e ainda Issacar e Zabulão, Gen 30, 16 *sqq.*; e Dina, Gen 30, 21; 34, 1); com a escrava desta, Zilpa (Gad e Aser, Gen 30, 9 *sqq.*); com Raquel (José, Gen 30, 22 *sqq.* e ainda Benjamim, Gen 35, 16) e com Bilha, a escrava de Raquel (Dan, e Neftali; Gen 30 4 *sqq.*). Os doze filhos (a que acresce uma única filha) representam as dozes tribos de Israel.

partir do primitivo reportório que subjaz à produção poética homérica (possivelmente datável de pelo menos uns séculos antes)¹⁴, inserido no grande ciclo lendário da *Guerra de Tróia*¹⁵, José apresenta-se no acervo narrativo fundacional do *Génesis*, cuja redacção tende a ser localizada pelos especialistas no séc. V a.C.¹⁶

Ambas as narrativas trazem, além disso, um inequívoco selo simbólico, associado à notação complexa da culpa e do castigo – que envolvem simultaneamente as acções dos homens e a vigilância divina.

Por um lado, a mundividência grega antiga associava ao território bárbaro de Tróia a terrível sina de ter sido o palco de excepção que os deuses escolheram para aliviar, numa ofensiva bélica sem precedentes, o peso excessivo da terra, contaminada pelas culpas e misérias dos mortais¹⁷, a quem eles teriam criado por olímpico desfastio, e entregado como morada provisória o lodo triste da terra; as culpas pessoais dos homens, movidos por ingenuidade (como Alexandre) ou por ambição (como Agamémnon) a apossarem-se do lote de fortuna que lhe não está destinado, desencadeiam sobre a terra as crises que os precipitam ao encontro da desgraça, e definem, frente à bem-aventurança eterna dos deuses, a fronteira irrevogável da sua incompletude mortal.

Por outro, a tradição bíblica atribui ao *Génesis* a responsabilidade de testemunhar poeticamente os primórdios da história, desde a nebulosa criação do mundo. O homem assume, como projecto eleito de um Deus criador, o protagonismo entre todas as criaturas, e rasga desde os seus primeiros passos sobre a terra uma itinerância – mais ou menos consciente, e mais ou menos responsável – em busca da salvação que lhe está amorosamente prometida desde o acto criador inicial¹⁸. Mas esse povo eleito, chamado a um destino peculiar pelo criador, que deveria responder, como agente de uma fé autêntica, à herança de amor que lhe

¹⁴ Sem ser um arquétipo mítico equivalente a Aquiles ou Ulisses, a quem coube a honra de protagonizar os dois Poemas Homéricos, a figura do herói perpassa toda a Literatura Grega (vd. *supra*, nota 7), não tanto pela sua relevância heróica, mas pelo enquadramento da sua singularidade heróica no grande ciclo lendário troiano.

¹⁵ Além dos grandes ciclos míticos de Tróia e Tebas, ocorrem na tradição mítica grega os grandes ciclos heróicos de Hércules, Jasão e Teseu, cuja unidade narrativa reside na identidade do herói; as aventuras deste, pujantes de vitalidade, não põem em causa a ordem do Universo, nem têm repercussões cósmicas; são apenas provas a que está sujeita a sua peculiar identidade, e que traduzem a relevância de um ou vários espaços a que a sua história está vinculada. Para mais detalhes, vd. Grimal (92, pp. XXXVII *sqq.*).

¹⁶ É muito difícil datar a novela de José, por quase inexistência de critérios internos: as alusões ao rei que salva a vida do seu povo, e simultaneamente as suspeitas relativas à monarquia (e.g., Gen 37, 8, os irmãos reagem muito mal à ideia de que José “reine” sobre eles) fazem supor que datasse do período da monarquia unificada; a insistência nas tribos do Norte (a que estão associados os nomes de José, Rúben, Benjamim) sugere a datação nos começos da monarquia de Israel; também parece estar associada ao período da diáspora egípcia; é provável que date do séc. V a.C. Apesar dos esforços multiplicados dos eruditos, a datação continua a ser amplamente ignorada. Para mais detalhes, cfr. Wénin (2006, pp. 44-45).

¹⁷ Nesse sentido, inclui-se no mesmo enquadramento-tipo da narrativa do Dilúvio.

¹⁸ Nesta itinerância narrativa sublinha-se, antes de mais, a convicção de que Deus criou voluntariamente como veículo do seu amor o homem (Gen 1, 26), e escolheu para o povo que dele descendeu o caminho da salvação.

foi superiormente transmitida, erra e desencaminha-se, mais próximo do pó da terra de que foi moldado (Gen 2, 7), do que do divino sopro com que lhe foi instilada amorosamente a vida; por isso ele será castigado com a expulsão do Éden, e o regresso enlutado ao destino mortal que lhe garante a comunhão com o pó da terra: “porque tu és pó e em pó te hás-de tornar” (Gen 3, 19).

3. Mitemas comuns fundamentais

Na articulação diegética de cada uma das duas histórias recorrem, pois, como mitemas fundamentais, os tópicos do ultraje, do exílio (em ambos os casos conotado com a própria morte)¹⁹, e da salvação²⁰.

Das múltiplas versões do mito grego sabemos que, seduzido pelo excepcional sortilégio da beleza de Helena, Filoctetes integra um dia o elenco dos pretendentes a quem Tíndaro vincula por um juramento solene; quando mais tarde, segundo as lúcidas previsões paternas, ao marido eleito, Menelau, se impõe a desafronta da honra, Filoctetes acompanhará a expedição aqueia contra Tróia, chefiando o mais humilde dos contingentes, o dos exímios archeiros tessálios de Magnésia; distingue-o, na hora da partida, uma peculiar habilidade com o arco, de que já dera provas, mas também o facto de ter confiada à sua guarda a posse das armas (o arco e as flechas) de Hércules, que o semi-deus recebeu dos parentes divinos Hermes e Apolo, e garantem magicamente ao detentor um inequívoco sucesso em campanha. Por uma contingência insólita, porém, numa escala da viagem, em Ténedos ou Crise, durante um sacrifício, é mordido por uma serpente venenosa (ou pela seta envenenada de Hércules, que assim vingaria a violação de um segredo), que lhe causa um ferimento incurável e insuportável; perturbados pelo cheiro da ferida infecta, e pelos gritos lancinantes do ferido, os Aqueus, persuadidos pela perfídia de Ulisses, abandonam-no à traição em Lemnos, onde, numa absoluta solidão, luta diariamente por sobreviver. Ao fim de dez anos de convulsões em Tróia, o destino, mediado pela voz profética do priamida Heleno, prisioneiro do exército grego, impõe que o herói, o mais ínfimo e aparentemente indigno dos infelizes mortais, assuma em Tróia o feito inaudito de, pelas armas mágicas de Hércules, concluir a ruína definitiva da cidade que resiste às pressões dos homens e às iras dos próprios deuses²¹.

¹⁹ Em Filoctetes, o isolamento amplia-se metaforicamente ao decorrer numa ilha; para a tipologia das ilhas na Literatura (entre: a) *Escatológicas* (dos Bem-Aventurados); b) *Míticas* (Hespérides); c) *Utópicas* (Atlântida); d) *Fantásticas* (Esquéria); e) *Lendárias* (Tule); f) *Amenas* (Ogígia); g) *Ilhas-Paraíso* (como as da *Navigatio Sancti Brendani*); h) *Ilhas-Exílio* (Lemnos de Filoctetes); i) *Flutuantes* ou fantasmas (Cila e Caribdis), vd. M. Martínez (2002, pp. 518-19).

²⁰ De sublinhar a extraordinária recorrência de referências temáticas paralelas ao destino, à voz profética/sonho, e à incomunicabilidade dos homens.

²¹ A solução definitiva da guerra dilui-se na responsabilidade heróica partilhada; a cada um de múltiplos guerreiros será dada a preponderância pontual; só o mosaico colectivo do exército permite derrotar, em etapas sucessivas, o potentado de Tróia; para isso fazem falta cada um dos muitos heróis, Aquiles, Ulisses, Ajax, Diomedes, Epeu. Pela responsabilidade partilhada, tam-

A história de José inscreve-se no enquadramento de uma grave crise familiar, fomentada pela predilecção do pai por um dos doze filhos; a notação, explicitada agora relativamente à descendência, já merecera, nos capítulos anteriores (Gen 29 e 30), uma fundamentação óbvia na predilecção de Jacob pela segunda esposa, Raquel, que só por um estratagema perverso lhe fora tributada em segundo lugar pelo pai Labão, substituída em primeira instância pela irmã Lia. A narrativa começa precisamente a indiciar a segregação a que José²² seria submetido pelos irmãos (Gen 37, 2), compensada, de resto, pelo especial favor e estima que lhe dedicava o pai (Gen 37, 3). Afrontados pelo menosprezo paterno²³, acicatados pelo ciúme da mãe, e transtornados pela altivez do irmão mais novo, que não se exime de dar sinais das suas aparentes pretensões à primazia na fratria²⁴, os filhos de Lia, acompanhados ainda pelos das escravas Zilpa e Bilha, decidem eliminá-lo da família, e corrigir assim a desproporção afectiva do amor paterno. O projecto de morte é substituído pelo da venda em escravidão, e o jovem, arrastado para o Egipto, acaba por marcar por uma prolongada ausência a vivência familiar maculada pelo ciúme²⁵. Acompanhado do amor inextinguível de Deus, que vela o seu percurso de exílio, e o cumula de inesperados sucessos, José voltará um dia a rever os irmãos, dotado da missão divina de operar, num momento de profunda crise (social, histórica e económica), a salvação da família, sobre quem Deus multiplica, renovadas, as especiais bênçãos atribuídas às gerações passadas.

4. Diferenças

Pesem embora as notáveis semelhanças, as duas elaborações míticas sublinham uma evidente distinção. Enquanto a narrativa grega, provavelmente contaminada pelas limitações de uma muito peculiar transmissão, encaram o herói tessálio pelo ângulo heróico de uma absoluta individualidade – que dá à sua *aristeia* um recorte irrepetível, e distintivo – a narrativa bíblica insiste, com um cuidado de construção dramática muito típico, em inserir José num devir humano que começa muito antes do seu nascimento (ou do do seu pai, ou do seu avô): começa

bém cada um deles depositará nas sombras do submundo o seu pequeno quinhão da eternidade de empéstim, mantendo-se vivo na memória dos poetas e dos seus auditórios.

²² Gen 37 enuncia como, aos 17 anos, José apascentava os rebanhos e passara a infância com os filhos das escravas Zilpa e Bilha.

²³ José, filho da velhice e da esposa preferida, surge como o dilecto do pai (Gen 37, 3), que o manifestava explicitamente dando-lhe prendas de distinção (a túnica) (Gen 37, 3).

²⁴ Cfr. o sonho profético dos feixes de palha (Gen 37, 6), e o do sol e da lua prostrados (Gen 37, 9); invejosos, os irmãos cognominam-no depreciativamente como “o homem dos sonhos” (Gen 37, 19).

²⁵ Os irmãos maquinam matá-lo, mas Rúben opõe-se ao projecto (Gen 37, 21), e manda prendê-lo na cisterna vazia; Judá propõe vendê-lo a uma caravana de comerciantes ismaelitas (Gen 37, 26), e com isso alteram as disposições benéficas de Rúben (Gen. 37, 29); enganam o pai com a notícia da morte do jovem, comido por uma fera, por meio da apresentação da túnica com sangue de um cabrito; Jacob recusa consolações e assume o luto pelo filho (Gen 37, 34) que é vendido a Putifar, o Eunuco do Faraó do Egipto (Gen 39, 1).

exactamente no nebuloso momento em que o sopro divino de Deus concebeu um projecto alargado de criação, e o requintou com amoroso cuidado na profusão de maravilhas com que constelou a terra.

A referência onomástica e o título patronímico da cultura greco-romana vinculam o homem à sua história, e trazem à memória dos próximos uma herança de honra que é preciso salvaguardar. De Filoctetes sabemos um nome – irrepetido na cultura grega, que trai, desde a matriz onomástica da sua peculiar etimologia²⁶, a sua função de *conquistador* (e talvez a censura a uma certa ambição?), e um patronímico, *filho de Peante*, que pode traduzir talvez a capacidade genética para grandes realizações. Pouco mais. É um homem adulto²⁷, a quem um acaso, forçado pelos caprichos da fortuna, atribui protagonismo na história de salvação de um povo²⁸. Também ele é um filho único²⁹, e possivelmente o final obscuro de uma obscura cadeia genética, casualmente convocado a sobressair da mole imensa das gerações dos homens, *tão numerosas como as folhas das árvores* (Il. XXI, 462 sqq.), e a cair triste no pó da terra como elas. Contrariamente a outros heróis da tradição épica grega (como Aquiles e Ulisses, os modelos paradigmáticos especulares dos Poemas Homéricos, a quem conhecemos família e descendências), os seus vínculos humanos diluem-se marginalmente na relação horizontal de companheirismo heróico, muito ferida aliás pelo tema do ultraje. No curto espaço de tempo de que dispõe, a sua mortalidade traduz apenas, a si e aos outros, essa certeza perturbadora de que o destino pode convocar ao acaso de grandes honras a grandes quedas, e de grandes quedas a grandes honras, qualquer dos homens.

De José, o que sabemos? Que aos dezassete anos, quando começa a narrativa dos seus erros (Gen 37, 2), pastoreava longe dos irmãos mais velhos, e entre os irmãos filhos das escravas, os rebanhos, confidenciando ao pai as mágoas de

²⁶ A etimologia do nome Φιλοκτήτης combina como termos de formação o adjectivo φίλος e o verbo κτάομαι (*possuir, conquistar, procurar, adquirir*); o primeiro termo, muito produtivo como (primeiro e segundo) elemento de composição, combina a componente semântica do possessivo arcaico com a notação da propensão ou estima por; o segundo termo é um deverbativo com sufixo de agente; a articulação morfológica de ambas as raízes permite traduzir a referência onomástica como “aquele que gosta de conquistar/ possuir”). Já o nome do pai, Ποιός, ἄντρος, possivelmente ocorrendo como uma actualização denominativa do verbo ποιέω (*fazer, realizar, criar*), parece aludir à capacidade criativa e realizadora do pai.

²⁷ Todas as versões antigas do mito colocam a tónica do seu agenciar heróico imediatamente antes de Tróia, no enquadramento das enigmáticas façanhas de Hércules, que, por um embaraço acidental, o predisporão a um destino ínvio.

²⁸ Nos Poemas Homéricos, as alusões à infância e juventude dos heróis, mesmo dos protagonistas, são pouco detalhadas, e não merecem senão referências muito breves ou pregnantas alusões (de Aquiles, na *Iliada*, alude-se à boda e separação de Tétis e Peleu em XVIII 75, XVIII 429 sqq.; XXIV 59 sqq.; a infância e educação de Aquiles por Quíron, em XI 830 sqq; ou por Fénix, em IX 438 sqq.; a juventude em IX 666 sqq., XIX 326 sqq.); na *Odisseia*, a infância e juventude de Ulisses merece a digressão da cicatriz, em XIX 392 sqq.; vd. também XXI 11 sqq; I 255 sqq.; mesmo a infância de Telémaco recorre em muito breves alusões, e a história de Laertes resume-se à depressiva experiência de orfandade voluntariamente vivida no exílio das propriedades rurais.

²⁹ O drama essencial dos filhos únicos arrebatou o imaginário dos poetas gregos, desde o Aquiles e Neoptólemo da *Iliada*, ao Ulisses e Telémaco da *Odisseia*, e a grande parte dos solitários heróis trágicos.

infâmias sofridas. Que o seu coração era palco de sonhos enigmáticos, que ele comunicava sem suspeitas à família. E muito mais sabemos: a efabulação narrativa permite-nos reconstruir a cronologia exacta dos factos, e as suas simetrias, dotadas de um significado simbólico. José vive os primeiros dezassete anos no seio da família, em Canaã, e assume protagonismo na violenta crise familiar que grassa no silêncio incomunicável de cada um dos seus membros. Vítima do ressentimento dos irmãos, será então afastado para o Egipto, e apresentado como morto ao pai. A família vive de forma desencontrada, entre a desconfiança e a culpa, este luto mal aceite, enquanto durante cerca de vinte e um anos José aprende a viver a sua orfandade no exílio. Este período está, por sua vez, marcado por uma divisão especular de duas etapas de cerca de onze anos: na primeira José, acompanhado pelo amor vigilante de Deus, goza de grande sucesso na casa de Putífar, mas acaba vítima da difamação da esposa do eunuco do Faraó e, novamente castigado pela injustiça de um ressentimento que não merece, é enclausurado na prisão (Gen 39, 1-20). Daqui, será pouco depois, aos trinta anos (Gen 41, 46), resgatado para outra fase prolongada de êxito no palácio do Faraó. O primeiro encontro com os irmãos deve situar-se por volta dos trinta e sete anos de idade, quando se esgotaram já os sete anos de abundância profetizados por José (Gen 41, 57). Jacob emigra ao encontro do filho perdido no ano seguinte, com cento e trinta anos (Gen 47, 9), e viverá lá por mais dezassete anos (Gen 47, 28), de modo que José regressará ao afecto paternal por mais dezassete anos, desta feita no exílio, no Egipto. Quando o pai morre José terá cinquenta e cinco anos e morrerá aos cento e dez anos (Gen 50, 22, 26), isto é, cinquenta e cinco anos depois da morte do pai³⁰.

O relato dedica também ao tratamento dos espaços cénicos, e à sua expressividade dramática, um peculiar cuidado. A acção narrativa corresponde *grossomodo* a quatro actos cénicos³¹, marcados por mudanças de ambiente, cuja sucessão implica sempre uma viagem. No acto I (Gen 37, 1-36), José vive em Canaã até aos 17 anos, mas é vendido para o Egipto; no acto II (Gen 38, 1-41, 53) contrace-nam Judá, a esposa cananeia e os filhos, e Tamar, a nora, no espaço de Adulam e Timna, por um lado, e por outro, replicando o esquema prévio, como o irmão,

³⁰ Para a questão da cronologia e simetria dos episódios, vd. Wénin (2006, pp. 6 *sqq.*).

³¹ Para a articulação cénica dos episódios em quatro actos fundamentais, que sublinham as simetrias estruturais e sua relevância da narrativa, vd. Wénin (2006, pp. 7 *sqq.*). Enquantos os actos I e IV, inteiramente dedicados à vivência familiar endógena, se reflectem mutuamente, como peças de desencontro e reencontro de uma itinerância de amadurecimento pessoal, que manifesta a evolução positiva das relações fraternas, o II e o III, intercalados entre si, exibem a presença dos elementos estranhos ao seio da família. O acto IV apresenta os resultados deste transformar dramático das circunstâncias: Jacob discute a posição de cada um dos filhos, e corrige a primeira impressão acerca da preponderância de José notada no acto I: nem os irmãos nem o pai se prostrarão diante dele (Judá assumirá a autoridade familiar, e a descendência de José é deslocada por adopção). No entanto, José é o herdeiro das bênçãos, o eleito entre os irmãos, depositário da vida; tal como a angústia de Jacob no primeiro acto trouxera à colação as mortes do filho e do pai, o quarto acto termina com a realização dos seus funerais: tal como o pai chorara o filho, agora é este quem pranteia o pai... Tal como fora levado escravo por uma caravana, agora regressa à pátria ancestral por uma caravana; o tema da culpa regressa no receio dos irmãos, e anula-se no perdão explícito de José.

mas de todo isolado dele, José vive uma história de engano com a esposa de Púti-far, e constitui, a sua própria família com a esposa Asenet, no Egito. No Acto III (Gen 41, 54- 47, 27), o tema da crise familiar e da fome precipita o encontro de José com a família, em três episódios de idas e vindas dos irmãos, arrastados do pai para o filho e do filho para o pai³². O Acto IV (Gen 47, 28-50, 26), centra-se nas circunstâncias da morte de Jacob, anunciada pelo narrador e pelo pai a José, preparada pelas disposições testamentárias do Patriarca, e consumada e ritualizada nos funerais; o epílogo, 55 anos depois, refere especularmente a morte de José³³, e o regresso futuro à Terra Prometida.

Este cuidado de contextualização detalhada da história familiar justifica o facto de a presença de José se impor à consciência ainda antes de nascer: ele foi o filho muito desejado de uma relação de amor privilegiada dos pais, que os homens dificultaram³⁴, mas Deus acompanha amorosamente, abençoando a fidelidade paciente de Jacob com o nascimento excepcional do menino e seu irmão. E depois do nascimento, o sinal evidente do amor cumulará ainda o jovem, preferido pelo pai e perseguido pelos ciúmes dos irmãos, vendido, exilado, aprisionado, a descer todos os degraus da dignidade humana, até vir de novo a ser resgatado pelo amor divino para um destino salvífico.

A corroborar esta impressão de muito sólido enraizamento num contínuo devir familiar, que o esquema narrativo catalogico das *Genealogias* bíblicas³⁵ acentua, todas as gerações repetem, como estruturas imagéticas recorrentes – verdadeiros

³² Em Gen 41, 54-42, 38 descreve-se a primeira viagem ordenada por Jacob a dez dos filhos; em Gen 43-45, sucedem-se diálogos e encontros, precedidos pelo mordomo de José; em Gen 46, 1-47, 27, decorrem os encontros de José com a família, em duplicado, a sós e na presença do Faraó.

³³ O tema da morte enquadra o pretexto do regresso a Canaã (também implícito nas bênçãos de Jacob aos filhos e netos, em particular a Manassés e Efraim) e prepara, por isso, o caudal narrativo do regresso do exílio à Terra Prometida, que o próprio José faz prometer aos irmãos no final do episódio.

³⁴ Ver os artifícios de Labão a postergar e rentabilizar ao máximo a paixão de Jacob por Raquel.

³⁵ Genealogias e linhas de descendência: a Descendência de Caim (Gen 4, 17); descendência de Set (Gen 5, 6 *sqq.*), do qual nasce (na nona geração) Noé (Gen 5, 28); descendência de Noé (Gen 9, 18; Gen 10, 1-32); descendência de Sem (filho mais velho de Noé) a Abraão, na décima geração (Gen 11, 10 *sqq.*); Abrão é, assim, o primeiro avô (ou Patriarca) do povo eleito, e a sua história genealógica, desde Adão, é contada nos primeiros onze livros do *Gênesis* (conhecidos como a pré-história bíblica). Descendências colaterais, de Nohor, irmão de Abraão, em Gen 22, 20; descendência colateral de Abraão e Quetura (Gen. 25); descendência de Ismael (Gen 25, 12); descendência de Isaac; Descendência de Jacob, com Lia (Gen. 29, 31-35; Gen. 30, 16 *sqq.*; Gen. 34, 1) e sua escrava Zilpa (Gen 30, 9 *sqq.*); com Raquel (Gen 30, 22 *sqq.* e Gen 35, 16) e Bilha (Gen 30 4 *sqq.*); síntese em Gen 35, 23 *sqq.*). Descendência de Esaú (Gen 36, 1-43); Descendência de Jacob, com Lia (Ruben, Simeão, Levi, Judá, Gen 29, 31-35; e ainda Issacar e Zabulão, Gen 30, 16 *sqq.*; e Dina, Gen 30, 21; 34, 1; 46, 15) e sua escrava Zilpa (Gad e Aser, Gen 30, 9 *sqq.*); com Raquel (José, Gen 30, 22 *sqq.* e ainda Benjamim, Gen 35, 16) e Bilha (Dan, e Neftali; Gen 30, 4 *sqq.*); síntese em Gen 35, 23 *sqq.*); Descendência de Esaú (Gen 36, 1-43); descendência de Judá, e sua história com a nora Tamar (Gen 38); Descendência de Jacob e seus filhos, todos os que entraram no Egito a convite de José e do Faraó (Gen 46, 8). O *Livro do Êxodo*, que apresenta a continuidade narrativa do *Gênesis*, e a concretização do regresso prometido dos filhos de Israel, exilados no Egito, à terra prometida de Canaã, começa com uma nova síntese da descendência dos filhos de Jacob; depois da morte de José e do Faraó seu protector, os Egípcios, atormentados pelos sinais de excepional fecundidade dos filhos de Israel, começam a persegui-los e a escravizá-los.

padrões de acção humana – episódios similares em que a diferenciada vinculação afectiva do pai, ou de um parente (o marido), há-de justificar o exacerbar do ressentimento de um ou vários dos irmãos contra o dilecto³⁶. Mais do que inscritos no fluir narrativo como etapas do passado, repetem-se e ampliam-se de geração para geração, e continuarão a recorrer também no futuro³⁷, os problemas de relação fraternal, que Jesus, filho unigénito e dilecto do Pai, imolado por aqueles a quem chama irmãos, condensará na controversa parábola do Filho Pródigo.

5. Conclusões

No enquadramento de uma tipologia comum, as narrativas de Filoctetes, na Literatura Grega, e de José, na tradição bíblica veterotestamentária, nascidas de tradições narrativas aproximadas, socorrem-se de estruturas ficcionais e temas similares, fundados em fontes inconscientes do imaginário, e possivelmente em ecos de memórias históricas aparentadas, onde se reflectem as primitivas migrações do homem. Sustentadas ambas no mitema do herói vítima do ultraje e do engano³⁸ dos mais próximos, que sobrevive à violência do exílio, e é convocado por superior desígnio da divindade a conquistar para os algozes a salvação, elas parecem traduzir, na verdade, duas mundividências distintas.

Na cultura grega, a tradição mítica parece privilegiar a consciência da individualidade inalienável de cada ser, vincadamente marcada como um traço distin-

³⁶ Vd. os casos paradigmáticos de Caim e Abel (Gen 4 *sqq.*); Sara e Agar (Gen 16, 6, e 21, 8); Ismael e Isaac (Gen 21, 8 *sqq.*), Esaú e Jacob (Gen 25, 19 *sqq.*), Lia e Raquel (Gen 29, 15 *sqq.*), Manassés e Efraim (Gen 48, 1 *sqq.*). O tema reflecte-se também na inversão natural da primogenitura, que recorre, depois de Esaú e Jacob, e José e os irmãos, na descendência anómala de Judá com sua nora Tamar: quando os gémeos Pereç e Zerah, estão para nascer, a parteira assinala com um fio escarlata a primeira mão, de Zerah, mas o outro irmão, Pereç, sobrepõe-se e antecipa o seu nascimento (Gen 38, 27-30).

³⁷ Veja-se em *Juízes* 9, o caso de Abimelech, um dos setenta filhos de Jerubaal, e de sua concubina de Siquém; indo ter com os irmãos da mãe, propõe-lhes evitar o domínio dos setenta irmãos sobre Siquém, e reinar sozinho; com o apoio dos habitantes de Siquém, cria um exército de vagabundos e degola sobre a mesma pedra sessenta e nove irmãos, escapando apenas Jotam, o mais novo; este proclama do alto do monte Garizim o apólogo das árvores que queriam um rei (Jz 9, 7-20), e que se deixam persuadir pela violência estéril do espinheiro; vivendo em clima de perpétua violência, Abimelec acabou atingido por uma pedra de mó que lhe lançou uma mulher (Jz 9, 22-57).

³⁸ A amplitude temática do desvio, da astúcia, e do engano, que se manifesta claramente na narrativa épica de Filoctetes (o engano pode ter justificado o ferimento do herói; o engano exila-o; o Destino obriga os Aqueus a irem resgatar o enganado ao exílio; Ulisses pretende fazê-lo com enganos; Neoptólemo reconsidera; Hércules vem impor a necessidade de reconsiderar no ressentimento) é também crucial na narrativa bíblica de José, e nos seus vários episódios ou actos, tornando-se uma importante chave de leitura do enredo (Rúben pretende enganar os irmãos, mas eles é que o enganam; os filhos enganam o pai com indícios construídos da morte de José; Onan engana Tamar e o pai; Judá engana Tamar (relegando-a a uma morte simbólica, a da fecundidade matrimonial adiada, para proteger o filho mais novo); Tamar engana Judá, prostituindo-se (para restabelecer a justiça e os seus direitos pisoteados); a esposa de Putifar engana José (por ciúme e por maldade); José engana os irmãos, acusando-os injustamente; cada uma destas cenas, artisticamente articuladas pelo uso aproximado dos mesmos esquemas, objectos e recursos, surge como recorte especular, que ajuda a iluminar as outras.

tivo que a *τύχη* cumula, arrastando os homens da queda ao resgate, e garantindo às vezes, pela sua *aristeia* heróica, a salvação colectiva³⁹.

Já na cultura judaica parece assumir fulcral importância, desde as origens, a noção da complementaridade familiar; cada indivíduo ocorre como um elo de uma rede extensa, sincrónica e diacronicamente, e corresponde, como tal, a uma etapa diferenciada de um projecto colectivo concebido e realizado com a supervisão atenta e empenhada de Deus. Na estrutura da narrativa veterotestamentária, o pormenor das *Genealogias*, muito mais agregador do que a referência onomástica e o título patronímico da cultura greco-romana, manifesta o cuidado com que o narrador testemunha pormenorizadamente, num articulado narrativo de excepcional plasticidade poética, a história individual da personagem, integrada num devir histórico que se projecta significativamente do passado para o futuro, e o torna a peça de encaixe única de um complexíssimo edifício. Os mais importantes vectores de sentido da história narrada (que se confunde com a história dos homens) passam exactamente pelos vínculos de filiação, paternidade e fraternidade, e pela consciência de que não cabe nunca aos homens o protagonismo absoluto sobre as circunstâncias.

A narrativa de José encerra com um indício muito claro no episódio enigmático de bênção e adopção por Jacob dos dois netos, filhos de José: ao reinscrevê-los ritualmente como seus filhos adoptivos, Jacob desvia Manassés e Efraim não só da natural linha sucessória do pai, mas também altera a lógica humana da primogenitura. Ao aproximar do pai cego as duas crianças, de tal forma que Manassés, o mais velho, se apresente à direita, e receba como primogénito a mais legítima das bênçãos, e Efraim, o mais novo, à esquerda, receba da mão menos importante a bênção menor, José claramente atribui prioridade ao direito consagrado da primogenitura; mas Jacob, que também usurpou ao irmão Esaú o direito de primogenitura e a bênção paterna, parece opor-se a esta lógica, e cruza intencionalmente as mãos, atribuindo a Efraim, “apesar de ser o mais novo” (Gen 48, 14), a primeira bênção. José procura corrigir o pai, julgando o seu gesto um erro involuntário (Gen 48, 17-18), mas o pai garante-lhe que tem consciência profética de que à posteridade do mais pequeno competirá ultrapassar a do mais velho, e “converter-se numa multidão de nações” (Gen 48,19)⁴⁰. A inversão, notada e comentada por José (que também beneficiou excepcionalmente da preferência explícita do pai), e assumida como consciente por Jacob, é também sublinhada

³⁹ Sobressai uma notação individualista de cada ser; a própria vocação para a salvação ocorre como um apelo à natureza individual do homem, que deve sobressair do grupo pela sua peculiar *aristeia*; ver a ânsia de Heitor de que o filho receba dos deuses (externamente) a possibilidade de, como o pai, se distinguir no combate, e tomar a dianteira nas fileiras de guerreiros que se preparam para arrostar corajosamente o destino; mais do que a notação de uma herança genética, há a convicção de um modelo de dignidade que se reproduz pela educação (Ulisses e Aquiles; Heitor); aqui o Herói Filoctetes é filho de Peante, mas não é pai de ninguém...

⁴⁰ Acompanhando o mesmo esquema de inversões que subjaz a todo o episódio (e a toda a lógica bíblica), na bênção particular que dirige ao filho dilecto, Jacob promete a José “uma porção superior à dos [teus] irmãos, porção conquistada ao amorreu, com a ajuda da [minha] espada e do [meu] arco”, Gen 48, 22.

no discurso pelo narrador (Gen 48, 20). Aqui, como na cena inicial do episódio (Gen 37, 10), a comentar o sonho de José adolescente, o pai anula a primitiva suspeita familiar de que os sonhos de José implicariam o seu desejo pessoal de protagonismo, e fá-lo perceber que não lhe compete assumir o domínio sobre toda a família, mas que o protagonismo será sempre, na sua história, assumido pela vontade inescrutável de Deus, que profeticamente a anuncia, às vezes de forma dolorosa, aos seus mediadores e eleitos⁴¹. Deus escreve certo por linhas tortas, e dá aos homens a possibilidade de reconhecerem os erros e culpas, regressarem à presença das suas vítimas, corrigirem a trajectória e empenharem-se na salvação. Jacob não nega ao filho a posição de declarada preferência que sempre lhe deu, entre os doze filhos que teve das suas várias esposas. Ele foi e será sempre o preferido, e o verdadeiro depositário das bênçãos divinas, fonte de vida e de fecundidade, para si, para os irmãos, para os Egípcios, e para a descendência de seus antepassados, através dos filhos, em particular do mais novo, Efraim. Contrariando, no entanto, a certeza da indesmentida preferência por José, primeiro filho da esposa mais amada, mas penúltimo dos filhos, Jacob chamará à hora da morte cada um deles a ocupar o seu lugar na herança, segundo as disposições e história pessoal. E José continuará, até morrer no Egito, aos cento e dez anos, a não dominar com a natural arrogância do predilecto os irmãos, mas, pelo contrário, a confiar-lhes a missão última de regressar, depois de morto, ao território sagrado da promessa ancestral.

Referências bibliográficas

- Bíblia Sagrada* (1981) (9.ª Ed.). Lisboa: Difusora Bíblica.
- Férez, J. A. L. (Ed.) (2002). *Mitos en la Literatura Griega Arcaica e Clásica*. Madrid: Ed. Clásicas.
- Grimal, P. (1992). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. (Tradução portuguesa de Victor Jabouille do original *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, 1951, PUF). Lisboa: Difel.
- Homero (2003). *Odisseia*. (Tradução de Frederico Lourenço). Lisboa: Ed. Cotovia.
- Homero (2005). *Ilíada*. (Tradução de Frederico Lourenço). Lisboa: Ed. Cotovia.
- Martínez, M. (2002). Las islas de los Bienaventurados/Afortunadas: Historia de um Mito en la Literatura Griega Arcaica y Clásica. In J. A. L. Férez (Ed.) (2002), *Mitos en la Literatura Griega Arcaica e Clásica* (pp. 515-45). Madrid: Ed. Clásicas.
- Pinto, A.P. (2018). A educação pelo sofrimento: o tema mítico de Filoctetes na Literatura Grega Antiga. In AA.VV., *Paideia e Humanitas: formar e educar ontem e hoje*. Lisboa: Húmus.
- Rad, G. (1982). *El Libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Sófocles (1988). *Filoctetes* (2.ª Ed. Introdução, versão do Grego e notas de José Ribeiro Ferreira). Coimbra: CECH.
- Thiel, H. (1991). *Homeri Odyssea*. Olms-Weidmann.

⁴¹ Os seus filhos passam por uma adopção ritualizada desviante a incluir-se na lista de herdeiros directos de Abraão, Isaac e Jacob, patriarcas eleitos por Deus, a quem compete cumprir os desígnios salvíficos; ao contrário da pretensões reguladoras do pai, também na nova fratria é a Deus que se reserva o direito de decidir a primazia de cada um; a José competirá, no estrito enquadramento da reiterada preferência afectiva do pai, ser o depositário da promessa de Deus anunciada em Bersabé (Gen 48, 21, cfr. 46, 4), que é a de regressar com os ossos paternos (Gen 50, 1-14) ao local que Deus “prometeu por juramento a Abraão, a Isaac e a Jacob” (Gen 50, 24), aonde regressará um dia, guiada por profetas, a descendência exilada de Israel.

- Thiel, H. (1996). *Homeri Ilias*. Olms-Weidmann.
 Webster, T.B.L. (1970). Sophocles, *Philoctetes*. Cambridge.
 Wénin, A. (2006). *La historia de José (Génesis 37-50)*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Resumo

A imagem de Filoctetes, sustentada nuclearmente pelo testemunho trágico de Sófocles, atravessa obsessivamente toda a Literatura Grega, no amplo arco temporal que vai desde a aurora original, com os Poemas Homéricos, ao ocaso, no séc. IX, com Fócio de Constantinopla. Arrastado do conforto da pátria pelo dever aristocrático de defender a honra dos pares, ferido pelos deuses e pela deslealdade dos companheiros, ele é obrigado a viver a condição excepcional de um exílio maior, que se confunde com a própria morte, isolado em Lemnos, até que sinais proféticos manifestem aos aqueus a exigência da sua pacificação e reintegração para a solução definitiva do conflito armado em Tróia.

Também na narrativa bíblica do *Génesis* (37 sqq), integrado numa história genealógica de traições familiares, a José, o filho preferido de Jacob, vítima do ressentimento dos irmãos, e forçado a assumir o exílio (simbolicamente vivido como orfandade e luto por ele e pela família), longe da casa e do amor paterno, caberá por desígnio divino a salvação dos que o ultrajaram.

É, pois, no enquadramento de uma tipologia mítica comum, apoiada em mitemas afins (como o do ultraje e do exílio) e estruturas ficcionais similares, que nos propomos fazer a leitura simbólica do tema da culpa e da salvação presente em ambas as narrativas.

Abstract

The image of Philoctetes, whose core is grounded on the tragic rendering by Sophocles, can be obsessively found throughout Greek Literature, along a wide temporal axis, since the very beginnings, with the Homeric Poems, until the end, in the 9th century, with Photius of Constantinople. Away from the comfort of his homeland, due to the aristocratic obligation of defending the honour of his peers, and wounded both by the gods and by the disloyalty of his companions, Philoctetes is forced to live an exceptional major exile, often considered to be his own death. Overwhelmed and isolated in Lemnos, he is to remain there until prophetic signs demand the Achaeans his peaceful reintegration in order to grant the armed conflict in Troy a definitive solution.

Similar features are found namely in 37 *Genesis* (and following). In this biblical narrative, framed by a genealogical history of family betrayals, Joseph, the favourite son of Jacob, and a victim of his siblings' contempt, was forced to embrace the exile – endured by himself as orphanage and by his family as mourning – far from home and away from fatherly love, until divine decision bestows upon him the salvation of those who have outraged him.

We therefore intend to carry out a symbolic reading of guilt and salvation as presented in both narratives afore-mentioned. We shall frame this reading within a common mythical typology, supported by mythemes such as *outrage* and *exile*.

The Collatio Alexandri et Dindimi: the “Natural” Space of the Brahmins

A Collatio Alexandri et Dindimi: o Espaço “Natural” dos Brâmanes

Chiara Di Serio

University of Rome La Sapienza
chiara.diserio@uniroma1.it

Palavras-chave: Alexandre, Brâmanes, debate cultural, alteridade, natureza, filosofia.
Keywords: Alexander, Brahmins, cultural debate, otherness, nature, philosophy.

This work focuses on the *Collatio Alexandri et Dindimi*, a fictional correspondence made up of five letters between Alexander the Great and Dindimus, the king of the Brahmins. The short text is a part of the minor writings of the *Corpus* known as *Alexander Romance* (Steinmann, 2012, p. 3). The first redaction, the *Collatio I*, dates back to the V century A. D.¹ and according to M. Steinmann its dating can be restricted to the years from 410 to 420 (Steinmann, 2012, p. 79). The story of the text transmission itself is rather complicated, since there exist three different versions. *Collatio I* is the oldest, *Collatio II* is in a Bamberg manuscript², and *Collatio III* was interpolated in Archpriest Leo's compilation *Historia de preliis*, which dates back to the X century.

The *Collatio*, according to G. Cary's definition (Cary, 1956, pp. 12-16) is part of the so-called “Indian treatises” along with the *Commonitorium Palladii*³, the *Epistola Alexandri ad Aristotelem* and the brief writing about Brahmins' life *Dindimus de Bragmanibus*.

¹ E. Liénard proposed to place the text slightly further than 400 A. D. (Liénard, 1936, p. 832). According to G. Cary, the *Collatio I* dates back to the fourth century (Cary, 1956, p. 14). Telfryn Pritchard dated the text between the end of fourth and the beginning of the fifth century (Pritchard, 1995, p. 256).

² The oldest edition of the manuscript E. III. 14 (now Hist. 3) is the one that dating back to 1891, by B. Kübler. It was then republished by F. Pfister in 1910.

³ Actually the question is much more complex because the *De moribus Brachmanorum* attributed to St. Ambrose and the *Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας Ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων* attributed to Palladius are related to the tradition of the *Commonitorium Palladii*.

If we follow a perspective closely linked to the interpretation and the decipherment of this epistolary exchange, we face numerous issues involving different levels of conceptual stratification, related both to the history of ideas on ancient paganism, formulated by the Christian thought of the first centuries, and to the cultural contrast between Christianity and the classical world.

In the apocryphal letters of Alexander and Dindimus, the author outlines two conflicting standpoints mainly related to Brahmins' lifestyle. In fact – as it might emerge from a longer-term analysis – their contrast is rather apparent and mostly outward: it might have been construed as a conceptual instrument, consistent with a standpoint from which the Western world is defining its identity-related, ideological and cultural co-ordinates with respect to an *otherness* that is described as the exact denial of itself.

Here, it is only possible to briefly notice that, at a speculative level, there are at least two orders of problems connected to the drawing-up of this text, that must be taken in consideration if a convincing decoding is sought for. First of all, the representation of the Indian wise men is a projection of the way of thinking about the *other* by Western thought, and especially by the classical world, identified with Alexander. At the same time, on the other hand, the description of the Brahmins is also one of the ways Christianity itself took to dissociate from the Greek-Roman civilization, and from its conception of man and his relationship with the deity⁴.

By examining the text content, we can summarize the nodal points on which the five discourses contained in the correspondence between Alexander and Dindimus are based. In the first letter, the Macedonian asks the king of the Brahmins to explain to him, since he has heard of it, whether they really exploit neither the resources of land nor of the sea and whether this is their philosophy of life.

In the second letter Dindimus responds by explaining in a detailed way what their habits are. Firstly, he emphasizes that they lead “a simple and pure life” (*Collatio* 2, 2). He then affirms that they feed on what the earth produces, they have no illnesses, they are all equal in poverty, they have no processes, no laws, they do not work but avoid idleness, they have no plow and do not go hunting or fishing (2, 3-4). They do not know the use of thermal buildings, but they warm up in the sun and bathe with dew, they drip into the rivers (2, 5), they make no constructions but live in caves (2, 6). They do not wear precious clothes but cover themselves with papyrus leaves or live naked; women do not adorn, there is no incest or adultery, they only copulate for procreation and do not practice abortions (2, 7). They have no weapons and wage no wars, they do not fear death, and they do not build sepulchers or burn the dead (2, 8). In this regard, Dindimus harshly reproaches the Macedonians because they do not allow the burial of bodies in the earth (2, 9). He continues by enumerating the customs of the Brahmins, where it is said that they do not have to endure epidemics and among

⁴ The whole question of the Brahmins as an ideal representation of its own Christian identity formulated by Europe can be seen in a work of R. Gelders (2009, pp. 563-589). On the image of Dindimus and the Brahmins as proto-Christians in the sources of the Western Middle Ages, it is possible to consult T. Hahn (1978, pp. 213-234).

them nature is aligned with seasons (2, 11). They do not attend theatrical performances or horse races, but they enjoy nature-based performances (2, 12-13), they do not do maritime trade, and do not go looking for new lands to subdue, nor are they slaves of wealth (2, 14), they do not know the art of rhetoric and do not attend philosophical schools (2, 15). Finally, in his exposition, Dindimus points out that they do not immolate victims for sacrifices, they have neither temples nor altars, but they practice bloodless worship toward a God-maker who rules the world and is propitiated through the word. According to their philosophy, God is word, but he is also spirit and mind, and therefore they acquire his favour with religiousness and thanksgiving (2, 16). Macedonians, on the contrary, have the greatest enjoyment in the flesh and devote their cult to it. In this regard, their religion is also harshly criticized, because they worship many gods, instead of a single god, and thus they are slaves of their whims (2, 17).

It thus emerges unequivocally how the Brahmins lead an existence absolutely deprived of all the features which are the characteristics of Western civilization and that appear in the text as redundant and annoying. So, the Brahmins' space is a utopian land. The Brahmins' lifestyle is not real as it seems, but their strange customs emphasize the superiority of the Greek civilization. This was an old *topos* of ancient Greek literature on India and its inhabitants⁵.

In particular, the text focuses on the religious question which becomes one of the main reasons of contrast between the two characters. The Brahmins' religion is opposed to the Macedonians' because it is addressed to a single God, creator and ruler of the world, and above all does not envisage the practice of cruel sacrifices of animals. These last considerations of Dindimus particularly allow us to reflect on the fact that he opposes the polytheistic system of Macedonians to a mode of worship that clearly has the features of Christian monotheism⁶. It is very likely that the author of the *Collatio* was influenced by Christianity⁷.

In the third letter Alexander, in turn accuses the Brahmins of considering themselves gods, or of being envious of God. The fourth epistle contains the arguments of Dindimus' defense. He argues that the Brahmins are not inhabitants of this world, but foreigners, because they are destined to go further: they do not accomplish untrue or unchaste acts, but have a free conscience. And then he overturns Alexander's criticisms by addressing it to the Macedonians, who are superb, despise God, build altars for themselves, and are pleased to immolate victims.

The last letter, which concludes the dispute on the two different lifestyles, is ascribed to Alexander. The tone of the answer is very tough and the king rea-

⁵ L. Cracco Ruggini highlighted in a study which common features have the Brahmins of the *Collatio* with *topoi* of the stoic-cynical literature and that the text takes inspiration from the motifs of Onesikritos (Cracco Ruggini, 1965, pp. 47-48).

⁶ E. Liénard noted that Dindimus' discourse clearly shows a patina of Christianity and there are many the influences that the text received from the *Apologist* of Tertullian (Liénard, 1936, p. 822⁴).

⁷ Many years ago J. Makowsky said that the author was a Christian rethorician (Makowsky, 1919, p. 36). Then C. Morelli thought that Dindimus' philosophy was Christianity and that he was a supporter of Christian asceticism (Morelli, 1920, pp. 71-75).

ffirms the superiority of his people. He emphasizes that the Brahmins are forced to live in an inaccessible territory, but they praise their homeland and boast of their continence. For them the use of wealth is forbidden and *natural law* (*Collatio* 5, 1) requires torture; their precepts have been provided by necessity. They do not have the opportunity to live free, but they bear the same poverty of the dead (5, 2). Moreover, they do not know the use of iron and therefore cannot sow fields, or cultivate vineyards, or erect buildings; they feed on herbs and therefore live as flocks (5, 3). Their women do not wear ornaments because they do not have the opportunity, and if they do not live illicit passions it would be admirable that they would do it because of their will and not because of necessity. Later on, Alexander points out that they have several things in common with beasts: the lack of laws and processes, and the fact that they do not study the letters (5, 4). On the contrary, the Macedonians live as rational beings, they have no rules demanding abstinence, but they are driven to live well. Nature has given them many joys, and virtue lives along with them. The conclusion of this reasoning is that the will of man, as well as his mind, in many occasions appears differently and adapts to change (5, 5). The condition of the senses is also unstable and multifaceted. The sensations are exactly what mitigate the harshness of the suffering caused by work. So the Macedonians are delighted by their senses, and these are the basic principles of their lives. Finally, to seal what he had already expressed, the king concludes that it is impossible refrain from using the products offered by land, sea and air (5, 6).

Through a brief investigation of the terms contained in *Collatio*, we can quickly trace the path of the opposing arguments of the two sovereigns, on at least two fundamental concepts in the text. We can proceed analyzing the terms that are used in the text.

First of all, it is necessary to consider the idea of nature, which emerges over and over from the correspondence.

The connotation of Brahmins' life is predominantly linked to a principle of *lex naturalis*, which imposes them many deprivations, and forces them to an almost absolute poverty regime⁸. Indeed, the whole Dindimus' first letter is based on a series of persistent and continuous denials of habits, which are typical of the Greek-Roman world, represented by Alexander. At first, with a reassuring tone, the king of the Brahmins claims to lead a *pura et simplex* life (*Collatio* 2, 2) and exalts the *aequalitas paupertatis* which makes everyone wealthy⁹, or rather he adds that they are not slaves of wealth, but that total poverty makes them free¹⁰. On the other hand, the sovereign of the Macedonians points out that some god determined that they would endure the *inopia mortuorum* alive¹¹.

⁸ The term *paupertas* appears in *Collatio* 2, 2 and *pauperies* is used in *Collatio* 2, 14.

⁹ "Omnes divites facit paupertatis aequalitas" (*Collatio* 2, 2).

¹⁰ "Nec famulos nos sibi faciet multis casibus opum devincta materies, quos liberos edidit absoluta pauperies" (*Collatio* 2, 14).

¹¹ "Quicquid de vestris moribus deus auctor praesenserit, quos noluit Tartareis post obitum reservare suppliciis, sed vivos perferre statuit inopiam mortuorum, quam vos philosophiae falso vocabulo concinnatis" (*Collatio* 5, 2).

The people of the Brahmins conform to what the *ratio naturae* (*Collatio* 2, 2) requires and respect the law dictated by *ius naturae* (2, 3). According to Dindimus, the *opus naturae* (2, 7) cannot be amended and around them nature is in harmony with seasons (2, 11). Moreover, nature itself offers them wonderful shows (2, 13). It is evident that the wise Brahmin presents an idea of nature as something inviolable. In fact, he states that they do not contaminate the *temperies caeli* (2, 11) and accuse the Macedonians of having wanted to close Asia and Libya in confined areas, of having shaken the course of the sun, of having discolored the waters of two rivers, the Pactolus and the Hermus, of having built a bridge of ships, of having made the Ocean navigable¹². On the other hand, Alexander presents a very different vision of nature, and of the relationship the Brahmins have with it. He argues that such people do not enjoy the pleasures offered by it (3, 1). Later, he states that the same nature has established for them a place where there is neither access nor exit (5, 1) and that *lex naturalis* has prepared for them torture (5, 1), while nature has given to the Macedonians many pleasures (5, 5). Finally, in his last replica, the sovereign states that if Dindimus wanted to give up using the fruits of the earth, or the supply of sea and air, he would be accused either of pride or envy (5, 6).

Other considerations can be made on the second notion found at the root of the *Collatio*'s structure: the type of philosophy followed by the Brahmins.

The words of the Macedonian despise towards the habits of life and the *sapientia Bragmanorum* (*Collatio* 2, 10). In the first reply Dindimus says he wants to praise him for his desire to know the perfect wisdom and to let him know how they are considered in order to live well (2, 1). Their philosophy is easy – according to the Brahmins – because it takes advantage of justice and believes that others should not suffer pain (2, 15). But Alexander, in his first reply, says that their actions can be seen as insanity rather than philosophy¹³. Even further, he explains that they boast of having merit for their zeal to the *continentia*¹⁴, but they think that men who live in sufferings are blessed instead and this is their philosophy¹⁵. Their precepts provided by *necessitas continentiae* are the same that imprisonment has set for the criminals¹⁶, and therefore those who are called *philosophi*, by the Macedonians are called *rei*¹⁷. To reinforce the message, Alexander adds that they are denied the possibility to live free¹⁸ and that they, in fact, call

¹² “Vos Asiam et Libyam brevibus concludi finibus affirmastis. Vos solis meatum trepidare facitis, dum cursus sui terminus armis disquirat Alexander. Vos Pactoli atque Hermi rutilos auro meatus decoloros reddidistis. Vos Nilum videndum monuistis. Vos pontem navalem moliri docuistis. Vos horribilem Oceanum navigabilem monstrastis” (*Collatio* 2, 9).

¹³ “Haec iudicio meo dementiae potius quam philosophiae numeranda sunt” (*Collatio* 3, 1).

¹⁴ “Continentiae studio meruisse iactatis” (*Collatio* 5, 1).

¹⁵ “Itaque secundum vestram sententiam et illi beati dicendi sunt, qui perpetuis innexi vinculis et diuturno squalore marcentes vitam poenalem sibi consenscentem producant” (*Collatio* 5, 1).

¹⁶ “Et praecepta, quae vobis continentiae vestrae necessitas dedit, illis carcer instituit” (*Collatio* 5, 1).

¹⁷ “Ita fit, ut, qui a vobis philosophi vocantur, rei pronuntientur a nobis” (*Collatio* 5, 1).

¹⁸ “Quid enim afflictius, quid calamitosius homine, cui libere vivendi negata potestas est interim” (*Collatio* 5, 2).

with the false term of *philosophia* what instead is the *inopia mortuorum* (5, 2). Therefore, the life they live is not blessed, but it is a punishment¹⁹. Continuing his discourse, the king shows that in the lands of the Macedonians the Brahman's *philosophia penuriae* would not be required, and on the contrary in the seats of these, the former would be transformed into *inopes* wise men²⁰. Continence would be a virtue if chosen, but a penitence if imposed²¹. He then invites the Brahman to live according to their own criterion, not to necessity²². At the end of his arguments against Dindimus, the king praises the way of living of the Macedonians: they are rational men, not subject to any *lex inediae*, but driven by the free will to live well, so that a worthy reward follows a voluntary continence²³. In short, it is the possibility of choosing that characterizes the Macedonians, and not the necessity of constriction.

References

- Cary, G. (1956). *The Medieval Alexander*. Cambridge: University Press.
- Cracco Ruggini, L. (1965). Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo. *Athenaeum*, 43, 3-80.
- Gelders, R. (2009). Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation. *Comparative Studies in Society and History*, 51(3), 563-589.
- Kübler, B. (1891). Commonitorium Palladii. Briefwechsel zwischen Alexander dem Grossen und Dindimus, dem König der Bramanen. Brief Alexanders des Grossen an Aristoteles über die Wunder Indiens. *Romanische Forschungen*, 6, 203-237.
- Hahn, T. (1978). The Indian Tradition in Western Medieval Intellectual History. *Viator*, 9, 213-234.
- Liénard, E. (1936). La Collatio Alexandri et Dindimi. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 15 (3), 819-838.
- Makowsky, J. (1919). *De Collatione Alexandri Magni et Dindimi*. Vratislaviae: H. Fleischmann.
- Morelli, C. (1920). Sulle tracce del romanzo e della novella. *Studi Italiani di Filologia Classica*, n. s. 1, 25-100.
- Pfister, F. (1910). *Kleine Texte zum Alexanderroman*. Heidelberg: C. Winter.
- Pritchard, T. (1995). The Collatio Alexandri et Dindimi: A Revised Text. *Classica et Mediaevalia*, 46, 255-283.
- Steinmann, M. (2012). *Alexander der Grosse und die "nackten Weisen" Indiens*. Berlin: Frank & Timme.

Resumo

Este estudo centra-se na *Collatio Alexandri et Dindimi*, uma troca de ficção de cinco letras entre Alexandre o Grande e Dindimus, o rei dos Brahmanes. É um trabalho que atesta um debate

¹⁹ "Verius ergo non beatitudinis, sed castigationis esse confirmo, quod vivitis" (*Collatio* 5, 2).

²⁰ "Quod si liceret vos in nostras migrare terras, profecto philosophia vestrae penuriae nullatenus requireretur [...] Aut si nos in vestras sedes transire possemus, sapientes inopes redderemur" (*Collatio* 5, 3).

²¹ "Quae, si venit ex arbitrio, virtus est, si ex imperio, poena" (*Collatio* 5, 3).

²² "Miranda res esset, si proprio, non necessitatis iudicio viveretis" (*Collatio* 5, 4).

²³ "Nobis, id est rationabilibus hominibus, qui nullius inediae lege perstringimur, qui ad bene vivendum libero incitamus arbitrio, ut voluntariam continentiam digna remuneratio consequatur, dedit multas natura blanditias, quibus plerumque virtus sopita conivert" (*Collatio* 5, 5).

cultural entre o mundo clássico e um ponto de vista diferente, representado pelo povo mítico dos Brâmanes. A presente pesquisa examina a dinâmica subjacente ao texto, a partir da análise do estilo de vida particular dos Brâmanes, fundada no *ius naturae*, e depois se deslocando para o conteúdo das letras de Alexander, que se opõe a uma maneira diferente de pensar, com base em *lex civilis*. Se olharmos o texto cuidadosamente, o raciocínio de Dindimus está de acordo com um ideal ascético moldado nos princípios da doutrina cristã. Pelo contrário, os argumentos de Alexandre se baseiam em critérios típicos de racionalidade e moderação na medida em que são características distintivas do pensamento clássico. Esta perspectiva destaca como o espaço “natural” dos Brâmanes se opõe àquela da cultura greco-romana, num contexto de negação total da civilização, e depois demonstra como a *Collatio* ilustra os mecanismos pelos quais o pensamento cristão se identificou com um mundo “outro”, em contraste com a sociedade clássica anterior.

Abstract

This study focuses on the *Collatio Alexandri et Dindimi*, a fictional exchange of five letters between Alexander the Great and Dindimus, the king of the Brahmins. It is a work that attests to a cultural debate between the classical world and a different point of view, represented by the Brahmins' people. The present research examines the dynamics underlying the text, beginning from the analysis of the particular Brahmin's lifestyle, founded on the *ius naturae*, and then shifting to the contents of the Alexander's letters, which opposes a different way of thinking, based on *lex civilis*. If we look at the text carefully, Dindimus' reasoning turns out to be in agreement with an ascetic ideal shaped on the principles of Christian doctrine. On the contrary, Alexander's arguments rest upon typical criteria reasons of rationality and moderation insofar as they are distinctive features of the classical thought. This perspective highlights how the “natural” space of the Brahmins is opposed to that of the Greek-Roman culture, in a context of total denial of civilization, and then demonstrates how the *Collatio* illustrates the mechanisms whereby Christian thought, identifying itself with a world “other”, contrasts with the earlier classical society.

Memória, a terra prometida dos poetas: o tema na mélica grega arcaica¹

Memory, the Promised Land of poets in archaic Greek melic poetry

Giuliana Ragusa

Universidade de São Paulo, USP
gragusa707@gmail.com

Palavras-chave: morte, obliúvio, memória, imortalidade, poesia grega arcaica, mélica (lírica).
Keywords: death, oblivion, memory, immortality, ancient Greek poetry, melic (lyric) poetry.

Entre os temas recorrentes da poesia grega antiga está o da imortalização do poeta através de suas composições. Pode-se pensar, portanto, que o universo imaterial e perene da memória é uma espécie de desejada terra prometida dos poetas, bem como a vereda que leva à salvação de nossa própria mortalidade. Inexorável, inelutável, infalível, a morte a todos os mortais arrebatada, lançando-os à inescapável escuridão do Hades. A memória da existência, todavia, se algo de notável um mortal realiza, de extraordinário, de digno de recordação, pode de certo modo superar o que ao final se configura como segunda morte: o obliúvio, algo de ainda mais terrível no imaginário da Grécia arcaica, de cultura prevalentemente oral.

Aos heróis da tradição épica, a arena da guerra propicia a oportunidade de, por meio de ações extraordinárias e memoráveis, obter a imortalidade do nome, ao mesmo tempo em que escancara aos que nela se batem os portões da mansão de Perséfone. Essa consciência se expressa de modo cabal na *Ilíada* através de Helena. No canto III (125-8)², narra-se a ida de Íris, mensageira de Zeus, aos aposentos dela no palácio de Príamo. Ao tear surge por primeiro a heroína na literatura ocidental. O que tecia a belíssima Helena, nessa tarefa essencialmente feminina (Roisman, 2006, p. 10)? A guerra em cuja origem está seu rapto por Páris e o e grave ultraje ao anfitrião Menelau e à hospitalidade (*xenia*):

¹ Não estão incluídos no escopo desta nomenclatura Simônides, Baquilides e Píndaro, poetas da mélica tardo-arcaica, da virada dos séculos VI-V a.C., portanto.

² A *Ilíada* é sempre citada na edição de Allen (1931) e tradução de Lourenço (2013).

τὴν δ' εὖρ' ἐν μεγάρῳ· ἡ δὲ μέγαν ἱστὸν ὕφαινε 125
 δίπλακα πορφύρεην, πολέας δ' ἐνέπασσεν ἀέθλους
 Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
 οὓς ἔθεν εἵνεκ' ἐπασχον ὑπ' Ἄρης παλαμάων·

Encontrou-a no palácio, tecendo uma grande tapeçaria 125
 de dobra dupla, purpúrea, na qual ela bordava muitas contendas
 de Troianos domadores de cavalos e de Aqueus vestidos de bronze:
 contendas que **por causa dela** tinham sofrido às mãos de Ares.

A cena é notável, pois, tal qual o aedo da *Iliáda*, que no canto imaterial confere memória e renome aos feitos heroicos, Helena materializa no tecido a memória do prélio em torno de si (Pantelia, 1993, p. 495). São dois caminhos para a preservação e a difusão das memoráveis ações de heróis na Guerra de Troia, e eloquentemente a heroína que é *causa belli* do conflito (Roisman, 2006, pp. 1-36) indica tanto um, o da tapeçaria, quanto o outro, o da canção, em diálogo com Heitor, nos aposentos de Páris Alexandre, no canto VI (354-8). Isso ao final de sua fala ao cunhado, em discurso autoconsciente da epopeia acerca de sua função e de suas potencialidades:

ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἔξεο τῷδ' ἐπὶ δίφρῳ
 δᾶερ, ἐπεὶ σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν 355
 εἵνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
 οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, ὥς καὶ ὀπίσσω
 ἀνθρώποισι πελώμεθ' αἰοίδιμοι ἐσσομένοισι.

Mas agora entra e senta-te nesta cadeira, ó cunhado,
 já que a ti sobretudo o sofrimento cercou o espírito 355
 pela cadela que sou e pela loucura de Alexandre.
 Sobre nós fez Zeus abater um destino doloroso, **para que no futuro**
sejamos tema de canto para homens ainda por nascer.

Essa autoconsciência da poesia como veículo à preservação dos grandes feitos dos homens mortais, e, portanto, da memória gloriosa de seus nomes – de seu *kléos áphthiton*, na lapidar expressão iliádica (IX, 307-429) enunciada por Aquiles, a “glória imperecível”, pela qual lutam³ –, também se revela na *Odisseia*, na existência de aedos-personagens, Fêmio e Demódoco, que cantam a Guerra de Troia. No caso do primeiro, percebe-se o jogo com o sentido grego de “Fêmio”, ligado a *phémē* ou *pháma* – “o que espalha o relato, o rico em cantos”⁴ –, espelhando a função essencial de sua atividade, em celebração metapoética. Não por acaso, Odisseu poupa sua vida (XXI, 331-60), após o extermínio dos pretendentes, com o qual consolida seu retorno a Ítaca e sua glória (*kléos*) digna de memória – de imortalização só alcançável pelo canto do aedo.

Distingue-se, contudo, marcadamente, o procedimento homérico de representar aedos como o próprio narrador do poema, do hesiódico, ao qual logo passo,

³ Ver a propósito Goldhill (1991, pp. 69-71).

⁴ Heubeck, West e Hainsworth (1990, p. 97).

de ligar memória e poesia pela autonegação do poeta (Ledbetter, 2003, p. 57). É nesse viés das reelaborações poéticas dessa ligação que se executa o procedimento na *Teogonia*, o poema cosmogônico de Hesíodo. Precisamente, na narrativa cantada pelo narrador sobre o encontro transformador do então pastor com as Musas no Monte Hélicon, após o qual se torna poeta, no Proêmio hínico às deusas (1-115), em sua parte inicial (22-35). Eis a abertura dessa narrativa⁵:

αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδῆν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο.

Elas um dia a **Hesíodo** ensinaram belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.

A passagem foi frequentemente lida como aquela em que ouvimos, pela primeira vez, “the self-conscious voice of European literature” (Griffith, 1983, p. 37); na verdade, porém, a autorreferência é feita por Hesíodo com técnicas que remontam a tradições que não apenas o precedem, mas que são verificáveis em outros poetas da era arcaica em outros gêneros poéticos, como a mélica. Assim, como bem ressalta Griffith (1983, p. 37), tanto no caso hesiódico quanto nos demais em que o nome do poeta é inserido na composição, por vezes agregado a comentários aparentemente pessoais, o procedimento autorreferencial ultrapassa o limite estreito da biografia, servindo antes a propósitos específicos e a demandas precisas das composições e dos gêneros e contextos em que se fazem. Similarmente, se autonegação ou autorreferência não há nas epopeias homéricas, isso se deve à imagem que o narrador quer nelas projetar – de porta-voz privilegiado das Musas⁶ –, ao distanciamento da matéria narrada, e ao fato de que suas audiência e ocasião de *performance* são inespecíficas, ao contrário do que se passa com Hesíodo e outros poetas que, como ele, se autonegam (Griffith, 1983, p. 46).

Não há que ler a autonegação do poeta em seus versos à luz do biografismo romântico e anedótico, moderno ou antigo, mas das práticas poéticas tradicionais, sendo a autonegação, como frisei, elaborada em gêneros distintos, com finalidades comuns – a imortalização do poeta, sobretudo, mas também a afirmação da autoria dos versos – e específicas – as necessidades do poeta e do *performer* e da composição, a adequação à audiência.

Na *Teogonia*, a autonegação dá-se no proêmio hínico, em que o narrador, além de invocar as Musas e enunciar o tema (104-115), oferece uma narrativa

⁵ A *Teogonia* é citada na edição de West (1966) e tradução de Torrano (2003).

⁶ Ledbetter (2003, p. 57): “Homer expresses a ‘self’, but this persona, as we have seen, characterizes the poet as a mere conduit for the Muse’s voice, a cipher with only a passive function. The poet’s role as craftsman (and Circe-figure) comes only as a component in the Homeric theory of poetry; it is not personified in the narrator. Homer’s narrative persona thus aims to conceal the author in the very act of revealing him: the narrator depicts himself as having no personality as such and in this way forestalls inference about his personality. But anonymity is not the most accurate characterization of the narrative stance. The narrator represents himself as having a privileged and exceptional connection to the Muses, and this marks him out as far from anonymous”.

sobre as deusas (1-103) e sua relação consigo, destinada a constituir a voz do poema didático-cosmogônico, seu caráter e sua autoridade com relação ao relato e à audiência que o ouve (Clay, 2003, p. 50). Tal audiência (68-93) se compõe de reis, junto aos quais deve estabelecer suas credencias como servo ou agente das Musas, e dessas deusas, elas próprias, com as quais deve reavivar seus elos estabelecidos no passado, de modo a abrir o horizonte de *performance* do poema, incrementando seu apelo (Griffith, 1983, p. 50).

Cabe notar, a propósito, que há na autonegação hesiódica uma consequência prevista no universo eminentemente oral da Grécia arcaica, em que a circulação da poesia exige a *performance* das composições, em contextos e de modos específicos: de que a poesia possa conferir imortalidade ao objeto de canto (Lanata, 1963, p. 52) – à excelência heroica, como na epopeia, ou ao próprio poeta. Neste caso, tanto mais quando, enunciando seu nome em seus versos, o poeta se torna personagem da composição (Ledbetter, 2003, p. 57).

Que a poesia proporcione a imortalização do poeta através da memória, cantando a mélica de Safo (55 Voigt)⁷, gênero da canção para *performance* ao som da lira:

καθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδέ ποταμναμοσύνα σέθεν
ἔσσειτ' οὐδὲ ἴποκ' ἴσπερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
τὼν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνης κἂν Αἰδῶ δόμοι
φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκρῶν ἐκπεποταμένα.

Morta jazerás, nem **memória** alguma futura
de ti haverá, nem desejo, pois não partilhas das rosas
de Piéria; mas invisível na casa de Hades
vaguearás, esvoaçada entre vagos corpos ...

Nessa invectiva contra má ou falsa poeta que ela castiga ou de quem se apieda (Robbins, 1995, p. 236), canta-se o poder da poesia de conceder a imortalidade a seus praticantes, desde que hábeis. Do contrário – caso da destinatária dos versos que o cristão Estobeu (século V d.C.) preservou em sua *Antologia* (III, IV, 12), no tema *Da insensatez* –, privação de vida, de memória, de desejo: eis o que reserva o futuro a quem as Musas não estimam, a quem não é dado colher suas flores no local de nascimento das deusas (2-3), “à mulher **ignorante**” (*apaí-deuton*), segundo a fonte.

A morte e o oblívio podem estar demarcados na não nomeação da destinatária no Fr. 55. Igualmente, no esvaecimento da matéria sem que o renome imaterial a possa preencher, animando-lhe, após a morte. Os motivos da sombra e do voar são recorrentes nas imagens poéticas dos mortos, de sua indistinção e movimentação errática, da descida ao Hades de suas *psykhaí*, seus sopros vitais, seus ânimos⁸. Aqui, porém, são enfatizados pelas ideias da inaparência, da invisibilidade (*aphánēs*, 4), e do voar (*ekpétomai*, 5) entre corpos (*nekýōn*, 5) privados de luminosidade, opacos, indistintos, vagos (*amaúrōn*, 5).

⁷ Edição Voigt (1971), sempre. Tradução e comentário: Ragusa (2013, pp. 117-8).

⁸ Ver *Ilíada* (XXII, 362); Baquilides, *Epínicio* 5, 65.

Robbins (1995, p. 236) bem observa, antes de abordar o Fr. 55: “In her belief that poetry confers immortality Sappho is a good Greek”. O tema talvez retorne no obscuro Fr. 147 (Voigt), de apenas um verso:

μνάσασθαί τινά φαιμι †καὶ ἕτερον† ἀμμέων
... alguém, digo, lembrar-se-á de nós †no porvir† ...

Mas Safo não só cantou a associação poesia-memória-imortalidade, do ponto de vista do poeta, como também se autoneomeou por quatro vezes em suas canções. Numa das mais famosas, o Fr. 1 (Voigt)⁹ ou “Hino a Afrodite”, faz isso em meio ao discurso direto em que, suplicante, reporta a fala de Afrodite, recordada na canção-prece à deusa, para pedir-lhe aliança na sedução de quem hoje, como outrora, não retribui o desejo de quem ama (18-20):

[...]· τίνα δηῖτε πείθω
...σάγην ἐς σάν φιλότατα; τίς σ', ὦ
Ψάφ', ἀδίκησι;
[...] Quem de novo devo persuadir
(?) ao teu amor? Quem, ó
Safo, te maltrata?

No mutilado Fr. 65 (Voigt)¹⁰, minimamente legível no trecho abaixo, lê-se:

Ψάφροι, σεφίλ[	5	ó Safo, ...[
Κύπρωι β[α]σίλ[		Chipre (r[a]linha?) ...
καίτοι μέγα δ.[		embora grande (...)[
ὄσσοις φαέθων [		p]ara tantos brilhando [
πάνται κλέος [		em toda parte glória [
καί σ' ἐνν Ἀχέρ[οντ	10	e a ti no Aquer[onte

No conhecido Fr. 94 (Voigt)¹¹, canção de memória do adeus, a autoneomeação ocorre no diálogo recontado, travado no momento da partida; cito os versos 2-6:

ἄ με ψισδομένα κατελίμπανεν
πόλλα καὶ τόδ' ἔειπ.[
ὦιμ' ὥς δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν,
Ψάφ', ἥ μάν σ' ἀέκοις' ἀτυλιμπάνω.
τὰν δ' ἔγω τάδ' ἀμειβόμαν·

ela me deixava, chorando
muito, e isto me disse:

⁹ Estudo e tradução: Ragusa (2005, pp. 261-337); 2011, pp. 73-7; 2013, pp. 100-5).

¹⁰ Estudo e tradução: Ragusa (2005, p. 302 e 444).

¹¹ Tradução e comentário: Ragusa (2011, pp. 98-100; 2013, pp. 119-21).

“Ah, coisas terríveis sofremos,

ó Safo, e, em verdade, contrariada te deixo”.

E a ela isto respondi: [...]

E, por fim, no Fr. 133 (Voigt), cujos dois únicos versos preservados abririam a canção dialogada, entre duas vozes ou dois grupos de vozes:

ἔχει μὲν Ἀνδρομέδα κάλαν ἀμοίβαν ...

Ψάπφοι, τί τὰν πολύολβον Ἀφροδίταν ...;

Tem Andrômeda bela paga

Ó Safo, por que a multiafortunada Afrodite ...?

Vale frisar que, definindo-se exatamente a partir de um dado de *performance*, o apoio da lira ao canto, a mélica (ou lírica, na acepção antiga) é o gênero mais performático da poesia arcaica, essencialmente oral e tradicional, pragmática, de ocasião, prática discursiva, sempre pública. Logo, assim como no caso da autotitulação hesiódica, estas em Safo não podem ser lidas de modo biografista ou romântico, porque a 1ª pessoa do singular, saibamos seu nome ou não, seja este do poeta ou não, é fundamentalmente uma máscara. Todas as quatro autotitulações sáficas – outras não há em nosso *corpus* de cerca de 200 fragmentos – são feitas no vocativo e em diálogos que transformam a poeta em personagem, intensificando a dramatização na *performance* – este um de seus efeitos mais importantes, além da immortalização da poeta e da afirmação de autoria que torna o nome espécie de selo (*sphragis*). Nos Frs. 1 e 133, se estabelece uma relação direta entre tal personagem e Afrodite, deusa privilegiada na mélica sáfica. Possivelmente, também no Fr. 65, em que a presença de Afrodite, cuja outra designação mais comum é Cípris, parece anunciada (v. 2), havendo ainda menção à glória dos mortais – *kléos* – que parece espalhar-se (v. 9) ao Hades, banhado pelo rio Aqueronte (v. 10). No Fr. 94, a personagem “Safo” protagoniza a cena de despedida que recorda, ao reportar o diálogo travado com quem partia. Interessantemente, portanto, em três fragmentos (1, 94 e 133), o nome “Safo”, proferido no vocativo e em diálogos diretamente reportados, já se projeta no tempo da memória preservada no canto em *performance* que o imortalizará.

Outro mélico a cantar o motivo que conecta poesia-memória-poeta é Íbico, posterior a Safo. Em sua “Ode a Polícrates” (Fr. S 151 Davies)¹², canção que celebra o tirano Polícrates, da ilha de Samos, em cuja corte goza de seu patrocínio, Íbico afirma que a “glória imperecível” (*kléos áphthiton*, 47) – note-se a expressão da *Iliada*, já aqui recordada – do tirano, através da qual se imortalizará seu nome, depende da glória (*kléos*, 48) do próprio poeta (*emòn*, 47), necessitando, para se consolidar, de se tornar matéria de seu canto (*aoidàn*, 48):

¹² Edição Davies (1991). Tradução, estudo, comentário: Ragusa (2010, pp. 257-320; 2013, pp. 157-63).

καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἐξεῖς
ὥς κατ' αἰοῖαν καὶ ἔμὸν κλέος.

e também tu, Polícrates, glória imperecível terás,
pela canção e minha glória.

Como bem afirma Goldhill (1991, p. 69):

In ancient Greek culture of all periods, the notion of *kléos* is linked in a fundamental way to the poet's voice, and no adequate discussion of the poet's voice could ignore this topic. I will translate *kleos* by 'fame', 'glory' or 'renown', but some further glossing of this complex term is immediately necessary. *Kleos* is etimologically and semantically related to the verb *kluo* 'I hear' – *kleos* is 'that which is heard', 'a report', even 'rumour'.

O quarteto fama-canto-memória-glória é, portanto, muito presente no imaginário grego e se revela com clareza nos motivos e procedimentos tradicionais de seus gêneros poéticos na era arcaica. Atentando ainda para o procedimento da autonomeação na mélica, passo a Álcman, poeta algo contemporâneo a Safo, mas ativo em Esparta. Seu Fr. 17 (Davies)¹³ canta:

καὶ ποκά τοι δώσω τρίποδος κύτος
ῥ' ὤκένιλεα Γειρῆς†¹⁴
ἀλλ' ἔτι νῦν γ' ἄπυρος, τάχα δὲ πλέος
ἔτνεος, οἷον ὁ παμφάγος Ἀλκμάν
ἠράσθη χλιαρὸν πεδὰ τὰς τροπὰς·
οὔτι γάρ τοῦ τετυμμένον† ἔσθαι,
ἀλλὰ τὰ κοινὰ γάρ, ὥπερ ὁ δᾶμος,
ζατεύει

... e um dia te darei trípode cava,
na qual ... possas reunir.
Até agora, sem fogo, mas rápido cheia
de sopa de legumes, que o glutão Álcman
ama, fervente, depois do solstício.
Pois ele não come – não! – grandes preparos,
mas, como os comuns, busca as coisas
simples ...

Assim como no caso hesiódico, o poeta se nomeia a partir do distanciamento entre a voz que canta e a personagem referida em 3ª pessoa do singular na canção. O efeito retórico transforma o *performer* em personagem da própria cena de um ordinário jantar¹⁵, em chave humorística ativada pela gluttonia demarcada no adjetivo *pamphágos* (4), literalmente, o “come-tudo”, potencializada na associa-

¹³ Sempre a edição Davies (1991) para Álcman. Tradução (aqui, com alterações) e comentário: Ragusa (2013, pp. 56-7).

¹⁴ Ler-se-ia nesse verso corrompido ῥ' κ' ἐνι ... ἀγείρης (De Martino e Vox, 1996a, p. 177).

¹⁵ Para as leituras propostas, ver síntese em De Martino e Vox (1996a, p. 117).

ção ao desejo por meio da forma verbal *ērásthē* (“ama, deseja”), ligada a éros. Um desejo tal que não descarta sequer o prazer de frugal “sopa de legumes”, como em geral se entende o substantivo grego assim traduzido (*étneos*, 4). Tal movimento confere, na *performance* que inaugura *re-performances* futuras, a perenidade ao poeta na memória de seus versos em que seu nome se firma qual selo (*sphragís*).

Outra autonegação nos mesmos termos, que executa o mesmo movimento com as mesmas consequências – imortalidade ao poeta, afirmação da autoria pela *sphragís*¹⁶ –, se dá no brevíssimo Fr. 95b (Davies), novamente em contexto de comensalidade – algo particularmente importante no cenário espartano:

αἴκλον Ἀλκμᾶων ἀρμόξατο. ... Álcman organizou o banquete.

E outra ainda no Fr. 39 (Davies), mas agora em autorreferência ao poetar:

<i>féπη τάδε καὶ μέλος Ἀλκμᾶν</i>	Estes versos e melodia Álcman
<i>εὗρε γεγλωσσαμέναν</i>	encontrou, após a gorjeadora
<i>κακκαβίδων ὅπα συνθέμενος,</i>	voz de perdizes apreender ...

Valendo-se da ave para a imagem do fazer das canções, o poeta fala de sua prática como fruto de saber adquirido por aprendizado mimético¹⁷, como assinala a forma verbal ao final do verso 3 (*synthémenos*). Há que frisar que noutro fragmento (40 Davies) expressa assim seu saber de cantor de canções:

<i>οἶδα δ' ὀρνίχων νόμους</i> ¹⁸	... sei as árias das aves
<i>παντῶν</i>	todas ...

No Fr. 39, Álcman revela o canto da perdiz, especificamente, como fonte de sua criação ou invenção mélica – veja-se a forma verbal *heûre* (2), que denomina a ação principal do poeta-personagem nomeado em 3ª pessoa do singular, como no Fr. 17, e, antes, em Hesíodo (*Teogonia*, 22-3). Nesse fato reconhece Brillante (1991, pp. 151-152) o ponto de maior interesse no Fr. 39, e em *heûre*, a indicação da almejada novidade da composição poética. A esse gosto pelo novo alude outro fragmento de Álcman (14 Davies)¹⁹:

Μῶς' ἄγε Μῶσα λίγηα πολυμμελὲς
αἰὲν αἰοιδὲ μέλος
νεοχμὸν ἄρχε παρσένοις αἰείδην

¹⁶ Calame (1983, p. 484), em cuja edição o Fr. 95b (Davies) é dado como 92.

¹⁷ De Martino e Vox (1996a, p. 176); Gentili e Catenacci (2007, p. 246).

¹⁸ De Martino e Vox (1996a, p. 188) indicam o entendimento correto desse termo, *nómos*: “non nel valore generico di ‘leggi’, ma in quello tecnico di ‘melodia, aria’ (comme in Pi., *Nem.* 5.25), derivato in questo caso dal carattere fisso del canto di ciascuna specie di uccelli [...]”. Ressalta Lanata (1963, p. 43), sobre *nómos*: “è uno dei più antichi esempi dei termine nella sua accezione musicale, anche si è difficile attribuirgli, in un periodo così arcaico, um significato strettamente tecnico [...]”.

¹⁹ Tradução e comentário: Ragusa (2013, pp. 54-5). Aqui, cito a tradução, com uma alteração ao final.

Ó Musa, vem! Ó Musa clarissonante de multicanos
sempre cantora de canção,
uma nova inicia às virgens para cantar ...

O termo *mēlos* (“canção”, 2), qualificado em *neokhmón* (“nova”, 3), consiste em partênio, espécie de mélica entoada por coro de virgens, que a canta e dança na *performance* pública dos festivais cívico-cultuais de Esparta.

No Fr. 39, a distinção “versos e melodia” (*épē ... kai mēlos*, 1) valoriza o fazer do poeta mélico em sua inteireza sonora, que soma na unidade da canção as palavras metrificadas e a melodia. E tal fazer só é alcançado porque o poeta escuta atentamente, compreendendo-o, apreendendo-o, o canto das gorjeadoras perdizes. Esse modo de escutar, para além de simples ouvir (*akoúein*), reside no sentido básico da forma verbal de *synthésthai*, usada no fecho do fragmento (*synthémenos*); mostram-no suas ocorrências na epopeia homérica, ressalta Brillante (1991, p. 153), em que significa “atentar para, perceber, escutar”, mas conotando a compreensão do que se ouve.

Afirmar que “Álcman”, o poeta-personagem, é capaz de compreender a “voz” (*ópa*) onomatopáica das perdizes é afirmar sua habilidade e excelência, porque o termo *óps* não é usado tradicionalmente para voz comum, ordinária, mas para a voz de heróis, de deuses, de animais, em estado alterado (Brillante, 1991, p. 154). O poeta automeado no Fr. 39, portanto, declara sua capacidade que supera os limites da comunicação entre homens, e de transformar o saber apreendido em prática – no caso, em canção humana organizada em “versos e melodia” (*épē ... kai mēlos*) –, de encontrar o caminho para tanto, como ressalta a forma verbal *heûre*. Eis aqui o outro traço relevante no pequeno fragmento alcmanico: a afirmação de sua própria originalidade, qualidade apreciada pelas audiências gregas – afirmação esta feita de maneira singular (Brillante, 1991, pp. 157-158).

Somados seus poucos, mas ricos elementos, o Fr. 39 legitima a perenidade que lhe há de conferir a ele, Álcman, a canção que carrega seu nome – a mélica que lhe permitiu alcançar a imortalidade.

Referências bibliográficas

- Allen, T. W. (1931). *Homeri Ilias* (vols. 2-3). Oxford: Clarendon.
- Brillante, C. (1991). Il canto delle pernici in Alcmane e le fonti del linguaggio poetico. *Rivista Italiana di Filologia Classica*, 119, 150-163.
- Calame, C. (1983). *Alcman*. Roma: Ateneo.
- Clay, J. S. (2003). *Hesiod's cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, M. (1991). *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta – I*. Oxford: Clarendon.
- De Martino, F.; Vox, O. (1996a). *Lirica greca I: lirica dorica*. Bari: Levante.
- De Martino, F.; Vox, O. (1996b). *Lirica greca III: lirica eolica e complementi*. Bari: Levante.
- Gentili, B., Catenacci, C. (2007). *Polinnia. Poesia greca arcaica* (3ª edição revisada e ampliada). Messina, Firenze: Casa Editrice G. D'Anna.
- Goldhill, S. (1991). Intimations of immortality: fame and tradition from Homer to Pindar. In *The poet's voice. Essays on poetics and Greek literature* (pp. 69-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffith, M. (1983). Personality in Hesiod. *Classical Antiquity*, 2, 37-65.
- Heubeck, A., West, S., Hainsworth, J. B. (1991). *A commentary on Homer's Odyssey. Volume I: introduction and Books I-VIII*. Oxford: Clarendon.

- Lanata, G. (1963). *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Ledbetter, G. M. (2003). *Poetics before Plato*. Princeton: Princeton University Press.
- Lourenço, F. (2013). *Homero. Iliada*. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin.
- Pantelia, M. C. (1993). Spinning and weaving: ideas of domestic order in Homer. *American Journal of Philology*, 114, 493-501.
- Ragusa, G. (2005). *Fragments de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: Editora da Unicamp. (Apoio: Fapesp).
- Ragusa, G. (2010). *Lira, mito e erotismo: Afrodite na poesia mélica grega arcaica*. Campinas: Editora da Unicamp. (Apoio: Fapesp).
- Ragusa, G. (2011). *Safo de Lesbos. Hino a Afrodite e outros poemas*. São Paulo: Hedra.
- Ragusa, G. (2013). *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra.
- Robbins, E. (1995). Sappho, Aphrodite, and the Muses. *The Ancient World*, 2, 225-239.
- Roisman, H. M. (2006). Helen in the *Iliad*: causa belli and victim of war – from silent weaver to public speaker. *American Journal of Philology*, 127, 1-36.
- Torrano, J. (2003). *Hesíodo. Teogonia – A origem dos deuses* (5ª ed.). São Paulo: Iluminuras.
- Voigt, E.-M. (1971). *Sappho et Alcaeus: fragmenta*. Amsterdam: Athenaeum, Polak & Van Gennep.
- West, M. L. (1966). *Hesiod, Theogony*. Oxford: Clarendon.

Resumo

Um dos temas mais recorrentes da poesia grega antiga é o da imortalização do poeta através da memória de suas composições. Pode-se pensar, portanto, que o universo imaterial da memória é uma espécie de terra prometida desejada pelos poetas, bem como a vereda que leva à salvação da mortalidade e do esquecimento, algo ainda mais terrível. O esquecimento e a própria morte inexorável, porém, podem ser de algum modo superados – no mundo da poesia, pela fama do nome e dos versos, à qual aspira o poeta. Neste estudo, centro-me nesse tema, em suas elaborações e nas estratégias de que se valem os poetas no gênero mais eminentemente performático da poesia grega antiga, a mélica (a lírica propriamente dita).

Abstract

The immortalization of the poet through the enduring memory of song is certainly a recurrent theme in ancient Greek poetic tradition. The immaterial reign of memory, it may be said, is a kind of Promised Land for poets, as well as the path through salvation from death and, even worse, oblivion. But from oblivion and even from the inexorable death there is an escape route, so to speak, in the world of poetry, through fame that preserves the poet's name and poems – fame that is longed for. Such is the theme of this study in which I turn to its elaborations and strategies focusing on archaic melic (or lyric) poetry, one of the most performative poetic genres in ancient Greek poetry.

O mito de Colono e a salvação de Atenas

The myth of Colonus and Athens salvation

Maria do Céu Fialho

Universidade de Coimbra
mcfialhofluc@gmail.com

Palavras-chave: Sófocles, Édipo, Colono, mito, salvação.

Keywords: Sophocles, Oedipus, Colonus, myth, salvation.

Pode um mito de salvação valer e revigorar, elevando a um novo patamar, uma comunidade em desagregação? Pode uma utopia salvar?

A pergunta está em aberto desde o momento em que o Homem construiu a primeira comunidade ideal ἐν τῷ λόγῳ, como diria o Sócrates da *República* de Platão, sendo que *mythos* e *logos* se equivalem nessa outra construção primordial. Mas certo é que o Homem sempre manifestou a necessidade de construir, no seu imaginário, a sociedade perfeita, num tempo perfeito, como uma espécie de ferramenta para trabalhar o seu tempo e a sua condição. Ou para dar corpo à consciência de que o pode fazer.

E se essa força salvífica brotar da arqueologia da comunidade? Dessa mesma comunidade em desagregação? Adere a ela e à sua possível verdade o homem comum? Dificilmente, após uma experiência de 26 anos de guerra civil, de lutos, desmoralizações, humilhações. Só o génio e a profunda convicção de um *poietes sophos* será capaz de aceitar e cumprir tal desafio. Aceitou-o Sófocles, o poeta de Colono, cidadão de Atenas, quase no termo da sua longa existência. Se os seus quase noventa anos lhe alquebraram o vigor do corpo, o vigor anímico e a sua profunda convicção política da perenidade da sua cidade afirmam-se e manifestam-se de forma a que a sua última tragédia recupera serena e firmemente os fundamentos religiosos do próprio teatro como um ritual de depuração. Em causa está Édipo em Colono, composto em 406 a. C., quando o desfecho da Guerra do Peloponeso e os seus resultados estavam iminentes.

O velho dramaturgo retomou o mito de uma personagem familiar ao seu teatro – Édipo – a partir de uma versão da sua terra natal: o demos rural ateniense de Colono. Era convicção dos Coloniatas que Édipo, após a sua expulsão de Tebas, cego e proscrito, acompanhado pela frágil Antígona, teria percorrido todos os caminhos da Hélade, a mendigar o seu sustento e de sua filha. Teria conhecido o

final da sua existência e das suas agruras no bosque frondoso de Colono, já que os habitantes aí o acolheram. O lugar do seu túmulo, porém, permaneceu desconhecido para a multidão – só o mítico rei Teseu e seus sucessores detinham esse segredo e veneravam o lugar. A gratidão pelo acolhimento final traduziu-a Édipo sob forma de testamento quando, com a sua morte, se converte em herói tutelar: o seu túmulo será fonte de benefício e protecção para quem o acolheu e força de maldição para os inimigos.

Não havia mito mais ajustado para a construção de uma narrativa dramática de força salvífica, brotada daquele mesmo solo, coberto por um frondoso bosque e avistável a partir do teatro de Dioniso. A paisagem de fundo é o espaço dramático que a todos envolve e que recorda uma vitória recente dos Atenenses sobre uma invasão da cavalaria tebana.

O espaço lá ao longe é sagrado – a ponto de a sua harmonia fazer perceber à jovem Antígona, no prólogo de Édipo em Colono, essa sua natureza. Édipo, por seu turno, encontra, no final da caminhada, um assento onde repousar do seu cansaço de toda uma vida. O espectador vai percebendo que tal final da caminhada tem um sentido mais amplo: é do caminho de uma existência atribulada que se fala, do fim dos trabalhos perante o repouso que a morte significa. O prólogo contém uma notável frequência de léxico do âmbito semântico de caminho, assento, repouso, sendo que esse léxico é cuidadosamente escolhido em função da sua ambiguidade: *thakema* é ‘assento’ e ‘túmulo’, *hedra*, *hestia* ‘assento’ e ‘altar’¹. O contexto destes espaços de repouso ambivalente é um frondoso bosque revelado por um viajante da região como ‘intransponível’ porque sagrado, dedicado às inomináveis e terríveis deusas do lugar – as Euménides, com quem, afinal, Édipo descobre afinidades: é no seu seio que encontrará o repouso final. Este conhecimento prévio havia-lhe sido revelado por um oráculo de Apolo, recurso trabalhado à boa maneira sofocliana. Mas outra identidade ctónia tem ali o seu lugar de veneração: o herói cavaleiro Colono, que deu o nome a todo o demo. Se o espaço mais restrito é dominado por *phobos*, o espaço mais lato não o é: ele pertence aos domínios de Poséidon e, como mais tarde se perceberá, aí é também venerada Atena Hípia, invocados ambos contra os inimigos invasores e raptos das filhas de Édipo, no estásimo II.

O piedoso monarca Teseu, idealizado, de acordo com a tendência de fim de século, interromperá os sacrifícios culturais ao deus para acorrer, por apelo do Coro, à presença de Édipo. O altar onde Teseu procede a sacrifícios que tem de interromper (vv. 886 sqq.) é dedicado ao culto de ambos os deuses e Pausânias descreve-o (1. 30. 4).

Antes mesmo que este se identifique, Teseu sabe reconhece-o com os olhos de quem sabe estar atento ao sofrimento alheio e nele sabe ler um possível destino comum entre os homens. Compaixão e *sophrosyne* ditam leis de convivência entre os homens, escoradas na sabedoria e vontade divinas, que prevalecem sobre o imperativo de expulsão de um homem poluído. De resto, uma vida de

¹ Segal (1981, pp. 362-368); Winnington-Ingram (1980, pp. 339-340).

sofrimento bastou para ir esbatendo tal poluição por uma morte involuntária e em desconhecimento.

É este gesto, secundado por todo o povo de Colono, representado pelo Coro, gesto gratuito, de pura compaixão, sem conhecimento de eventuais benefícios trazidos por Édipo, que move o antigo monarca tebano a conceder, com reconhecimento e gratidão, a justa dádiva da imunidade decorrente da sua sepultura em terra da pólis ateniense. Por simetria, a sua ira e maldição, três vezes formulada em crescendo, é dirigida contra a casa real de Tebas, com a qual partilha o sangue mas que primeiro o expulsou e agora o quer recuperar, para pura instrumentalização, pois sabe dos poderes reservados por Apolo para o túmulo de Édipo.

De Atenas, na figura do seu rei, ressalta o perfil de cidade ideal quer pelo regime de governo, quer pela ética e humanidade de quem a representa. Por isso lhe estará reservada uma imunidade que vem das suas origens, quando essas suas origens são respeitadas e revivificadas.

A sua paisagem é harmonia, mas uma harmonia profunda, que combina com suavidade o mistério da vida e da morte, e que os deuses habitam em consonância. É essa a mensagem do estásimo de boas-vindas e de integração de Édipo: o famoso estásimo I, uma das mais belas odes de elogio a Atenas.

Este é, também, um último canto de enaltecimento convicto e apaixonado do velho poeta a Colono, o seu solo pátrio, e, por sinédoque, se expande a toda a pólis de Atenas.

Em um estudo já com algumas décadas, mas extremamente rico em sugestões e devidamente sustentado, McDevitt demonstra que, neste estásimo, que considero claramente dividido em duas partes de um todo em crescendo, a primeira parte apresenta e representa a harmónica e fecunda paisagem frequentada pelos deuses como profundamente ambígua e polissémica pelos elementos invocados²: ela contém, na sua profusão vegetal, ao nível mais profundo, os sinais visíveis dessa complementaridade misteriosa do nexo indissociável de vida e morte, em que radica todo o ciclo que gera fecundidade, imortalidade, que conecta o fim e o princípio e que e cujo segredo se encontra a coberto dos Mistérios – Dioniso e as Deusas Eleusinas frequentam este espaço, com a ambivalência da hera, do narciso e do açafraão. Com a ambivalência de uma gradação de verde que é sinal de profusão vegetal, mas que insinua a sombra e os espaços ocultos, gerados por essa profusão: *χλωρός* (673) qualifica o verde exuberante, mas também o verde-amarelado das plantas às quais o sol não chega, por excesso de vegetação existente de permeio. A melodia do rouxinol, ave tão presente na tragédia sofocliana – e já escutada no prólogo – é, por ela, ambígua para os Gregos, pois que remete para o mito da sua origem. Finalmente, a paz vivida no mais íntimo desta paisagem transmite a experiência de uma paz inquebrantável e eterna, abrigada da própria existência, já que nem o vento nem o calor do sol a perturbam (676 sqq.). Ambígua é, também, a presença do elemento aquático, o rio Cefiso (v. 687).

Esta primeira parte finaliza com a referencia à presença de Afrodite e das Musas, associação que já aparece no coro em Eurípides, *Medeia*, vv. 830-835. Há

² McDevitt (1972, pp. 227-237). Vid. autem Rodighiero (1998) *comm. ad* 681-684.

que não esquecer que, perto de Colono, no jardim de Academo, se encontrava, como é sabido, um espaço de culto às Musas. Por seu turno, esta associação evoca também, indirectamente, Apolo, companheiro das Musas, e o atributo de Afrodite, *χρυσάνιος* (v. 693), é atribuído por Homero a Ares (*Od.* 8. 285) e a Ártemis (*Il.* 6. 205). Não devia o espectador ter esquecido esta última, já que a natureza invocada contém, para além do espaço cultivado (atributo de Dioniso e do para Deméter-Perséfone), o espaço natural, não trabalhado pelo homem, e que Ártemis frequenta.

Quanto a Afrodite, lembremos que ela é a condutora, em Safo (1 LP), de um carro dourado. E lembremos também que, na lírica grega arcaica, a manifestação de eros está longe do enlevo, êxtase, doçura de tradição bastante posterior. Eros/Afrodite são senhores de uma instância que é violenta, força a Humanidade, fá-la doente, dobra-lhe a vontade, devasta-a como uma tempestade³: o belo quadro da condutora que sustém rédeas douradas contém, por detrás, a tradição mais antiga, e, todavia sempre presente, de uma deusa guerreira e, como tal, condutora de cavalos.

Por conseguinte, as duas partes do estásimo fazem parte de um todo admiravelmente concatenado e em crescendo, como foi dito. Essa concatenação é concebida a partir do primeiro vocábulo do estásimo: *εὐίππου* (v. 668). A ele está referida, com a ambiguidade que caracteriza o estásimo, Afrodite, a deusa da graciosidade que acompanha as Musas, mas também a deusa condutora de cavalos, a guerreira que protege Colono, e Atena⁴. O espaço de Colono articula-se, assim, em consonância com os deuses invocados e enaltecidos na primeira e na segunda parte – Atena, implicitamente, já que é invocada como *Athena Helaia*, e Poséidon, o inventor do freio. No estásimo seguinte o Coro, ao visualizar o combate contra os invasores tebanos, invoca em parceria, *Athena Hippiá* e Poséidon.

Penso que um dos nexos determinantes entre as duas partes, de carácter retroactivo, é a oliveira da Acrópole, como ícone de toda a oliveira e, por extensão, daquela grande comunidade, radicada nas próprias leis da natureza, em que vida e morte se concatenam, numa incessante e mais fecunda renovação: ela é *φύτευμ' αὐτοποιόν* (v.697), sinal de esperança, desafio a Atenas a levantar-se de novo e recuperar a sua vitalidade. É que esta é uma terra que, na sua origem, tem raízes numa profunda harmonia com a natureza e os deuses, o que se projecta na sabedoria dos seus homens e na *sophrosyne* colectiva e daquele que a governa. Édipo vive essa realidade e reconhece-a, por contraste com a realidade tebana. Por isso transmitirá o benefício protector do seu corpo de herói àquela terra.

³ Vide Fialho (2009, pp. 253-261) e bibliografia aí citada.

⁴ Já Burkert (1993), *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Gulbenkian, pp.301-302, sustenta a proveniência semita de Afrodite da deusa Istar-Astartê, que, de resto, Heródoto regista (1.105; 131). Morenilla (2013, pp. 21-22) aprofunda o significado da presença de marcas da origem guerreira da deusa na poesia e religião grega. De facto, esta deusa é adorada em altares de incenso e com sacrifício de pombos, tal como Afrodite, é a deusa do amor, mas também da natureza e dos jardins, mas pode aparecer armada, na sua qualidade acumulada de deusa guerreira – tal como Afrodite nos tempos mais antigos. Lembremos a Afrodite homérica, que entra na luta em Tróia (*Il.* 5).

Nesta harmonia, que está prestes a ser ameaçada, mas que, naturalmente, está vocacionada a prevalecer, toda a fúria invasora é rechaçada, como o foi a cavalaria tebana, como o é Creonte e os seus cavaleiros, porque este é o território dos esplêndidos cavalos, dos homens corajosos e dos deuses patronos de cavalos e de cavaleiros: Atena e Poséidon.

Curiosamente, o poeta põe na boca do Coro um canto em que Atena se apresenta como protectora da oliveira, ícon do segredo de eterna renovação da árvore que é também a cidade, radicada na terra, e a Poséidon é reservado o domínio do dinâmico: dos cavalos e dos navios, com os seus remos por ele inventados. Não deixa de ser expressiva, no estásimo I, a correspondência de conteúdo do quinto verso da segunda estrofe (estrofe dedicada à oliveira, a Zeus e Atena), ao quinto verso da segunda antístrofe (antístrofe essa dedicada a Poséidon). São, respectivamente, os versos 698, referido à oliveira da Acrópole e 711, referido às dádivas de Poséidon à cidade⁵:

φύτευμ' ἀχείρωτον αὐτοποῖόν...
indomável rebento que a si mesmo se refaz...

εὐῖππον, εὐπωλον, εὐθάλασσον.
O vigor dos cavalos, dos poldros e do mar.

Ambos os deuses se completam na sua acção, mas o estásimo é claramente gradativo e essa gradação culmina com Poséidon, numa invocação directa ao deus (ᾠ παῖ Κρόνου... ἄναξ Ποσειδᾶν, vv. 712-713). Será o estásimo seguinte que apresenta ambos os deuses como divindades tutelares dos cavalos e cavaleiros, em igualdade e consonância.

Tentemos reconstituir o contexto da representação.

O espectador, no teatro de Dioniso, tem, lá no alto, atrás de si, o templo da deusa virgem, com as suas magníficas esculturas exteriores bem visíveis, e erguendo o seu olhar, por seu turno, para além do espaço de representação tem, a perder-se no horizonte, a norte, o demo de Colono e os seus bosques frondosos, que albergam lugares de culto, lugares sagrados, de predominância domínio de Poséidon. Fala a voz do poeta Ateniense, do poeta de Colono, através da voz do seu Coro de habitantes da sua terra? Não longe, a sudoeste do bosque de Colono, entre o bosque e as águas do Cefiso, situam-se os jardins de Academo, onde as Musas são veneradas. O templete das Musas não seria, provavelmente, visível, no meio da vegetação, a partir do teatro, mas os restantes elementos, sim, deviam sê-lo.

Do que pouco que nos resta do frontão oriental do Pártenon, cujo tema central é o nascimento de Atena, identifica-se, do lado esquerdo, Dioniso, reclinado, seguido das duas deusas que parecem ser Deméter e Perséfone, provavel-

⁵ Rodighiero (1998), *comm ad* 698, nota que é raro o uso de φύτευμα. É usado por Ésquilo (frg. 99 Radt 10) e por Píndaro, *Ol.* 3. 18, referindo-se à oliveira trazida por Héracles a Olímpia, depois de a ter roubado nos Hiperbóreos. O insigne helenista sugere que Sófocles teria, provavelmente, o verso de Píndaro em mente.

mente seguidas de Ártemis. A asa direita do frontão é praticamente indecifrável. Parece estar presente Poséidon, com o tridente, seu atributo, e também Afrodite, reclinada, de ombro desnudado: a Afrodite sedutora e senhora do poder de eros. Porém, o frontão ocidental, mais bem conservado, mostra-nos, no extremo da asa esquerda, a figura humanizada de um rio, normalmente identificado como ‘Erídano’ – e porque não Cefiso? Ou teria o poeta, por razões métricas e patrióticas, substituído um pelo outro, no seu canto? Ou ainda porque o Cefiso, lá para os lados de Colono, era avistável ou adivinhava-se a partir do teatro, associado à paisagem de Colono, considerado também como sagrado?

De qualquer modo, de acordo com Pausânias e com o resultado do esforço arqueológico de leitura da cena, o seu motivo central representa a disputa entre Atena e Poséidon pela supremacia e tutela de Atenas. O resultado é conhecido: Atena vence a disputa. Mas a ode dos Coloniatas coloca, no vértice do seu crescendo, Poséidon e o que podemos chamar ‘progresso da cidade’. Já vimos que esta acção complementa a acção de Atena e o que ela representa. Já vimos que o poeta recupera uma igualdade, mas não uma supremacia, no estásimo II: os dois deuses equivalem-se na acção, pois são ambos associados ao freio e às rédeas dos cavalos (vv. 1066-1073)⁶.

Note-se que, de ambos os lados do frontão ocidental, por detrás de ambos os deuses, se identificam elementos correspondentes à presença da representação de cavalos.

Teria sido intenção do velho poeta surpreender o seu público, propondo, em diálogo com a narrativa escultórica do Pártenon, um confronto pacífico e de acção concatenada dos dois deuses, Atena e Poséidon, traduzido na vivência de Colono e dos Coloniatas? A mensagem mais profunda da peça é a de garantia de um poder protector crescente, das entidades olímpicas e ctónias (Édipo está a ponto de se converter em herói, após a sua morte), decorrente da demonstração de *sophrosyne*, sabedoria e compaixão da cidade justa, do seu governante e dos seus habitantes, representados pelos habitantes de Colono, através da versão local do fim de Édipo⁷. Esta versão presta-se ao enaltecimento da vitória recente sobre a cavalaria tebana (de novo o motivo do cavalo).

⁶ Segundo Pausânias 1. 30. 4, o altar em que Teseu se encontrava a executar um sacrifício que teve de interromper, na peça, era dedicado não só a Poséidon, mas a Atena Hípia.

⁷ Ainda que seja perceptível o motivo histórico da vitória sobre a cavalaria tebana como fonte inspiradora para uma nova esperança para Atenas, protegida pelos deuses, por Édipo-herói e garantida pela *sophrosyne* dos seus cidadãos, perfilhamos as conclusões de Bañuls (1999, pp. 35-49), cujas conclusões recordamos (p.48): “El carácter político de la tragedia griega, el que le es propio, no hay que buscarlo en las alusiones a echos históricos del momento, que, como ya hemos indicado, podemos encontrar sin necesidad de buscar mucho; su discurso, el que le es propio, es más profundo y hace referencia a las tensiones a que está sometida esa estructura político-religiosa viva, y por tanto cambiante, que es la *polis* democrática griega, y la forma en que lo hace es a través de una perfecta conjunción de la acción individual y colectiva. La polis es el marco de acción del individuo, y a la vez ella misma en su conjunto es el resultado de esa acción. Por ello en la tragedia ocupa n lugar destacado la consideración de los límites del hombre, sus relaciones con la divinidad y con el entorno. En la tragedia griega el plano individual y

Sendo assim, não seria intenção do mais religioso dos tragediógrafos, em diálogo com as narrativas e representações de Atena e de Poséidon, evidenciar que, numa cidade ideal, que radica a sua força na consonância com uma harmonia que a ultrapassa, não há espaço para pelepas entre os deuses, mas apenas para acção concertada das divindades protectoras? Assim nos parece demonstrar o mais belo dos estásimos trágicos no seu glorioso e promissor elogio de Colono/Atenas (Fialho, 2017, pp. 100-112).

Como conclui C. Morenilla, “En el canto, pues, culmina la manifestación de una de las características de esta obra, que, como la otra tragedia más cercana cronológicamente, Filoctetes, es un canto a la integración en la búsqueda necesaria de la armonía perdida”... un destino en el que hombres y dioses deben converger, como ahora canta el coro en *Edipo en Colono*” (C. Morenilla, 2013, p. 22).

Chegou para Édipo o momento, no final do episódio IV, de proceder ao seu testamento político e religioso a Teseu e à cidade, “como um dom alheio à corrosão do tempo” (vv. 1518-1519). Anuncia-o como um segredo a ser guardado pelo governante da cidade e transmitido ao próximo governante – não o sucessor de sangue, mas o *prophertatos* (v.1531), “aquele que possuir méritos inexcelsíveis”, numa sucessão de excelência, não de sangue. O segredo, percebe-se, é o do local do túmulo de Édipo, ou da sua entrega ao Além, e que marcará o momento da sua conversão em herói protector.

O que progressivamente se adivinhava ocorre: o cego ganha uma visão interior, quase física⁸, que o converte agora em guia do pequeno grupo ao interior do bosque (Teseu, Antígona e Ismena e o servo que virá posteriormente como Mensageiro) – um guia *athiktos hegeteros* (“non tocco da guida”, v.1521), a evocar a peculiaridade do lugar, enunciada pelo Estrangeiro no prólogo: *athiktos oud’oiketos* (v. 39) e em sintonia das deusas que o habitam, *tas panth’orosas Eumenidas* (v.42). A súplica aos deuses ctónios por parte do Coro, para que acolham propícios, Édipo, constitui a ode do estásimo IV. Sob o ponto de vista dramático, esta ode dá tempo a que ocorram os acontecimentos extra-cénicos no interior do bosque.

Morte e vida perene constituem o misterioso destino de Édipo, nas palavras de um homem ainda visivelmente dominado pelo carácter extraordinário do que presenciou e do que não presenciou mas pressentiu.

Para além do limiar do bosque, o quadro é o mesmo que se formou em cena, à vista dos espectadores: o velho cego serve de guia ao pequeno grupo que o segue (vv. 1586-1589) até ao local que parece esperá-lo: a entrada da gruta, ou fenda, conhecida por ‘Pilar de Atenas’ que, de acordo com o que se acreditava, constituía uma das vias de acesso ao Hades.

el plano colectivo aparecen tan estrechamente unidos como unidas están la ética y la política en el en que se desarrolla y florece la tragedia, en el mundo griego”.

⁸ Buxton (1980, p. 25). Seale (1982, pp. 113-143), sublinha, de resto, a densa expressividade da linguagem visual na peça. Por seu turno, Shields (1961, p. 71), havia já salientado, numa oportuna síntese, que se aplica, em particular, a este passo: “The recurrent symbolism of sight and blindness has burst the confines of the verbal order; it has been transposed to the visual order of action, gaining all the added power of spectacle”.

As referências que se seguem são para nós obscuras, mas, por certo, bem conhecidas para o espectador ateniense. Em um dos trilhos que daí partiam estaria assinalado o pacto de fidelidade entre Teseu e Pirítoos por um vaso de bronze fixo na terra ou por uma simples concavidade escavada na rocha⁹. Entre esse local de memória, a rocha de Tórico e uma pereira oca, junto a um túmulo de pedra, relata o Mensageiro, Édipo senta-se. Ao contrário do que ocorre no prólogo, ele tem agora o domínio sobre o seu assento, que assinala agora abertamente o final da sua longa caminhada existencial.

Em pleno espaço sagrado dominado por entidades ctónias, Édipo assume finalmente a sua morte, assim o percebe o público, ao despojar-se das suas vestes andrajosas e ordenar às suas filhas que purifiquem o seu corpo com água viva, banhando-o e vestindo-o, como se de um cadáver se tratasse. E ele mesmo declara “Tudo o que eu fui está morto” (v. 1613). É o cego quem domina a situação, ao ouvir o chamamento de Zeus Ctónio. Envolto já nesse halo de sagrado que o chamamento das divindades lhe confere, estreita nos seus braços, num clima emocional intenso, ambas as filhas. Édipo encontra-se entre dois mundos e o Mensageiro, de acordo com o que o espectador percebe, foi ele mesmo espectador comovido deste quadro de afecto, de despedida e de testamento afectivo, feito a Teseu, a quem as jovens são confiadas, em novo pacto de acolhimento e protecção (vv.1646-1647): “...e juntamente com as donzelas partimos, em copioso pranto”.

Este Mensageiro, um Ateniense, representa, portanto, de algum modo, a compaixão da cidade perante o estrangeiro que acolheu e que agora repousa algures, misteriosamente, no seu espaço¹⁰. É essa a memória que Édipo deixa à cidade mas, com ela, a certeza de que a sua presença representará um escudo de sagrada protecção e de esperança na revitalização da cidade nos piores momentos. Cabe ao governante manter-se como guardião de um segredo que alia a dimensão do Ctónio e do Olímpico, do mistério de morte e revitalização fecundante, actuante a partir do solo em que a cidade mergulha as suas raízes, da claridade olímpica que complementa e alimenta essa revitalização, ao vir à luz.

O Mensageiro assiste a uma invulgar transição entre dois planos – o da vida e o da morte – cuja dimensão e complementaridade não domina. É afastado do lugar, juntamente com as filhas de Édipo, pois o cerne, a natureza e o lugar dessa passagem de Édipo a um outro plano além da sua penosa existência constitui o segredo a ser guardado e venerado por Teseu e pelos seus sucessores. O relato que se segue constitui uma primorosa combinação entre silêncio e palavra. O Mensageiro, de longe, relata o que já não pode compreender no gesto piedoso de Teseu. Não o entende, desconhece o que o motivou, mas nos silêncios que as suas palavras dizem o espectador entrevê mais (vv. 1647-1665).

⁹ Kamerbeek (*comm. ad. v. 1593*) entende, com Schneidewin, que κοῖλου...κρατῆρος (v. 1593) designa um vaso de bronze fixo na terra. Jebb cita o escoliasta que apresenta outra explicação – tratar-se-ia de uma concavidade escavada na própria rocha.

¹⁰ Sobre o papel e efeito do relato do Mensageiro em Édipo em Colono, veja-se Fialho (2018, pp. 89-102).

O *tremendum* e o *fascinatum* que são sentidos, separadamente, pelo espectador e pelo Estrangeiro, por um lado, e por Édipo, por outro, no prólogo da peça, são agora transmitidos pelo Mensageiro como uma vivência associada, peculiar do sagrado. E ao sagrado pertence o silêncio.

Essa mesma evidência de planos divinos que convergem no mistério da morte do futuro herói espelha-se na prece de Teseu que, em silêncio, venera, num só acto de culto, deuses olímpicos e deuses ctónios. O mistério do túmulo de Édipo, resguardado do vulgo e do profano pelo silêncio, apenas se transmite àquele que se manifestar apto para o governo da boa pólis, justificado por uma excelência pessoal, à luz de um novo conceito de *physis*, individual e não de sangue. Perpetua-se, no tempo, ritualmente celebrada no halo sagrado, a aliança original firmada entre Édipo e Teseu, na proximidade da que fora celebrada entre Teseu e Pirítoos.

Aí se consolida o cerne da força de uma cidade que, em harmonia demonstrada e enaltecida com as suas raízes sacras, deverá encontrar nos seus próprios valores revigorados a energia da oliveira renascida das próprias cinzas. E tal mensagem, construída ao longo da peça, tem, nesta longa fala de um Mensageiro comovido e tocado pela atmosfera de sagrado e pelo destino do cego, pela proximidade do Além, pelos silêncios e pelos rituais não compreendidos que observa no seu monarca, a mais veemente expressão, na medida em que obriga o espectador a mergulhar nesses silêncios e interpretar e entender os gestos rituais que lhe são descritos e que nunca vê, como não vê todo o itinerário de Édipo até à sua misteriosa morte.

Como acreditar? É a comoção e a veemência deste Mensageiro que participou nos acontecimentos e que comungou do clima emocional e sentiu o peso do sagrado que conferem ao seu discurso o peso de uma verosimilhança e persuasão irrefutáveis.

Nesta convergência prometida e estético-religiosamente vivida no espectáculo, Sófocles acena com a esperança e a convicção, transmitida através da experiência do sagrado, que Atenas possui a força para se reerguer: o tempo do sagrado envolve o quotidiano doloroso no intemporal, suspende a transitoriedade, elevada pelo vislumbre de perenidade. O tempo do teatro é um tempo de celebração, momento em que vida e morte se cruzam, iluminadas pelo renascimento prometido, num mistério de uma nova vida que se abre à cidade. Seja ela capaz de cultivar essa oferta de harmonia que os deuses lhe oferecem, harmonizados também entre eles, sem discórdias nem disputas, mas concertados numa acção vigilante de bem-estar e justiça sobre a polis, mediante o merecimento desta e a vivência de uma *sophrosyne* política e ética por parte dos cidadãos (Vid. Fialho, 1996, pp. 29-60).

Referências bibliográficas

- Bañuls, J. V. (1999). Tragedia griega y compromiso político. In K. Andresen, J. V. Bañuls, F. De Martino (Eds.), *El teatro, una política* (pp.35-49). Bari.
- Buxton, R. G. A. (1980). Blindness and limits: Sophocles and the logic of myth. *JHS*, 100, 22-37.
- Fialho, M. C. (1996). Édipo em Colono: o testamento poético de Sófocles. *Humanitas*, 48, 29-60.

- Fialho, M. C. (2009). A sexualidade na poesia grega. In J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. Simões Rodrigues (Eds.), *A sexualidade no Mundo Antigo* (pp. 253-261). Porto.
- Fialho, M. C. (2017). O estásimo I do *Coloneus*: um caso de écfrase? In J. V. Bañuls, F. De Martino (Eds.), *El Coro dramático. Un personaje singular* (pp. 100-112). Bari: Levante.
- Fialho, M. C. (2018). Il racconto del messaggero nell' *Edipo a Colono* di Sofocle. In G. Ieranò, P. Taravacci (Eds.), *Il racconto a teatro. Dal dramma antico al Siglo de Oro alla scena contemporanea* (pp. 89-102). Trento: Università degli Studi di Trento.
- Kamerbeek, J. C. (1984). *The plays of Sophocles. Commentaries. Oedipus Coloneus* (vol. VII). Leiden: Brill.
- McDevitt, A. S. (1972). The Nightingale and the olive. *Antidosis. Festschriften F. W. Kraus z. 70. Geburtstag*, Wien, 227-237.
- C. Morenilla Talens (2013). A la búsqueda de la armonía cívica perdida: Eros, Afrodita y la reformulación dramática en las tragedias tardías de Sófocles. *Exemplaria Classica. Journal of Classical Philology*, 17, 21-22.
- Rodighiero, A. (1998). *Sofocle. Edipo a Colono*. Venezia.
- Seale, D. (1982). *Vision and stagecraft in Sophocles*. London.
- Segal, Ch. (1981). *Tragedy and civilization*. Cambridge: University Press.
- Shields, M. G. (1961). Sight and blindness imagery in the *Oedipus Coloneus*. *Phoenix*, 15, 63-73.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980). *Sophocles. An interpretation*. Cambridge: University Press.

RESUMO

Através da dramatização do acolhimento, final de vida e sepulcro misterioso de Édipo no bosque de Colono, Sófocles acena com a esperança e a convicção, sublinhadas pelo halo de sagrado que envolve o espaço, a acção e o futuro herói, de que Atenas possui a força para se reerguer, após uma longa e desgastante Guerra civil. A cidade terá que recuperar os seus valores primordiais, manifestados em Teseu, e a harmonia das suas origens e da sua consonância com os deuses e heróis que a protegem. O tempo do sagrado suspende a transitoriedade e eleva o quotidiano até à experiência da permanência intemporal. O tempo do teatro é de celebração e condensa um momento em que vida e morte se cruzam, iluminadas pelo renascimento prometida.

ABSTRACT

Through the dramatization of the reception, end of life and mysterious tomb of Oedipus in the wood of Colonus, Sophocles beckons with hope and conviction, underlined by the halo of holyness that surrounds the space, the action and the future hero, that Athens owns the strength to re-enforce, after a long and exhausting civil war. The city will have to recover its primordial values, manifested in Theseus, and the harmony of its origins and its consonance with the gods and heroes who protect it. The time of holyness suspends transience and elevates daily life to the experience of timeless permanence. The time of the theater is of celebration and condenses a moment in which life and death intersect, illuminated by the promised rebirth.

De los días áureos a la noche de los tiempos. Una lectura ético-antropológica del Mito de las Razas en Hesíodo

From the golden days to the night of time. An ethical-anthropological reading of the Myth of the Races in Hesiod

Maria Cecília Colombani

Univ. de Moron, Univ. Nacional de Mar del Plata, Argentina
ceciliacolombani@hotmail.com

Palabras clave: Hesíodo, mito, razas, injusticia, *hybris*.
Keywords: Hesiod, myth, races, injustice, *hybris*.

Introducción

El proyecto de la presente presentación consiste en articular dos frentes. En primer lugar, relevar la importancia del mito como sistema de pensamiento completo y complejo, en el marco de las producciones culturales que permiten al hombre su instalación en el mundo (Heidegger, 1997); en segundo lugar, pensar el tema convocante de este Coloquio desde una perspectiva inversa. No nos situaremos en los relatos que prometen una edad de oro, un tiempo por venir de dicha y felicidad, sino, por el contrario, nos ubicaremos en la pérdida de un tiempo áureo, en el alejamiento de un tiempo pletórico de felicidad y bienestar que se ve opacado por la conducta de los hombres transidos por la *hybris*.

De este modo, proponemos el camino inverso de la reflexión sugerida, transitando una perspectiva menos optimista, coincidente con las características del tiempo presente. Así, desandaremos la huella de un modelo de instalación humana que nos conduce a un tiempo perdido, luminoso y diurno, que representan los hombres de la raza de oro en el relato hesiódico, en el marco de la lógica del linaje.

Trataremos el *tópos* mítico desde diversos ángulos de análisis, partiendo de sus propias características discursivas, para recoger luego las marcas antropológicas del mismo, relevando las relaciones entre el hombre y la divinidad que el propio *lógos* sostiene en su arquitectura discursiva. En ese marco, bucearemos en los rasgos identitarios de los primeros hombres, sobre todo a partir de la familiaridad estructural que guardan con la divinidad, *tópos* áltero que se erige como

soporte de la legalidad cósmica y humana, al tiempo que brinda la felicidad y la tranquilidad que los tiempos dorados prometen siempre.



Cranach, Lucas. *La Edad de Oro*, 1530.

El mito como operador de sentido

El mito constituye un operador de sentido, un *lógos* complejo que articula un encastre entre las palabras y las cosas en una determinada configuración epocal (Foucault, 1964). Su palabra nos interesa, tal como sostiene M. Eliade, “en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (1983, p. 8). El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de relato que aporta sentido a la existencia de los hombres y permite lo que podemos definir como una “etho-mytho-poiética”, una producción de sentido que traza una actitud de vida, una manera de ser.

El mito representa desde este allí un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual se organiza una determinada comunidad que encuentra en ese relato su medio de convergencia y reunión simbólica. Así,

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un

fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. (Elíade, 1983, p. 12)

En este horizonte de sentido queremos abordar las características de los hombres de la raza de oro, como acontecimiento excepcional de ese tiempo prestigioso de los orígenes, sobre todo a partir de las consecuencias de la pérdida de ese estado de convivialidad con los dioses.

El relato mítico resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo humano, al tiempo que se erige como un *tópos* de identidad y de pertenencia a esa misma estructura identitaria. Al constituir una dación de sentido, se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alétheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista de la lógica de la no contradicción (Detienne, 1986, pp. 15-20); verdad como des-ocultamiento, des-cubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alétheia* esencial y primigenia que el mito exhibe en clave poética. Tal como refiere Eliade, “Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se los conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los ‘comienzos’. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobrenaturalidad’) de sus obras” (1983, p. 12). El mito representa así, no sólo un operador de sentido, sino un operador de verdad.

De este modo, el relato otorga pertenencia y representa un relato instituyente de una determinada identidad; en su condición de magma instituyente de sentido, el mito otorga los valores en torno a los cuales se construye una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser, su *lógos* explicativo, aunque este intento explicativo encuentre en la imagen su modo de plasmación: “Es esta irrupción de lo sagrado lo que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales” (Eliade, 1983, p. 13).

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, bordado con las imágenes instituyentes del mito, de trama convocante, de entramado discursivo que alberga identitariamente y nos protege de nuestra desnudez antropológica. El conjunto de valores, de instituciones y de creencias constituyen un todo, un *hólon*, que preserva, desde su trama, la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial, que los asemeja en su propia e ineludible condición de mortales (Colombani, 2016, pp. 358-366). En efecto, “Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (Eliade, 1983, p. 13).

Hesíodo y las relaciones entre mito y antropología

Si Homero y Hesíodo trabajan indistintamente con una materia prima que es el mito como producción cultural, creemos ver en Hesíodo un tratamiento diferenciado del material, una organización otra, que responde a un universo que se está secularizando. El linaje como un operador discursivo permite la orde-

nación del campo de lo Mismo y de lo Otro, lo cual resulta otro pilar en la obra hesiódica. A partir de la arquitectura discursiva con la que nos encontramos, se puede inferir una línea de continuidad en ambos poemas, *Teogonía* y *Trabajos y Días*, lo que nos atrevemos a llamar una “inferencia antropológica” en Hesíodo.

En esta línea de pensamiento podemos jugar con la tensión Mismidad-Otredad en el trazo de las razas que define Hesíodo. Los hombres de la raza de oro constituyen el modelo estructural de lo Mismo mientras que los de la raza de hierro definen el campo de lo Otro. Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar una totalidad que incorpora tanto al mundo divino, como al natural y al humano, en un sistema de significación complejo y compacto. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes, que, no obstante, toman un perfil claro que nos permite su utilización como operador discursivo y de sentido. De este modo, el mito resulta un *logos* explicativo que da cuenta de los distintos planos de ser, inscrito en un tejido discursivo que obedece a reglas específicas de enunciación¹.

En este marco, y, antes de iniciar el tratamiento de la raza áurea, se impone efectuar una lectura antropológica de la relación que el hombre guarda con la divinidad dentro del esquema de pensamiento mítico de la Grecia Arcaica para ver los alcances de la degradación antropológica que implica el mito de las razas. Entendemos por antropología el concepto del que parte Louis Gernet para pensar cómo el hombre se proyecta en el plano religioso del mundo y, a partir de tal proyección define su identidad como ser histórico, sexuado y finito.

Para comprender este aspecto, debemos inteligir la idea de fractura ontológica entre diferentes ámbitos o regiones de ser; de dos *tópoi*, de dos razas o mundos, impermeables la una respecto de la otra, tal como sostiene el propio Gernet (1981, p. 15). Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que la antropología es, tal como adelantamos, la representación del hombre en el plano religioso del mundo (Gernet, 1981, p. 15).

La presencia de los dioses y la existencia de ese plano implica que, por detrás del *kháos* aparente, está garantizada la existencia de un orden, del cual es la poesía precisamente su más lograda percepción. Como sostiene Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular” (1981, p. 16) que, al narrar las sucesiones divinas, narra al mismo tiempo la plasmación de un orden perfecto, sostenido por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina al orden del universo. Tal como afirma J.-P. Vernant, “Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmologías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un

¹ En su conferencia inaugural de diciembre de 1970, *El orden del discurso*, Foucault analiza las relaciones entre discurso y poder y concibe al discurso como una estructura o arquitectura que responde a ciertas reglas precisas de construcción, inscritas epocalmente.

mundo ordenado” (1976, p. 87). Esta intuición se debe precisamente a ese telón de fondo religioso que impregna la totalidad de la vida social del hombre griego.

Si seguimos la tesis de Gernet (1981, p. 15) es en ese *tópos* donde se produce el fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre los dos ámbitos, tal como de ello parece dar cuenta la relación que los hombres de la raza de oro guardan con los dioses, progresivamente obstaculizada por la degradación del vínculo.

Podemos entonces pensar que en tiempos áureos la esfera humana parece acercar su registro a la esfera divina, aunque en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarde su territorio inasible. En el *tópos* antropológico, dos fenómenos son capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos humanos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier (Gernet, 1981, p. 15); intentos que dependen casi exclusivamente de la caprichosidad y voluntad de los dioses.

Podemos también abordar el núcleo problemático hombre-divinidad desde la perspectiva del poder que se pone en juego. Se observa entonces una polaridad en la dimensión de la *arkhé*. El propio Gernet bucea en la disimetría estatutaria que implica la *díada* y alude a que

un magnífico coro de la Antígona de Sófocles exalta al hombre como detentor- e incluso, excepcionalmente como creador de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia. (Gernet, 1981, p. 16)

La divinidad constituye esa instancia áltera donde se ostenta efectivamente la *arkhé*, tensionando de ese modo la distancia entre un mundo y otro, a punto tal de que el hombre mismo es una cosa maravillosa, pero estrechamente limitada, ya que su acción no es autónoma porque reconoce la marca de los dioses, como sello de su voluntad incuestionable.

El mito de las razas. Las tensiones lumínicas

A partir de este plexo de consideraciones mítico-antropológicas es necesario acercarnos sistemáticamente al Mito de las Edades, relato que tematiza la injusticia y sus consecuencias en la evolución de la Humanidad (Finley, 1966, p. 27)². El problema de si esta evolución supone una decadencia o no debe resolverse más bien dentro de la tensión *hybris-sophrosyne*. Si, como dice Fontenrose (1974, p. 8), la sucesión no implica decadencia, sí implica una sucesión dialéctico-estructural entre la desmesura y la medida. Así queda delineado un tema rector del mito en cuestión: la maldad, inscrita en la naturaleza misma del hombre y alejada de la

² Mito de probable origen iranio que con el tiempo llegó a Grecia por el Oriente y lo encontramos por primera vez en Hesíodo.

posibilidad de que dependa de la divinidad. La maldad es cosa de los mortales y el relato ancestral lo plasma en forma de decadencia progresiva.

El mito de las Edades ha llevado a Hesíodo a una visión pesimista del futuro inmediato, que se encamina peligrosamente a convertirse en el reino de la *hybris*. He aquí la inversión estructural que sugerimos intencionalmente del tema convocante del Coloquio.

Apenas una referencia didáctica. El relato transita por distintas etapas, cuyo recorrido es el siguiente: Edad de Oro, Edad de Plata, Edad de Bronce, Edad de los Héroes y Edad de Hierro. La tensión entre *dike* y *hybris* explica el mito de las razas, al tiempo que sostiene como díada estructural de oposición el discurrir del relato. En efecto, la decadencia progresiva que devuelve las edades se inscribe en el triunfo de la *hybris* sobre la *sophrosyne* como elementos dominantes de la narración. En este marco, el tópico del alejamiento de la divinidad resulta determinante a la hora de incrementar la distancia ontológica que separa a hombres y dioses.

Tanto los hombres como las mujeres parecen estar asociados a cierto andamiaje negativizado por la lectura hesiódica. A contramano de esta percepción dominante en ambos poemas, el mito de las razas nos devuelve la progresiva decadencia del hombre a partir de un pasado más luminoso y, por ende, de signo positivo, tal como parece desprenderse de la pintura que Hesíodo nos da de los hombres de la raza de oro.

A su vez, la continuidad del mito de las razas nos muestra cómo la progresiva decadencia trae aparejada la difícil viabilidad de un *kósmos* humano subterido por la idea de justicia y concordia. El deterioro ético-antropológico de los hombres dibuja un estado de a-cosmicidad que atenta contra la figura idílica de esa primera edad de oro. Este escenario es un *tópos* de conflictividad. Cuando Hesíodo culmina el relato del largo camino de la decadencia y la injusticia, que va hilvanando el destino de las cinco razas, considerando la interpolación de la raza de los héroes, abre un panorama desolador del campo de vínculos transidos por el conflicto³, inexistente en la primera edad lumínica.

El relato se inicia con un tiempo pleno de felicidad, donde el acercamiento hombre-divinidad es nítido. La primera estirpe es la de los hombres de la raza de oro, asimilable a la era de Crono, quienes “vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga, ni miseria” (*Trabajos y días*, 111-112). Asimismo, “poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites, Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses” (*Trabajos y días*, 118-121).

Estos hombres vuelven a tener un presente idílico, a vivir una época dorada de plena armonía con los Bienaventurados, donde no aparecen aún las marcas de las penurias. El corazón, *tópos* íntimo de los mortales, libre de preocupaciones o miserias es el alma o el espíritu exento de fatigas y dolores, el ánimo despreocupado, *akedea thymón*, sin penas ni pesadumbre; por ello no hay espacio para la

³ Coincidimos con Neschke (1997, p. 478) cuando analiza el mito de las razas desde la perspectiva de la exhortación de la poesía didáctica, pero también, de la consolidación de una moral.

dureza del trabajo. Abundamos en conceptos vinculados al dolor para que quede inscrito el trabajo en ese plexo de nociones de matriz negativa.

La segunda marca contundente es la idea de espontaneidad para referirse a la tierra, que produce sin necesidad de trabajo. La expresión retornará en el verso 237 a propósito de la descripción de la ciudad justa. La diferencia entre esta Edad de Oro y la ciudad aludida es la presencia ulterior del trabajo, leído desde una dimensión positiva, ya que es la condición de posibilidad de la vida feliz y abundante.

Las bendiciones no culminan con la sola ausencia de trabajo; la vida es abundante en riquezas y la tierra brinda lo mejor de sí para que el devenir transcurra en plena *eudaimonía*. Señalamos esto para establecer una nueva asociación a la ya mencionada entre trabajo, castigo y sufrimiento; queda claro que el trabajo está íntimamente asociado a la noción de pérdida. Los hombres han perdido muchas cosas y esa pérdida parece estar marcada por la necesidad de trabajar; pérdida de la felicidad, de la vida despreocupada, de los festines, de la plena armonía con los dioses, de la alegría, de la pletórica abundancia que otorga la tierra.

Sólo cuando el trabajo se inscriba en un horizonte de positividad, la posibilidad de recuperar parte de lo perdido se va a deber precisamente a él, a su fuerza productora, a su capacidad motora. Pero aún falta.

Apenas una marca de un matiz festivo del trabajo. Estos hombres alternan las faenas con numerosos deleites, tranquilos y voluntarios, *ethelemoi*. El trabajo, que aún no constituye una carga, también parece fluir espontáneamente, sin peso ni sufrimiento; pareciera constituir un enclave más de la naturalidad de la vida dorada, exenta de miserias.

Ahora bien, recordemos la paradoja: sólo el trabajo ulterior devolverá esa riqueza abundante, esos rebaños y esas tierras cargadas de frutos. Será el momento de asociar el trabajo con la riqueza y la abundancia. Lo que ahora es espontáneo, más tarde será producido. Pero, conocemos el relato ancestral; los hombres son los depositarios del mal y a ellos se debe la pérdida del estado idílico, de la vida plena de quien no conoce la *hýbris*.

La marca funesta de la incorporación plena al trabajo penoso aparece en oportunidad de describir a los hombres de la última raza, la de hierro: “Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes” (*Trabajos y días*, 177-179). *Kámatos* es el término que abre el espacio del sufrimiento: cansancio, fatiga, esfuerzo penoso, sufrimiento, enfermedad. *Oizýs* es el par complementario, aflicción, pesadumbre. El nuevo paisaje antropológico ha quedado delineado y el trabajo ha sido una pieza capital en su arquitectura.

El desplazamiento de esta valoración negativa del trabajo a una de matriz positiva quizás esté magníficamente expresada en la cita de Mondolfo:

Comenzamos nuestra investigación por los documentos de la edad pos-homérica más antigua, donde si bien no se establece aún una distinción entre el trabajo manual y el intelectual, se plantea ya el problema de la valoración del trabajo, en el conflicto entre la experiencia penosa y la conciencia de que ésta representa el camino obligado para proveer a la propia existencia y fundamentar el propio derecho a la vida. Justamente Hesíodo, en *Trabajos y Días*, muestra tal duplicidad

de tendencias en mutuo contraste, característica de la situación espiritual del trabajador. (1969, p. 361)

En realidad, en Hesíodo no hay rastros aún de tal división y esto se debe al medio de producción del poema; la clase campesina está inscrita en el marco de un tipo de trabajo manual, que no interroga por otro tipo de trabajo; se trata más vale del trabajo de convertir la tierra, dura y poco fértil, en el caso de Ascra, en una tierra productiva.

Coincidimos con Mondolfo en el vínculo que establece entre trabajo y conciencia. El hombre toma conciencia de su precariedad antropológica al tener que asumir el trabajo como marca de su propia finitud. Por eso consideramos al trabajo como huella subjetivante, como aquello que marca al hombre en su condición de tal y, desde ese enclave, se convierte en una situación ineludible.

De esta manera se cierra el mito de las edades. *Díke* y *Hýbris* aparecen como telón de fondo en cada una de ellas y, además, de la propia situación actual. En efecto, las palabras que el poeta le dirige a su hermano Perses se inscriben en este marco de tensión entre *díke* y *hýbris* que, ahora, aparecen mezcladas⁴. El mito es una enseñanza sobre las cualidades positivas y negativas de dicha tensión. Está claro que, en este presente en donde todo es ambiguo, es necesario que exista una segunda *Éris* positiva que permita luchar para imponer la Justicia, para trabajar los campos, para reproducirse, para seguir las rectas sentencias.

Conclusiones

Si proponemos algunas conclusiones parciales sobre el mito de las edades, arribamos a las siguientes direcciones: a) En primer lugar, la continuidad que parece darse entre *Teogonía* y *Trabajos y días* respecto a la idea de *hýbris* como fuerza disolvente de la legalidad. b) En *Teogonía* los distintos episodios que encarna Prometeo, en el horizonte de la escaramuza con Zeus, los titanes en el marco de la titanomaquia y Tifón en el escenario de la tifonomaquia, parecen indicar los puntos de quiebre de una legalidad que reconoce en la figura de Zeus a su garante regio. c) En *Trabajos y días* la legalidad parece también estar amenazada por Prometeo aunque la inclusión del mito responde a otros intereses de Hesíodo. A su vez, la continuidad del mito de las razas nos muestra cómo la progresiva decadencia que revela el relato trae aparejada la difícil viabilidad de un *kósmos* humano, subtenido por la idea de justicia y concordia.

En segundo lugar, el tratamiento de la amenaza, tanto del orden del *kósmos*, como del universo social, permite relevar la idea de los dos linajes. Un linaje diurno de sesgo luminoso, encarnado sobre todo por Zeus como figura rectora del orden cósmico, capaz de neutralizar la violencia que acarrea la *hýbris*. Un linaje nocturno, de sesgo tenebroso, representado por distintos personajes de

⁴ Para un pormenorizado análisis de las posiciones de Hesíodo y de Perses en la disputa, ver: Gagarin (1974, pp. 103-111). Gagarin sostiene, siguiendo a von Groningen y en contra de la visión tradicional que hace de Perses un holgazán, que "Perses lost his earlier suit against Hesiod and that he thus never obtained any of his brother's possessions and is now nearly destitute" (p. 104)

la saga mítica: Prometeo, Epimeteo, los Titanes, Tifón, Pandora, los hombres de la raza de hierro. Seres nocturnos capaces, con sus acciones, de interrumpir u obstaculizar la legalidad del *kósmos*.

La culminación del mito de las edades representa, sin duda, la peor desnudez antropológica, la absoluta intemperie de los hombres a partir de la degradación alcanzada: “Es entonces cuando *Aidós* y *Némesis*, cubierto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal” (*Trabajos y días*, 197-202). *Aidós* está asociada con *Némesis*, presente en *Teogonía* y es el Respeto o el Pudor, hija de Noche. Hesíodo evoca a *Némesis*, la Reprobación o Venganza, la justicia distributiva, cuyo nombre está emparentado con el verbo *némo*, distribuir: “También alumbró a *Némesis*, azote para los hombres mortales, la funesta Noche” (*Teogonía*, 222-224). El retiro de ambas diosas tiene que ver con los nuevos vínculos que se liberan entre los hombres en esta quinta época.

Este es el paisaje desolador que la quinta stirpe nos devuelve. Este es el lugar que hemos elegido par ver a qué distancia de los dioses y de una edad áurea pueden quedar los mortales a partir de su degradación.

Lejos de una edad de oro y de un tiempo por venir de dicha y felicidad nos hemos ubicado en la pérdida de ese tiempo para mostrar cuánto han erdido lo hombres transidos por la injusticia; aquel tiempo y aquella geografía pletórica de felicidad y dicha se ve opacada por la soberanía de la *hýbris*.

Fuentes

- Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
 Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). London: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
 Liddel, H. G., scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
 Liñares, L. (2005). *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
 Vianello de Córdoba, P. (1978). *Hesíodo Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias bibliográficas

- Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata: EUDEM.
 Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
 Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
 Finley, M. I. (1966). *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Fontenrose, J. (1974). Work, justice, and Hesiod's five ages. *Classical Philology*, LXIX (1), 1-16.
 Foucault, M. (1964). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
 Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
 Gagarin, M. (1974). Hesiod's Dispute with Perses. *Transactions of the American Philological Association*, 104, 103-111.
 Gernet, L. (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
 Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
 Mondolfo, R. (1969). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: EUDEBA.

Neschke, A. (1993). Dikè. La philosophie poétique du droit dans le “mythe des races” d’Hésiode. *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, 16, 465-478.

Vernant, J.-P. (1976). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA.

Resumen

El proyecto de la presente presentación consiste en articular dos frentes. En primer lugar, relevar la importancia del mito como sistema de pensamiento completo y complejo, en el marco de las producciones culturales que permiten al hombre su instalación en el mundo, dando cuenta precisamente de su “ser en el mundo”; en segundo lugar, pensar el tema convocante de este Coloquio desde una perspectiva inversa. No nos situaremos en los relatos que prometen una edad de oro, un tiempo por venir de dicha y felicidad, sino, por el contrario, nos ubicaremos en la pérdida de un tiempo áureo, en el alejamiento de un tiempo pletórico de felicidad y bienestar que se ve opacado por la conducta de los hombres transidos por la *hybris*.

Abstract

The present work consists of articulating two fronts. First, to highlight the importance of the myth as a complete and complex system of thought, within the framework of cultural productions that allow the humankind its installation in the world, giving precisely its “being in the world”; second, to think about the theme of this Colloquium from a reverse perspective. We will not situate ourselves in the stories that promise a golden age, a time to come of joy and happiness, but we will place ourselves in the loss of a golden time, in the distance of a full time of happiness and well-being that it is overshadowed by the behavior of the humankind brought by the *hybris*.

Entre a salvação colectiva e a salvação individual: alguns vestígios literários romanos dos mitos das *Matres Idaea* e *Aegyptia**

Between collective salvation and individual salvation: some Roman literary vestiges of the myths of *Matres Idaea* and *Aegyptia*

Maria José Ferreira Lopes

Universidade Católica Portuguesa, Braga
mlopes@braga.ucp.pt

Palavras-chave: Cultos místéricos, Cibele, Ísis/Osiris, helenismo, salvação, conversão, Roma, Literatura Latina.

Keywords: Mystery cults, Cybele, Isis/Osiris, hellenism, salvation, conversion, Rome, Latin Literature.

1. A religião romana

Cícero considerava que Roma era superior a qualquer outra nação no culto dos deuses, e que era esse respeito escrupuloso e vetusto que justificava a grandeza sempre crescente da *Res publica*: “[...] eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruissent. Et si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores” (*De natura deorum*, 2, 3, 8). Estas palavras do Arpinate reportam-se à *religio*: uma actividade colectiva, vinda das brumas da memória, feita de gestos e ritos¹ eminentemente públicos, mas também privados, na aparência frios e superficiais, cujo cumprimento – “*Sacra sollemnia obeunto. Feriis iurgia amouento; easque in famulis, operibus patratis, habento*”, proclama, solenemente, o Arpinate (*De legibus*, 2, 8) – era essencial para o equilíbrio cósmico e a sobrevi-

* Artigo produzido no âmbito de UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ Scheid e Durand (1994) chamam a atenção para o cuidado que deve ser posto na definição de “rito”/“ritual”, devendo evitar-se interpretações retroactivas ou anacrónicas. O mesmo vale para palavras como “culto”, entre outras, marcadas pela experiência contemporânea.

vência do estado, como ilustra a fórmula *do ut des*. O desrespeito ou desobediência aos formalismos sagrados e aos sinais da vontade dos deuses causavam danos terríveis, exemplificados, ainda segundo Cícero, pelas consequências mortíferas do comportamento sacrílego de Públio Cláudio perante os augúrios na primeira Guerra Púnica; e da indiferença de C. Flamínio aos presságios negativos, antes da batalha do Lago Trasimeno (217 a. C.), na sangrenta Segunda Guerra².

A *religio* era igualmente um elemento crucial na construção da identidade: pequenos santuários em locais sagrados recordavam marcos fundamentais das origens lendárias da *Vrbs*; templos erigidos ao longo dos séculos, muitas vezes por iniciativa privada, mas sempre sob o controlo do Senado, comemoravam vitórias da República – “Constructa a patribus delubra in urbibus habento. Lucos in agris habento” (*De legibus*, 2, 8) –, criando um itinerário sagrado e um calendário fixo³ de celebrações – “Itaque ut ita cadat in annuis anfractibus, descriptum esto” (*De legibus*, 2, 8) – que perpetuavam a noção da majestade de Roma e da necessidade do cumprimento da tradição (Orlin, 2002, p. 66 sgg).

Existia naturalmente uma versão de culto mais individual, à volta dos mesmos deuses e de outros mais “especializados”⁴, designada como *superstitio*, termo cuja origem é descrita por Cícero de forma reveladora: “Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). Apesar de o significado da palavra ter sido depois alargado – “quod nomen patuit postea latius” –, o anseio por deixar (*superstites*) herdeiros biológicos revela-se como o mais profundo de todos, e recorda-nos a tremenda fragilidade da vida de então. É precisamente esse o voto final de Tibulo (*Elegias*, 1, 7, 55-56) para o seu patrono Messala: “At tibi succrescat proles...”

Todavia, para o Arpinate, existe uma clara diferença entre “religio e superstitio: ita factum est in superstitioso et religioso alterum uitii nomen alterum laudis” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). A *religio* é digna de louvor, porque centrada no interesse comum; a *superstitio* resulta da fraqueza individual – que aliás se

² Clódio lançou os frangos sagrados ao mar, porque se recusavam a comer e assim impediam que se iniciasse a tão almejada batalha, logo perdida; Flamínio, além de outros actos que rodearam a sua tomada de posse como cônsul, desconsiderou os sinais que deixaram todo o exército aterrado e desaconselhavam a opção de combater, e tomou a iniciativa de uma batalha que resultou numa derrota terrível: “Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas mouebit, qui etiam per iocum deos inridens, cum cauea liberati pulli non pascerebantur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nollent? Qui risus classe deuicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. [...] C. Flaminium Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae uulnere” (Cícero, *De natura deorum*, 2, 3, 7-8).

³ Sobre a rigidez no cumprimento do lugar e da data, cfr. discurso de Camilo in *Ab Vrbe Condita*, 5, 52.

⁴ Séneca critica esta “especialização”, exemplificada por criações de alguns dos primeiros reis: “Quid ergo tandem, inquit, ueriores tibi uidentur Titi Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicauit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pauorem atque Pallorem taeterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem, sed color. Haec numina potius credes et caelo recipies?” (*De superstitione*, citado por Santo Agostinho in *De ciuitate Dei*, 6, 10).

manifestará exponencialmente nele com a morte da filha, cuja apoteose chegou a considerar (*Ad Atticum*, 12, 36).

Com a fórmula *do ut des*, vigente tanto na *religio* como na *superstitio*, fica também patente a dimensão votiva que muitos académicos têm considerado distintiva do paganismo em geral e do romano em particular. Seria então uma experiência religiosa que, além do cumprimento escrupuloso de ritos, por vezes já incompreensíveis, a mil e uma divindades, e apesar do imperativo moral expresso nas palavras de Cícero – “Ad diuos adeunto caste: pietatem adhibento: opes amouento. Qui secus faxit, Deus ipse uindex erit” (*De legibus*, 2, 8) –, careceria de profundidade, reflexão e sobretudo de uma mudança radical de vida, compatíveis com a ideia de conversão (Nock, 1933, pp. 6-7).

A profunda ligação da *religio* romana à identidade nacional e à sobrevivência da *Respublica* implicava que o culto fosse circunscrito aos deuses “homologados” – “Separatim⁵ nemo habessit deos; neue nouos, neue aduenas, nisi publice adscitos, priuatim colunto” (Cícero, *De legibus*, 2, 8); e levava os autores romanos a suspirarem por um passado idealizado em que não havia contaminação de cultos estrangeiros. Contudo, a arqueologia prova que Roma estivera desde sempre aberta à absorção de elementos externos (Le Glay, 1991, p. 21 sgg.), começando com os vizinhos etruscos e os gregos da Magna Grécia, e com essa interação, tão típica do politeísmo (Jassmann 2006: 45)⁶, construía o seu panteão algo “híbrido”. Por essa mesma via contactou também com os cultos místéricos, nomeadamente os relacionados com Dioniso/Baco (Le Glay, 1991, p. 33 sgg.).

Iniciada a expansão imperial, Roma acolheu com relativa tolerância a generalidade dos deuses dos seus súbditos derrotados, mesmo dos identificados claramente como bárbaros (Orlin, 2010, pp. 3-4). A plena aceitação de cultos místéricos era, contudo, problemática – o que evoca a situação paralela da sociedade grega, discutida em obras como as *Bacantes* de Eurípides. Acima de tudo, eram inquietantes os ritos orgiásticos, ou que de algum modo implicassem o controlo do indivíduo, uma vez que potenciavam um oportunismo criminoso de consequências colectivas. Periodicamente ocorriam incidentes que levavam à repressão violenta de *superstitiones* de origem estrangeira e carácter sobretudo místico⁷. Assim sucedeu no extremamente sangrento escândalo das Bacanais (186 a.C.), originado num delito comum que provocou alarme social e por isso, como sentenciou Tito Lívio, “ad summam rem publicam spectat” (Lívio, 39.16). Eram também visíveis os preconceitos contra manifestações demasiado ruidosas e excêntricas, na linha do *decorum* romano que se considerava obrigatório na

⁵ Este advérbio evoca naturalmente a questão dos monoteísmos.

⁶ “The great achievement of polytheism is the articulation of a common semantic universe. [...] The meaning of a deity is his or her specific character as it unfolded in myths, hymns, rites, and so on. This character makes a deity comparable to other deities with similar traits. The similarity of gods makes their names mutually translatable. [...] The practice of translating the names of the gods created a concept of similarity and produced the idea or conviction that the gods are international”.

⁷ Também cultos monoteísticos, normalmente tolerados, como o judaísmo, foram purgados por questões criminais, como conta Flávio Josefo (*Antiquitates Iudaeorum*, 18, 3, 5).

prática religiosa. As civilizações sofisticadas e luxuosas do mundo helenístico, de onde vinham novos cultos, eram vistas como incompatíveis com o *mos maiorum* – uma tendência que persistiu durante o regime imperial na pluma acerada de autores como Juvenal, fiéis à secular afectação de ódio por tudo o que fosse grego e oriental. Como sublinha Mary Beard (1996, p. 187), a questão radicava na definição do que era ser Romano: “on proper Roman behavior; on the proper exercise of Roman power; and on proper Roman relations with the divine”.

2. Em prol da Salvação colectiva: o paradoxo do culto da *Magna Mater Pessinuntica*

Contudo, a influência religiosa oriental era não apenas secular – “iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes” (Juvenal, *Satyrae*, 3, 62) –, como nem sempre à revelia da norma oficial: a “má imprensa” não impediu a introdução de *superstitiones* do Levante na *religio*, sob a égide do Senado, quando as circunstâncias as impuseram como estratégia galvanizadora para salvar a *Res publica* da destruição às mãos de *hostes* (Beard, 1996, p. 168). Assim sucedeu com a adopção da *Magna Mater Idaea* – a deusa Cíbele –, em 204 a. C., na fase mais terrível da Segunda Guerra Púnica, depois de iniciativas rituais de índole bárbara, como sacrifícios humanos⁸, terem falhado na obtenção do favor dos deuses tradicionais.

A escolha desta deusa frígia, justificável pela sua ligação geográfica ao mito da origem troiana da *Vrbs*, parece estranha dadas as suas características, que lhe valeram um estatuto ambíguo também na Grécia: vista como protectora de cidades, era igualmente associada à figura ctónica da *Potnia Theron* e o seu culto incluía cortejos espalhafatosos e mistérios privados, exclusivos a iniciados, com ritos espectaculares como o *taurobolium*. Revela-se ainda mais paradoxal a opção romana pela versão da cidade de Pessinunte, que incluía no séquito da deusa os polémicos *galli*, eunucos voluntários, cuja diminuição física transformara em seres não abrangidos pela lei romana e não competentes para o exercício da *religio* – que normalmente implicavam a boa saúde dos sacerdotes (Beard, 1996, p. 165).

Lendo o relato de Tito Lívio percebe-se que foi o próprio oráculo de Delfos, o sumo pontífice da Antiguidade, a ordenar a escolha, num contexto de absoluta *religio*: a recorrência de prodígios assustadores, como a frequência excessiva de chuvas de pedras, levou à consulta dos *Livros Sibílinos*, onde foi encontrada a sugestão, depois ratificada pela pitonisa, que prometeu uma grande vitória ao povo romano (*Ab Vrbe condita*, 29,10, 4-6)⁹.

⁸ Um “minime Romanum sacrum”, escreve, horrorizado, Tito Lívio (*Ab Vrbe condita*, 22, 57).

⁹ “Ciuitatem eo tempore repens religio inuaserat inuento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret. id carmen ab decemuiris inuentum eo magis patres mouit quod et legati qui donum Delphos portauerant referebant et sacrificantibus ipsis Pythio Apollini omnia laeta fuisse et responsum oraculo editum maiorem multo uictoriam quam cuius ex spoliis dona portarent adesse populo Romano”.

Quando a estátua da deusa chegou à *Vrbs* – já acompanhada pelos *galli* –, foi recebida pelos melhores cidadãos e objecto de uma veneração que se revelou híbrida: ao festival “romano” de inícios de Abril, com oferendas do povo, cortejo sumptuoso, lectistérnio, jogos – integrados no calendário como *Ludi Megalenses* –, e um templo, construído no Palatino, opunha-se de algum modo a celebração mais orientalizante de Março, que envolvia rituais frenéticos de automutilação, em que o sangue corria dos braços dos fiéis em transe, e o igualmente sangrento *taurobolium* (Beard, 1996, p. 171 sgg.). Os festejos das *Megalesia* de Abril, eminentemente *casti, sollemnes, religiosi* (Cícero, *De haruspicum responso*, 12), eram sobretudo aristocráticos, e incluíam, além de sumptuosos banquetes, a celebração feminina da *Bona Dea*, tornada notória pelo episódio da mulher de César. A vertente mistérica, inevitavelmente mais individual, do culto da *Magna Mater Idaea*, não foi assumida oficialmente, embora tivesse uma influência cada vez maior reveladora do impacto do culto como *superstitio*. No entanto, vários rituais foram entrando no domínio público e, nos últimos séculos do império, o *taurobolium* era normalmente dedicado ao imperador (Beard, 1996, p. 184).

A forma como Cíbele foi relacionada com figuras tradicionais do Panteão greco-romano é exemplar do funcionamento do sincretismo religioso típico do paganismo – a *interpretatio*: como *Magna Mater Deorum*, ela foi associada a Rea, e os *Korybantes*, seus companheiros, assimilados aos da mãe de Júpiter – os *Kouretes*, que comunicavam com os seus seguidores mortais através de sonhos e transe provocados por música e dança marcial.

Lucrécio (c. 99-55 a. C) explica essa *interpretatio* no poema *De rerum natura* (2, 630-639), mas expressa também as inquietações despertadas pelo culto de Cíbele. Baseando-se nos relatos dos *Graium docti poetae*, sublinha a vertente de *potnia theron da diuina mater*: o seu carro é puxado por dois leões, tornados obedientes para demonstrar que todos os seres, por mais selvagens que sejam, se deixam domesticar pela bondade dos pais – “quia quamuis effera proles / officiis debet molliri uicta parentum” (*De rerum natura*, 2, 604-605). Os *galli* – de origem frígia, porque foi nessa terra que a agricultura se iniciou (611-612) – são vistos como penitentes pela ingratidão à *mater* e aos pais, e por isso foram impedidos de ter prole: “Gallos attribuunt, quia, numen qui uiolarint / Matris et ingrati genitoribus inuenti sint, / significare uolunt indignos esse putandos, / uiuam progeniem qui in oras luminis edant” (614-617). A descrição aliterativa dos cortejos marciais, em que pontificavam os *Curetas Phrygias*, pressupõe alguma admiração e respeito – “tympa tenta tonant palmis et cymbala circum / concaua, raucisonoque minantur cornua cantu” (618-619) –, mas logo transparece a irracionalidade inerente às manifestações sangrentas que acompanhavam as ruidosas procissões: “Phrygio stimulat numero caua tibia mentis, / telaque praeportant, uiolenti signa furoris [...] exultant sanguine laeti” (621-22 e 630). Tal espectáculo gerava *metus nos ingratos animos atque impia pectora* do vulgo, e era através dele que a deusa impunha o seu poder e também incitava ao respeito e defesa da terra ancestral e dos pais – “ut armis / ac uirtute uelint patriam defendere terram / praesidioque parent decorique parentibus esse” (641-643). Porém, o epicurismo militante do poeta – e a consequente aversão à dor – leva-o a interpretar negativamente estes mitos, belos – “bene et eximie quamuis disposta ferantur” – mas afastados da razão –

“tamen a uera ratione repulsa” – como o terror infundido aos fiéis demonstra: na sua impassível imortalidade, os deuses são completamente indiferentes aos assuntos humanos – “semota ab nostris rebus seiunctaque longe” (648).

O seu contemporâneo Catulo (c. 84-54 a. C.) também se mostra chocado com a automutilação dos *galli*, à volta da qual se desenvolve o longo *carmen* 63. Nele, um Attis amargamente arrependido do gesto radical causado pelo delírio, induzido pela deusa por desmesurado ódio a Vénus – “corpus euirastis Veneris nimio odio” (17) –, lamenta, usando o feminino, a sua sorte, a esterilidade – “ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?/ ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero?” (69) –, e o exílio no nevado Ida, entre feras e longe do conforto da pátria¹⁰. Além do quase permanente estado de irracionalidade¹¹, provocado pela deusa, Attis sublinha o carácter ciumento e vingativo da *mater*, sempre atenta e disposta a castigar as tentativas de evasão dos seus *galli*, para o que atija um dos seus leões: “agedum,’ inquit ‘age ferox i> fac ut hunc furor / fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat’ “(78-80) – prova da falta de liberdade dos humanos perante os caprichos dos deuses.

O espalhafato e, sobretudo, os gestos cruentos expostos publicamente nas procissões de Cíbele parecem também ter impressionado vivamente o estóico Séneca, pois a eles alude em vários contextos: da tragédia *Agammemnon*, como paralelo doloroso (vv. 686-692); aos tratados filosóficos que increpam o excesso ritual e a tirania divina. Santo Agostinho cita no seu *De Ciuitate Dei* (6, 10) excertos do desaparecido *De Superstitione*, em que o filósofo exprobra a violência auto-inflingida – “Ille, inquit, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat” –, num estado de perturbação mental furiosa – “Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor”; e a crueldade imposta por deuses que, assim, ultrapassam os piores tiranos – “ne quidem homines saeuunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis” – e por isso não merecem crédito nem veneração: “Vbi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si hoc uolunt”¹².

Juvenal, mais desdenhosamente do que o seu amigo de Bílbilis¹³, explora na *Sátira Sexta* (511-521) o desconforto e repulsa causados pela condição e presença dos *galli* – epítome do anti-romano. Exótico e sobretudo conspícuo graças

¹⁰ “Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, / ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae/ famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,/ ut aput niuem et ferarum gelida stabula forem,/ et earum omnia adirem furibunda latibula” (50-54).

¹¹ Attis fala num breve momento de sanidade, no meio do quase permanente delírio: “rabie fera carens dum breue tempus animus est” (57).

¹² Note-se, porém, que Séneca critica asperamente os comportamentos dos adoradores do panteão tradicional, cujos bizarros gestos nos templos do Capitólio são constantes, ao contrário dos excessos ruidosos dos adeptos de Ísis, circunscritos a um dia – “Huic tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est semel anno insanire”; mas cumpria ainda assim os rituais públicos. Santo Agostinho não deixa de apontar a hipocrisia deste filósofo que “colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat”.

¹³ Marcial usa os *galli* como termo de comparação para atacar os homens efeminados, que tanto abomina, comprovando a presença habitual dos devotos de Cíbele nas ruas de Roma. Ex: “Spadone cum sis euirator fluxu,/ et concubino mollior Celaenaeo,/ quem sectus ululat matris entheae

às obrigadas *xerampelinas* e *tiara* que veste, o arquigalo e os seus companheiros, *galli* e *marciais*, são caracterizados com termos negativos, como *furētis*, *semiur*, *obsceno*, *mollia*, *rauca*, *plebeia* et *Phrygia*¹⁴. A sua venalidade é obviamente sublinhada, trazendo à memória os escândalos que surgiam no contexto de cultos mistéricos: o *gallus* acentua o medo das pessoas – *metuique iubet* – em relação ao futuro, de modo a arrancar-lhes dinheiro sob o pretexto de prevenir desgraças¹⁵.

3. A salvação individual

O sucesso de cultos extremos como o da *Mater deorum* é, contudo, sintoma revelador do estado de espírito do mundo de então. A solidão e desamparo da humanidade face aos deuses, sublinhada por Lucrécio em meados do século I a. C., repercute um sentimento generalizado, que por sua vez não deve ter sido alheio à profunda ligação do poeta aos princípios de Epicuro. As circunstâncias tinham piorado em relação ao longínquo século III a. C. Como assinala Juvenal, cerca de 150 anos depois, ao abordar as obsessivas actividades religiosas e astrológicas das mulheres na notória *Sátira Sexta*, a popularidade de cultos estrangeiros divinatórios e espaventosos assenta no silêncio dos deuses tradicionais: “quoniam Delphis oracula cessant/ et genus humanum damnat caligo futuri” (555-556). A angústia decorrente da obscuridade do futuro originava um desejo quase incontável de ler o amanhã através de processos mais ou menos mágicos, algo de que Horácio, um século antes, tentava dissuadir Leuconoe, adepta dos *Babylonii numeri* (*Odae*, 1,11). *Delphis oracula cessant* afirmava o apagamento da voz divina por antonomásia – a mesma que ratificara, no longínquo 204 a.C., a introdução da *Magna Mater* –, deixando implícita a perda de influência, e até a impotência, do panteão olímpico, composto de velhos deuses, parodiados pela Literatura e desacreditados pela Filosofia, que, com algumas escolas, tentava ocupar o vazio por eles deixado. Por tudo isso, os ritos milenares dos cultos tradicionais eram já insuficientes para muitos.

Tratava-se, porém, de um fenómeno comum a todo o Mediterrâneo e com bastantes anos. A violência e instabilidade experimentadas pelo mundo greco-latino durante os últimos séculos antes de Cristo criaram um desejo generalizado de salvação, expresso através do uso frequente de palavras como *soter* em orações e até nos cognomes de reis helenísticos, abrindo caminho para o alargamento da divinização dos reis ao mundo grego e depois à própria Roma.

Gallus” (5,41); ou “et Gallum timeo minus recentem” (7,95); para não citar epigramas completamente obscenos como o 3,81.

¹⁴ “Ecce furētis/ Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens/ semiur, obsceno facies reuerenda minori./ mollia qui rapta secuit genitalia testa/ iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt/ plebeia et Phrygia uestitur bucca tiara” (511-515).

¹⁵ “Grande sonat metuique iubet Septembris et austri/ aduentum, nisi se centum lustrauerit ouis/ et xerampelinas ueteres donauerit ipsi./ ut quidquid subiti et magni discriminis instat / in tunicas eat et totum semel expiet annum” (517-521).

At the time of Jesus's birth, there was a deep longing for salvation throughout the length and breadth of the ancient worlds. The politician, the thinker, the man of religion, the man in the street, and supremely the Jew, all alike were looking for "salvation". Indeed, W.M.Ramsay makes special note of the vast numbers of inscriptions from this period in different parts of the Mediterranean worls recording prayers *ὑπὲρ σωτηρίας*, for salvation.

Of course, it meant different things to different people, and in different circumstances. To great many it carried political overtones, and without some understanding of the political history of the major world power of the day, Rome, it will be impossible to understand the enthusiasm for salvation which is so characteristic of the first century. (Michael Green, 2000, p. 72)

Na Itália exaurida pelas guerras civis, o “salvador” era sobretudo o líder capaz de restaurar a paz e a esperança no futuro. Com notável engenho político-cultural e *savoir-faire* pessoal, o jovem Octaviano, conquistador também do Egito dos Ptolomeus, correspondeu a este anseio e tentou juntar o melhor dos dois lados do domínio romano: reviver a *religio* romana tradicional e aproveitar a divinização dos próceres típica do Oriente e legitimadora da sua posição. *Diui Filii* a partir da apoteose de Júlio César, cognominado de Augusto pelo Senado, assume-se como restaurador da *Pax*, qual novo Saturno, e inaugura o culto imperial, plenamente aceite no Oriente, gradualmente mais ostensivo a Ocidente. Além do claro propósito unificador político-religioso, centrando no *Princeps*, também *Pontifex Maximus*, a majestade de Roma e o sistema religioso sempre crescente, a pessoa e o título de *Caesar* implicavam, ao lado do poder absoluto, uma certa ideia de salvação terrena. Contudo, como salientou Epicteto século e meio depois, nem sequer um César como Adriano, com quem o mestre estoíco deve ter privado, conseguia conquistar para os seus súbditos o controlo dos imponderáveis típicos da condição de mortal, e muito menos a paz interior (cfr. Arriano, *Homiliai Epiktetou*, 3, 13).

No contexto dos inícios do primeiro milénio da era cristã, a abertura a cultos místicos – e até a sistemas filosóficos mais místicos, exemplificados pelo fervor epicurista do poeta Lucrecio –, capazes de fornecer uma experiência mais profunda de libertação da opressão quotidiana, e em alguns casos de prometer a esperança na felicidade depois da morte, era assim uma consequência lógica.

3.1. As religiões místicas: entre religião votiva e conversão pagã

A busca de Salvação, ou pelo menos de um maior conhecimento do cosmos e profundidade religiosa, é no entanto muito antiga. Além dos mistérios sobretudo cívicos de Elêusis, conhecidos desde tempos arcaicos, e centrados em Deméter, outras divindades gregas foram objecto de cultos que incluíam ritos secretos, entre os quais iniciações física e psicologicamente marcantes, que proporcionavam um contacto pessoal com a divindade. Este secretismo rodeou-os de lendas e suspeitas, e não deixou informações à posteridade, confusa pelas variantes e fusões sincréticas, características do paganismo.

A abertura típica do mundo helenístico possibilitou também que mistérios de origem completamente exterior, como os de *Mithra*, inspirados por um culto persa, fossem adaptados e integrados no mundo mediterrânico. No entanto, ao

contrário da implantação exclusivamente masculina e sobretudo castrense do mitraísmo, nenhum culto se compara em abrangência, popularidade e impacto ideológico com o dos deuses egípcios Ísis/Osíris. Enriquecidos através de uma interacção dinâmica que levou até à introdução de Serapis – uma nova divindade sincrética, que acabou por ocupar o lugar de Osíris¹⁶ –, os seus mistérios captaram a atenção de Plutarco, filósofo e devotado sacerdote de Apolo. Na sua influente obra *De Iside et Osiride*, o escritor de Queroneia elogia as virtudes de Ísis, Osíris e do seu culto, conducente à melhoria pessoal e ao aprofundamento do conhecimento do universo (e.g. 1 e 27).

Seriam experiências religiosas como estas equivalentes às das grandes religiões monoteísticas, e seria a iniciação, que com frequência era implicada pela integração no culto, semelhante ao fenómeno da conversão?

Walter Burkert, na sua famosa obra *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, define cultos místéricos como “une forme de religion personnelle, qui dépend d'une décision individuelle et vise une certaine forme de salut par l'intimité avec le divin”.

Esta relação emotiva e catártica pode sugerir a existência nos mistérios de “une dimension spirituelle plus profonde, «véritablement religieuse», et on ne peut pas dire qu'ils se soient totalement trompés”. Contudo, Burkert alerta logo de seguida que o que ressalta com mais evidência é a semelhança desses cultos com a religiosidade pagã mais prosaica – a *superstitio*, essencialmente votiva:

Il y a une autre forme de religion personnelle – élémentaire, largement répandue et tout è fait terre à terre – qui peut constituer un arrière plan même de la pratique des mystères: c'est la pratique des vœux, d'une «religion votive». (Burkert, 1992, p. 23)

Desta forma, Burkert, mesmo valorizando o significado dos ritos pagãos, acaba por reproduzir de algum modo a tendência que dominou os estudos da Religião Greco-Romana até há cerca de três décadas. A generalidade dos autores – como Theodore Mommsen e Arthur Darby Nock –, marcados sobretudo pelo modelo Cristão, e em particular pela exigência “racionalizante” do Protestantismo, considerava que as formas de religiosidade antigas eram dominadas pelo ritual, desprovidas de teologia e voltadas para a satisfação de necessidades imediatas. Para Nock, a conversão era “the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right” (1933, p. 7). Este conceito, construído com base no exemplo superlativo de São Paulo, era incompatível com a aparente superficialidade pagã, tanto mais que o politeísmo, que está na essência do Paganismo, impedia um corte radical com o passado. Os cultos místéricos partilhavam dessas características sincréticas e integradoras, embora seja evidente que existiam preocupações espirituais, transformações morais e noções de verdade e falsidade – o que nem todos os académicos reconheciam (Bøgh, 2015, p. 264).

A negação da existência de uma profundidade equivalente à do Cristianismo, Judaísmo e certas escolas filosóficas teve por consequência a recusa de

¹⁶ A associação de Ísis a Io é uma constante, nomeadamente nos poetas romanos (vd. n. 22).

uma verdadeira conversão nas religiões místicas, mesmo na sequência de um “episódio excitante” como a iniciação. Por isso, Nock usou o termo “adesão” ao reportar-se à integração nos mistérios, pois considerava que estes novos cultos eram usados apenas “as useful supplements and not as substitutes, and they did not involve the taking of a new way of life instead of the old” (1933, p. 7). Assim, não reconhece que “dans la pratique, il y a toujours des fidèles peu éclairés qui remplacent l’espérance théologique par une certitude plus ou moins magique”¹⁷, mesmo no Cristianismo.

A linha de pensamento de Nock contribuiu para a desvalorização do paganismo e dos grandes cultos místicos que antecederam a implantação do Cristianismo, mas o pluralismo que caracteriza a cultura actual, ao possibilitar o contacto e estudo de outras formas religiosas, tornou mais patente a importância de características antes pouco atendidas. Como salienta Jaime Alvar Ezquerro (2008, pp. 4-5), os documentos demonstram que, por um lado, depois de objecto de uma *interpretatio*, esses cultos se integraram de forma inclusiva, aceitando “the very essence of traditional religion”; e, por outro, “developed their views of the cosmos in what we can only describe as an universalising direction, which clearly distinguishes them from the group-cults of traditional civic deities.” O culto místico, de tradição grega, era precisamente a “institution best suited to the formation of an inner-directed religiosity [...] and backed specific, and characteristic, demands upon the body and upon ethical character”. A relação dialéctica entre estes três aspectos proporcionou uma “altered perception of the divine”, interagindo com, e aprofundando, a ideia tradicional do medo dos deuses, de tradição cívica, no sentido da “formation of an «inner self» religioso. Para Ezquerro, tal fenómeno ocorre, em diferentes graus, nos cultos de Ísis, Mitra e até da *Magna Mater*. É neste contexto que melhor se enquadra a discussão sobre a “conversão” pagã.

No seu recente ensaio “Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults” (2015), Brigitte Bøgh acompanha a confusão conceptual e terminológica que tem rodeado a “conversão” e dificultado o enquadramento dos poucos documentos existentes – também avaliados com parâmetros incompletos, inadequados e exclusivistas.

Partindo de uma definição preliminar de conversão como “change in religious identity, community, behavior, and commitment” (272) – o que, como sublinha, é suficientemente exigente para excluir a “initiation in the Eleusinian and other “civic” mysteries –, e de forma a ser suficientemente abrangente, Bøgh recorre em simultâneo a vários modelos classificatórios recentes de conversão, oriundos de diversos âmbitos do estudo das Religiões – nomeadamente os apresentados por Robert H. Thouless; Kieran Flanagan; Luigi Berzano e Eliana Martoglio; John Lofland e Norman Skonovd –, que depois aplica a título de exemplo a alguns cultos místicos.

¹⁷ G. Dumézil, *Les rites indo-européens à Rome*, citado por Scheid e Durand (1994, p. 36).

4. A caracterização do culto de Ísis em colacção com textos exemplares

É precisamente no âmbito do complexo culto mistérico da deusa egípcia Ísis que encontramos o único testemunho antigo do processo de conversão – as *Metamorphoses* de Apuleio, objecto aliás de enorme debate ao longo dos tempos. Deixando de lado as numerosas marcas epigráficas e iconográficas, as várias referências literárias dos finais da República e inícios do Império sugerem a força da implantação deste culto, apesar do esforço de Augusto no sentido da restauração dos deuses tradicionais¹⁸. Subjacente à *nimia pietas* e *castitas* dos iniciados, ou pelo menos fiéis, de algum modo elogiada até por cristãos nada simpáticos com a religião egípcia como Tertuliano – “Ceterum uiduas Africanæ Cereræ adistere scimus, durissima quidem obliuione a matrimonio allectas” (*Ad Vxorem*, 1.6) –, parece estar o equivalente a uma conversão, motivada pela ânsia de salvação individual (Bøgh 2015: 287). Torna-se por isso interessante fazer uma relação, naturalmente nada exaustiva, entre os parâmetros de definição da conversão “isiaca” e os pormenores relatados, em formato mais ou menos poético, entre os finais do séc. I a. C e os inícios do II d. C.

Brigitte Bøgh sugere a caracterização da conversão típica dos mistérios de Ísis como dura, vertical, moral e mística – “hard, vertical, moral, and mystical” –, e que a iniciação – que pode nunca chegar a ser efectivada, visto ser cara, além de não ser um episódio único e irrepetível, como prova o exemplo de Lúcio – não é tão marcante ou até relevante como noutros mistérios¹⁹ – tornando-a num dos cultos mais próximos das exigências tradicionalmente associadas ao Cristianismo: isto é, centrado na transformação moral do crente.

A análise da conversão do Lúcio de Apuleio expõe claramente as características referidas: num contexto fortemente emotivo de crise pessoal, Lúcio é “chamado” pela deusa – donde a conversão mística, pois era suposta a comunicação com o crente através de sonhos e outros presságios; e a passividade perante as ordens divinas, ao ponto do auto-apagamento, típica da conversão vertical; a este chamamento ele corresponde emotivamente e com uma profunda transformação pessoal, ou seja, moral. Se depois Lúcio se integra como um membro “normal” na sociedade romana, outros podiam tornar-se servidores do templo (como os *katochoi*) ou lá habitar temporariamente²⁰. A dedicação de Lúcio ao processo de amadurecimento pessoal exemplifica a dureza da conversão; a nova vida, mais esclarecida, de Lúcio, lembra o que Plutarco considera ser o propósito último

¹⁸ A alegada antipatia do *Princeps* em relação a Ísis é desmentida pelos factos (cfr. Eric Orlin (2008), “Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness”. *The American Journal of Philology*, 129, [2]).

¹⁹ “This general categorization has pointed to aspects of the Isiac cult that are easily overlooked by those who focus on “initiation” in the mystery cults (how widespread was it? what was the content of the secrets? was the salvation mundane or eschatological?), but it primarily gains value in the present context if we compare it to those found in other mystery cults” (Bøgh, 2015, p. 284).

²⁰ Por isso, adjectivos como *sedula* – aplicada, assídua – repetem-se em epitáfios de devotas de Ísis (Bøgh, 2015, p. 281).

de qualquer culto: a aproximação ao verdadeiro conhecimento do universo (*De Iside et Osiride*, 1).

Os resultados da transformação moral experimentada pelos conversos de Ísis são mencionados criticamente por Juvenal, que acaba por fornecer detalhes consentâneos com o relato de Apuleio (*Sátiras*, 6, 522-541): a convicção do contacto vertical com a deusa – “credit enim ipsius dominae se uoce moneri” –; a dureza da prática de rituais fisicamente violentos e publicamente humilhantes, por vezes em pleno inverno, que podiam chegar a uma peregrinação ao Nilo para trazer água sagrada – “hibernum fracta glacie descendet in amnem/ ter matutino Tiberi mergetur et ipsis/ uerticibus timidum caput abluet, inde superbi/ totum regis agrum nuda ac tremibunda cruentis/ erepet genibus” –; a castidade militante, resultado da transformação moral. Mas Juvenal destaca também a venalidade dos sacerdotes e, assim, dos deuses: o grande sacerdote egípcio dá indulgência à matrona que violou a castidade nos dias de abstinência – “ille petit ueniam, quotiens non abstinet uxor/ concubitu sacris obseruandisque diebus” –, com um custo aliás módico: “ansere magno/ scilicet et tenui popano corruptus Osiris”²¹.

A constância e castidade exemplares, proporcionadas pela transformação moral dos crentes, já enfureciam Propércio (*Elegias*, 2, 33), ao ponto de designar o fervor da sua Cíntia, que o deixa “viúvo” já há *decem noctes*, como *nimum*; a deusa, como *saeua*; e as festas, como *tristia sollemnia*; e de desejar que este culto estrangeiro fosse expulso de Roma...

Era também generalizada a convicção do poder protector e curativo da deusa, para o que deve ter contribuído a proclamação pública solene das graças concedidas, como a Délia de Tibulo exemplifica (*Elegias*, 1, 3). Com efeito, o poeta, aflito perante uma eventual morte no mar, recorre com alguma desfaçatez a Ísis – ao mesmo tempo que a quase todos os deuses que lhe vêm à cabeça²² –, sem ser devoto, evocando em seu favor o crédito dos gestos piedosos de Délia. Apesar da comicidade implícita, a sua questão “Quid tua nunc Isis mihi prodest” – a tal que a obrigara à pureza ritual: “Quidue, pie dum sacra colis, pureque lauari/ Tememini–et puro secubuisse toro?” – evoca a tradicional dimensão votiva. Se os seus desejos se realizassem, Délia cumpriria os votos com uma acção de graças pública bidiária, vestida de linho e com os cabelos soltos, no meio dos sacerdotes – o que mostra o nível de integração da jovem no culto, certamente “chamada” misticamente pela deusa: “Ante sacras lino tecta fores sedeat/ Bisque die resoluta comas tibi dicere laudes/ Insignis turba debeat in Pharia”.

²¹ Esta castidade indomável está subjacente ao crime de que foi vítima a aristocrata Paulina, e levou o imperador Tibério a castigar e expulsar o culto. O episódio, contado por Flávio Josefo (*Antiquitates Iudaeorum*, 18, 3, 4), expõe também a dimensão mística, vertical, e por isso passiva, da relação com as divindades, pois a castíssima matrona disponibilizou-se, sem pestanejar, a corresponder ao pedido alegadamente transmitido por Anúbis ao sacerdote egípcio, e assim passou a noite no templo com o que ela pensava ser o deus.

²² Num registo mais sarcástico, Marcial mostra o parasita Sélio a tentar a sua sorte, pois, em desespero de causa para encontrar quem lhe dê jantar, entra num templo de Ísis, também aqui ligada a Io (*iuenca*): “Memphitica templa frequentat,/ adsidet et cathedris, maesta iuenca, tuis” (*Epigramas*, 2, 14).

Como sugerem os exemplos apresentados, eram variadas as opções religiosas na *Vrbs* dos inícios da era Cristã: sendo conspícua a *superstitio* votiva, e até a venalidade de alguns agentes religiosos, existiam também pessoas a quem o *do ut des* não bastava e se entregavam a cultos que implicavam uma experiência muito mais profunda e radical, de algum modo à semelhança do Cristianismo então nascente – o que ajuda desde logo a explicar o seu sucesso.

Referências bibliográficas

- Assman, J. (2009). *Moses the Egyptian*. Harvard University Press.
- Beard, M. (1996). The Roman and the foreign; the cult of the “Great Mother” in imperial Rome. In N. Thomas, C. Humphrey (Eds.), *Shamanism, History, and the State* (pp. 164-187). University of Michigan Press.
- Bøgh, B. (2015, February). Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults. *History of Religions*, 54 (3), 260-287.
- Burkert, W. (1992). *Les cultes à mystères dans l'antiquité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ezquerro, J. A. (2008). *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Translator and editor Richard Gordon. Leiden/Boston: Brill.
- Green, M. (2000). *The Meaning of Salvation*. Vancouver: Regent College Publishing.
- Le Glay, M. (1991). *La religion romaine, Textes choisis et présentés par Marcel le Glay*. Paris: Armand Colin.
- Nock, A. D. (1933). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- Orlin, E. (2010). *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford University Press.
- Orlin, E. (2002). *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*. Leiden/Boston: Brill.
- Scheid, J. & Durand, J.-L. (1994). “Rites” et “Religion”: remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des grecs et des romains”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, A. 39 (85), 23-43.

Resumo

A antiga Roma acolheu com relativa tolerância a generalidade dos deuses dos seus súbditos derrotados (Orlin, 2010, p. 3). Havia, de facto, limites: formatados por uma religião de estado, com rituais tão vetustos quanto estranhos, os romanos mostraram sempre receio por cultos orgiásticos que, além do descontrolo individual, potenciavam um oportunismo criminoso de efeitos colectivos: “ad summam rem publicam spectat” (Lívio, 39.16, sobre o escândalo das Bacanais de 186 a.C.). No entanto, em momentos de extremo perigo para a sobrevivência da *Res Publica*, e perante a impotência do panteão tradicional, verificou-se a introdução de deuses exóticos: assim, na Segunda Guerra Púnica, acolhem a *Mater Idaea*, incorporada no mito fundacional da *Vrbs*, mas acompanhada de séquito e rituais causadores de perplexidade e desconforto (Beard, 1996, p. 164). A conquista do mundo helenístico propiciou o contacto com outros cultos místéricos, sobressaindo o que assenta no multifário mito egípcio de Ísis/Osiris, já adoptado e enriquecido pela cultura grega. Antes ainda das complexas reflexões de Plutarco (*De Iside et Osiride*) e da proclamação fervorosa de Apuleio (*Metamorphoses*), várias referências poéticas dos finais da República e inícios do Império sugerem a força da implantação deste culto, apesar do esforço de Augusto no sentido da restauração dos deuses tradicionais. Subjacente à *nimia pietas* dos iniciados, elogiada por Tertuliano (*Ad Vxorem*, 1.6), parece estar o equivalente a uma conversão, motivada pela ânsia de salvação individual (Bøgh, 2015).

Abstract

Ancient Rome welcomed with relative tolerance most of the gods of their defeated subjects (Orlin, 2010, p. 3). There were, in fact, limits: shaped by a state religion, with rituals as old as strange, the Romans were always afraid of orgiastic cults, which, in addition to the loss of self-control, fostered criminal opportunism of collective consequences: “ad summam rem publām spectat” (Livy, 39:16, on the scandal of the Bacchanals of 186 BC). However, in moments of extreme danger for the survival of the *Res Publica*, and faced with the impotence of the traditional pantheon, the introduction of exotic gods occurred: thus, in the Second Punic War, Rome welcomed *Mater Idaea*, incorporated in the founding myth of the *Vrbs*, but accompanied by her entourage and rituals that caused perplexity and discomfort (Beard, 1996, p. 164). The conquest of the Hellenistic world provided contact with other mystery cults, among which stands out the one based on the multifarious Egyptian myth of Isis / Osiris, already adopted and enriched by Greek culture. Even before the complex reflections of Plutarch (*De Iside et Osiride*) and the fervent proclamation of Apuleius (*Metamorphoses*), several poetic references from the late Republic and early Empire suggest the strength of the establishment of this cult, despite Augustus’ restoration of the traditional gods. Underlying the *nimia pietas* of the faithful, praised by Tertullian (*Ad Vxorem*, 1.6), there seems to be the equivalent of a conversion, motivated by the yearning for individual salvation (Bøgh, 2015).

Utopia e estatuto da poesia em poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen

Utopia and poetry's status in selected poems by Sophia de Mello Breyner Andresen

Ana Maria F. Côrtes

Universidade Estadual de Campinas – Bolsista CAPES/Brasil¹
anamariacortes@gmail.com

Palavras-chave: Sophia Andresen, literatura portuguesa, literatura e religião, utopia, estatuto da poesia, sagrado.

Keywords: Sophia Andresen, Portuguese literature, religion and literature, utopia, poetry's status, sacred.

Eis-me

Tendo-me despido de todos os meus mantos
Tendo-me separado de adivinhos mágicos
e deuses

Para ficar sozinha ante o silêncio

Ante o silêncio e o esplendor da tua face

(Andresen, 2015, p. 454)

1. “Para o poeta, pureza e beleza estão ligadas”, afirma Sophia de Mello Breyner Andresen no ensaio de 1967 “Hölderlin ou o lugar do poeta”. E continua:

Pois a beleza mostra a ordem, o acerto do universo, a verdade que nos seres e nas coisas se manifesta. Na beleza lemos algo que responde ao nosso destino, a significação do nosso estar na terra. [...] A missão do poeta é decifrar, revelar, mostrar e invocar essa ordem. (Andresen, 2007, p. 142)

Nessas afirmações contundentes da poeta, é possível identificar traços de seu próprio projeto poético. Em um mundo *caído*, no qual tudo foi rebaixado à esfera do profano, parte significativa da poética de Andresen procura pensar o papel do poeta e da poesia, ao mesmo tempo em que busca restabelecer a ordem sagrada que está presente nesse mundo e (re)atribuir sentido à existência humana.

¹ Orientador: Prof. Dr. Marcos Aparecido Lopes, Universidade Estadual de Campinas.

Nesse esforço de religação do mundo com a esfera do sagrado e de busca do sentido da presença do homem na terra, a poeta construiria uma espécie de projeto utópico de cunho escatológico. Dessa perspectiva, o fazer, ou, talvez, o *dizer* poético – no sentido de que a experiência poética resulta em um dizer, uma elocução criadora de mundos, a partir da palavra do poeta- seria uma tentativa, ainda que momentânea, de atingir a plenitude da união com o divino, com base na comunhão de todas as coisas, adquirindo um sentido litúrgico, na medida em que é com base no gesto de criação poética que essa nova ordem se instauraria. O projeto utópico que mencionamos estaria presente em sua obra, então, enquanto tema, questão sobre a qual a poeta escreve e, também, enquanto norte para a própria escrita poética, que restabeleceria uma ordem – relacionada à salvação que adviria de todas as coisas terrestres –, em oposição ao caos do mundano.

Partindo dessas questões, que pretendemos explorar ao longo deste texto, nosso objetivo é mostrar como se constituiria essa dimensão utópica na poesia de Andresen. Nossa leitura é a de que a poeta empreenderia uma espécie de jornada em busca do sagrado, a partir da poesia²³.

A despeito das especificidades de cada uma das obras da autora, escolhemos analisar poemas selecionados de diferentes livros, em virtude da extensão da obra poética de Andresen. Trabalharemos com poemas de diferentes momentos de sua obra, porque gostaríamos de mostrar como as questões propostas acima podem, em maior ou menor grau, aplicar-se a toda sua poética. Além disso, recorreremos também a suas *Artes Poéticas*, que buscam definir o que representam a poesia e a criação poética para a autora, e a alguns de seus ensaios, pois eles também, em certo sentido, podem ser entendidos como artes poéticas, na medida em que a poeta discute, nesses ensaios, sua visão acerca da poesia e do papel do poeta no mundo contemporâneo.

A ideia de um projeto utópico na poesia de Andresen está relacionada, no sentido que nos propomos a discutir aqui, ao que a professora e pesquisadora Helena Malheiro (2008) denomina “a viagem sagrada”, que possui dois aspectos fundamentais. O primeiro deles corresponde a “essa busca de essencialidade e de perfeição que sacraliza o mundo” (Malheiro, 2008, p. 239), e o segundo, à crença messiânica em Deus ou no divino e que está vinculada à espera, à ausência e à constituição de um tempo mítico “que é a eterna viagem sagrada da humanidade”

² Cabe, neste ponto, uma observação. Não ignoramos a existência de uma dimensão utópica diretamente relacionada a questões políticas de Portugal e mais particularmente ao 25 de Abril na poesia de Sophia, o que, por si só, ensejaria um outro trabalho. Assim, para este trabalho, optamos por fazer um recorte que leva em consideração, prioritariamente, poemas que apresentem a temática da relação com o sagrado e a busca por Deus, que é recorrente em sua poesia. Isso não significa que não consideremos a importância das questões de cunho explicitamente político em sua obra, muito pelo contrário; parece haver, em toda a sua poesia, um horizonte ético bastante definido, que inclui as questões políticas de seu próprio país e, também, o estatuto da poesia e do poeta em uma sociedade em que o terreno se converteu em mundano.

³ Sobre a relação entre a poesia de Andresen e a política, afirma Silva que “o lugar do poeta na cidade dos homens é tema a que Sophia dedica alguns ensaios. Neles, recusa a atitude modernista que defende a arte dissociada por completo da ética e da política, sem contudo afiliar-se ao neo-realismo seu contemporâneo, que defende a arte a serviço da política” (Silva, 2007, p. 39).

(Malheiro, 2008, p. 241). Nessa jornada, o fazer poético se torna fundamental, já que permitiria a reconciliação entre homens e deuses. Em um mundo no qual a poesia perdeu, assim como as coisas, seu lugar sagrado, Sophia tenta recuperar o lugar da palavra poética.

Nesse sentido, a poeta defende “a existência de um lugar para a poesia num tempo de penúria. Sabe [a poeta] que a poesia é ela mesma transformadora e criadora de mundo” (Silva, 2007, p. 14). Nas *Artes poéticas* de Andresen e nos ensaios *Hölderlin ou o lugar do poeta*, *Poesia e realidade* e *Poesia e revolução*, aparece a importância do poeta e de seu ofício no processo de formação de uma aliança, de religamento entre os sujeitos e o mundo. Trata-se da coexistência entre o mundo sensível e o espiritual, a partir de uma convivência com as coisas do mundo e da criação de relações de alteridade com esse outro que está fora do poeta.

O poeta desempenharia um papel central nesse processo de *religação* do homem com o Real e, ao mesmo tempo, com o sagrado, garantindo que “o terrestre não se perverta em mundano” (Andresen, 1967 apud Silva, 2007, p. 142). A poeta, cuja obra possui estreita relação com as de Rilke e Hölderlin, afirma que este último “era o poeta em estado puro. A poesia era nele uma forma de santidade. Era a vocação total do sagrado. Por isso ele era incompatível com um mundo dessacralizado, incompatível com tudo quanto não tivesse sentido divino” (Andresen, 1967 apud Silva, 2007, p. 140).

A poesia enquanto vocação para o sagrado, capaz de resgatar os sujeitos, inclusive o poeta, de um cotidiano sem imagens, estaria presente, acreditamos, também em Andresen, cujo fazer poético seria uma tentativa de resgate do terrestre e de encontro com o divino, “no plano da criação” (Andresen, 1967 apud Silva, 2007, p. 141). O terrestre não está naturalmente apartado do divino, mas fez parte dele. No ensaio *Poesia e revolução*, Andresen afirma que “é a poesia [...] que estabelece a relação inteira do homem consigo próprio, com os outros, e com a vida, com o mundo e com as coisas” (Andresen, 1977, p. 78). Não iremos nos estender, neste trabalho, na análise da categoria de inteireza ou plenitude trazida por Andresen no ensaio mencionado. Cabe, porém, ressaltar que se trata de uma categoria, pertencente ao universo religioso, a qual solicita noções como as de totalidade e integridade e implica em uma crítica à modernidade, no sentido de que põe termo à noção de um homem cindido ou fragmentado, em si mesmo e em sua relação com o mundo. Essa é uma questão central para se pensar no lugar revolucionário e utópico ocupado pela poesia, na visão de Andresen, com base na reserva semântica dessa categoria religiosa.

De acordo com nossa leitura, isso implica na existência de um lugar teológico irredutível na poesia de Andresen, na medida em que perpassam os poemas categorias do âmbito religioso e uma busca pela transcendência e pelo divino, por um elemento que foge ao universo sensível. Assim, mesmo quando fala da imanência, em poemas como “Meio-dia”⁴, de um “céu de todo o deus deserto”⁵, ela não perde de vista a fragilidade desse momento e a existência de outro plano,

⁴ Poema de *Poesia* (1944).

⁵ Versos do poema “Meio-dia”, de *Poesia* (1944).

habitado pelos fantasmas e almas cuja presença o sol aberto do meio-dia torna desnecessária, mas que retornam junto com as sombras da noite e a busca por um tempo mítico e de plenitude.

A questão é que, como afirmamos, vivemos em um mundo decaído, que perdeu sua pureza (“[as coisas] vêm dum mundo onde a aliança foi quebrada”, diz a autora na *Arte poética I*), e cabe ao poeta fazer o caminho inverso, de retorno e tentativa de reconexão com o plano divino. Ainda na *Arte poética I*, Andresen diz:

Este é o reino que buscamos nas praias de mar verde, no azul suspenso da noite, na pureza da cal, numa pequena pedra polida, no perfume do orégão. Semelhante ao corpo de Orfeu dilacerado pelas fúrias este reino está dividido. Nós procuramos reuni-lo, procuramos a sua unidade, vamos de coisa em coisa⁶. (Andresen, 2015, p. 890)

É nesse sentido que Sophia recorre frequentemente a imagens que pertencem ao universo imanente e à paisagem natural, como o mar, a praia, as conchas. Em termos de um projeto utópico, a partir dessas imagens, a poeta procura mapear uma ordem social, que é, em certo sentido, revisada e afastada por seu fazer poético, ao mesmo tempo em que se aproxima da harmonia da natureza, como mostraremos nos exemplos a seguir.

Uma das imagens representativas dessa ordem da qual a poeta busca se distanciar é a das cidades. De maneira geral⁷, a poeta apresenta uma atitude hostil em relação ao espaço urbano, que é descrito como “sujo”, “hostil” e “triste” e seus muros e paredes enclausuram o sujeito poético em um mundo no qual “nem o crescer do mar, nem o mudar das luas”⁸ têm espaço, como revelam os versos no poema “Cidade”⁹¹⁰:

Cidade

Cidade, rumor e vaivém sem paz das ruas,
Ó vida suja, hostil, inutilmente gasta,
Saber que existe o mar e as praias nuas,
Montanhas sem nome e planícies mais vastas
Que o mais vasto desejo,
E eu estou em ti fechada e apenas vejo
Os muros e as paredes, e não vejo
Nem o crescer do mar, nem o mudar das luas.

Saber que tomas em ti a minha vida
E que arrastas pela sombra das paredes
A minha alma que fora prometida
Às ondas brancas e às florestas verdes. (Andresen, 2015, p. 74)

⁶ Itálico nosso.

⁷ Sobre as diferentes percepções da cidade da obra de Andresen, ver Cerqueira, 2011.

⁸ Versos do poema “Cidade”, do livro *Poesia* (1944).

⁹ Poema de *Poesia* (1944).

¹⁰ Todos os poemas foram retirados da *Obra poética* (2015), de Sophia de Mello Breyner Andresen, da Ed. Assírio e Alvim.

No ambiente descrito no poema, o barulho das pessoas se movimentando é a primeira característica que se sobressai – questão, aliás, frequente nos poemas de Andresen. Nesse contexto, são recorrentes os termos que ressaltam essa particularidade do ambiente urbano, a partir das aliterações em *v*, *s* e *z*, as quais dão a ideia de um lugar agitado, movimentado (Cerqueira, 2011, p. 86), e não de maneira convidativa, já que a vida na cidade é descrita como hostil. Além disso, as imagens dessa cidade revelam que ela é um lugar desagradável aos olhos da poeta, especialmente se comparada ao ambiente de liberdade e limpidez do mar e das florestas. Esse ambiente citadino, que *arrasta* o homem e *toma* sua vida, afastando sua alma do lugar que lhe fora prometido, junto “às ondas brancas e às florestas verdes”, faz com que a imagem das cidades se aproxime daquela da Babilônia bíblica¹¹, cidade corruptora dos homens (Cerqueira, 2011, p. 85). Esse ambiente é coberto por “uma terrível atroz imensa/desonestidade” e, nele, “O mal procura o mal e ambos se entendem/ Compram e vendem/ E com um sabor a coisa morta” (Andresen, 2015, p. 506). O espaço urbano, sombrio e degradante, possui, contudo, um elemento de sedução; ele atrai o sujeito poético com suas luzes, “Acesas e magnéticas chamando/ Sob o infinito céu das tardes frias” tornando-se ambivalente, como nesses versos do poema “As cidades”¹². Essa beleza sedutora contida no resplandecer das cidades encerra entre seus muros a perdição e o aprisionamento do poeta.

Na poesia de Andresen, as cidades apenas deixam de ser um ambiente de inquietação, quando se aproximam da ordem harmoniosa da natureza, como em “Brasília”, poema de *Geografia* (1967). A cidade, erguida pela deusa Athena, é “ordenada e clara como um pensamento/ E há no arranha-céus uma finura delicada de coqueiro” (Andresen, 2015, p. 566). É quando se afastam de seus atributos característicos e se reconciliam com o mundo natural que as cidades passam a fazer parte, de maneira positiva, do projeto poético de Andresen.

2. O pesquisador Federico Bertolazzi, em prefácio aos *Contos exemplares* (1962), afirma que, no conto “A Viagem”, os protagonistas são “incapazes de colher o presente e o real que estão ao seu alcance [...] porque concentrados no seu destino futuro e promissor” (Bertolazzi, 2014, p. 18). Essa disposição a “colher o presente e o real”, ausente no homem e na mulher do conto, parece, ao contrário, perpassar a poética de Andresen. De maneira oposta a suas personagens, a poeta concentra-se no aqui e no agora, e os elementos do real que lhe interessam são aqueles que não foram corrompidos pelo homem, nos quais “não há nenhum vestígio de impureza”, como afirma no verso de “Liberdade”¹³.

É nesse contexto que ganham destaque os elementos do espaço natural. Em certo sentido, a evocação desses elementos se aproxima de um ideal edênico,

¹¹ É importante destacar que, apesar de, na Bíblia, as cidades serem o palco de conflitos e queda da humanidade, como ocorre na Babilônia, Babel, Sodoma e Gomorra etc., a oposição que se estabelece é entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, não entre a cidade e a natureza.

¹² Poema de *Dia do mar* (1947).

¹³ Poema de *Mar novo* (1958).

de retorno ao Paraíso. Considerando nossa proposta de pensar em um projeto utópico que estaria presente na poética de Andresen, a retomada dessas imagens e a tentativa do sujeito poético de se religar a elas parece contribuir para sua tentativa de restabelecer uma ordem foi que quebrada. Dentre os diferentes elementos da paisagem trazidos pela poeta, destacamos, a título exemplificativo, o búzio, que aparece, entre outros, no poema “Como o rumor”, que compõe o livro *O nome das coisas* (1977):

Como o rumor

Como o rumor do mar dentro de um búzio

O divino sussurra no universo

Algo emerge: primordial projeto (Andresen, 2015, p. 659)

O búzio, considerado em algumas religiões um oráculo, aparece no poema, em uma comparação, como o “sussurro divino no universo”. Através de um olhar atento às coisas do mundo, como o mar e o búzio, seria possível escutar os deuses e encontrar uma espécie de resposta à busca por um mundo reconstruído. O “primordial projeto” de aliança entre homem e mundo nos é oferecido pelos seres e coisas colocados diante de nós e é tarefa do poeta devolver seu sentido sagrado, revelar e restaurar essa “aliança entre a condição humana e a divina” (Silva, 2007, p. 19). Nessas imagens e, mais do que isso, nessas palavras que ela nomeia, a poeta encontra o caminho para a salvação, a partir do gesto mágico de nomeação (Machado, 2012, p. 64).

Ainda em relação ao poema *Como um rumor*, o emprego exclusivo de verbos no presente do indicativo (sussurra; emerge) remete, simultaneamente, à ideia de presentificação da união entre o poeta e a esfera do sagrado, a partir da criação poética, e de união dos tempos, com base em um movimento circular, contínuo, como seria o próprio tempo em sua poesia. O círculo, que aparece com frequência em sua poesia, é a imagem da perfeição, da eternidade, “lugar de passagem entre o horizontal e o vertical, entre o terrestre e o espiritual, entre a vida e a morte, e a ressurreição, talvez” (Malheiro, 2008, p. 247).

Outro exemplo de como a poeta trabalha com a ideia de repetição, aliada à sacralização de elementos do cotidiano (Malheiro, 2008, p. 252), está no poema “Mar”:

Mar

De novo o som o ressoar o mar

De novo o embalo do tumulto mais antigo

E a inteireza de instante primitivo

De novo o canto o murmurar o mar

Que se repete intacto e sacral

De novo o limpo e nu clamor primordial (Andresen, 2015, p. 914)

O poema trata, novamente, do “encontro com a natureza, que é, sobretudo, um encontro com a sua própria interioridade, iluminada pela crença numa religiosidade que transcende o visível” (Magalhães apud Malheiro, 2008, p. 252).

Em seus seis versos, o poema apresenta apenas um verbo, (*se*) *repete*. Como no poema que discutimos acima, ele está no presente do indicativo. Há, no poema,

outros dois termos que merecem destaque quando falamos sobre as formas verbais, *murmurar* e *ressoar*. Ambos são, originalmente, verbos, mas aparecem, no poema, substantivados e como núcleos dos sintagmas de que fazem parte. Esse processo confere destaque ao som produzido pelas ondas do mar, que aparece também em *clamor*, e em *som*, no primeiro verso. Mencionamos, anteriormente, a importância da dimensão da escuta na poética andresiana, que aparece novamente nesse poema. O ressoar característico do mar é um som que merece ser destacado porque pertence a um espaço ao qual o sujeito poético deseja se religar, ao mesmo tempo em que compõe, com seu ritmo cadenciado e constante, um cântico, uma música que aproxima o sujeito do poema dos deuses.

Nesse poema, porém, a ideia de repetição, de que falamos acima, não se limita às formas verbais, podendo ser identificada na estrutura paralelística presente nas duas estrofes de que é composto. A expressão “de novo” aparece em quatro dos seis versos do poema e é, ela própria, uma expressão que denota repetição. Além disso, as duas estrofes possuem um sentido similar e quase parafrástico; em ambas, estamos diante do marulhar, que, em seu movimento contínuo e incessante, torna-se sagrado. Ao contrário de outros elementos do universo, ele “se repete intacto e sacral”, sem se deixar contaminar pela penúria de nossos tempos e, assim como “o rumor do mar dentro de um búzio” do poema anterior, coloca-nos diante da esfera do sagrado. E, como a dimensão sonora parece importante para essa religação do homem com o mundo e com o divino, o poema também está repleto de aliterações em *m* e *n* (*som*, *embalo*, *limpo*) e em *s* (*ressoar*, *sacral*). Nesse contexto, o poema parece criar um tempo próprio, apartado do tempo do mundo, que não tem princípio nem fim e no qual se torna possível, ainda que apenas por alguns instantes, a união com a divindade.

Mas a própria poeta reconhece que essa religação, esse encontro com o Real e com o sagrado¹⁴ nunca se dá por completo. Ela afirma, no ensaio *Poesia e realidade*, que “a relação do homem com as coisas nunca é uma túnica sem costura. Há sempre uma lacuna. Essa lacuna o poeta leva-a como uma ferida na sua carne ou, como diz Hölderlin, como um espinho no seu peito” (Andresen, 1960, s/p). Nesse sentido, há sempre uma *falta* no fazer poético e, no caso específico de que tratamos, na poesia de Andresen. Em vários de seus poemas, o eu-lírico se vê diante de uma procura, de uma espera que, no limite, é a busca pela união e pelo encontro com a divindade. Sua “jornada para o sagrado”, nos termos de Helena Malheiro, é repleta de percalços, de passos em falso, de, como afirmamos, vazios. Um exemplo é o poema “Sinal de Ti”, que compõe a obra *Poesia* (1944):

Sinal de Ti

Não darei o Teu nome à minha sede
De possuir os céus azuis sem fim,
Nem à vertigem súbita em que morro
Quando o vento da noite me atravessa.

¹⁴ De uma perspectiva religiosa, o “Real” é o “Sagrado”, como afirma Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano* (1965): “É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência.” (Eliade, 1992, p. 50) (sublinhado nosso).

Não darei o Teu nome à limpidez
De certas horas puras que perdi,
Nem às imagens de oiro que imagino
Nem a nenhuma coisa que sonhei.

Pois tudo isso é só a minha vida,
Exalação da terra, flor da terra,
Fruto pesado, leite e sabor.

Mesmo no azul extremo da distância,
Lá onde as cores todas se dissolvem,
O que me chama é só a minha vida.

II

Tu não nasceste nunca das paisagens,
Nenhuma coisa traz o Teu sinal,
É Dionysos quem passa nas estradas
E Apolo quem floresce nas manhãs.

Não estás no sabor nem na vertigem
Que as presenças bebidas nos deixaram.
Não Te tocam os olhos nem as almas,
Pois não Te vemos nem Te imaginamos.

E a verdade dos cânticos é breve
Como a dos roseirais: exalação
Do nosso ser e não sinal de Ti.

III

A presença dos céus não é a Tua,
Embora o vento venha não sei donde.

Os oceanos não dizem que os criaste,
Nem deixas o Teu rasto nos caminhos.

Só o olhar daqueles que escolheste
Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas. (Andresen, 2015, pp. 116-117)

O poema reúne as diversas questões sobre as quais viemos falando. Em primeiro lugar, o eu-lírico vai listando diversos elementos naturais, que pertencem à esfera da imanência, como os oceanos, os céus, o vento e a terra (Malheiro, 2008, p. 244). Como mostramos em outros exemplos, é a partir dessa conexão com o Real que seria possível à poeta alcançar a plenitude do encontro com Deus. Sobre essa questão, Andresen afirma, em entrevista a Miguel Serras Pereira, que

o Cristianismo é também uma relação com a imanência. [...] o Cristianismo para mim é a positividade extrema, uma vez que se funda na Ressurreição. O mundo grego é detido pela morte; o mundo cristão não é detido pela morte. (Andresen, 1985, s/p)

No poema em questão, o encontro com Deus não passa de um desejo; o eu-lírico procura, em vão, por um sinal da divindade na natureza. Nada no mundo

visível indica para ele quem é Deus ou o lugar onde Ele se encontra. É apenas o olhar dos Eleitos, aqueles que compartilharão a experiência de ressurreição e salvação divinas, que se revela como sinal verdadeiramente divino: “Só o olhar daqueles que escolheste/ Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas” (Andresen, 2015, p. 117).

Por outro lado, ao contrário do Deus que o eu-lírico procura, as divindades gregas, Dionísio e Apolo, que “sintetizam a plenitude do Real” (Malheiro, 2008, p. 272), estão presentes. Ressaltamos a menção a esses deuses no poema por dois motivos. Em primeiro lugar, porque trazem o panteísmo grego, ao lado do cristianismo, marca da poesia de Andresen. Em segundo lugar, porque Apolo e Dionísio representam a duplicidade do homem, de acordo com o orfismo. “A escatologia órfica procura uma salvação pela integração, ou re-integração, do homem no universo. Neste sentido, é órfica a ‘aliança com as coisas’ (Lukaszuk, s/d, p. 89), preconizada pela poeta.

Como afirmamos, essa aliança não é perfeita, havendo uma *lacuna* deixada na tessitura entre o poeta e o Real, explicitada por Andresen, que se faz presente mais uma vez e está relacionada à oposição presença/ausência, que marca a relação da poeta com a divindade. Ao mesmo tempo em que “É o teu rosto ainda que eu procuro/ Através do terror e da distância/ Para a reconstrução de um mundo puro” (Andresen, 1958, s/p), como diz o eu-lírico no poema “É o teu rosto...”, de *Mar novo* (1958), a poeta pergunta, em *Será possível*: “Será possível que nada se cumprisse?” e “Que nada sejam senão seu rosto ido/ Sem regresso nem resposta – só perdido?” (Andresen, 2015, p. 701). No entanto, mesmo diante do vazio, do silêncio e de promessas não cumpridas, o poema continua sendo seu lugar de regresso, pois é apenas nele que, ainda que momentaneamente, a aliança é alcançada. Por esse motivo, o presente do eu-lírico do poema também é retomado e se torna importante, já que é no agora que o fazer poético acontece, havendo uma expectativa de que ele se projete e sobreviva no futuro, como salvação e Presença, mesmo que esse futuro não seja, muitas vezes, mais do que crença no momento da escrita poética.

De acordo com Eiras (2013), “religiosa, esta poesia sabe que esperar a revelação não é forçar um desvendamento. Mas são necessárias a calma e a espera atenta” (Eiras, 2013, p. 18). Há, então, ao lado do desejo e da busca por uma plenitude, uma tensão com o real que permanece em seus poemas e representa, muitas vezes, essa promessa não cumprida, como no poema que encerra *Poesia*:

No ponto onde o silêncio e a solidão
Se cruzam com a noite e com o frio,
Esperei como quem espera em vão,
Tão nítido e preciso era o vazio. (Andresen, 2015, p. 120)

O eu-lírico do poema parte de um lugar de vazio (“silêncio e solidão”), dá um voto de esperança à palavra e, ao final, ainda se encontra diante do vazio. Ao mesmo tempo em que sua espera parece ter sido em vão, pois a promessa não se concretiza, ela é sinal da crença no Encontro. Sua poesia reúne os sinais dessa presença anunciada, de uma plenitude almejada, em que “cada elemento é inteiro, mas apenas na fragilidade de uma procura, prometida e improvável” (Eiras, 2013, p. 17), como no poema “As fontes”, de *Poesia* (1944), no qual a poeta

reafirma seu desejo e sua esperança na união com o divino, em versos como “Um dia quebrarei todas as pontes/ Que ligam o meu ser, vivo e total,/ À agitação do mundo do irreal,/ E calma subirei até às fontes” (Andresen, 2015, p. 106).

A poeta procura recompor o lugar do poeta e da poesia na sociedade contemporânea; ela recupera imagens do mundo imanente e empreende uma jornada de retorno ao sagrado, em meio à carência do mundo moderno. Sua poética se constrói, assim, com base nessa “viagem sagrada” de busca da presença divina. Seu reino é o da Palavra, pois a crença “no poder demiúrgico do Verbo” (Malheiro, 2008, p. 274) torna possível o encontro com o sagrado presente no mundo e o anúncio de uma “pátria nunca vista”: “É esta a ‘pátria’ que se esconde por detrás da plenitude do Ser, embora a autora nunca deixe de pressentir uma aterradora ausência que adia o Reino ansiado” (Malheiro, 2008, p. 273). Como afirma Steinberg,

A poeta procura obstinadamente alternativas para resgatar uma preciosidade que ela vê perdida, um elo perdido, identifica o papel do poeta ao dos descobridores que precisavam de ousadia para se lançar ao mar, também o poeta pós-deuses precisará de ousadia e voltar a dizer a palavra poética. (Steinberg, 2006, p. 10)

E enquanto não alcança essa pátria – ou essa *terra prometida* –, ela tem acesso ou ao menos um vislumbre desse lugar mítico e de plenitude através da palavra poética:

Regressarei

Eu regressarei ao poema como à pátria à casa
Como à antiga infância que perdi por descuido
Para buscar obstinada a substância de tudo
E gritar de paixão sob mil luzes acesas. (Andresen, 2015, p. 700)

Referências bibliográficas

- Andresen, S. M. B. (1960). Poesia e realidade. *Colóquio – Revista de Artes e Letras*, 8, 53. Disponível em: http://www.snpcultura.org/id_poesia_e_realidade.html.
- Andresen, S.M.B. (1967). Hölderlin ou o lugar do poeta. In S. M. S. Silva (2007), *Reparar brechas: A relação entre as artes poéticas de Sophia de Mello Breyner Andresen e Adília Lopes e a tradição moderna* (pp. 140-143) (Tese de doutoramento). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp034764.pdf>.
- Andresen, S. M. B. (1967). Hölderlin ou o lugar do poeta. In S. M. S. Silva (2007). *Reparar brechas – A relação entre as artes poéticas de Sophia de Mello Breyner Andresen e Adília Lopes e a tradição moderna* (pp. 140-143) (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp034764.pdf>.
- Andresen, S. M. B. (1977). Poesia e revolução. *O nome das coisas* (pp. 77-80). Lisboa: Círculo de Poesia.
- Andresen, S.M.B. (1985, 5 de fevereiro). Sou uma mistura de Norte e Sul. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. Entrevista concedida a Miguel Serras Pereira.
- Andresen, S. M. B. (1992). *O nu na Antiguidade Clássica*. Lisboa: Caminho.
- Andresen, S. M. B. (2015). *Obra poética*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Bertolazzi, F. (2014). Prefácio. In S.M.B. Andresen, *Contos exemplares* (pp. 9-39). Lisboa: Assírio e Alvim.

- Cerqueira, G.P.(2011). *Mar de concreto: Uma leitura da cidade e de sua relação com o mar nos poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-29092011-093725/pt-br.php>.
- Eiras, P. (2013). No deserto do mundo. In S. M. B. Andresen. *Poesia* (pp. 9-19). Lisboa: Assírio e Alvim.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano* [PDF]. Disponível em: <http://gepai.yolasite.com/resources/O%20Sagrado%20E%20O%20Profano%20-%20Mircea%20Eliade.pdf>.
- Lucaszyk, W. (s/d). Aliança com as coisas: O mito de Orfeu em Sophia de Mello Breyner Andresen. In *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica-Philologica*, 71, 85-92. Disponível em: http://www.ewa-lukaszuk.com/uploads/2/0/4/9/20493194/alianca_com_as_coisas.pdf.
- Machado, R. C.M. (2012). *A emergência de abril em “O nome das coisas” (1977), de Sophia de Mello Breyner Andresen* (Dissertação de mestrado). Universidade federal de Viçosa. Disponível em: <http://locus.ufv.br/bitstream/handle/123456789/4859/texto%20completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Malheiro, H. (2008). *O enigma de Sophia: Da sombra à claridade*. Alfragide: Oficina do Livro.
- Mexia, P.; Mendonça, J.T. (2014). *Verbo: Deus como interrogação na poesia portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Pereira, M.S. (1985, fevereiro 5). Sophia: “Sou uma mistura de Norte e Sul” [Entrevista com Sophia de Mello Breyner Andresen]. *Jornal de Letras*, s/p.
- Silva, S. M. S. (2007). *Reparar brechas – A relação entre as artes poéticas de Sophia de Mello Breyner Andresen e Adília Lopes e a tradição moderna* (Tese de doutoramento). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp034764.pdf>.
- Steinberg, V. (2006). “No poema”: *Um paradigma da tessitura poética de Sophia de Mello Breyner Andresen* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-24082007-152926/pt-br.php>.

Resumo

Este artigo discute a existência de uma dimensão utópica na poética da poeta portuguesa Sophia de Mello Breyner Andresen, e o modo como essa dimensão se constitui, a partir da análise de poemas selecionados de diferentes momentos de sua obra poética. Em nosso estudo do *corpus* poético, partimos da hipótese de que a poesia de Andresen procura restabelecer a ligação entre o mundo e a esfera do sagrado, com base na palavra poética. A partir desse gesto criador que se dá na esfera poética e, também, no mundo que o eu-lírico dos poemas contempla e que lhe serve de referente, ele buscaria o encontro com o divino e a redenção que dele adviria. Esse encontro se daria em um tempo que não tem princípio nem fim e, nesse contexto, a própria poesia seria uma tentativa de alcançar, ainda que momentaneamente e, às vezes apenas como um desejo, a plenitude da união com a divindade. Subsistiria, na poética de Andresen, uma espécie de princípio esperança, uma crença na realização de seu projeto utópico, que é simultaneamente ético e estético, na medida em que ganha forma com base no encontro entre a realidade sensível e a transcendência, através da elocução poética. A poesia readquiriria, assim, em Andresen, seu estatuto de lugar sagrado, ao mesmo tempo em que o poeta apareceria como a figura capaz de surpreender e revelar, no mundo, os instantes da presença de Deus.

Abstract

This article discusses the existence of a utopian dimension in the poetry of the Portuguese poet Sophia de Mello Breyner Andresen, and the way this dimension is constituted in her poetry. We base our analysis in a selection of poems from different moments of her poetic work. Our starting point for the study of the poetic *corpus* is the hypothesis that Andresen's poetry aims to re-establish the connection between the world and the sphere of the sacred, based on the poetic word. The poetic speaker seeks a religious experience, the encounter with the divine and the redemption that would result from it, which derives from the poet's poetic gesture and

also from the world he contemplates. This encounter happens in a sort of suspended time that has no beginning or no end. In this context, poetry itself would be an attempt to achieve, even if only momentarily and sometimes just as a desire, the plenitude of the union with God and the divine. It seems that, in Andresen's poetry, there is a kind of principle of hope, a belief in the realization of her utopian project, which is simultaneously ethical and aesthetic, insofar as it gains form based on the encounter between sensible reality and transcendence through poetic elocution. Poetry regains, in Andresen's work, its status as a sacred poetic place, at the same time as the poet appears as a figure capable of capturing and revealing the instants of the presence of God in the world.

Habemus Natália Correia: a unidade espiritual, num mundo em demanda

Habemus Natália Correia: spiritual unity, in a world in demand

Cristina de Jesus Espiguiinha Dias¹

Universidade de Évora
cjede1@gmail.com

Palavras-chave: unidade, esoterismo, Espírito Santo, espiritual, fraternidade, paz.
Keywords: unity, esoterism, Holy Spirit, spiritual, brotherhood, peace.

Excelente dia para todos os participantes, extensivo a todos os elementos da comissão organizativa e ao público em geral. Um enorme agradecimento pela extraordinária oportunidade que me foi concedida, ao permitir explorar a técnica de escrita e o pensamento, profusamente reflexivo, de Natália Correia.

Começamos a nossa preleção por uma introdução biográfica da autora portuguesa, supracitada. Escritora nascida na Fajã de Baixo, S. Miguel -Açores, no dia 13 de setembro de 1923. Passou a sua infância rodeada de figuras *sui generis*, como as suas tias maternas e o tio, padre, por via paterna, que apesar dos esforços, não conseguiu influenciar a autora para a religiosidade cristã, uniformizada e monoteísta. Aquela deu preferência ao cumulativo de várias religiões, apreciando diversas divindades da mitologia grega. Esta predileção dependeu da forte influência que a mãe, Maria José, teve sobre si, especialmente nas leituras diárias da mitologia grega, que esta fazia, para deleite das suas duas filhas: Natália e Carmem. Os deuses iriam povoar a imaginação das duas crianças, movimentando a sua capacidade criativa. Mais tarde, Natália Correia comprovaria a sua preferência pelos deuses, em detrimento de um único deus católico, quando afirmou, numa demonstração de fraternidade e unidade:

“Os deuses só nos pedem que estejamos na vida com a mesma naturalidade com que as flores estão na haste. Os homens só serão unidos quando acreditarem em todos os deuses. Mais importante do que eles existirem é acreditarmos neles”².

¹ Doutoranda. Orientador: Professor Doutor António Cândido Franco

² Natália Correia “A natalidade de Natália”. *Jornal Público, Revista Pública*, 79, 10/11/1996.

A figura materna viria a transformar-se num polo insuperável de organização do pensamento crítico de Natália Correia, sobretudo por ter tido a visão de afastar-se da limitação espacial, que uma qualquer ilha comporta, e os Açores, eram, na época, extremamente conservadores. Decidiu partir para Lisboa, na companhia das suas filhas, no ano de 1934. Na capital, a autora procura continuar os seus estudos liceais, mas atreita a normativas, prefere completar a sua aprendizagem escolar, em casa, sob a organização da sua própria mãe, que era professora primária, e de um conjunto de intelectuais que iriam frequentar recorrentemente a casa da mãe de Natália Correia e, posteriormente, da própria autora, na rua Rodrigues Sampaio, nº 52, como a maioria de vós, terá certamente conhecimento, tornando-se um local de celebração, de convívio e especialmente, de movimentação contrária ao regime ditatorial salazarista, instalado e para durar. As personalidades que mais se destacaram, foram: Almada Negreiros, Vitorino Nemésio, David Mourão-Ferreira. Para além destas figuras reconhecidas, outras teriam a sua importância na vida social de Natália Correia, nomeadamente, todas aquelas que estiveram ligadas à cultura e à política.

Com Almada Negreiros, Natália viria a estabelecer uma ligação de amizade bastante estreita e com importante influência na sua escrita. Retenhamos, por exemplo, as palavras de Almada, na carta encontrada no espólio da autora: “[...] No mundo atual tudo é remanescente, só vivem as origens. Por outras palavras: não façamos opinião nossa com meios caminhos. Gastemos sinceridade depressa para atingirmos a nascente”³. Percebemos como o remetente incute na recetora uma ideia de caminho face à unidade, ao início de tudo, para providenciar a verdadeira existência, ou, por outras palavras, a prefigurar a necessidade de explorar todas as hipóteses *per si*, nunca aceitando o trilho incompleto e irresponsável, porque redutor. Prevê-se, aqui, a recorrência ao passado para projetar o futuro, sem desmerecer o presente. Natália Correia potenciaria este recurso à origem, no conjunto da sua obra, seja no exponencial poético, que a maioria de vós conhece, como também na expressão narrativa e dramatúrgica, que a autora nos legou.

A propósito ainda de Almada Negreiros, a autora, escreveu um pequeno texto, ainda inédito, intitulado “Querido Mestre” (titulação bastante efusiva da importância que o autor assumiria para Natália Correia), onde nos revela a marca de pureza, de originalidade de Almada, que potenciou o recurso ao princípio dos tempos, para recordar a formação do mundo e consequentemente de Portugal, a criticar, simultaneamente, a entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia, desvirtuando a sua identidade:

Ah! Por certo vens lembrar a estas gentes imbecilmente alinhadas na bicha para a CEE, o cerúleo mediterrânico que lhes banha as raízes. Entre os ventos marinhos que às areias do Tejo impeliram as velas redondas e os cavalos que correm pela tua campina ribatejana não te foi consentida a civilidade urbana de perdeses a memória. E assim te quedaste num tempo puro de obras veridicamente trabalhadas pelo

³ NC 1843 BPARPD – Carta de Almada Negreiros para Natália Correia – 27_5_56

cinzel e pelas tintas que os Povos do Mar trouxeram às areias lusitanas. E assim nos confessas que a tua arte é o dom de acordar os ecos da memória⁴.

Outro escritor, professor e profuso comunicador, Vitorino Nemésio, viria a influenciar positivamente o pensamento nataliano, e, tal como Almada Negreiros, que anteriormente destacámos, tornar-se-ia um dos mestres de Natália Correia. Também se estabeleceu larga correspondência entre os dois intelectuais, a denotar uma constante marca de reciprocidade de saberes, e, de igual modo, a movimentar a reflexão nataliana. A 14 de outubro de 1972, Vitorino Nemésio escreveu à autora e expressou: “[...] pensei muito em si como génio das «formas aladas» – ora rindo ora chorando pela semelhança rítmica de uma linda nora – régisseur da pista consigo – semelhança ao mesmo tempo flagrante e inverosímil. Enfim, uma coisa, uma situação que só você pode entender com seu astral equilíbrio. [...]”⁵. Entendemos, neste pequeno excerto, como Nemésio reconhece o valor esotérico da sabedoria de Natália, e, ao mesmo tempo, revela a sua orientação para a harmonia dos pares contrários. Eis como a unidade espiritual da autora se constrói, passo a passo.

Natália Correia viria a prestar homenagem a Vitorino Nemésio, com a palestra “Arquipélago e unidade na obra de Vitorino Nemésio”, organizada, na Casa dos Açores, a 29 de junho de 1977. Destacamos o seguinte excerto, porque demonstrativo da ideia de unidade, conciliação de elementos previsivelmente díspares: “[...] Não é simultaneamente o ilhéu universalista por tentação do além-mar, que o sufoca e o faz andarilho do mundo, e regionalista e arcaizante pela densidade de tradições que a contenção do meio mantém vivas?”⁶. Renova-se a intenção da autora em marcar espacialmente a formação da unidade do seu espírito, construído em volta de conhecimento adquirido autodidaticamente e por influência de diversos intelectuais portugueses e estrangeiros.

David Mourão-Ferreira viria a tornar-se num bom amigo de Natália Correia, sobretudo quando se assumiu indefetível da sua escrita e personalidade pública, no momento em que a autora teve a coragem de reunir diversos textos eróticos e satíricos, na coletânea intitulada *Antologia da poesia portuguesa erótica e satírica*, de 1966, de imediato retirada de circulação pelos serviços censórios do Estado. Aquele viria a escrever em nota prévia à obra supracitada, revelando o valor inestimável do trabalho de Natália Correia:

[...] foi um arrojado empreendimento de Natália Correia, levando-os (a ela, ao seu editor e outras pessoas) a ser condenados em Tribunal Plenário. [...] Como é possível que uma Antologia como esta ainda não tivesse sido realizada? [...] ninguém melhor do que Natália Correia – com a profundidade e com a extensão da sua cultura, com a indiscutível garantia do seu génio poético, com as provas exemplares da sua coragem cívica – poderia superiormente desempenhar-se desta empresa [...]. (VV.AA., 2008, pp. 9-10)

⁴ NC 3147 BPARPD, pp. 3-4.

⁵ NC 1848 BPARPD – Carta de Vitorino Nemésio para NC 14_10_1972

⁶ NC 5840 BPARPD, p. 2

Estabelecer-se-ia um relacionamento bastante efusivo entre todas as partes, a permitir o desenvolvimento de uma capacidade de estudo e trabalho de escrita diários e com marcação temporal bem notória. Diga-se, a propósito, que a vida de Natália Correia se estruturou em volta de uma apreensão de conteúdos dispersos, sobre as mais diversas temáticas, para facilitar a composição da sua sabedoria. A escritora promoveu uma persistente imagem de retorno ao passado, especificamente clássico, como havíamos anteriormente salientado, não só devido à expressa influência materna, mas preferentemente pela sua pronunciada vertente de conceção de uma marcada vivência ideal. Esta resultaria, de facto, na notação literária e não literária do processo de escrita empreendido por Natália Correia, desde da sua juventude, pois nesta surgiriam as obras em prosa, a par dos primeiros poemas. Referimo-nos, especificamente, à década de 40 do século XX, sob regime ditatorial de António de Oliveira Salazar. Estes textos refletem já o pendor espiritual de Natália Correia. Destacamos o primeiro poema: “Manhã Cinzenta”, incluído no jornal *Portugal, Madeira e Açores*, editado em abril de 1946:

Ai madrugada pálida e sombria
em que deixei a terra de meus pais...
e aquele adeus que a voz do mar trazia
dum lenço branco, a acenar no cais...

O meu veleiro – era de espuma fria –
levava-o o fervor dos vendavais.
À passagem gritavam-me: onde vais?
Mas só o meu veleiro respondia.

Cruzei o mar em direções diferentes.
Por quantas terras fui, por quantas gentes,
nesta longa viagem que não finda.

Só uma estrada resta – mais nenhuma:
na Ilha que o passado envolve em bruma,
um lenço branco me acena ainda... (Correia, 2000, p. 38)

O sujeito poético, numa verdadeira associação ao autor textual, que Natália Correia comporta, denota-nos a persistência da unidade, na cruzada que estabelece face ao futuro, merecendo a saudade de um passado que ficou atrás, na envolvente da ilha materna. Concorre, simultaneamente, para a refutação da falta de liberdade e da inconstância necessária ao ato criativo. Como escritora, Natália não se cinge apenas à poesia, pois irá construir um império literário investido também pela prosa, com obras que merecem denodado destaque pela sua procura de unidade. Recordemos, a título de exemplo, *Anoiteceu no Bairro*, de 1946, onde a autora nos revela a existência plena do ser humano, no confronto diário entre homem e mulher, na direção da unidade do espírito, consonante e andrógino, onde o preconceito deve perder vigor, para reforçar os elementos mátrios, de intrusão entre valores femininos e masculinos, sem distinções. Esta indiferenciação de género, virá a corresponder ao verdadeiro anseio nataliano, potenciador da liberdade e da libertação individual.

Na obra dramática, Natália Correia manteria a sua veia mais incisiva e crítica. Recordemos a obra *A Pécora* (1983), onde a autora nos dá conhecimento de uma subversiva mudança do paradigma religioso, ao transformar uma figura sagrada noutra profana, e vestal, a Melânia, que vem negar a história materialista e influenciadora que se denota, ainda nos nossos dias, no Santuário de Fátima.

Para além da obra poética, narrativa e dramática, que acabámos de destacar, a reflexão espiritual, filosófica e crítica que Natália Correia nos deixou, inédita ou editada em livros e muitos jornais diários, irá movimentar a sociedade portuguesa, configurando a importância da autora no mundo cultural do nosso país. Destacamos o jornal *A Capital*, onde a autora teria um espaço de opinião intitulado “Crónicas Vagantes”⁷, onde durante um ano expressaria a sua liberdade, sem tabus, num conjunto heterogêneo de textos, que versariam, sobretudo, sobre a mudança política que se instituiu em Portugal, terminando a sua participação, ironicamente, por um impedimento censório, em tempos de democracia (1976). Mas, apesar do cerceamento político que se pretendia fazer, Natália nunca perderia o seu vigor revolucionário, combativo. Como nos diz, Mário Soares: “[Natália Correia era uma] mulher de enorme sensibilidade, realista, solitária, solidária, empenhada numa profunda transformação social e cultural – naquela sociedade de futuro onde os poetas, os verdadeiros, teriam voz [...]” (*apud* Almeida, 1990, p. 7). De facto, era pretensão de Natália legar-nos os alicerces para a construção de um mundo novo, onde mulheres e homens pudessem viver de forma harmoniosa, com individualidade, sem preconceitos e em plenitude. Dirão vós, certamente, uma pura utopia! Seria a “Frátria ou a ocupação do mundo pelas rosas, o sonho da paz, a criação de um único Homem” (p. 34).

A obra literária e não literária de Natália Correia orienta-se em direção a um mundo de ecumenismo, onde sem preocupações religiosas concretas, a unidade espiritual se possa desenvolver. Esta ideia de espiritualidade perpassa um conjunto de estratégias, de traços literários, que convocam a estreiteza entre a realidade e a imaginação. Deste confronto saudável entre os elementos, atrás expressos, resulta a estética e a arte de Natália Correia, por essa razão, expressamos que *habemus Natália*, pois a originalidade da autora encontra-se no facto de potenciar um mundo progressivo, onde o regresso à representação edénica, projeta a construção de um espaço diferente, único e simultaneamente original.

Este espaço vivencial diferente de todos tem por intuito a criação do “Homem Novo”, onde “[O] encontro com o Espírito é a base necessária para inaugurar a

⁷ Natália Correia, *Não percas a rosa. Diário e algo mais (25 de abril de 1974 -20 de dezembro de 1975). Ó liberdade, brancura do relâmpago (Crónicas (15 de julho de 1974–22 de março de 1976).* Ângela Almeida (pesquisa e introdução). Vladimiro Nunes (Organização e notas). Ponto de Fuga, Lisboa, 2015. Ângela Almeida na Nota prévia refere-nos:

“[...] [Nas Crónicas, o mais importante era] dar a perceber do que dar-se a perceber, como importava menos desvendar uma «via de sentido espiritual» do que apontar caminhos para uma libertação do homem. Ainda que o ponto de chegada seja o mesmo [do *Diário*]: um «social espiritualizado» que abra o «ciclo da identidade humana reencontrada» na «raiz comum do verdadeiro unificante» [...]. Num momento em que poucas vozes discordantes ousavam fazer-se ouvir, Natália Correia exerceu a coragem de não deixar os seus pergaminhos libertários por mãos alheias, recusando-se a enfeitá-los com rendilhados de boa consciência revolucionária [...]” (p. 421).

viagem interior e solitária para o reencontro do homem consigo próprio e com a sua origem mais antiga, onde matéria e Espírito, corpo e alma, feminino e masculino se fundem numa única existência. [...]” (p. 63).

Natália Correia não nega a religiosidade, ainda que não expresse diretamente a aceitação de uma ou outra religião, pois entende que todas são resultantes de uma mesma origem, pelo que não faz sentido falar em divergência e, sim, no seu oposto. Por esta razão, revelamos que Judaísmo, Hinduísmo, Cristianismo e outras religiões são alvo de estudo e projeção na obra literária de Natália Correia.

A escrita nataliana prefigura a harmonização dos elementos contrários, das partes não consonantes, com o intuito de aprofundar a margem de liberdade que homens e mulheres podem ter, numa recusa face à superioridade masculina. Natália Correia busca, essencialmente, exponenciar o homem sensível, que engloba sensibilidade feminina e virilidade masculina.

Estamos plenamente convictos que todos os modos literários, em que a obra literária éditada e inédita de Natália Correia se estende (Narrativo, Dramático e Lírico), convergem para a unidade de sentido. Nesta confluência resulta uma mostra “quase utópica”, em que se prevê a conceção, ainda que não expressa numa única obra, de um mundo novo, onde todos possam sentir-se livres e a salvação se configure.

Concluimos que o importante é acreditar na mudança e que, nas palavras da autora: “Urge encarregar a cultura da subjectivização das nossas virtualidades. É necessário que, sem demora ela se lance no labor de produzir valores identificantes. São estes a ligação da tríade que, indissolivelmente transforma a energia espiritual de um povo em energia prática”.

Referências bibliográficas

- A natalidade de Natália (1996, 10/11). *Jornal Público, Revista Pública*, 79.
- Almeida, Â. (1990). *Retrato de Natália*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Correia, N. (1956). Carta de Almada Negreiros para Natália Correia – NC 1843, Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada, 27_5_56.
- Correia, N. (1972). Carta de Vitorino Nemésio para Natália Correia, NC 1848 – Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada, 14_10_1972.
- Correia, N. (S/d). Querido Mestre, NC 3147, Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada.
- Correia, N. (1977). Arquipélago e unidade na obra de Vitorino Nemésio, organizada, na Casa dos Açores, a 29 de junho de 1977, NC 5840, Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada.
- Correia, N. (2000). Manhã Cinzenta (Inéditos 1941-1947). *Poesia Completa* (p. 38). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Correia, N. (2015). *Não percas a rosa. Diário e algo mais (25 de abril de 1974 -20 de dezembro de 1975). Ó liberdade, brancura do relâmpago (Crónicas (15 de julho de 1974-22 de março de 1976). Ângela Almeida (pesquisa e introdução). Vladimiro Nunes (Organização e notas). Lisboa: Ponto de Fuga.*
- VV.AA. (2008). *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica* (pp. 9-10). (Seleção, prefácio e notas de Natália Correia). Lisboa: Antígona /Frenesi.

Resumo

Prevemos com o nosso trabalho demonstrar que a obra literária de Natália Correia se orienta em direção a um mundo de ecumenismo, onde sem preocupações religiosas concretas, a unidade espiritual se possa desenvolver. Esta ideia de espiritualidade perpassa um conjunto de estratégias, de traços literários, que convocam a estreiteza entre a realidade e a imaginação. Deste confronto saudável entre os elementos, atrás expressos, resulta a estética e a arte de Natália Correia, por essa razão, expressamos que *habemus Natália*, pois a originalidade da autora encontra-se no facto de potenciar um mundo progressivo, onde o regresso à representação edénica, projeta a construção de um espaço diferente, único e simultaneamente original. Natália Correia não nega a religiosidade, ainda que não expresse diretamente a aceitação de uma ou outra religião, pois entende que todas as são resultantes de uma mesma origem, pelo que não faz sentido falar em divergência e, sim, no seu oposto. Por esta razão, revelamos que Judaísmo, Hinduísmo, Cristianismo e outras religiões são alvo de estudo e projeção na obra literária de Natália Correia. Ilustraremos, no nosso trabalho o contacto reunitivo da autora com as várias religiões.

A escrita nataliana prefigura a harmonização dos elementos contrários, das partes não consonantes, com o intuito de aprofundar a margem de liberdade que homens e mulheres podem ter, numa recusa face à superioridade masculina. Natália Correia busca, essencialmente, exponenciar o homem sensível, que engloba sensibilidade feminina e virilidade masculina.

Revelamos como todos os modos literários, em que a obra literária édita e inédita de Natália Correia se estende (Narrativo, Dramático e Lírico), convergem para a unidade de sentido. Nesta confluência resulta uma mostra “quase utópica”, em que se prevê a concepção, ainda que não expressa numa única obra, de um mundo novo, onde todos possam sentir-se livres e a salvação se configure.

Abstract

We aim with our work to demonstrate that the literary work of Natália Correia is oriented towards a world of ecumenism, where, without concrete religious concerns, spiritual unity can develop. This idea of spirituality permeates a set of strategies, of literary traits, that summon the narrowness between reality and imagination. From this healthy confrontation between the elements, once expressed, results the aesthetics and the art of Natália Correia, for that reason, we express that *Habemus Natalia*, because the originality of the author lies in the fact of potentiating a progressive world, where the return to the edenic representation, projects the construction of a different space, unique and simultaneously original.

Natália Correia does not deny religiosity, even if she does not directly express the acceptance of one or other religion, since she understands that all are derived from the same origin, so it does not make sense to speak of divergence, but rather of its opposite. For this reason, we reveal that Judaism, Hinduism, Christianity and other religions are studied and projected in the literary work of Natália Correia. We will illustrate, in our work, the reuniting contact of the author with the various religions.

The natalian writing prefigures the harmonization of the opposing elements, of the non-consonant parts, with the intention of deepening the margin of freedom that men and women can have, in a refusal to the masculine superiority. Natália Correia seeks essentially to expose the sensitive man, which encompasses feminine sensibility and masculine virility.

We reveal how all the literary modes, in which Natalia Correia original and unpublished literary work extends (Narrative, Dramatic and Lyric), converge towards the unity of meaning. At this confluence there is an “almost utopian” exhibition, which provides for the conception, although not expressed in a single work, of a new world, where everyone can feel free and salvation is configured.

A Terra Prometida “Sob Céus Estranhos”

The Promised Land “Under Strange Skies”

Maria do Carmo Cardoso Mendes

Universidade do Minho
mcpinheiro@ilch.uminho.pt

Palavras-chave: Losa (Ilse), terra prometida, exílio.

Keywords: Losa (Ilse), Promised Land, exile.

1. Sementes de ódio

Ilse Lieblisch (Buer, Alemanha, 20 de março de 1913 – Porto, 6 de janeiro de 2006) é uma escritora alemã de origem judaica, cujo percurso biográfico e literário foi profundamente marcado pela experiência do exílio. De facto, a sua condição judaica obriga-a a refugiar-se na cidade do Porto, em 1934, vindo a adquirir a nacionalidade portuguesa após o casamento com o arquiteto Arménio Losa. Autora da primeira tradução portuguesa do *Diário de Anne Frank*, publica o primeiro romance – a sua autobiografia ficcionalizada a que dá o título de *O Mundo em que Vivi* – em 1949. O título remete para um universo perdido, o da infância e da juventude, que a escritora conheceu na Alemanha; um universo marcado por perseguições aos judeus da Alemanha das décadas de 1920 e 1930. As marcas da repulsa da escritora pelo antissemitismo são já bem visíveis nesta narrativa autobiográfica e intensificam-se em duas obras posteriores, também elas de cunho autobiográfico¹.

Sendo certo que Ilse Losa é sobretudo conhecida como escritora de literatura infantojuvenil, não é menos verdadeiro que a sua obra literária constitui uma das mais relevantes revisitações da campanha antissemita levada a cabo pelo Terceiro Reich e do Holocausto nazi. Acompanhar a reconstituição da biografia

¹ Como sustenta Ana Isabel Marques (2009, p. 9), “*O Mundo em que vivi* (1949), *Rio sem Ponte* (1952) e *Sob céus estranhos* (1962), compõem uma trilogia que ficcionaliza diferentes etapas da sua vida, i.e., a infância e juventude na Alemanha, a experiência como au-pair na Inglaterra e a sua condição de refugiada judia-alemã em Portugal”.

da autora nos três romances referidos é, ao mesmo tempo, seguir o percurso de ascensão ao poder de Adolf Hitler e da sua política antisemita. Neste sentido, importa – quer pelo valor histórico de um período negro na História do século XX, que, tantas vezes revisitado na literatura e noutras artes, não deixa ainda assim de causar angústia e terror nos dias de hoje, quer pela relevância que a escritora concede às sementes de ódio que levariam ao Holocausto – começar por analisar a presença do antissemitismo na Alemanha dos anos trinta do século XX e a ascensão de Hitler ao poder.

No romance *O mundo em que vivi*, é relatada a infância junto dos avós paternos de uma menina judia, Rose Frankfurter, numa pequena aldeia alemã. Até aos seis anos, altura em que passaria a viver com os pais, a influência mais marcante na sua vida é a do avô Markus: uma figura afável, generosa, profundamente respeitadora dos princípios e dos rituais da religião judaica, contrastando com uma avó agreste e pouco propensa à manifestação de afetos. A situação de uma família judaica na Alemanha merece diferentes avaliações: para a avó Ester, o filho Joseph perdeu a estima da família por ter casado com “uma americana que nem sequer era judia” (Losa, 1987a, p. 11). O mesmo virá a acontecer com a tia Helga, irmã da mãe, realizando um casamento que desagrada aos pais do noivo e da noiva:

O avô Jacob não quisera consentir na ligação, e os pais do noivo também não estavam de acordo. Magoado, o avô comentou, numa carta, a atitude rebelde da filha. A família von Reichenstein, dizia ele, velha família fidalga, decerto com fortes tendências antisemitas, não admitiria sequer que a tia Helga lhe fizesse uma visita. (Losa, 1987a, p. 86)

Persistentemente preocupada com a discrição, a avó Ester não se cansa de dizer à neta que “uma menina judia não deve dar nas vistas” (Losa, 1987a, p. 17). Já para o seu filho Franz, “ser judeu é uma desgraça [...]”. O tio Franz não sabia qual a razão por que o tenente insultava os judeus, limitando-se ao queixume de que era uma desgraça ser judeu” (Losa, 1987a, pp. 24-5). Para o avô, manter as tradições da família, tanto em termos de ocupação profissional, quanto em termos de prática religiosa, é um dever inquestionável. A ele cabem, aliás, as primeiras considerações do romance sobre perseguições históricas aos judeus:

Houve um tempo em que não era permitido aos judeus viverem e trabalharem como lhes apetecesse ou lhes desse prazer. Forçados ao isolamento em vielas escuras, só se podiam dedicar a determinados negócios [...] a nossa fé uma tradição que se tem transmitido, desde há muitos séculos, até aos nossos dias. Não achas maravilhoso? Podes ter orgulho em ser judia... (Losa, 1987a, pp. 35-6)

No espírito da protagonista, desenha-se precocemente um dilema: deverá sentir-se orgulhosa por ser judia ou, pelo contrário, deverá encarar a sua ascendência, recuperando as palavras do tio Franz, como uma desgraça? Os primeiros tempos de instrução primária mostrarão que as palavras do tio se sobrepõem ao desejo do avô, pois a pequena Rose sentirá vergonha, junto do professor e dos colegas de turma, de se afirmar judia. A este sentimento junta-se, também nos primeiros anos de vida, a perplexidade natural de uma criança diante de rituais religiosos e das diferenças entre a religião judaica e a religião cristã:

Às sextas-feiras ao anoitecer e aos sábados de manhã, os judeus iam à sinagoga, enquanto os cristãos veneravam o seu Deus aos domingos, na igreja. Ficando eu, depois da cerimônia, ao lado do avô, que conversava animadamente com os amigos, observava as caras dos transeuntes e notava-lhes, por vezes, um sorriso trocista. Assaltava-me então o desejo ardente de pertencer a eles, aos outros, que, despreocupados, iam aos domingos à igreja e veneravam um Deus oficialmente reconhecido, um Deus que pertencia à aldeia como o médico, o dr. Dorn, enquanto o meu parecia não gozar de boa reputação. (Losa, 1987a, p. 38 e p. 44)

Embora ainda criança, Rose tem consciência que as diferenças constituem mecanismos de ostracismo e por isso alimenta o desejo de integração numa comunidade maior. Os primeiros anos de vida de Rose moldam, portanto, sentimentos de isolamento e de exclusão que se acentuam na adolescência e na juventude. Numa pequena cidade como aquela onde cresce, nasce a convicção, que a acompanhará na adolescência, de que se alguns dos seus habitantes criam laços de amizade duradouros, outros tornam-se inimigos porque “não gostavam de judeus e me atormentavam com a sua hostilidade” (Losa, 1987a, 61).

O espaço natural é também toldado por uma antecipação do terror do Holocausto: se a neve que cobre a pequena cidade evoca memórias felizes e desperta a propensão de Rose para o sonho e para a fantasia, ela constitui também um pretexto para lembranças de sofrimento:

Haveria de chegar o tempo em que o espetáculo da neve não me inspirava senão tristeza, por saber os amigos a morrer de frio em campos de concentração. Mas como adivinha isso numa época em que os nossos trenós deslizavam pelos montes abaixo e eu vivia despreocupada como toda a gente? (Losa, 1987a, p. 60)

O sentimento de exclusão da comunidade vivido muito precocemente por Rose torna-se mais intenso com a entrada na escola primária: por recomendação da mãe, ela identifica-se, junto do professor, como israelita, não como judia. Revela-se assim um desconforto, que vem já das gerações anteriores à de Rose, com a sua situação religiosa num país onde ser judeu é, na década de 30 do século passado, um anátema. Rose sente que os rituais da sua religião são praticados por uma minoria que se vê assim afastada do convívio da maioria: “O Natal pertencia aos outros e não a nós [...]. Doía-me não ter uma árvore de Natal em casa, mas nessa mesma quadra festejávamos a Chanuka, a festa das luzes e da alegria, como o Natal” (Losa, 1987a, p. 81). O peso simbólico do Natal cristão e a alegria que, por natureza, ele desperta – sobretudo junto dos mais novos – torna mais incisiva esta reflexão de Rose sobre a diferença e o desejo de não a experienciar.

O esforço de integração de Rose na comunidade em que cresce passa pela assistência às aulas de religião protestante. Tornar-se-iam, todavia, momentos de infelicidade, porque a personagem se sente muito desconfortável ouvindo o professor em considerações pejorativas sobre o seu povo. É também a partir deste momento que, porventura também como consequência da morte da figura mais influente da sua infância, o avô Markus, Rose começará a defender a sua origem judaica e o seu povo:

Passei a escutar as histórias do nascimento de Jesus, dos Reis Magos que lhe levaram prendas, dos milagres que sabia fazer e da sua morte no monte do Gólgota. Incomodava-me ouvir que tinham sido os judeus que o crucificaram, e o sr. Brand, suspeitando o meu mal-estar, procurava fazer justiça aos judeus explicando que os de agora não tinham nada que ver com o que fizeram os daquele tempo e que, aliás, tendo sido judeu o próprio Jesus, não poderia haver prova mais convincente de haver judeus maravilhosos.

Tudo isso era, sem dúvida, consolador, mas o facto de o sr. Brand se ver na necessidade de tanta justificação por minha causa não deixava de ser humilhante. (Losa, 1987a, p. 74)

É especialmente interessante no romance a reflexão, na avaliação de uma criança, do sentido do termo “antissemita”: para Rose, trata-se de uma palavra tão familiar e tão inquietante quanto o termo “inflação”, e que, “tal como ela, fazia parte das palavras desconfortáveis, estrangeiras. Antissemita significava para nós o mesmo que inimigo, por isso fazia-me lembrar, com os *ii* agudos, o vento gelado que no inverno nos cortava a pele” (Losa, 1987a, p. 98). Não deixa de ser significativo que Rose recorra à comparação com um elemento natural, uma vez que a paisagem ocupa na sua infância um lugar preponderante. A comparação torna mais agressivo o significado do antissemitismo e acaba por ser mais eficaz do que as respostas de um adulto a pedidos de explicações, naturais numa criança onde se manifestam a curiosidade e a incompreensão:

– Por que é que há quem nos odeie?, perguntei ao sr. Heim.

Depois de ter esboçado um sorriso triste, disse:

– É difícil de explicar, Rose. Há quem afirme que somos um povo inteligente e que isso nos traz inveja; há os que creem que o nosso destino é uma tragédia determinada por Deus; e não faltam outros que nos atribuem qualidades inferiores e nos consideram malvados.

– Mas somos como toda a gente, sr. Heim.

– Claro que somos como toda a gente; mas somos poucos, e poucos não têm defesa contra muitos (Losa, 1987a, p. 98)

A chegada à adolescência permite uma reconfiguração dos sentimentos de vergonha e de exclusão. Rose frequenta reuniões de sionistas e só então entenderá o autêntico significado da expressão “ser judeu”. Para isso contribui também a figura do sr. Heim, o professor de hebraico, que a auxilia a formar uma consciência cívica e a ter presente a situação dos judeus na Polónia: “uma vida de miséria e de isolamento em guetos sem sol e sem alegria e que, ainda agora, não é raro serem apedrejados e ridicularizados. Dos que fogem para aqui, nem todos conseguem ajustar-se à nossa vida regrada e ficam marginalizados dela” (Losa, 1987a, pp. 108-9). Com ele, Rose consegue estabelecer uma relação de proximidade que passa pela manifestação do sentimento de humilhação de que é alvo no liceu.

O Holocausto atinge a família da própria Rose, através da mulher do tio Franz, cujo nome figurava, no final da guerra, “burocraticamente, entre os dos mortos em Buchenwald” (Losa, 1987a, p. 114). Não se trata, assim, de uma memória distante ou afastada do seu círculo familiar. Bastaria pensar que, tal como não esquece a esposa do tio Franz, Rose se lembrará para sempre do diálogo entre

um desconhecido e a mãe numa viagem de comboio: à repulsa do homem por ambientes frequentados por judeus responde a determinação da mãe de Rose:

- Pensei em ir para uma praia, mas desisti da ideia. Estão cheias de judeus. E eu não posso com judeus.
- Sou judia, disse a minha mãe com calma admirável (Losa, 1987a, p. 119)

Rose não esquecerá também todas as imagens deformadas e deformantes dos judeus, intensificadas com a ascensão de Hitler e as promessas por ele feitas aos alemães²:

O antissemitismo aumentava, o nome de Adolf Hitler estava na ordem do dia. Circulavam jornais com caricaturas de judeus de monstruosos narizes em cavalete, olhos esbugalhados, cobiçosos, expressão brutal ou lasciva e mãos papudas, carregadas de anéis descomunais. Publicavam-se artigos aterradores sobre o culto religioso nas sinagogas e nas casas judaicas. Chegava a afirmar-se que os judeus matavam crianças na noite de Passah em que esperavam o Messias. Nos carros elétricos e nos comboios viam-se os passageiros divertirem-se à custa de tais histórias e das gravuras repugnantes que as ilustravam. Talvez não acreditassem no que liam e viam, mas procuravam a excitação e até o arrepio que lhes havia de justificar o pôr a descoberto os seus maus instintos. A falta de trabalho inquietava-os. Jovens e velhos perdiam os empregos e esperavam em bichas nas repartições de trabalho pelo selo e o carimbo dos cartões do seguro social. Os desempregados enchiam as cervejarias e exaltavam Hitler, que lhes prometia trabalho e lhes afirmava serem os judeus os maiores culpados da desgraça económica do país. O nome ‘judeu’ cada vez se tornava mais injurioso. (Losa, 1987a, p. 148)³

Rose viverá na capital alemã este período de intensa turbulência política, económica e ética, ao longo do qual os judeus são responsabilizados por todas as carências vividas na Alemanha.⁴ Não perde em momento algum o sentimento de pertença judaica, mas compreende que a sua existência na Alemanha nazi está condenada:

² Sustenta Ana Isabel Marques (2001, p. 66), que “a caracterização “disfórica dos Judeus, os traços físicos disformes, em tudo indiciadores de uma índole malévola, remete-nos para o campo semântico da avareza e da usura”.

³ No romance *Rio sem Ponte*, encontra-se nas declarações da personagem de um alemão, Brentano, esta mesma crença na capacidade de Hitler para reerguer o país e expulsar os judeus, assim como idêntica representação pejorativa do povo judaico: “- Pois fique sabendo que ele vai meter toda essa rale na ordem. Você não se interessa pelo partido de Hitler? [...] Com ele vamos ter uma grande nação, sem judeus e outros parasitas que tais” (Losa, 1988, p. 62).

⁴ Como assinala Ana Isabel Marques (2001, p. 63), a chegada à cidade representa um “adensamento do clima de hostilidade contra os Judeus. A xenofobia, que se sente latente no pulsar da vida da aldeia e que conhece apenas erupções esporádicas num ou noutro episódio protagonizado por crianças, vai-se manifestando de forma cada vez mais despudorada à medida que se diluem os traços entre as pessoas, tornando-se particularmente visível no *modus vivendi* desumanizado da cidade”.

No que dizia respeito à ‘nossa gente’ em especial, as coisas estavam cada vez mais graves; acusavam-nos de sermos causadores de tudo: do desemprego, dos baixos salários, do desequilíbrio financeiro e de sermos responsáveis pelas desditas da Alemanha e do mundo inteiro; ‘os judeus são a nossa desgraça’, era o ‘slogan’ do dia. (Losa, 1987a, p. 154)

Vive na primeira pessoa esta experiência da perseguição aos judeus: “nas ruas e nos transportes públicos, feriam-me as queixas dos meus irmãos, desconsiderados na escola, e as angústias da minha mãe, frequentemente insultada nas lojas quando fazia compras” (*idem*, 156). Conhece os primeiros passos do nacional-socialismo e sofrerá uma profunda desilusão amorosa quando é rejeitada por Paul, o namorado alemão do liceu. Em Berlim, assiste ao momento em que Hitler se torna chanceler da Alemanha, é interrogada pela polícia em Alexanderplatz por ter escrito numa carta a um amigo que Hitler “é um criminoso” (Losa, 1987a, 190), é humilhada no interrogatório, obrigada a “retirar as ofensas” ao Führer e vê a sua vida em risco:

– Ora diga, Judia Frankfurter, sabe que os judeus são uma raça inferior que tem de ser exterminada? Que são a nossa desgraça? Pior que a piolhada? Mas não pode compreender, claro. Numa palavra: o meu dever é prendê-la. Mas o que sabem os judeus do dever?

[...]

Dentro de cinco dias saberemos para onde temos de a levar, Judia Frankfurter. E, depois de uma pausa:

– Se, nessa altura, ainda por cá estiver... (Losa, 1987a, pp. 195-6)

É desses cinco dias que Rose dispõe para abandonar a Alemanha. As memórias de infância e juventude da protagonista de *O mundo em que Vivi* podem sintetizar-se na seguinte afirmação: “Nunca me sentia totalmente livre. Torturava-me o receio de que alguém pudesse escarnecer dos judeus. Via-me sempre na perspetiva de ter de defender “a nossa gente” e, por isso, ensaiava palavras de defesa que tencionava pronunciar com calma e convicção, de cabeça erguida” (Losa, 1987a, p. 117). Viver “de cabeça erguida” e defender convicções tornar-se-á impossível para Rose num clima de intolerância e de perseguição aos judeus.⁵ O exílio impõe-se, assim, como a única solução de sobrevivência.

⁵ Na coletânea de contos *Caminhos sem Destino* (1991), são recorrentes as alusões à segregação dos judeus na Alemanha. No conto de abertura, “O Concerto”, o grande momento de estreia de um jovem pianista é destruído pela afixação, na loja de quinquilharias da mãe, do estigmatizante J e pela sugestão de que o jovem alemão de ascendência judaica será de imediato levado por dois “fardados, de cruz gamada no braço”, para um campo de concentração:

– Basta de palavreado! Marche!

A mão de Peter deixou cair as músicas.

– O concerto! – gritou Frau Kahn, e pôs-se em frente da porta. – O Círculo de Música conta com o meu filho! Por favor, deixem-no dar o concerto!

– No sítio para onde o levamos, não lhe faltarão ocasiões para dar concertos! – respondeu o homem, e soltou uma gargalhada de escárnio (Losa, 1991, p. 24).

2. Sobreviver ao inferno

Este título, tomado de empréstimo ao conto de Ilse Losa “Sobrevivente, ou Buchenwald” (Losa, 1991, p. 254), pode clarificar genericamente dois motivos dominantes nas narrativas posteriores a *O Mundo em que Vivi* (*Rio sem Ponte, Sob céus estranhos* e a coletânea de contos *Caminhos sem Destino*): o peso da memória e a experiência do exílio. De facto, as personagens e as histórias apresentadas nestas narrativas vivem, longe da terra natal, dominadas por recordações do Holocausto nazi – que algumas sofreram na primeira pessoa, como é o caso do protagonista de “O sobrevivente” – e pela tentativa de adaptação a um país estranho.

Muito embora o protagonismo do seguinte romance de Ilse Losa, *Rio sem Ponte*, não seja colocado numa família de judeus alemães, mas na história de amor de dois jovens alemães, Joahann Schuster e Jutta, é possível verificar que aquelas tensões e conflitos sentidos na Alemanha pós-I Guerra Mundial continuam a manifestar-se. Na verdade, o que parece mais significativo neste romance, na perspetiva de representação do antissemitismo, é a forma como se digladiam, no interior da própria Alemanha, posições diametralmente opostas sobre a ascensão de Hitler, a instauração do nacional-socialismo e a atitude perante os judeus. A mudança de enfoque representa, portanto, uma outra visão sobre esse período da História alemã e europeia. As profundas dificuldades económicas sentidas por Johann e a sua família parecem atenuadas quando o jovem rapaz se torna empregado do armazém Hoehler & Bernstein. Mas de imediato se esboçam as tensões que dominarão a diegese: a contratação de um outro funcionário, o judeu Hirsch, desencadeia uma acesa discussão entre dois empregados: “Foi o Bernstein que o empregou. Eles protegem-se uns aos outros. Todos os judeus que trabalham na casa foram colocados pelo Bernstein” (Losa, 1988, p. 36).

A experiência do exílio é vivida por Jutta. Em Inglaterra, conhece da parte da família judaica que aceita dar-lhe emprego considerações sobre a situação alemã: “Então, isso lá na Alemanha? Pouco trabalho, hein? Em todo o caso deve ser melhor do que na Polónia. Lá faziam mal aos judeus. Por isso vim com o meu marido para aqui” (Losa, 1988, p. 107).

O exílio de Jutta não traduz uma efetiva melhoria da sua condição económica. Mas o regresso à Alemanha é desaconselhado pelo namorado. É justamente através da correspondência trocada entre Jutta e Johann que é possível conhecer a situação tumultuosa do país natal e o progressivo aumento de perseguições aos judeus: se Jutta confessa numa das suas cartas que “Nunca convivi com judeus” porque se sentiria desajustada dos seus costumes, Joahann dá-lhe conta do “entusiasmo” crescente dos alemães pelas promessas de Hitler e dos conflitos entre nazis e judeus sofridos no próprio armazém onde trabalha. O apelo de Johann é reforçado pelo tio Georg, prevendo um futuro aterrador para a Alemanha: “Deixa-te estar aí, mesmo se tiveres saudade e se isso não for como imaginaste. Aqui as coisas vão mal, pressinto acontecimentos terríveis, é melhor aguardares lá fora” (Losa, 1988, p. 125).

O exílio apresenta-se como a única alternativa para aqueles alemães que não se sentiram entusiasmados com as promessas nazis. A nomeação de Hitler como chanceler – episódio já retratado em *O Mundo em que Vivi* – constitui o momento que definitivamente decide Jutta a permanecer em Inglaterra. Sobre

o chanceler, é dito que se trata de um “anti-semita feroz” e que o partido que lidera “tem um programa em que está incluída a perseguição aos judeus” (Losa, 1988, p. 131). Uma carta de Joahann confirma este clima persecutório: “Já sabes que não aprecio os nazis. Nunca encontrei um único que me agradasse [...]. Fala-se muito em raça pura, e os Judeus são assaltados por onde quer que andem” (Losa, 1988, pp. 132-3). Joahann voltará a refletir sobre a política nazi de exterminação dos judeus, quando relata à namorada o ataque ao armazém – recorde-se que um dos sócios, Bernstein, é judeu – e antecipa simbolicamente a tenebrosa Solução Final: “O Bernstein não voltou mais. Parece que o foram buscar a casa, mas ninguém sabe para onde o levaram. Pouco a pouco os empregados judeus deixam de aparecer e podemos considerar o armazém mais ou menos ‘limpo’, como agora se costuma dizer. Meu Deus, que espécie de limpeza esta!” (Losa, 1988, p. 142). Joahann acabar por tomar a mesma decisão que a protagonista de *O Mundo em que Vivi*: a fuga da Alemanha nazi.

Rose, Jutta e Joahann vivem, nos anos imediatamente anteriores à eclosão da II Guerra Mundial e à instauração do regime nazi, “sob céus estranhos”. Mas este título tornar-se-á mais incisivo no terceiro romance de Ilse Losa. O distanciamento temporal e mental da II Guerra Mundial permite uma reflexão mais amadurecida sobre os ecos do Holocausto ouvidos por todos aqueles que tiveram de fugir da Alemanha nazi (como a própria escritora, perseguida pela Gestapo).

É também de sobrevivência, de exílio e de memórias que vive o romance *Sob céus estranhos*, através da situação de refugiado em Lisboa de um alemão de ascendência judaica, Josef Berger. O adjetivo do título antecipa o sentimento permanente de vivência num lugar desconhecido em todos domínios: político, económico e mental. Josef é um estrangeiro forçado a fugir da Alemanha e a sua existência no Porto – lugar de passagem antes de chegar ao seu ambicionado destino, os Estados Unidos, para se reencontrar com o irmão que para aí fugiu “antes que fosse deportado para uma das monstruosas fábricas de morte hitlerianas” (Losa, 1987b, p. 26) – obriga-o a confrontar-se com a diferença e com o preconceito, mas também com a situação de um país dominado pela ditadura salazarista e por um dos seus mecanismos de vigilância, a Polícia Internacional de Defesa do Estado.

O estado de Portugal – “a penúria das gentes e o marasmo cultural do país” (Marques, 2001, p. 128) – são fatores de agravamento da angústia de Josef. Na cidade portuguesa, o protagonista perde as suas referências vitais: a família e os valores que nela aprendeu. Significativamente, o romance estabelece uma distinção entre o turista e o estrangeiro: o que representa para o primeiro o fascínio pela novidade numa viagem e o conforto de saber que a breve trecho recuperará a sua língua e os seus costumes, constitui para o segundo – o emigrante forçado, o refugiado – uma barreira dificilmente ou jamais ultrapassada:

Se um turista chega a um mundo estranho, onde nem o aspecto exterior, nem a língua, nem os costumes lhe conseguem despertar reminiscências, esse mundo exerce sobre ele um encanto delicioso. Não surge tudo isso que se oferece aos seus olhos – paisagem, costumes e fala – para o seu particular deleite? Não se lhe oferecem todas as características pitorescas para que ele se divirta e tire fotografias? Mas se o mesmo turista se vê de repente forçado a permanecer nesse mundo

estranho para ganhar o seu pão, o pitoresco torna-se-lhe ambiente quotidiano, os habitantes passam a ser os seus vizinhos, amigos e inimigos e o caso muda inteiramente de figura. O que lhe parecera insólito e exótico ergue-se qual muro espesso entre ele e tudo o que constitui a sua vida, e por muito tempo não passa dum homem à parte, um observador sempre prestes a comparar com esse mundo o seu de outrora: um comparsa que, não chegando a pisar o palco, permanece nos bastidores. (Losa, 1987b, pp. 15-6)

A solidão, o isolamento e as dificuldades económicas do presente só pontualmente podem ser atenuados pela lembrança desse passado familiar harmonioso e tranquilo. Tal como se verifica em *O mundo em que vivi*, a narrativa relata tradições da religião judaica, nomeadamente a festa de Succot “que recordava as colheitas e a aproximação das chuvas na Terra Prometida” (Losa, 1987b, p. 17).

Mas as memórias de José convocam também momentos infelizes, como aquele em que foi agredido por “fanáticos desumanizados” (Losa, 1987b, p. 17):

Corpos atiraram-se sobre o meu corpo: mãos abertas, punhos, unhas, botas. A volúpia de homens transformados em bestas: “Espicha, porco de judeu!” Depois fiquei só, na valeta húmida, a gemer de dores e de solidão. Na clínica, ainda deitado sobre a maca e meio atordoado, ouvi uma voz: “Judeu? Pegue-lhe você. Cá por mim estou-me nas tintas”. Quando voltei da clínica, *Good Old Man* disse:

E – Tens de sair do país, Josef. Não vejo outra solução [...]. Para a Universidade não te deixam voltar, e os empregos ainda permitidos a filhos de pai judeu são bem poucos e sem futuro. (Losa, 1987b, pp. 32-33)

O Porto permite a Josef retomar alguns contactos com outros judeus fugidos da Alemanha, como é o caso da família Lindomonte, cujo patriarca lhe recorda que a ameaça dos campos de concentração o impele à fuga: “Empurrei a minha família cá para fora no próprio dia da chegada de Hitler ao poder” (Losa, 1987b, p. 41).

Todavia, as atrocidades cometidas pelo regime hitleriano estão também omnipresentes nas conversas de refugiados judeus em Portugal. Os ecos, ainda muito presentes, do holocausto, são muito mais visíveis neste romance dos que nos dois anteriores: ele é lembrado em diversos discursos de Josef:

- No relato de uma professora judia cujos pais “agonizavam num campo de concentração na Polónia do qual só mais tarde chegamos a saber a denominação: Auschwitz” (Losa, 1987b, p. 67);

- Na memória do assassinio do rabino Reh “em câmaras de gás em Auschwitz, o que só fiquei a conhecer pela lista necrológica colectiva publicada pelos Aliados depois de terem arrombado as portas das casas da morte” (Losa, 1987b, p. 69)⁶;

- Na história de um jovem polaco “que vira os alemães levarem centenas de crianças ao massacre e também a cena que me contara uma refugiada, entretanto morta pelo abuso de pastilhas tranquilizantes. «Marta – disse o médico,

⁶ Na coletânea *Caminhos sem Destino*, o protagonista, sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald, recorda que “Via levarem crianças às carradas para a câmara de morte com acompanhamento de música sinfónica” (Losa, 1991, p. 254).

em Auschwitz, de quem ela fora auxiliar – vai buscar ligaduras lá fora, na sala do fundo do corredor». E Marta para lá correu, abriu a porta ao fundo do corredor e deparou-se-lhe um monte de cadáveres nus, acamados uns por cima dos outros como lenha” (Losa, 1987b, pp. 137-8).

– Ou ainda na rememoração da chegada a Portugal de prisioneiros de campos de concentração resgatados por altas somas em divisas estrangeiras por parentes nas Américas” (Losa, 1987b, p. 89). A evocação feita por Josef destes compatriotas constitui um dos momentos mais pungentes do romance *Sob céus estranhos*:

Vinham acabrunhados, esfomeados como bichos, humilhados até à ira ou à apatia ou tomados desse azedume peculiar das pessoas que estão em disputa com o seu destino por saberem que o fantasma da abjecção infernal se intrometerá, para sempre, com riso de escárnio, entre elas e o mais breve momento de alegria e de despreocupação, condenando-as ao tormento das angústias, das visões macabras, da descrença em Deus e nos homens. Ainda dominados pelo medo e pelas ameaças, suspeitando em cada indivíduo um criminoso ou um denunciante, só de noite, atrás das portas fechadas e depois de se terem certificado repetidas vezes de não haver escutadores escondidos, relatavam febrilmente, de olhos assombrados e de mãos trémulas, o que viram e o que suportaram. (Losa, 1987b, p. 88)

O fim da Guerra, de que Josef tem conhecimento ainda no Porto, não significa um desejo de regresso à Alemanha. Como o próprio diz, muito tempo será necessário para aceitar esse retorno: “Não se volta tão depressa para uma terra impregnada de cheiro a crime, sobretudo quando esse crime nos diz respeito” (Losa, 1987b, p. 133).

As memórias dolorosas do Holocausto – vivido diretamente como experiência que afetou familiares de Josef e indiretamente através dos relatos de outros refugiados – não impedem o protagonista de regressar à Alemanha: nesse retorno, cerca de dez anos após o final da II Guerra Mundial, entram em conflito as memórias felizes da casa de família e da tília que parecia protege-la e as recordações melancólicas sobre uma cidade onde tudo recorda sofrimento:

Numa cidade onde grassara a morte os ruídos trazem ecos de túmulo, e onde o crime fora legítimo retumbam gritos das valas comuns e dos crematórios; e os cheiros ocres e podres evocam cadáveres, e os rostos envelhecidos, carregando amargura, ficam distantes. (Losa, 1987b, p. 172)

O casamento de Josef com uma portuguesa, Teresa, demonstra que a segregação dos judeus na Alemanha não atinge Portugal. Num romance insistentemente marcado pela memória do Holocausto, o nascimento do filho do Josef é porventura a única nota de esperança que sobrevive às recordações de perseguição aos judeus.

3. Notas finais

A perseguição ao povo judeu e o Holocausto representados nos romances de Ilse Losa são, na literatura portuguesa, um importantíssimo testemunho da

crueledade de um regime de violência e tortura, exemplarmente sintetizado nas palavras do sobrevivente, do conto homónimo incluído em *Caminhos sem Destino*:

Nem em dez séculos de uma vida como a que tu levas chegarias a imaginar o que eu vi. Também não chegarias a alargar os teus conhecimentos sobre a nossa espécie chamada humana como eu os alarguei nesses anos, poucos na contagem formal dos calendários, mas na realidade tão inumeráveis como as estrelas do céu. (Losa, 1987b, 1991, p. 254)

O clima de antissemitismo vivido na Alemanha nas décadas de 1920 e 1930 e o modo como Adolf Hitler o incitou só encontrarão equivalente, na representação por parte de um escritor português, nos três termos com que Sophia de Mello Breyner caracterizou a política do “ridículo” Hitler: “estupidez, bestialidade e desgraça” (Breyner, 1962, p. 29).

Ao longo das quatro obras de Ilse Losa aqui analisadas, são representados de modo pungente os mais negativos aspetos do regime hitleriano: a desumanidade, a privação, o extermínio, o Mal. A memória do antissemitismo representado nas obras de Ilse Losa permite pensar, ainda que dificilmente isso possa ser alcançado, sobre o apelo de Primo Levi⁷ às gerações futuras, no poema “Stranger!”:

From whatever country you come,
Look at the ruins of the camp,
Think, and do all you can,
So your pilgrimage
Be not in vain,
As was not in vain our death...
For you and your children,
The ashes of Auschwitz are
A warning.
Act so that the terrible fruit
Of hatred,
Whose traces you saw here,
Will never grow a new seed
Neither tomorrow, nor ever!

A Terra Prometida acaba, em última instância, por oferecer um conjunto de desilusões, porque a discriminação, nos tempos em que se desenrolam as narrativas da escritora, está também muito presente em Inglaterra e em Portugal. A Terra Prometida apresenta-se, fundamentalmente, como uma utopia – é o caso dos Estados Unidos em *Rio Sem Ponte* – ou um sonho adiado – como se verifica em *Sob Céus Estranhos*.

⁷ Primo Levi (1919-1987) foi um judeu italiano aprisionado no campo de morte de Auschwitz durante onze meses. A sua formação como químico levou a que fosse colocado a trabalhar no campo de Buna-Monowitz (Auschwitz III) como assistente numa fábrica de borracha sintética. A sua libertação pelo Exército Vermelho aconteceu em 27 de janeiro de 1945.

Referências bibliográficas

- Andresen, S. M. B. (1962). *Contos Exemplares*. Lisboa: Livraria Morais Editora.
- Losa, I. (1987a [1949]). *O mundo em que vivi*. Lisboa: Afrontamento.
- Losa, I. (1987b [1962]). *Sob céus estranhos*. Lisboa: Afrontamento.
- Losa, I. (1988 [1952]). *Rio sem Ponte*. Lisboa: Afrontamento.
- Losa, I. (1991). *Caminhos sem Destino*. Lisboa: Afrontamento.
- Marques, A. I. (2001). *Paisagens da Memória. Identidade e alteridade na escrita de Ilse Losa*. Coimbra: Edição de Minerva Coimbra e do Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos.
- Marques, A. I. (2009). *As traduções de Ilse Losa no Período do Estado Novo: Mediação Cultural e Projeção Identitária* (Tese de Doutoramento). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Zych, A. A. (2011). *The Auschwitz Poems*. Auschwitz-Birkenau State Museum.

Resumo

A ficção narrativa de Ilse Losa constitui um contributo muito relevante para a reflexão sobre o Antissemitismo, o genocídio nazi e o papel de Portugal no acolhimento a refugiados de ascendência judaica durante a II Guerra Mundial. Os romances *O mundo em que vivi* (1949) e *Rio sem ponte* (1952) ficcionalizam a infância e a juventude da escritora na Alemanha que conhece a ascensão do Nacional-socialismo. *Sob céus estranhos* (1962) retrata a condição de refugiados judeus-alemães em Portugal durante a II Guerra Mundial.

Os propósitos principais deste ensaio são: 1) Identificar as imagens da Alemanha nazi construídas pelos protagonistas dos romances; 2) Demonstrar que o exílio representa a busca da Terra Prometida; colide, todavia, com a cruel realidade da ditadura portuguesa; 3) Sublinhar que, não obstante as limitações sofridas no exílio, Portugal representa a recuperação da esperança, da tolerância e da humanidade ambicionadas por todos aqueles que se recusam a regressar a um país agredido por “fanáticos desumanizados”.

Abstract

Ilse Losa's narrative fiction is a very relevant contribution to the reflection on anti-Semitism, Nazi genocide and the role of Portugal in welcoming Jewish refugees during World War II. The novels *O Mundo em que Vivi* (*The World in Which I Lived*) (1949) and *Rio Sem Ponte* (*River Without Bridge*) (1952) fictionalize the writer's childhood and youth in Germany throughout the rise of National Socialism. *Sob Céus Estranhos* (*Under Strange Skies*) (1962) exposes the situation of Jewish-German refugees in Portugal during World War II.

The main purposes of this essay are: 1) to identify the images of Nazi Germany built by the novels' protagonists; 2) to show that exile means the pursuit of the Promised Land; this search, however, clashes with the painful reality of Portuguese dictatorship; 3) to emphasize that, despite the limitations suffered in exile, Portugal represents the recovery of hope, tolerance and humanity aspired by all those who refuse to return to a country attacked by “dehumanized fanatics”.

Paraísos “alternativos” na literatura de espiritualidade e na prosa de ficção em Portugal (séculos XVI-XVII)

“Alternative” paradises in the literature of spirituality and prose fiction in Portugal (XVI-XVII centuries)

Paula Almeida Mendes

CITCEM, Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Palavras-chave: Paraíso, bosque, ermo, literatura, séculos XVI-XVII, Portugal.

Keywords: Paradise, forest, wilderness, Literature, XVIth-XVIIth centuries, Portugal.

A nostalgia de um Paraíso perdido, associada à busca de uma Idade do Ouro, com origens na Antiguidade clássica, reflete-se, em Portugal, em diversos textos, que se inscrevem em filões que vão da literatura de espiritualidade à prosa de ficção, ao longo dos séculos XVI e XVII. Indissociável do desejo ancestral do Homem pela paz, a conceção de um Paraíso, enquanto lugar pautado pela harmonia, pela ausência de guerras e conflitos, configura-se de modos vários e diversos, nas diferentes culturas: na cultura clássica, como a Idade do Ouro; na cristã, como o Éden, o “jardim de delícias” – para utilizarmos a designação utilizada por Hieronymus Bosch e, mais recentemente, por Jean Delumeau –, descrito no Génesis, como um lugar calmo e tranquilo, onde abundam as flores, os frutos, animais, águas, que coexiste, como realçou Pierre Miquel (Miquel, 1983, col.187), com a conceção de um Paraíso como um jardim suspenso, ao qual se acede por uma escada (*scala paradisi*), ou como uma alta montanha, que escapou ao Dilúvio.

A “perda” deste Paraíso “genesíaco” estimulou a configuração de representações “alternativas” deste lugar, como, por exemplo, a Terra Prometida por Deus aos Hebreus. Nos apócrifos do Antigo Testamento, encontramos a descrição de um Paraíso temporal (*Livro de Enoch, Esdras*), tradição esta que passará para o Apocalipse (20, 2-7) (Miquel, 1983, cols. 188-189), onde se narra que, depois de o diabo estar aprisionado, os justos viverão e reinarão com Cristo durante mil anos, configurando o reino da Igreja militante e triunfante, que escoram as doutrinas milenaristas (Delumeau, 1997) e que conhecerão, como é sabido, uma muito significativa importância na Idade Média, sobretudo graças a Joaquim de Fiore e às ordens mendicantes, nomeadamente os franciscanos.

Nesta moldura, não será despidendo lembrar que a Bíblia apresenta também o deserto como uma espécie de “paraíso terreal” possível ou alternativo, na medida em que se configura como um lugar salvífico ou de catarse, como o mostram as figuras de Moisés, Elias, João Batista e Cristo. De resto, nos primeiros séculos do cristianismo, o deserto funcionou como um lugar de refúgio para os cristãos, no contexto das sangrentas perseguições levadas a cabo pelos imperadores romanos; mas, paulatinamente, tornar-se-ia também no local ideal para quem queria fugir do pecado, conotado com o bulício do mundo e, muito especialmente, das cidades, e seguir uma vida escorada na perfeição espiritual: é nesta moldura, de extrema importância na história das vias de perfeição religiosa, tanto do Oriente, como do Ocidente, que surgirão os eremitas ou anacoretas, cujos altos exemplos, enquadrados na tentativa de viver um estado de mais completa perfeição, pela maior comunhão que o ermo permite com Deus, foram, desde cedo, divulgados através da hagiografia: disso são exemplo a *Vita* de Santo Antão, escrita por Santo Atanásio, e a *Vita* de São Paulo Eremita (ou Paulo de Tebas), redigida por São Jerónimo¹.

A santidade eremítica, que se caracteriza pela vida em lugares solitários, pela austeridade e devoções exacerbadas, pela maior comunhão que o ermo permite com Deus, constituiu, desde cedo, uma forma de espiritualidade importantíssima no quadro pautado pela busca da perfeição cristã. Encorporando um ideal de *contemptus mundi*, a vida no ermo reveste-se de um significado fundamental, enquanto “paraíso possível” na terra, no sentido de alcançar a salvação eterna. Com efeito, as “Vidas” de santos eremitas, enquanto testemunhos e modelos “radicais”, conduziram, ao longo dos séculos, vários cristãos ao deserto ou ao ermo.

Ao longo da Idade Média, a chegada do Ano Mil, as guerras que acompanharam a formação dos estados polítics, na Europa – e a Reconquista cristã, no caso ibérico – as intempéries, as epidemias (como a Peste Negra), os maus anos agrícolas, o Grande Cisma do Ocidente, entre outros aspetos, alimentaram uma ambiência de insegurança, de angústia, de agonia em relação à vida no mundo, associada a determinadas correntes de espiritualidade que percorreram o contexto europeu e ao medo de não se alcançar a salvação eterna (que, de resto, muito contribuirá para o sucesso das *artes bene moriendi*). Por outro lado, não será despidendo lembrar que foi no século XIII que se assistiu, como mostrou Jacques Le Goff, ao nascimento do purgatório, terceiro lugar na escatologia do Além cristão, que funciona como uma espécie de esperança para a futura salvação (Le Goff, 1995).

Por outro lado, a conceção do mosteiro como Paraíso acentua-se também na Idade Média, graças a São Bernardo e ao seu secretário, Nicolas de Clairvaux, que amplifica, mais concretamente, a solidão espiritual, configurando-a como um meio da vida contemplativa (Miquel, 1983, cols. 193-194), ao mesmo tempo que textos como a *Navegação ou Viagem de S. Brandão* (*Navegatio S. Brandani*) – de que existe um exemplar entre os códices alcobacenses –, se difundem, narrando aventuras polarizadas em torno da busca do Paraíso terrestre.

¹ Assim como as *Vitae* de Santo Onofre ou Santa Maria Egípcíaca.

Desde o fim do Cisma do Ocidente, em 1418, até meados do século XVIII, na Europa, pervive o eremitismo e, graças aos rumos reformistas que ganham contornos mais definidos a partir do século XV – inícios do século XVI, parece expandir-se e reatualizar-se: de facto, esta tendência vai-se tornando uma espécie de fenómeno (Carvalho, 2002, p. 85-86), na medida em que vários cristãos – e muitos deles oriundos da nobreza – optam por este modelo de vida, traduzido no abandono total do mundo como única forma de salvação, escorado em uma pobreza que assume contornos extremos e que poderá, em certa medida, enquadrar-se na moldura cristã que exaltava a figura do pobre como um *alter Christus*....

Por outro lado, a *Devotio moderna*, enquanto movimento europeu de reforma espiritual, constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afetiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso, e conduziu a uma revalorização e reatualização do ideal do *contemptus mundi* e à recuperação de muitos desses exemplos de santidade eremítica. Neste enquadramento, a purificação e a salvação são indissociáveis do desapego do mundo, configurando uma moldura em que o refrigério só se consegue alcançar em lugares apartados do século, que parecem assim funcionar como uma espécie de Paraísos alternativos ou, pelo menos, possíveis.

A nostalgia de um Paraíso perdido e a busca de um Paraíso "alternativo" ainda durante a vida terrena reflete-se em diversos textos, que se inscrevem em filões diversos, produzidos em Portugal, nos séculos XVI e XVII, em uma moldura em que se mesclam a realidade e a ficção. Deste modo, tendo como pano de fundo a problemática em torno de um Paraíso “alternativo” na Terra, indissociável de uma quase obsessão pela salvação eterna, procuraremos chamar a atenção para os moldes em que se desenvolvem as dimensões apontadas, sobretudo na literatura de espiritualidade – de que são exemplo as “Vidas” de eremitas, no domínio da hagiografia, ou alguns textos que se inscrevem na literatura de pendor ascético, como o *Boosco Deleitoso* –, que não poderão ser dissociados de uma pauta que se escorea em um ideal de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, e também na prosa de ficção – como, por exemplo, os “livros de pastores”, cuja diegese se desenvolve sempre em um ambiente idílico, longe dos vícios e dos bulícios do “século”.

Começemos pelo *Boosco Deleitoso* (1515), obra que recupera, em larga medida, o *De Vita Solitaria*, de Petrarca, como já o realçaram Mário Martins (Martins, 1956) e Zulmira Santos (Santos, 1989).

Se pretendêssemos encontrar um travejamento que escorasse a organização da obra, este seria, naturalmente, a defesa da superioridade da “vida apartada”, por oposição à “vida nas cidades”, corporizada através de um processo, que tem como protagonista o “mesquinho pecador”, que culminará com o seu convencimento em relação à primazia daquele tipo de vida. Deste modo, no início do *Boosco Deleitoso*, encontramos o mesquinho pecador em bosques espessos e densos, onde encontra um jovem que lhe servirá de guia até “à residência das virtudes e que procura convencê-lo da urgente necessidade de arrependimento” (Dias, 1994, pp. 30-31). Neste sentido, através de uma construção escorada pela tónica argumentativa, a obra equaciona a importância da fuga das cidades, conotadas como lugares onde grassa o pecado.

Este “bosco deleitoso” configura-se como uma metáfora do caminho para o Paraíso: neste sentido, afirma-se como o lugar ermo, mas que constitui, de certo modo, uma espécie de refrigério para o pecador, que o considera, assim, a via mais eficaz de purificação e de progressão de um processo de ascese que tem em vista conduzir o homem à contemplação de Deus, escorada nas três vias da Teologia mística. Ao longo da obra, é convocado um extenso elenco de eremitas e de amantes da vida solitária, que são chamados a dar o seu testemunho, tentando, deste modo, solidificar a estrutura da obra, que se torna agregadora de vários argumentos que a parecem identificar como um manual de “solitários e contemplativos” (Dias, 1994).

Como salientou Aida Fernanda Dias, o “*Boosco* é o elogio da vida eremítica, solitária, através do qual o homem, fugindo do bulício, dos cuidados e das adversidades do século, meditando na sua pequenez, procura atingir um estado de liberdade que as condições do mundo, pelas quais se vê apanhado, lhe negam: pela via da ascese, os seus olhos e o seu coração estão voltados para Deus e é a contemplação e a união com Deus que procura alcançar, ou seja, alcançar a «terra perdurável», a Cidade de Deus, isto é, a Jerusalém celeste” (Dias, 1994, pp. 30-31).

Centremos agora a nossa atenção na obra *Duarum Virginum Colloquium de vita aulica et privata*, (1552) de Luísa Sigee, uma humanista que pertenceu à corte da infanta D. Maria. Composto em forma de diálogo, que tem como palco uma casa de campo – e que, neste sentido, parece reflectir a influência do *De Beata Vita*, de Santo Agostinho, diálogo que decorreu durante três dias (em 386), numa casa de campo disponibilizada por Verecundo (Santos 2017, p. 235) –, e como interlocutoras duas jovens, Blesila, de Siena, e Flamínia, de Roma, este texto recupera, deste modo, um registo discursivo de larga fortuna desde a Antiguidade clássica. A composição do diálogo releva, em larga medida, da erudição de Luísa Sigee, mesclando, com mestria, a erudição clássica com a erudição cristã (sobretudo das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja).

O diálogo coloca em confronto dois modos de viver: “o isolamento no campo, para cuidado e resguardo da alma, e a presença na corte, no espaço político, que deixa a alma mais permeável a perigos de vária natureza” (Santos, 2017, p. 233). Neste enquadramento, Blesila surge como a defensora de um ideal de solidão e de rusticidade, aproximando-se “quer do individualismo e do naturalismo renascentista, quer do racionalismo ético do estoicismo” (Santos, 2017); por seu lado, Flamínia, sem manifestar qualquer repúdio ou aversão pela corrupção e frivolidade que caracterizam a corte, mostra-se favorável ao modo de viver neste espaço.

Configurando-se como um local ideal de refúgio, face aos perigos que grassam na *Urbs*, a natureza que envolve a casa de campo onde decorre o diálogo assume um papel importante. Blesila afirma que a natureza, cuja beleza, materializada por árvores, flores, aves que cantam, etc., é o reflexo do seu Criador, se reveste de uma beleza mais extraordinária e impactante para ouvir as duas jovens donzelas falarem sobre a vida perfeita (Sauvage, 1970, p. 28): é neste sentido que Blesila defende que o recolhimento no campo, ou seja, a *vita rustica*, favorece o estabelecimento de um elo de proximidade com Deus, ao contrário da agitação da vida na corte e na cidade, que afastam as pessoas de Deus (Sauvage, 1970, p. 28). Deste modo, o ‘leitmotif’ que estrutura o diálogo é a oposição entre

vida contemplativa, que não poderá, naturalmente, ser dissociada dos espaços rústicos, conotados com o isolamento e a tranquilidade, e vida no século, aproximando, assim, este texto, da obra de Antonio de Guevara, *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* (1539).

A primeira parte do diálogo polariza-se em torno dos príncipes e da corte. O texto de Sigea parece, deste modo, inscrever-se na linha da corrente anti-cortesã, na esteira das tradicionais críticas às “misérias dos cortesãos”, concretizadas em obras como o *De Miseriis Curialum* (meados do século XV), de Enea Silvia Piccolomini, que foi traduzida para castelhano com o título *Tratado de la Miseria de los Cortesanos*, editado em 1520, tradução da qual se fez uma edição em Coimbra, por João de Barreira, em 1563, ainda que, como é sabido, esta tendência foi, paulatinamente, dando lugar à figura do “perfeito cortesão” e do bom conselheiro (Fernandes, 1995 pp. 38-39); no entanto, no caso ibérico, a reação “anti-cortesã”, desencadeada pelo sucesso de *Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione, constituiu um facto de relevante importância (Fernandes, 1995, p. 39). Blesila pretende mostrar que as alegrias e felicidades que a corte proporciona são vãs, ilusórias e enganadoras, pois a verdadeira felicidade só se encontra em Deus. A Flamínia muito apraz viver na corte, pese embora a sua frivolidade, escorada, em larga medida, nas manobras secretas dos cortesãos que, por calculismo ou por orgulho, estimulam rivalidades várias.

Na segunda jornada, como já acentuou Odette Sauvage, Blesila critica violentamente o luxo das donzelas e damas da corte, assim como as suas conversações “fúteis”, cuja condenação é ainda mais violenta, na linha de Tertuliano e de Cipriano, traçando, na sua sequência, uma espécie de manual da “mulher cristã”, tributário da *Institutio Foeminae Christianae*, de Juan Luis Vives (Sauvage, 1970, p. 37), e também dos textos de Christine de Pisan.

A última jornada constitui o corolário da defesa da *vita beata* e das vantagens da fuga do mundo, exaltando a beatitude reservada aos que se aproximam de Deus. O debate que equaciona a oposição entre vida ativa/vida contemplativa faz eco de uma longa tradição que acentuava as diferenças entre estes dois tipos de vida, que remonta à períclope evangélica sobre Marta e Maria, irmãs de Lázaro (Sauvage, 1970, p. 44), que conheceu uma significativa revalorização, durante o século XVII, não só ao nível da literatura, como também da iconografia.

No entanto, a posição, de certo modo intransigente, de Blesila reflete a perenidade da conceção, predominante ao longo da Idade Média, da superioridade da vida religiosa sobre a vida ativa. Na época feudal, havia-se difundido a ideia de que a vida “no século” dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de “santificação” dos casados, que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado (Fernandes, 1995).

Mas, nos textos analisados, para além dos exemplos “ficcionalis”, encontramos também exemplos “reais”, divulgados por obras como a *Chorographia* (Coimbra,

João Álvares, 1561), de Gaspar Barreiros (falecido em 1584), humanista que foi cónego de Viseu e Évora. Durante uma viagem a Roma, Gaspar Barreiros visita, em Julho de 1546, Monserrat, registando na sua *Chorographia* algumas notas sobre o lugar, as formas de vida dos seus eremitas e algumas figuras que habitavam as doze ermidas que cobriam a serra. É um local que se configura como uma espécie de paraíso terrestre “alternativo”, em que a solidão física é, de certo modo, aliviada com os livros e a convivência com as gralhas: “não tem estes ermitães ó mais do tempo outra comunicação, senam com Deos por meio de sua oração, e com seus livros, de que recolhem sancta doctrina. E depois com os passari-nhos, os quaes andando derramados por aquelles fragosos arvoredos, lhes vem comer nas mãos ao som de hum assovio, com que recebem alguma consolação espiritual” (Barreiros, 1561, fol. 120 r). Esta serra, cujo antigo nome era “Camara Angelical”, era um local de passagem para alguns peregrinos, sendo habitada por eremitas, cujo aspeto exterior era, efetivamente, “severo”, como o materializa o exemplo de “hum homem, que vem receber ao caminho os que vam visitar sua casa, vestido de burel com as carnes muito somidas, sustentando seus membros sobre hum mal feito bordam, com que lhe parece hum Helias ou hum sanct Ioam Baptista” (Barreiros, 1561, fol. 119 v.). No entanto, esta imagem dissipar-se-ia, na medida em que os eremitas se mostraram muito hospitaleiros para com Gaspar Barreiros, que refere mesmo o caso concreto de um eremita – Fr. Benito Tocos, um rico fidalgo napolitano que deixara a corte – que vivia na ermida de S. João Batista, havia dois anos, mostrando como o ideal de vida eremítico fascinou certos setores da nobreza, ao longo dos séculos XV e XVI, tal como sucedeu em Portugal (Rosa, 1998).

O *Agiológio Lusitano*, cujos três primeiros volumes, da responsabilidade de Jorge Cardoso, foram editados em 1652, 1657 e 1666, e que, como é sabido, se apresenta como um monumental catálogo de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres “ilustres em virtude” portugueses, e que, neste sentido, pretendia investir na construção de uma História da “santidade territorial” do reino português, que complementaria a História política, inclui também um número muito significativo de casos reais de eremitas que, tendo em conta os propósitos edificantes e pastorais que enformam a obra, funcionavam como pautas comportamentais modelares propostas à imitação por parte dos leitores, muito especialmente para aqueles que sentissem ânsias em se desapegar dos laços mundanos e optar pela vida no ermo – essa espécie de paraíso possível na terra –, emulando paradigmáticos exemplos, divulgados pela literatura hagiográfica. Disso é exemplo o caso de Joanne, o Pobre (século XV), “catalão, da ilustre casa dos Condes de Urgel, que vindo em romaria a Sant-iago de Galliza, tocado da divina graça (deixando o mundo), fez vida eremítica em lugar solitário, junto de Nossa Senhora da Varzea, do mesmo districto, onde fabricou hum oratório, no qual com grande aspereza, vestido de grosseira, e esfarrapada túnica de burel, e tam curta, que lhe não cobria os joelhos, nem cotovelos, passava a vida dormindo na terra fria, huma pedra por cabeceira, sustentando-se de secca broa, mendigada de esmola, onde Deos o visitava com extraordinárias consolações celestiais; de maneira que attrahidos do cheiro de suas virtudes, o vinhão visitar, e comunicar, o Arcebispo de Braga, e o primeiro Duque de Bragança, e outras graves pessoas, aos quaes

fazia spirituaes praticas inflamadas no amor de Deos, dando-lhe santos conselhos” (Cardoso, 1652, p. 118).

Jorge Cardoso regista também a memória de Álvaro Fernandes (c. 1450), “sacerdote, de grande virtude e recolhimento, natural e morador de Vila Viçosa, que á imitação dos antigos Padres do Ermo... se retirou a huma piquena horta, desviada do povoado, e muy apta à vida solitária, e contemplativa [...], onde levantado hum devoto oratório, gastou o restante da vida em perpetuo silencio, penitencia, e oração, vacando a spirituaes exercícios sem afrouxar hum ponto do rigor começado... Por seu testamento vinculou em capella a ditta horta, e a mais fazenda que tinha, a qual deixou a Sacerdotes, que naquele sitio (à imitação sua) fizessem vida solitária...” (Cardoso, 1666, p. 438). A título de exemplo, valerá a pena referir o caso de Gonçalo Barreto (c. 1528), nobre português, que por motivos que se ignoram, foi meter-se solitário na ilha de Capri, onde viveu muitos anos, “fazendo vida penitente, solitária e contemplativa” (Cardoso, 1652, pp. 535-536).

Por sua vez, os *Dialogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1611), de António Carvalho de Parada, equacionam também alguns vetores que se configuram em torno da dimensão enformada pelo eremitismo. Os interlocutores do diálogo em torno da vida de Bartolomeu da Costa, virtuosíssimo tesoureiro da Sé de Lisboa, são um teólogo da Universidade de Coimbra e um ermitão “literário”, mas cujo retrato não se afasta da imagem que dos eremitas se fazia nos primeiros anos do século XVII: “Junto das prayas saudosas do dourado Tejo corre huma ribeira fresca, & apraziuel; que antes d’entrar nelle, & perder seu nome o acompanha algum espaço, como em competência, vestida de verdes arvoredos, tão alegres á vista, como proveitosos pela variedade dos fructos que produzem. Perto d’ella em hum lugar solitário desuiado do caminho, está huma ermida d’edeficio antigo, com huma pequena casa, em que viuia hum ermitão, homem de muita idade, & virtude; que em sua mocidade escolheo aquelle lugar pera nelle passar a vida quietamente; desprezando as esperanças de tudo o que o mundo lhe podia dar” (Carvalho, 1611, f. 1r-1v.).

Neste ambiente pautado pelo bucolismo, o Ermitão, “sentando-se junto da ribeira ao pé de hum sombrio, & copado freixo, começou discorrer com a memoria pelo discurso de sua vida; a maior parte da qual tinha gastado naquele lugar, que por mais quieto escolheo, cansado das tempestades, com que huma alma costuma ser combatida na flor da idade. E depois de ter gastado parte da tarde na contemplação deste discurso, de que tiraua hum feruorado agradecimento a Deos N. Senhor author dele: chegou com o pensamento ao principio de sua vida, & ao perigoso labirinto, em que o mundo o tinha posto no tempo que o seguia: & olhando pera a tranquilidade presente, & perigo passado, começou lançar d’alma, cõ os olhos em o Ceo saudosos ais de alegria, manifestadores de hum coração brando, & agardecido; entre os quais com huma voz mais rustica que polida, dizia assi. Quão bemaumenturada he a vida, que pobrememente se passa na solidão destes campos, quão pouco são pera enuejar os cetros, & mitras, de quem bem conhece o gosto que causa a quietação de hum animo liure de tudo o que lhe pode impedir este repouso; ditoso desterro em que Deos mora acompanhando quem o serue. Tenha quem quizer todos os bens da vida; que não ter

nenhum, he o maior de todos: fuja quem quizer os rigores deste lugar, que o mais áspero pera mim he o gosto com que os passo: que maior gloria, que viuer sem a do mundo? Que conversação mais suaue, que a deste rio? Que companhia mais alegre, que a destas aruores? Que premio de mais preço, que saber estimar os bens destes males, & a alegria com que a necessidade corporal vem acompanhada? Não invejo as delicias dos mais poderosos da terra, nem os soberbos edifícios em que viuem: não me inquieta o estrondo dos seus carros, em que triunfando â vista dos homens passam a vida, adquirindo penas futuras, sem terem glorias presentes, que o mundo não sabe dar se não aguadas: não me lembrão as confiadas esperanças dos cortezãos, mal fundadas, & peor efetuadas, com que andam tão enleuados” (Carvalho, 1611, f. 1v.-2v.). É, assim, neste espaço, cuja descrição nos parece muito próxima da do Paraíso, enquanto um jardim de delícias, que encontramos no Genesis, que se encontram o Ermitão e o Teólogo. O Ermitão enaltece a fertilidade deste lugar, revelando que aí vivia, desde os tempos da sua mocidade: no entanto, o facto de este ser um lugar ermo e solitário não impediu que aí chegasse a *fama sanctitatis* de Bartolomeu da Costa. Como já realçou José Adriano de Freitas Carvalho, o diálogo revela-se “extremamente importante no contexto dos louvores da vida solitária que tece o Teólogo, pois opõe-se aos elogios desse *locus amoenus* em que habita o seu hospedeiro, o Ermitão, considerado o “mais acomodado pera ella”, ou seja, a vida eremítica, que tinha encontrado... Deste modo, como que se consagra os *loca amoena*, presentes tanto na realidade, como na literatura de espiritualidade, como espaços que parecem antecipar os gozos do Paraíso” (Carvalho, 2002, p. 139).

Neste enquadramento, valerá a pena realçar como os livros de pastores equacionam, a seu modo, alguns aspetos relacionados com a nostalgia de um Paraíso perdido. As raízes da literatura pastoril remontam à Grécia Antiga, ancorando, deste modo, nos textos de Teócrito e nas *Bucólicas*, de Virgílio, e conhecerão uma nova vitalidade, no século XVI, graças à *Arcadia*, de Sannazaro. Os protagonistas são pastores, cujo tema principal de conversação é o amor, movem-se numa natureza idílica, dedicando-se à agricultura e à pastorícia, condenando a ambição e a cobiça, a riqueza e a prosperidade individual. Apesar do carácter fundador da Arcádia, é, no entanto, a *Los Siete Libros de la Diana* (1559), de Jorge de Montemor, que se deve a enorme voga europeia dos livros de pastores. O ambiente idílico onde se desenrola a ação destes textos configura-se como uma espécie de Paraíso, cuja natureza se reveste de uma extraordinária beleza, um lugar onde, pesem embora as peripécias amorosas (nem sempre felizes), as personagens vivem em uma espécie de beatitude terreal.

O elenco das obras analisadas parece, efetivamente, relevar, nos seus *Leit-motive*, do contexto histórico e cultural que marcou a Europa do século XVI e da primeira metade do século XVII. Desse ponto de vista, não será despreciando desvalorizar a fratura da Cristandade na Europa, provocada pela Reforma protestante, o Saque de Roma, as Guerras de Religião (particularmente sangrentas em França), o período de Monarquia Dual e a agudização da decadência do império ultramarino português, fatores que fazem recrudesacer o desejo de viver, na terra, em uma ambiência afastada dos bulícios da corte e das cidades, no sentido de seguir um caminho, um trilho de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna.

Referências bibliográficas

- Barreiros, G. (1561). *Chorographia*. Coimbra: João Álvares.
- Boosco Deleitoso* (1515). Lisboa: por Hermão de Campos.
- Cardoso, J. (1652). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres [...]. Tomo I*. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes (2002). Porto: FLUP.
- Cardoso, J. (1666). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres [...]. Tomo III*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes (2002). Porto: FLUP.
- Carvalho, J. A. F. (2002). Eremitismo em Portugal na época Moderna: homens e imagens. *Via Spiritus*, 9, 83-145.
- Delumeau, J. (1997). *Mil Anos de Felicidade. Uma História do paraíso*. Tradução de Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.
- Dias, A. F. (1994). Autor anónimo (*Boosco Deleitoso*). In *Antologia de Espirituais Portugueses* (pp. 25-36). Apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho, Fernando Cristóvão. Lisboa: IN-CM.
- Fernandes, M. L. C. (1995). *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/Faculdade de Letras do Porto.
- Le Goff, J. (1995). *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Martins, M. (1956). Petrarca no *Boosco Deleytoso*. In *Estudos de Literatura Medieval* (pp. 131-143). Braga: Livraria Cruz.
- Miquel, P. (1983). Paradis. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (fasc. LXXVI-LXXVII, cols. 187-197). Paris: Beauchesne.
- Parada, A. C. (1611). *Dilogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.
- Rosa, M. L. (1998). D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça. In D. Ramada Curto (Ed.), *O Tempo de Vasco da Gama* (pp. 325-329). Lisboa: Difel.
- Santos, M. T. C. B. G. (2017). O estoicismo no pensamento de Luísa Sigea: a dicotomia entre vida pública e vida privada. *Acta Scientiarum*, 39 (3), 231-242.
- Santos, Z. C. (1989). A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o *Boosco Deleitoso*. In *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Actas* (vol. V, pp. 91-108). Porto: Universidade do Porto/Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses.
- Sauvage, O. (1970). Introduction. In *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)* (pp. 9-57). Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sigée, L. (1970). *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: Presses Universitaires de France.

Resumo

A nostalgia de um Paraíso perdido, associada à busca de uma Idade do Ouro, com origens na Antiguidade clássica, reflete-se em diversos textos, que se inscrevem em filões que vão da hagiografia à prosa de ficção, produzidos em Portugal, nos séculos XVI e XVII. Deste modo, tendo como pano de fundo a problemática em torno de um Paraíso “alternativo” na Terra e da salvação eterna, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que se desenvolvem as dimensões apontadas, sobretudo na literatura de espiritualidade – de que são exemplo as “Vidas” de eremitas, no domínio da hagiografia, ou alguns textos que se inscrevem na literatura de pendor ascético, como o *Boosco Deleitoso* –, que não poderão ser dissociados de uma pauta que se escorea em um ideal de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, e também na prosa de ficção – como, por exemplo, os “livros de pastores”, cuja diegese se desenvolve sempre em um ambiente idílico, longe dos vícios e dos bulícios do “século”.

Abstract

The nostalgia for a lost Paradise, associated with the search for a Golden Age, with origins in classical antiquity, is reflected in several texts, which are inscribed in lines ranging from hagiography to prose fiction, produced in Portugal in the XVIth and XVIIth centuries. Thus, in the context of the problematic of an “alternative” Paradise on Earth and of eternal salvation, this article seeks to draw attention to the ways in which the dimensions pointed out, especially in the literature of spirituality – such as the “Lives” of hermits, in the field of hagiography, or some texts that are inscribed in the literature of ascetic inclination, as *Boosco Deleitoso* – that can not be dissociated from an ideal of perfection which would ensure eternal salvation, and also in the prose of fiction – as for example the pastoral novels, whose action always develops in an idyllic environment, away from the vices and bustles of the secular world.

O tema da migração na poesia de João Cabral de Melo Neto¹

The theme of migration in the poetry of João Cabral de Melo Neto

Adriana de Fátima Barbosa Araújo

Universidade de Brasília – UnB
adrianaaraujo@unb.br

Palavras-chave: migração, pobreza, exclusão, poesia, nordeste.

Keywords: migration, poverty, exclusion, poetry, Northeast Brazil.

Euclides da Cunha (1995), no texto “Um clima caluniado” do seu livro *À margem da história*, escreve sobre o povoamento do Acre pelos retirantes nordestinos. Os conceitos de “nação” e “região” aparecem no discurso de Euclides como idéias; não há a utilização direta das palavras. Mas a idéia de que o Brasil, a nação, existia em oposição às populações do interior está visível no discurso de Euclides. Numa passagem desse texto, em que Euclides narra a política que o governo tinha para os nordestinos que fugiam das secas, é interessante notar o sentido que dá à palavra “Brasil”:

Quando as grandes secas de 1879-1880, 1889-1890, 1900-1901 flamejavam sobre os sertões adustos, e as cidades do litoral se enchiam em poucas semanas de uma população adventícia, de famintos assombrosos, devorados das febres e das bexigas – a preocupação exclusiva dos poderes públicos consistia no libertá-las quanto antes daquelas invasões de bárbaros moribundos que infestavam o Brasil. Abarrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aqueles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota – o que equivalia a expatriá-los dentro da própria pátria. A multidão martirizada, perdidos todos os direitos, rotos os laços da família, que se fracionava no tumulto dos embarques acelerados, partia para aquelas bandas levando uma carta de prego para o desconhecido; e ia, com os seus famintos, os seus febrontos e os

¹ Agradeço à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP/DF) que me possibilitou a oportunidade de apresentar essa pesquisa no Congresso Internacional “Em busca da terra prometida: mitos de salvação”, na cidade de Aveiro, Portugal em setembro de 2017.

seus variolosos, em condições de malignar e corromper as localidades mais salubres do mundo. Mas feita a tarefa expurgatória, não se curava mais dela. Cessava a intervenção governamental. Nunca, até os nossos dias, a acompanhou um só agente oficial, ou um médico. Os banidos levavam a missão dolorosíssima e única de desaparecerem... (Cunha, 1995, p. 276)

A expressão “os moribundos que infestavam o Brasil” deixa clara a idéia de que aqueles moribundos eram estrangeiros ao Brasil; eles infestavam o Brasil correspondente da palavra “nação” fortemente ligada ao Rio de Janeiro. Esse descaso do poder público com os nordestinos é visto ainda pelo ângulo da falta de alternativas para o desenvolvimento nordestino frente à decadência do açúcar, enquanto que no Sul as políticas de captação de imigrantes para a substituição do braço escravo eram patrocinadas pelo governo. Chegando ao limite do migrante italiano estar em melhor posição que o nordestino como mão-de-obra útil. Sobre essa situação escreve Euclides no mesmo texto:

Enquanto o colono italiano se desloca de Gênova à mais remota fazenda de São Paulo, paternalmente assistido por nossos poderes públicos, o cearense efetua, à sua custa e de todo em todo desamparado, uma viagem mais difícil, em que os adiantamentos feitos pelos contratadores insaciáveis, inçados de parcelas fantásticas e de preços inauditos, o transformam as mais das vezes em devedor para sempre insolvente (Cunha, 1995, p. 278).

Nesse panorama político e social, está imersa a pessoa que com sua família tem que fugir da seca e da pobreza para procurar uma vida melhor no sul. Estamos acostumados a ver o/a nordestino/a como figura fadada a um destino de migração. Dentro do pau de arara, segue para o sul como tantos outros antes e depois dele, expulso de suas origens. Está inscrito na posição de vítima e também ocupa uma posição subalterna na nossa hierarquia social.

Este texto coloca alguns termos para reflexão sobre o tema do migrante na poesia de João Cabral de Melo Neto, especialmente com relação aos textos: “Morte e vida severina”, “O cão sem plumas” e “O rio”. O horizonte social é a condição brasileira de nação periférica e dependente que ainda não concluiu seu processo de modernização diversas vezes retomado. Sendo assim, estudar as formas de inserção social na literatura constitui um ponto fundamental.

Devedora de Antonio Candido, Alfredo Bosi e Roberto Schwarz, a proposta de estudo e análise das obras nesta pesquisa, grosso modo, vê a literatura como fatos associativos, ou seja, obras e atitudes que exprimem ou escondem relações de sociabilidade. A obra é uma singularidade única e pessoal, é uma confiança, um esforço de pensamento; a literatura, entretanto, é coletiva e necessita da comercialização em um mercado (editoras, distribuidoras, livrarias) e de uma instituição para ser validada como tal: universidades, academias literárias, suplementos especializados dos jornais, além de um sistema que garanta uma continuidade perfazendo uma herança e uma tradição.

Nesse sentido, o estudo da história literária na busca de como o cânone se constituiu e que lugar deu a determinadas obras pode ser desenvolvido a partir da leitura desses textos com os olhos de hoje.

A obra poética de João Cabral de Melo Neto possui uma bibliografia crítica das mais extensas. Pela bibliografia levantada por Zila Mamede no livro *Civil geometria* (Mamede, 1987), até 1982, já havia quase que 2000 títulos de estudos dedicados ao poeta. Contando os mais de trinta anos que nos separam dessa publicação, vemos que é obra hercúlea dar conta de sua fortuna crítica. Portanto, reúno aqui uma breve discussão sobre *Morte e vida severina* que não tem o objetivo de esgotar os pontos de vista sobre a produção poética de Cabral.

Benedito Nunes no livro que dedicou à poesia de João Cabral (Nunes, 1978) realiza, na nota bibliográfica, um histórico bem completo da vida e da obra do autor, e é dessa fonte que recolhemos o pedaço do caminho que se refere a *Morte e vida severina*. No momento em que Benedito escrevia, João Cabral ainda estava vivo e já era reconhecido como um dos poetas mais populares do Brasil. Enormes platéias do Brasil e do exterior já tinham aplaudido o auto de natal pernambucano *Morte e vida severina*, que ampliou consideravelmente o espaço de penetração da poesia de Cabral. *Morte e vida* foi escrito em 1955, a pedido de Maria Clara Machado para seu teatro, o Tablado. Ao saber que sua peça não seria representada, João Cabral guardou o texto que foi publicado apenas em 1956 no volume intitulado *Dois águas*, que reunia sua poesia completa até então.

Em 1958, o texto recebe sua primeira montagem realizada por um grupo amador, o Norte Teatro Escola do Pará, que o levou a palcos do Recife por ocasião do 1º Festival Nacional de Teatros dos Estudantes. A montagem valeu a João Cabral o Prêmio de Melhor Autor Teatral daquele ano. Essa montagem teve uma repercussão regionalizada, mas chamou a atenção da Companhia Cacilda Becker que encenaria o texto anos depois. No entanto, foi só em 1966 que o texto ganhou notoriedade, quando foi encenado no teatro da PUC-SP e do Rio de Janeiro e posteriormente no Festival Universitário de Nancy (França), com música de Chico Buarque de Holanda.

O grande sucesso internacional repercutiu no Brasil, garantindo ao espetáculo uma longa estrada de apresentações, com casas lotadas, em quase todas as capitais com a Companhia Paulo Autran. Junto com o sucesso de público aumentavam as inúmeras tiragens do texto e posteriormente da primeira edição das obras completas do autor. Benedito Nunes chama a atenção para o fato de que com João Cabral acontece um fenômeno que não se repetia desde 1922, a consagração popular de um poeta. Cabral chegou também à Academia Brasileira de Letras onde tomou posse em 1969.

Marly de Oliveira na “Introdução” que faz à edição da *Obra completa* do autor (Melo Neto, 1994: 15-24), conta que por volta de 1949-50, João Cabral lê por acaso no *El Observador Económico* que a expectativa de vida no Recife era menor que a da Índia. Cabral produz então *O cão sem plumas*. E, não satisfeito, volta ao mesmo tema, mas com uma mudança de perspectiva, produziu *O rio ou relação da viagem que faz o Capibaribe de sua nascente à cidade do Recife*. Respectivamente de 1950 e 1953, esses livros representam uma virada na poesia de João Cabral.

As interpretações geradas a partir da disposição do autor em dar a denominação de “duas águas” à sua obra entram num debate interessante. Alfredo Bosi (de forma sintética na *História concisa*) e Antonio Carlos Secchin (no estudo aprofundado em *A poesia do menos*) avaliam as duas águas como uma diferenciação

entre uma poesia auto-referenciada, complexa e cerebral, e uma participante, na qual aparece o tratamento natural e humano da região com raízes populares, e um discurso mais fácil, dada a sua natureza dramática e o uso da redondilha maior, respectivamente.

Haroldo de Campos, em estudo dedicado a Cabral (Campos, 1970, pp. 67-78), chama a atenção para textos do próprio Cabral para comprovar a mesma tese. Haroldo mostra como Cabral estava preocupado com o problema da comunicação. Do depoimento dado por Cabral sobre a “Geração de 45” ao *Diário Carioca* em 21-12-52, Haroldo aponta os traços que Cabral critica nessa geração de poetas. Primeiro, Cabral os considera idealistas na seleção e no tratamento da linguagem, que valoriza o sublime em detrimento do prosaico e o inefável em detrimento do tangível. A seguir, Cabral acrescenta que “trata-se de uma poesia feita sobrerrealidades, feita com zonas exclusivas do homem, e o fim dela é comunicar traços sutilíssimos, a que só pode servir de instrumento a parte mais leve e abstrata dos dicionários. O vocábulo prosaico está pesado de realidade, sujo de realidades inferiores, as do mundo exterior, e em atmosferas tão angélicas só pode servir de neutralizador” (Campos, 1970, p. 70).

Assim falando, Haroldo afirma que Cabral sustenta, até em favor próprio, uma noção de que havia, nessa geração, poetas que preferiam os meios da prosa e que portanto estariam bem longe dos processos usados pelos poetas do veio da produção naquele período, e assim, a relação entre uns e outros era apenas cronológica. Dessa citação de Cabral, Haroldo tira a diferença entre a poesia do próprio Cabral, marcada pela propensão realista para o substantivo e o concreto, e a poesia da “geração de 45” de forte pendor idealista para o imponderável.

Da questão da desalienação da linguagem, Haroldo de Campos chama a atenção para o problema da participação tratada pelo poeta no texto de 1954, “Da função moderna da poesia”. Nesse texto, Cabral atribui o divórcio entre a poesia e o leitor à preferência dos poetas por temas intimistas e individualistas. Cabral critica o poema moderno que, como uma caixa de depósito, é o simples acúmulo de material poético escrito em primeira pessoa, rico, mas desprovido de organização e construção. Assim, Haroldo comprova como no bojo da poesia de Cabral existe um empenho pelo alargamento do auditório.

Cão sem plumas (1950) é para Haroldo de Campos um poema que marca a passagem entre as dicções do poeta, um momento de equilíbrio entre as conquistas construtivas dos livros anteriores e a vontade de comunicação e de abertura do ambiente temático do poema. Em *O rio* (1953), Haroldo afirma que Cabral já faz prosa em poesia e explica “não prosa poética nem poema em prosa, mas poesia que fica do lado da prosa pela importância primordial que confere à informação semântica” (Campos, 1970, p. 72). *Morte e vida* é, para Haroldo, a obra de Cabral menos consumada e mais diluída em termos da participação, embora apresente boa fatura enquanto experiência de poesia dramática. Resumindo a opinião de Haroldo de Campos sobre as duas águas, diz ele que a primeira água é a poesia de concentração reflexiva e a segunda é aquela destinada a auditórios mais largos, é a poesia crítica que põe seu instrumento a serviço da comunidade.

Já Benedito Nunes é de opinião que em ambas há o distanciamento da individualidade, da voz pessoal e de seus sentimentos (Nunes, 1971). Como já bem

estabelecido criticamente, a poesia de Cabral é do domínio da poesia anti-lírica, da poesia do não, da não musicalidade, não subjetividade, não confessionalismo, poesia desemplumada, com base na palavra concreta e com um sentido prosaico de ordenação sintática e semântica.

A diferença entre as duas águas, segundo Benedito Nunes, está no aspecto e na forma de comunicação. Na segunda água, há um aumento de volume e uma ampliação da comunicabilidade dos poemas. Para Benedito Nunes, ao invés de dois tipos de poesia, há dois tipos de dicção que divergem pelo modo no qual o texto chega ao seu destinatário: ora pela leitura individual e silenciosa, ora pela comunicação oral que possibilita uma recepção coletiva.

Penso que as diferenças entre as duas águas, no entanto, não são tão importantes, grosso modo, quanto a visão que se encerra nelas. Poeta do concreto, Cabral escolheu a imagem da casa com suas duas caídas, mas ainda uma coisa inteira e sólida. Já foi dito que a poesia de Cabral obedece um rigor sintático e semântico de encadeamento de idéias e palavras muito cristalino. Críticos como João Alexandre Barbosa e Mário Chamie chamam a atenção para o fato de que esse expediente discursivo leva o poeta e a nós leitores pelo caminho de uma didática. Há uma espécie de lição que o poeta dá ao leitor e a si mesmo que afasta os limites e amplia a nossa educação.

No tríptico, *O cão sem plumas*, *O rio* e *Morte e vida severina* (há os que preferem reunir esses poemas na chave “ciclo do rio”), é forte a influência narrativa e dramática. Poema todo feito na base das símiles prosaicas, *O cão sem plumas* é elaborado a partir da visão de um sujeito-observador. Em *O rio*, o sujeito é o próprio rio que é também objeto da narração. Já em *Morte e vida severina*, agora na forma dramática, a voz vem diretamente das personagens. Essas mudanças na forma exprimem as aproximações tateantes de Cabral ao tema do subdesenvolvimento e da miséria no sertão nordestino.

Se pensarmos esses poemas em termos de evolução é curioso notar como o poeta sai da observação (*O cão sem plumas*) para o estudo de um ser, o rio, em todas as suas possibilidades econômicas e geográficas durante seu percurso de misérias e grandezas, e mais adiante seu foco se volta para as pessoas (*Morte e vida*). É a voz que determina o ponto de vista em cada poema. A voz faz o trajeto que sai do poeta, enquanto observador, para, num momento intermediário, ser do próprio rio e, finalmente, para ser daqueles que vivem a miséria da região. Não há problema ou hesitação em relação à identificação, como estudado no processo narrativo de *Vidas secas*.

Discordando de Haroldo, penso que é com *Morte e vida severina* que Cabral chega no melhor da realização de sua intenção de diminuir a distância entre poeta e público. A questão aqui se torna outra: o público que Cabral queria alcançar não foi o público que o consumiu. Não foi possível naquele momento, embora houvesse uma tentativa, levar a poesia para fora do círculo elitista que a consome. Mas por outro lado, há a vitória de conseguir mostrar para essa elite algo que não seja ela mesma.

A composição de *Morte e vida severina*

Morte e vida severina é uma homenagem às várias literaturas ibéricas. Marly de Oliveira, na “Introdução” à *Obra completa* de Cabral (Melo Neto, 1994), faz um estudo bem detalhado das influências catalã, galega, portuguesa, castelhana, do folclore pernambucano, do Realismo, do Modernismo presentes no texto (Melo Neto, 1994). No nível do tema, esse poema condensa uma série impressionante: os impactos de uma modernização que nunca se completa e da qual resta apenas penúria e indigência, a denúncia da luta desigual e violenta entre pequenos sitiantes e grandes proprietários e os efeitos da migração que transforma vaqueiros em sub-empregados das periferias urbanas.

A estrutura do texto é bivalente: há, como no poema anterior, *O rio*, o episódismo da viagem que se realiza por etapas. Acompanhamos essa viagem por quase dois terços do texto até quando o auto propriamente dito toma lugar. Durante o trajeto até o Recife, primeira parte do texto, Severino se depara com as várias caras da morte: irmãos das almas que levam numa rede um sitiante assassinado pelo grande latifúndio; morte do próprio rio que seca no verão; casa onde velam outro Severino; uma mulher da janela que vive apenas de atividades ligadas à morte; enterro de um lavrador. E mesmo quando chega ao Recife, ao descansar ao pé de um muro alto, o que escuta é a conversa cheia de humor cáustico dos coveiros. Deles aprende as hierarquias do cemitério que são como um espelho do que se passa no mundo dos vivos. Dividido pela classe social, o cemitério dá lugar aos retirantes junto com os indigentes, dois grupos que estão em último lugar na escala social.

Onde antes havia um lavrador, um vaqueiro, um trabalhador de engenho, agora há um indigente. É uma pessoa que não tem outra alternativa senão viver nas partes mais pobres da cidade, nas margens, exposto a todo tipo de violências, e sem nenhum conhecimento válido para os trabalhos na cidade. O destino desse homem é o subemprego na melhor das hipóteses.

Quando Severino, a um passo de se suicidar, é salvo pelo nascimento do filho de Seu José, passamos para o outro lado do texto, para o momento de valorização do pólo “vida”. Não há, entretanto, nenhuma poetização da vida. A estrutura tradicional do auto é parodiada. As rezas típicas são introduzidas mas alteradas em seus desenvolvimentos, onde de novo aparecem miséria e morte. O rito passa da celebração para a descrição de uma visão desencantada e cruel. Antonio Carlos Secchin escreve que Cabral passa da palavra florida à palavra ferida (Secchin, 1985, pp. 107-77).

A ambivalência do texto se apresenta de modo isomórfico. Da estrutura ao tema, a exploração das possibilidades de morte e vida ocupa todos os lugares. Se começarmos pela definição do tipo de texto, já encontramos ambivalências: este texto se apresenta como auto de natal pernambucano, expressão que vem entre parêntesis abaixo do título *Morte e vida severina*. Segundo o *Dicionário de termos literários*, “o auto designa toda peça breve, de tema religioso ou profano, em circulação durante a Idade Média” (Moisés, 1974, p. 49). Assim, é, por definição, peça, drama, no entanto, o título da primeira seção do texto, “O retirante explica ao leitor quem é e a que vai”, nos abre a porta da leitura, já que endereça o leitor, nos remetendo diretamente para o texto narrativo. Entretecendo os domínios

do drama, da narração e da poesia, Cabral, com sua didática, já nos havia dado a chave no título de um livro em que reunia “poemas em voz alta” (Melo Neto, 1978).

O final dessa primeira seção, “passo a ser o Severino/que em vossa presença emigra”, continua conduzindo as contradições de classificação textual e, além disso, o uso duplo da palavra “emigra”, que remete tanto a emigrar para nossa presença quanto para o Recife, já antecipando o tema e uma grande parte da ação do texto.

Esse auto despostrará como auto propriamente dito somente a partir da terceira parte do texto. Até lá veremos morte e vida no tratamento do tema da migração. Muito mais morte, é verdade, e de modo muito concreto na presença constante de defuntos chamados Severino. No entanto, o pólo “vida” existe no plano do sonho do migrante: “só a morte tem encontrado/quem pensava encontrar vida,/ e o pouco que não foi morte/foi de vida severina/ (aquela vida que é menos/ vivida que defendida,/ e é ainda mais severina/ para o homem que retira)” (Melo Neto, 1994, p. 178).

A migração esconde muitas formas de morte e vida. Morre a vida que antes se levava na cidade natal, e nunca haverá retorno a ela, porque quando o migrante volta à terra natal, ele nunca a vê como antes via, tão transformado pela experiência da vida que levou na cidade para a qual migrou, no mais das vezes maior e mais desenvolvida. Assim, para sempre será, além de estrangeiro na terra dos outros, estrangeiro na própria terra. O próprio João Cabral viveu essa realidade, assim como Graciliano antes dele, para citar apenas dois nomes.

Benedito Nunes escreve sobre a “dialética do desterramento” como uma força na poesia brasileira desde Gonçalves Dias, passando por Oswald de Andrade, Sousândrade e Carlos Drummond. É interessante lembrar aqui também de Gilberto Freyre, que influenciado pelo desterramento, criou sua obra e está lá citado ironicamente por Cabral, na seção catorze, momento em que o menino é louvado em sentido inverso ao religioso: “Todo o céu e a terra/ lhe cantam louvor/ e cada casa se torna/num mocambo sedutor./Cada casebre se torna/no mocambo modelar/que tanto celebram os/sociólogos do lugar” (Melo Neto, 1994, p. 196). O que materializa uma dura crítica à miscigenação como algo doce, conhecido mito da “democracia racial”.

Benedito Nunes explica como o nome “Severino” passa de substantivo próprio a comum sendo todos severinos os que a seca expulsa do sertão e o latifúndio expulsa da terra. O nome passa à categoria de adjetivo quando marca como severina a condição de penúria e indigência vivida pelos retirantes.

Severino procura vida e só encontra a morte. Ele caminha para um destino trágico, produto de condições climáticas, sociais e políticas, e é salvo pelo auto de natal que interrompendo o seu caminho para fora da vida, lhe apresenta o salto para dentro dela. O texto é dividido em dezoito cenas/episódios. Na décima segunda acontece o ponto alto da ação quando Severino, após ter escutado a conversa dos coveiros no momento em que chega a Recife, começa a perceber a cruel realidade do que lhe aguarda ali. Na seção que antecede o encontro com Seu José, Severino faz um balanço de seu trajeto e atesta:

– Nunca esperei muita coisa,/ é preciso que eu repita.
Sabia que no rosário

[...]

ao acabar minha descida,/ não seria diferente
a vida de cada dia:

[...]

esperei, devo dizer,

que ao menos aumentaria /na quartinha, a água pouca,/ dentro da cuia, a farinha,
o algodãozinho da camisa,/ meu aluguel com a vida.

E chegando, aprendo que,/ Nessa viagem que eu fazia, /sem saber desde o Sertão,
meu próprio enterro eu seguia. (Melo Neto, 1994, p. 192)

Profundamente desencantado com suas perspectivas na cidade, ele pensa em cometer suicídio. Neste momento, encontra Seu José, a quem pergunta se não seria melhor saída saltar fora da ponte e da vida. Seu José argumenta com esperança e fé na vida quando Severino acha que:

não é melhor se entregar? Severino, retirante,

o mar da nossa conversa precisa ser combatido, sempre, de qualquer maneira.

[...]

Severino, retirante, muita diferença faz entre lutar com as mãos
e abandoná-las para trás (Melo Neto, 1994, p. 194)

A partir daí, Severino se retira da ação de que participava como sujeito para assistir ao auto que tomará lugar diante dele. Benedito Nunes chama esse procedimento de auto dentro do auto, que ao terminar cede lugar à continuação do diálogo entre Severino e Seu José.

Impactos da modernização, reforma agrária e humor

Severino pertence a um modo de produção que está completamente esgotado e decadente. O diálogo entre Severino e a mulher da janela prova como as suas atividades econômicas do Nordeste – lavar, cuidar do gado e trabalhar no bangüê – estão em baixa. Quanto às roças, ela explica que “esses roçados o banco/ já não quer financiar” (Melo Neto, 1994, p. 179), também ali não é lugar para criação, e, finalmente, explica quanto aos bangüês que “com a vinda das usinas/ há poucos engenhos já” (Melo Neto, 1994, p. 180). Em alta, estão as profissões que tratam da morte e profissionais vêm da cidade, retirantes às avessas, farmacêuticos, coveiros, doutores.

O impacto que a modernização das usinas trouxe é também tratado no trecho em que Severino chega à zona da mata e não encontra gente trabalhando. Observa apenas o engenho em ruínas e o bueiro da usina: “Mas não avisto ninguém,/ só as folhas da cana fina;/ somente ali à distância/ aquele bueiro de usina;/ somente naquela várzea/ um bangüê velho em ruína./ Por onde andarà a gente/ que tantas canas cultiva?” (Melo Neto, 1994, p. 180).

Como todos sabem, as usinas modernizaram a produção da cana, diminuindo o número de trabalhadores efetivos necessários. Muitos eram aproveitados no corte da cana, mas esta é uma atividade sazonal e, no mais das vezes, sem registro em carteira de trabalho. Desprovidas de uma forte política de sustentação e incentivo, as usinas ficaram à mercê das flutuações do mercado e muitas fecha-

ram devido à ausência de investimentos e de modernização em termos de técnica. O fechamento das usinas foi ainda pior que a sua abertura. O desemprego gerado foi maior ainda.

A solução pela reforma agrária anda a passos lentos e violentos. Na migração de Severino, o primeiro encontro que ele tem é com os “irmãos das almas” que carregam no fundo de uma rede um pequeno proprietário assassinado pela voracidade do latifundiário. Numa passagem mais adiante, Severino assiste ao enterro de um lavrador que viveu sua vida toda trabalhando pelo sistema de “meias”. De seus amigos, Severino escuta os famosos versos:

- Essa cova em que estás, /com palmos medida,
é a conta menor /que tiraste em vida.
- É de bom tamanho, /nem largo nem fundo, /é a parte que te cabe /deste latifúndio.
- Não é cova grande, /é cova medida,
é a terra que querias
ver dividida. (Melo Neto, 1994, p. 183)

No diálogo que Severino entabula com os irmãos das almas há ainda um toque de humor ácido. Severino pergunta aos irmãos que acontecerá contra a espingarda. O que se espera num caso como esses é a punição, a prisão por homicídio, mas na resposta dos irmãos conhecemos a dura e irônica realidade: mais liberdade é que o grande proprietário terá, “mais campo tem para soltar, irmão das almas, tem mais onde fazer voar/ as filhas-bala” (Melo Neto, 1994, p. 183).

Em seguida, Severino pergunta aonde é que levam o corpo para ser enterrado e se acaso não pode ajudar a levá-lo. Os irmãos aceitam a sua ajuda, pois, assim, aquele que fez mais longo caminho pode voltar dali mesmo. Os dois estavam tão cansados que afirmam: “mais sorte tem o defunto,/ irmão das almas,/ pois já não fará na volta/ a caminhada” (Melo Neto, 1994, p. 175). É terrível a tirada que mais uma vez inverte a valorização dos pólos morte e vida.

A inversão do sentido religioso do auto dentro do auto também apresenta toques de humor negro. Quando os vizinhos oferecem seus presentes ao recém-nascido, vemos a passagem da celebração para a descrição desencantada de uma realidade de penúria e miséria. No trecho a seguir, pode-se perceber a inversão do tom de sobrenatural do Natal para o tom da realidade concreta mais um toque de humor:

- Minha pobreza tal é
que não tenho presente melhor: trago papel de jornal
para lhe servir de cobertor; cobrindo-se assim de letras
vai um dia ser doutor. (Melo Neto, 1994, p. 197)

O futuro do menino, no entanto, previsto pelas duas ciganas, é desalentador. A primeira cigana faz uma previsão dentro da permanência do modo de vida já conhecido por todos: “cedo aprenderá a caçar:/ primeiro, com as galinhas,/ que é catando pelo chão/ tudo que cheira a comida” (Melo Neto, 1994: 198). Mais tarde, ela continua, será um pescador de mangue coberto de lama ou fazendo iscas com os dedos para pescar camarões. A segunda cigana completa a figura já na clave dos impactos da modernização. Ela vê o menino todo negro não de lama, mas

de graxa das máquinas da fábrica, emprego que o levará longe. O longe do qual fala é um mangue mais distante.

Na penúltima seção, no entanto, o tom de humor cáustico cede lugar a uma crescente valorização da vida, cujo ápice é o nascimento do filho de seu José, com toda a aura de promessa e renovação que qualquer nascimento enseja:

Sua formosura
 deixai-me que cante: /é um menino guenzo
 como todos os desses mangues, /mas a máquina de homem
 já bate nele, incessante.
 [...]
 -De sua formosura /deixai-me que diga:
 é belo como o coqueiro /que vence a areia marinha.
 [...]
 é tão belo como um sim /numa sala negativa.
 [...]
 Belo porque é uma porta /abrindo-se em mais saídas.
 [...]
 E belo porque com o novo /todo o velho contagia.
 Belo porque corrompe /com sangue novo a anemia.
 Infecciona a miséria /com vida nova e sadia. /Com oásis, o deserto,
 com ventos, a calmaria. (Melo Neto, 1994, pp. 200-1)

A resposta de Seu José

O retirante, que até este momento esteve de fora, observador dos acontecimentos, volta à cena para ouvir de Seu José a resposta da pergunta que lhe havia feito: se não valia mais saltar para fora da ponte e da vida. A fala de Seu José arrepiava até as pedras pelo profundo respeito, confiança e esperança na vida. E como nas tragédias shakespearianas há lugar para o riso, mesmo aquele sem graça, no auge do drama, assim como na oposição entre o vilão e o herói, em que quanto pior for o vilão, maior será o herói. Em *Morte e vida severina*, apesar da presença constante da morte, da desesperança e da ausência de perspectivas, a renovação que o nascimento de uma vida faz acontecer é suficiente para que Seu José dê a sua resposta. E sua resposta não é pautada pelas idéias já que, como diz, “é muito difícil defender/ só com palavras a vida”, mas o espetáculo de florescimento que é a própria vida fala por si só.

O migrante escuta

O rumo que Severino vai tomar depois de ouvir a resposta de Seu José restou aberto. Parece que Seu José dá a ele uma lição. Uma lição de vida. Dentro do cenário da obra poética de João Cabral esta é mais uma de suas lições dentro de sua pedagogia da pedra.

- Severino retirante,
 deixe agora que lhe diga:

eu não sei bem a resposta
da pergunta que fazia,
se não vale mais saltar
fora da ponte e da vida;
nem conheço essa resposta,
se quer mesmo que lhe diga;
é difícil defender,
só com palavras, a vida,
ainda mais quando ela é
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
vê-la desfiar seu fio,
que também se chama vida,
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida;
mesmo quando é uma explosão
como a de há pouco, franzina;
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina. (Melo Neto, 1994, pp. 201-202)

Podemos afirmar que o texto se encerra com o sentido de defesa intransigente da vida da gente pobre e explorada. Cabral participa de um movimento artístico interessado na luta contra as injustiças sociais capaz de produzir um desvendamento do comodismo e do conformismo que quer se apoderar de nós.

Referências bibliográficas

- Bosi, A. (1998). *Céu, Inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática.
- Cadernos de Literatura Brasileira* (1996, março) n. 1: João Cabral de Melo Neto. São Paulo: Instituto Moreira Salles.
- Campos, H. (1970). O geômetra engajado. *Metalinguagem: ensaios de teoria e crítica literária* (2.^a ed.). Rio de Janeiro: Vozes.
- Candido, A. (1997). *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (2 v.). Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia.
- Carone, M. (1983). Severinos e comendadores. In R. Schwarz (Org.), *Os pobres na literatura brasileira* (pp. 165-169). São Paulo: Brasiliense.
- Cunha, E. (1995). *Obra complete* (v.1. 2.^a ed.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Mamede, Z. (1987). *Civil geometria: bibliografia crítica, analítica e anotada de João Cabral de Melo Neto. 1942/1982*. São Paulo; Rio Grande do Norte: Nobel; Edusp; INL/Vitae/ Governo do Estado do Rio Grande do Norte.
- Melo Neto, J. C. (1994). *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Secchin, A. C. (1999). *João Cabral: a poesia do menos e outros ensaios cabralinos* (2.^a ed.). Rio de Janeiro: Topbooks; Universidade de Mogi das Cruzes.

Resumo

Neste artigo trago brevemente alguns achados da pesquisa que realizei no doutoramento na UFRJ (2000-2006) que culminou na defesa do trabalho *Migrantes nordestinos na literatura brasileira*, em 2006 e algum de seus desenvolvimentos recentes. Na ocasião da pesquisa, realizei, da obra de João Cabral de Melo Neto uma leitura de *Morte e vida severina*: auto de natal pernambucano. Na pesquisa de doutoramento, parto da premissa de que os migrantes nordestinos aparecem na literatura brasileira como objetos e a pouco e pouco tomam seu lugar de protagonistas na narração de sua própria história. Nesta obra de João Cabral, o migrante está inserido na relação autor culto e personagem iletrada que reaparece trabalhada na forma/conteúdo do poema. Nessa comunicação pretendo apresentar alguns resultados advindos da investigação motivada pela tentativa de entendimento de como essa relação está presente na composição do poema.

Abstract

In this essay, I bring out some findings of my doctoral research done at Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ) from 2000 to 2006, which ended up with the thesis called *Northeastern migrants in Brazilian Literature*. In addition, I try to add more information recently produced. At the time, I studied the poem *Morte e vida Severina*: auto de natal pernambucano by João Cabral de Melo Neto. In my doctoral thesis, I take as a premise the idea that northeastern migrants appear in literature as objects and little by little, they take their place as protagonists in the narrations of their own stories. In this work of João Cabral, the migrant is part of the relation cult narrator / illiterate character that reappears at the poem form/content. For this communication, I intent to show some of the outcomes of the investigation motivated by how this relation is present at the poem composition.

Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira

Anthropophagy and identity in indigenous representation in Brazilian literature

Danglei de Castro Pereira

Universidade de Brasília/FINATEC
danglei@unb.br

Palavras-chave: literatura brasileira, identidade, cultura, narrativa brasileira, migração, indígena.
Keywords: Brazilian literature, identity, culture, Brazilian narrative, migration, indigenous.

Introdução

Na literatura brasileira a consolidação da identidade nacional encontra na diversidade de nossa fauna e flora e na descrição de costumes indígenas um dos elementos singularizadores. Um exemplo deste processo pode ser encontrado na *Carta de Pero Vaz de Caminha a El rei Don Manuel sobre o achamento do Brasil*, na qual o nativo e as descrições da natureza brasileira assumem posição de destaque.

No texto de Caminha, à mercê de um ponto de enunciação externo à cultura brasileira, vislumbramos uma das marcas indelévels de nossa matriz cultural: a descrição exótica e pitoresca da realidade natural brasileira como índice de uma identidade ainda em construção. Nossa proposta de investigação discute a presença de tensões culturais no processo de caracterização da figura indígena na literatura brasileira e, neste percurso, compreende o indígena como representação de traços constitutivos na formação da cultura brasileira. O índio¹ será

¹ Remetemos o leitor deste texto a algumas reflexões publicadas nos estudos: Pereira, D. C. (2016). Tensões culturais na formação da identidade brasileira: confluências. *Revista de Humanidades*, 31, 86-100. Disponível em: <http://periodicos.unifor.br/rh/article/view/4835>; Pereira, D. C. (2009). O

visto neste estudo, por um lado, como símbolo de nacionalidade e, por outro, como expressão das matrizes formativas da identidade brasileira em tensão.

Nosso percurso de investigação entende a formação da cultura brasileira como um intrincado jogo de influências culturais e, portanto, a figura indígena como um dos exemplos desse processo, tomando como ponto de partida a presença de elementos antropófagos, conforme Oswald de Andrade (1922) na tradição literária brasileira. Nosso *corpus* é formado pelas obras: *A carta de Pero Vaz de Caminha*, de Pero Vaz de Caminha; *O guarani*, de José de Alencar; *Simá*: romance histórico do Alto Amazonas, de Lourenço Amazonas; *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade e *Maíra*, de Darcy Ribeiro. Adotamos como recorte metodológico a análise e discussão de nosso *corpus* de forma a evidenciar os temas diretivos da pesquisa.

Antropofagia: apresentação de um conceito em processo

O conceito de “Antropofagia”, entendido como diálogo crítico com o passado por meio e incorporação de valores culturais externos e internos à sociedade brasileira, na aresta das colocações de Oswald de Andrade (1922), compreende um imbricado entrecruzamento de influências em um sentido contíguo de incorporação e reorganização não só de valores da tradição nacional; como das inúmeras influências européias nessa tradição. As influências, no entanto, vistas de forma heterogênea indicam um espaço de reflexão crítica, no qual convivem tensivamente aspectos sentimentais em um espaço irônico em que a presença da consciência intelectual é fator a ser considerado como central.

Para Oswald de Andrade (1922),

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos, de todas as religiões, de todos os tratados de paz.

Tupy, or not tupy is the question.

Contra todas as catequese. E contra a mãe dos Gracos².

O que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará. [...] (Andrade, 1922, p. 1)

Ao indicar que a “antropofagia” é aspecto unificador de uma tradição que não nega o passado, mas o incorpora criticamente por meio de formas e temas recuperados em um novo arranjo formal, Oswald de Andrade (1922) compreende, no aforismo “Tupy, or not tupy is the question”, a necessidade de uma nova visão diante dos temas da cultura brasileira enquanto traço de uma expressão identitária. Para ele, no entanto, esta “nova visão” não indica negação ao passado;

indígena na construção da identidade nacional. *Revista Língua & Literatura*, 11, 45-62. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/91>.

² Figura de austeridade moral e de reverência prestada a virtude como emblema de uma fixação psicológica da cultura intelectual brasileira.

antes sua reorganização uma vez que ao recuperar valores primitivos em um questionamento irônico, por exemplo, à “mãe dos Gracos”, justifica a presença do diálogo intercultural como nova forma de expressão artística, nesse caso, o futuro, metaforizado no “cinema americano” que “informará”.

A aparente contradição – recuperar o passado por meio da referência ao futuro – compreende a ideia de abertura intelectual às diferentes vozes da tradição. Para nós a antropofagia possibilita pensar a complexidade da materialidade do conceito de identidade nas diferentes representações da figura indígena na literatura brasileira, objeto temático deste estudo e presente no *corpus* de investigação em um recorte temporal que compreende, metonimicamente, cinco séculos de formação da cultura brasileira.

Diversidade: identidade e representação como espaço dialético

Antes de iniciarmos a discussão do *coprus*, retomamos o conceito de antropofagia para explicitar que o entendermos como processo de incorporação crítica da tradição em um sentido amplo. Um dos desdobramentos desta incorporação crítica é propiciar a presença de vozes diversificadas no interior da tradição literária brasileira, pensadas desde o século XVI até os dias atuais como constituinte do processo de formação cultural no Brasil.

Na *Carta de Pero Vaz de Caminha enviada a El rei D. Manuel* a descrição dos nativos e do espaço primitivo assume relevância estética dentro da organização do texto:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de cobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furado. Meteram-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber. (Caminha, 1500, p. 21)

O excerto acima demonstra que o narrador da *Carta* apresenta um distanciamento em relação à descrição do nativo e do espaço que observa. Ao focalizar o traço estranho “a feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes” apresenta uma visão positiva, expressa pelo adjetivo “bom”. Esta visão é associada ao estranhamento do colonizador, denunciando um dos primeiros paradigmas para a representação do indígena na tradição literária brasileira: o exótico de nossa natureza primitiva em contraste com o outro, visto ingenuamente, como civilizado.

Neste primeiro paradigma, o narrador associa o nativo a elementos exóticos em um espaço estranho ao colonizador, mas amalgamado à natureza tropical. No caso do excerto citado, o traço exótico que indica estranhamento pode ser observado na descrição pormenorizada do adorno labial dos dois indígenas

descritos na *Carta*, o que provoca o efeito de estranhamento causado pelas particularidades “exóticas” nos portugueses.

Deixando de lado questões histórico/culturais relativas ao processo de colonização, traço importante para esta pesquisa, mas que, por hora, extrapola o recorte temático adotado no trabalho, verificamos que o percurso descritivo encontrado na “Carta” baseia-se em um processo de símiles aos elementos europeus, fator estético importante na construção do primeiro paradigma formativo da representação do indígena, aqui aludido.

O espanto e a surpresa do colonizador português estão correlacionados a um paralelo imediato entre estes elementos “estranhos” e sua aproximação aos elementos “conhecidos” trazidos na memória cultural do colonizador europeu. Auerbach (1971) comenta que a representação proporciona o diálogo com valores históricos; mas o faz de forma a materializar uma tradição paralela ao traço histórico/real propriamente dito. Pensar a representação, neste sentido, é estabelecer o diálogo com os elementos históricos, fixados e refletidos em diferentes manifestações literárias e culturais.

A tendência em representar o indígena como elemento específico da diversidade brasileira deixa implícitas as marcas culturais européias no processo de representação do indígena no Brasil, uma vez que o ponto de enunciação, principalmente entre os séculos XV e XIX, é determinado pelo olhar europeu. Estas marcas, presentes na “Carta” e, em grande parte da chamada Literatura de viajantes europeus, são sentidas nas descrições do nativo à mercê do olhar “civilizado” em diferentes obras literárias ao longo da tradição literária brasileira.

Zilá Bernd (2003) ao comentar que ao longo do processo de representação do indígena é comum encontrarmos posturas dicotomizadas que ora afirmam o valor ingênuo e puro do nativo e, por vezes, pensam esta relação como espaço de degrado ligado à cultura brasileira, mas que ao focalizar o indígena, quase sempre, o materializam pelo olhar do colonizador europeu.

Para Bernd (2003) a representação do traço heróico do indígena comum em obras do século XVIII no Brasil como, por exemplo, *O Uruguai*, de Basílio da Gama, para citarmos um exemplo, é aproximada a trajetória do colonizador europeu, quase sempre, visto como herói, pois o heroísmo do indígena

[...], portanto do colonizado, é valorizado com base em uma axiologia própria à cultura branca ocidental, enquanto sua cultura [*do nativo*] é sistematicamente negada, o que se percebe em expressões como: ‘inculta América’, ‘povo bárbaro’, ‘povo rude’, ‘sete povos, que os bárbaros habitam’, ‘índios rudes’, sem disciplina, sem valor, sem armas’, ‘a inculta gente simples’, etc.” (Bernd, 2003, p. 46) (grifo nosso)

A tendência em utilizar traços europeus no processo de caracterização do indígena brasileiro, concordando e reforçando as palavras da crítica, é percebida na incorporação de paradigmas civilizados à caracterização do indígena brasileiro ao longo de nossa tradição literária. Devemos, neste momento da discussão, fazer uma ressalva: não compreendemos a descrição do nativo brasileiro como um representante unilateral de nossa matriz cultural, mas como o percurso de incorporação de valores culturais denuncia o que Hall (2006) classifica como influência cultural.

Lembrando as palavras de Candido (1969) o indianismo do século XIX, deformado pela imaginação européia, representou um falseamento de nossas matrizes primitivas, pois embora prime pela expressão de constantes distintivas de uma cultura nativa, formula-se à mercê do pensamento europeu. Holanda (1994) comenta que o deslumbramento do homem europeu em relação às terras recém-descobertas passa pela compreensão de que os artistas do século XIX viam nos nativos uma inocência primitiva que, perdida pela exposição às culturas colonizadas pode ser lida como denúncia à fusão cultural.

Não é de se estranhar, portanto, que na consolidação da identidade literária brasileira surja, de um lado, a necessidade de delimitar uma identidade própria à cultura brasileira e, de outro, um parâmetro externo como baliza formativa, muitas vezes, negada. Candido (1969, p. 20) observa que “o espírito cavalheiresco é enxertado no bugre, a ética e a cortesia do gentil-homem são trazidas para interpretar o seu comportamento”.

O crítico (1969) comenta que

o indianismo dos românticos preocupou-se sobremaneira em equipará-lo qualitativamente ao conquistador, realçando ou inventando aspectos do seu comportamento que pudessem fazê-lo ombrear com este – no cavalheirismo, na generosidade, na poesia. (Candido, 1969, p. 21)

Valores como a honra, a perfeição heróica, a pureza virginal, a ingenuidade das figuras femininas, a coragem e lisura dos heróis e a caracterização eminentemente européia dos personagens quando incorporados ao autóctone leva a uma identificação do nativo com o europeu civilizado.

Assim como Machado de Assis (1885), caberia a Álvares de Azevedo (1900) o papel de deflagrador da fragilidade da visão ideal proposta por autores como Magalhães (1978), Porto Alegre (1978), entre outros. Azevedo (1900, p. 243), em *Macário*, questiona a tendência ideal ao observar que nossos poetas “falam nos gemidos da noite no sertão, nas tradições das raças perdidas das florestas, nas torrentes das serranias, como se lá tivessem dormido ao menos uma noite...”. Azevedo (1900) deixa transparecer que o “embelezamento” da natureza brasileira revela o falseamento das particularidades de nossa jovem nação e, assim como Assis (1885), aponta para a hibridez do conceito de brasilidade como uma saída possível.

Como neste trabalho ater-nos-emos às particularidades dos paradigmas relacionados à figura do índio apresentados há pouco, compreendemos que um dos traços predominantes é a concepção do indígena como um ser diferente em relação ao homem civilizado que o descreve. É este distanciamento que provoca, no caso de Pero Vaz de Caminha, a possibilidade do julgamento do autóctone como ingênuo e bom.

Segundo Bosi (1993), essa tendência pode ser percebida quando José de Alencar descreve Peri:

ao mesmo tempo: tão nobre quanto os mais ilustres ‘barões portugueses que haviam combatido em Aljubarrota ao lado do mestre de Avis, o rei cavaleiro’, servo espontâneo de Cecília, a quem chama Uiára, isto é, senhora, e representante unilateral de um sentido de brasilidade encarnado na figura do nativo. (Bosi, 1993, p. 241)

A presença de paralelos com o universo cultural conhecido pelo colonizador europeu leva a uma inquietação uma vez que o externo passa a ser visto não como ponto harmônico na avaliação da descrição do Brasil, mas como elemento deflagrador de uma distinção à brasilidade. Macunaíma, herói sem caráter, traz em seu bojo a essência da hibridez cultural que forma a nação brasileira. É antes a projeção da malandragem do homem brasileiro e, por isso, distante do heroísmo medieval de “Peri” ou da acomodação da Malinche em “Iracema” que Macunaíma transita, portanto, entre a cultura civilizada e a cultura nativa absorvendo matrizes e deflagrando a impossibilidade de uma cultura fechada, questionando via inferência no século XIX, sobretudo, em José de Alencar a harmonia entre os paradigmas internos e externos na representação do indígena na tradição literária brasileira.

Darcy Ribeiro em *Maíra* dá um exemplo concreto deste processo de exposição cultural ao apresentar os personagens Alma e Isaías. “Isaías” como indígena Mairum perde sua natureza primitiva na interação com o mundo civilizado. Sua trajetória em contato com os “anhangás” (homem branco) é marcada pela sobreposição cultural e, portanto, figura como prolongamento da impossibilidade de manutenção de uma cultura primitiva desprovida de influências culturais externas.

O personagem indígena em *Maíra* não detém o que é crucial em *O guarani*, de José de Alencar: o saber natural. Sua força fraqueja e é a responsável pela decadência de sua cultura:

O VELO AROÉ, SENTADO no banco de duas cabeças, conta sua visão: viu o Avá, o futuro tuxaua. Ele vem de volta para os mairuns. Não regressa como Isaías, o padre. Vem como Avá, o tuxauarã. Com ele vem sua mulher, a Canindejub, Agora eles estão navegando pelo Iparanã, rumo à aldeia.

Ninguém deve, entretanto, ir ao seu encontro. Não por agora. Durante algum tempo mais o Avá deve viajar só. O aroe o viu bem, nitidamente, mas viu que ele está cercado pelas marcas dos anhangás e dos juruparis. Há muitas ameaças ao redor dele e sobre ele. Mas só ele deve enfrentá-las. Sozinho se salvará. São as provas. É a travessia. É o reencontro dele consigo mesmo no que é de verdade. Somente ele pode sofrer as provas e passar por elas para depurar-se. Só assim chegará como deve ser. Vencidas, delas sairá como o futuro tuxauareté dos mairuns. (Ribeiro, 2002, p. 227)

Na profecia do “velho aroe” verificamos a importância dada pelo narrador ao retorno às origens míticas no percurso narrativo de Isaías. “As provas” passam pela busca individual do personagem por suas raízes culturais, sua “força e eficiência”. Sem isso o personagem é dominado pelas “marcas dos anhangás e dos juruparis” que o ameaçam. A trajetória prevê, neste sentido, a exposição de uma cultura contaminada pelas interferências culturais civilizadas. Isaías não é “o padre”, mas também não será “tuxauareté” esperado pelos Mairuns.

A travessia individual de Isaías é relacionada à busca por uma concepção de cultura que pressupõe a manutenção dos valores arquetípicos da cultura Mairum, mas esta manutenção importa no isolamento e prevê, paradoxalmente, a interação cultural como saída, posto que o passado é visto como distante:

Na aldeia ele comenta com Alma as dificuldades que enfrenta. É visível que não corresponde à expectativa dos mairuns. Explica que é tudo mais grave no seu caso, por ser ele do clã Jaguar, que dá tuxauas. É o clã que exibe força e eficiência. Se não fosse assim, se ele fosse do clã dos Carcarás, por exemplo, com vocação de aroe, bem podia ser um homem recatado, quieto. Mesmo se fosse do clã tão detestado dos Quatis, ninguém se preocuparia com suas ineficiências físicas. Imaginariam que as inabilidades, se havia, se compensavam, porque nele estaria se formando um futuro oxim, um pajé-sacaca, um feiticeiro. Mas para um jaguar é diferente. Um jaguar tem que ser um chefe. Levará muito tempo para que desistam disso. Ele sente como os olhos de põem nele, perplexos, espantados. Advinha que estão todos desejando uma espécie de milagre, uma eclosão, que faça sair de dentro das suas poucas carnes, de dentro do seu corpo esquelético um outro ser: um onção vigoroso, maduro, respeitável, sábio. O chefe que esperam: o tuxuauareté.

Saem, dias depois, para caçar. Agora o Avá e Jaguar vão acompanhados de Teró e Maxi. Apesar de armado com a carabina automática 22, que Bob emprestou, o Avá não faz bom papel. A carabina sempre serve para que Teró, depois Jaguar, depois Maxi se divirtam dando rajadas. Mas toda caça eles conseguem com flechadas silenciosas. [...] (Ribeiro, 2002, p. 255)

Isaías, o Avá, ao expor a Alma, Canindejub³, sua linhagem confirma que sua compleição externa prejudica o cumprimento da profecia do “velho aroe” no capítulo “Tuxauarã”. O personagem indígena tem consciência de que não detém a força de seu clã e deseja o rebaixamento para o clã inferior como forma de se adaptar às limitações humanas e culturais que possui. A transformação profetizada pelo “velho aroe” não se concretiza no romance, posto que Isaías é descaracterizado diante de seus pares.

A descrição da caçada demonstra claramente este percurso. As “flechadas silenciosas” excluem o Avá. Este não domina a “carabina 22 automática” que serve apenas para atestar sua inferioridade, sua ineficácia e a fraqueza de “suas poucas carnes”. Sua trajetória de decadência está em não aceitar a hibridez de sua compleição. Isaías no contato com os padres contamina sua natureza primitiva é um símbolo da fusão cultural.

O personagem não possui a força de seu clã e não será o chefe desejado por todos. Sua trajetória individual se liga como metáfora da decadência e condena os Mairuns à aculturação. A impossibilidade de incorporação dos valores culturais externos será evidenciada, no romance de Darcy Ribeiro, pelo fracasso da “roça”, e de todas as ações de Isaías ao longo do romance uma vez que pensada a partir do outro, o que indica o distanciamento de suas origens, profetizadas pelo “velho Aroé”.

A interação cultural passa a ser, portanto, o grande tema de *Maíra*. O indígena neste romance é estranho ao percurso antropológico resgatado pelo narrador do romance. Alma, mulher branca, interage com esta cultura e assim como Isaías é influenciada em processo explícito de inversão cultural. Se pensarmos *Maíra* como romance síntese do processo de formação cultural no Brasil, como

³ Na cultura Mairum: mulher de origem externa a tribo e que, geralmente, sem família presta favores sexuais aos homens da tribo em troca de proteção e alimento. Espécie de prostituta.

propunha Darcy Ribeiro, veremos a obra como um filtro do complexo jogo intercultural que compõe a formação de nossa cultura.

Este percurso temático, incorporação de valores primitivos em diálogo com traços culturais externos, é inerente a construção do romance *Simá*: romance histórico do Alto Amazonas, de Lourenço Amazonas. Lourenço da Silva Araújo Amazonas nasceu no dia 4 de maio de 1803, na Bahia. Oficial da Marinha Imperial, exercendo a função de capitão-tenente na Comarca do Amazonas. Realizou, como etnógrafo, a descoberta de mais de duzentas tribos que já estavam desaparecendo do vale amazônico no final do século XIX e emprestou esta experiência à construção de seu romance.

Neste romance, escrito em 1857, o indígena ocupa lugar de destaque; menos pela importância dada a sua cultura; mas pela explicitação de um contínuo processo de destituição dos valores primitivos, corrompidos pelo contato com o branco. A narrativa inaugural de Lourenço Amazonas parece antecipar a interação cultural imposta no contato do nativo com o branco civilizado. O romance é composto de vinte e dois capítulos e um epílogo. Focaliza a trajetória de um índio manau, Marcos/Severo, personagem principal da narrativa, em deslocamentos pelo sítio do Tapera e do Remanso – espaços amazônicos em que a narrativa é ambientada.

Os personagens do romance transitam entre a cultura indígena e do branco colonizador, sobretudo, portugueses e imigrantes citados em diferentes momentos da narrativa. Para Queiroz e Silva (2008)

o romance apresenta, igualmente, uma extensa galeria de personagens inseridas, respectivamente, na cultura portuguesa e indígena, encenando, em especial, a construção de um sujeito ficcional que se metamorfoseia em duas práticas discursivas e culturais do sistema histórico de que faz parte: a Amazônia no auge de seu processo de colonização (século XIX) pelos portugueses. Marcos simboliza um sujeito histórico dividido entre o mundo europeu e o indígena, assumindo, desse modo, dois imaginários culturais que se revelam através de seu corpo físico e mental que se movimenta pelos trópicos amazônicos. (Queiroz & Silva, 2008, p. 3)

Ao focalizar a trajetória do índio manau e pensar a relação intercultural como síntese dos processos migratórios inerentes a colonização do Brasil interior, Lourenço Amazonas explicita as contradições da formação cultural brasileira vista na perspectiva dicotomizada que apontamos como paradigma no processo de representação do indígena.

O romance de Lourenço Amazonas funde os diferentes personagens em um espaço de mútua influência, no qual indígena e colonizador são amalgamados em imagens de decadência e exploração social, como o fizera seu coetâneo Sousândrade (1835-1902) na composição do poema mítico *O Guesa*⁴. Pensar a fusão cultural como espaço de construção identitária parece ser a grande

⁴ Remetemos o leitor ao estudo: *Poesia romântica brasileira revisitada*. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103704/pereira_dc_dr_sjrp.pdf?sequence=1

contribuição do romance, praticamente desconhecido do grande público, de Lourenço Amazonas.

O que nos parece interessante frisar, neste estudo, recorte metonímico de uma pesquisa maior, é que ao fundir a cultura do branco à cultura do indígena e focalizar a subida de um Rio Amazonas desconhecido e belo, o narrador de *Simá* vê no indígena não só uma vítima do processo de interação cultural, mas um de seus agentes. Neste sentido, é importante verificar na descrição física dos personagens do romance de Amazonas (1857) as contradições da interação cultural que só seriam colocadas em foco de maneira mais desnuda pela narrativa de Mario de Andrade e, posteriormente, Darcy Ribeiro.

Considerações finais

Retomamos, como forma de finalizar nossa reflexão, a importância da discussão dos paradigmas fixos da construção da identidade brasileira. Pensar a representação do indígena em perspectiva dicotômica: gentil *versus* canibal, anjo *versus* demônio, herói *versus* vilão, primitivo *versus* civilizado, entre outras possibilidades, parece sublimar uma discussão mais ampla da complexidade das formações culturais que delineiam a identidade cultural brasileira.

Nosso estudo, recorte de uma pesquisa mais ampla em processo, contribui para repensarmos os paradigmas formativos da representação do indígena na literatura brasileira, principal objetivo de nossas reflexões.

Referências bibliográficas

- Amazonas, L. (1857). *Simá: romance histórico do Alto Amazonas*. Rio de Janeiro: Tipografia F. C. Lemos e Silva.
- Andrade, M. (2000). *Macunaíma*. São Paulo: Ática.
- Auerbach, E. (1971). *Mimesis: a representação da realidade na literatura colonial*. São Paulo: Perspectiva.
- Bernd, Z. (2003). *Literatura e identidade nacional* (2.^a ed.). Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Bhabha, H. (2003). *O Local da Cultura*. Trad. de Myriam Avila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Bosi, A. (1994). *História concisa da Literatura brasileira* (37.^a ed.). São Paulo: Cultrix.
- Bosi, A. (1993). Imagens do Romantismo no Brasil. In J. Guinsburg (Ed.), *O Romantismo* (3.^a ed., pp. 241-256). São Paulo: Perspectiva.
- Caminha, P. V. *Carta de Pero Vaz de Caminha a El rei D. Manuel*.
- Canclini, N. G. (2000). *Culturas híbridas*. Trad. Ana Regina Lessa, Heloisa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP.
- Candido, A. (1993). Movimento e parada. In *Na sala de aula: caderno de análise literária* (pp. 7-19). São Paulo: Ática.
- Candido, A. (1989). Literatura e subdesenvolvimento. In *A educação pela noite e outros ensaios* (pp. 140-162). São Paulo: Ática.
- César, G. (1978). *Historiadores e críticos do romantismo: a contribuição européia: crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Edusp.
- Chalhoub, S., & Pereira, L. A. M. (Orgs.) (1998). *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Chartier, R. (2002). História intelectual e história das mentalidades. In *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes* (pp. 23-60). Porto Alegre: UFRGS.
- Chartier, R. (1990). *A história Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL.

- Chinard, G. (1994). *Abregé du Droit de la Nature et des Gens*. Paris: Benteli.
- Denis, F. (1978). Resumo da História literária do Brasil. In G. César (Ed.), *Historiadores e críticos do romantismo: a contribuição européia: crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Edusp.
- Garrett, A. (1926). A restauração das Letras, em Portugal e no Brasil, em meados do século XVIII. In *História abreviada da Língua portuguesa e Poesia Portuguesa, introdução ao Parnaso Lusitano*. Paris: P. J. Aillaud.
- Guinsburg, J. (Org.) (1993). *O Romantismo* (3.^aed.). São Paulo: Perspectiva.
- Hall, S. (2003). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Holanda, S. B. (1994). *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (6.^aed.). São Paulo: Brasiliense.
- Mendes, A. M. (2007). *Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da literatura brasileira: representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX* (Tese de Doutorado). PUC-RGS. Rio Grande do Sul.
- Pereira, D. C. (2016). Tensões culturais na formação da identidade brasileira: confluências. *Revista de Humanidades* (UNIFOR), 31, 86-100.
- Pereira, D. C. (2009). O indígena na construção da identidade nacional. *Revista Língua & Literatura*, 11, 45-62.
- Pesavento, S. J. (2000). Fronteiras da Ficção: Diálogos da história com a literatura. *Revista de História das Ideias* – UFRGS, 21.
- Queiroz, A., & Lima, S. (2008). *Simá: o (não) lugar da ficção amazônica na historiografia do romance brasileiro. Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergências*. São Paulo.
- Ribeiro, D. (2003). *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. São Paulo: Record.
- Santos, L. A. O. (2009). *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Schlichthorst, C. (1978). A literatura do Brasil. In G. César (Ed.), *Historiadores e críticos do romantismo: a contribuição européia: crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Edusp.
- Schwarz, R. (1978). Nacional por subtração. In G. Bornheim et al. (Eds.), *Cultura Brasileira: Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/FUNARTE.

Resumo

Este texto resulta de ações desenvolvidas no projeto de pesquisa “Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira”, desenvolvido na Universidade de Brasília, no âmbito do Grupo de Pesquisa “Historiografia, cânone e ensino” e do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB. A pesquisa investiga formas de materialização da identidade nacional na representação do indígena na literatura brasileira em um percurso de resgate de valores culturais em processo de contínua interação cultural desde os movimentos migratórios formativos da cultura brasileira. Levamos em consideração a presença de elementos antropófagos, conforme Oswald de Andrade (1922) na tradição literária brasileira. Focalizaremos, neste estudo, a representação da figura indígena nas obras: *A carta de Pero Vaz de Caminha*, de Pero Vaz de Caminha; *O guarani*, de José de Alencar; *Simá*: romance histórico do alto Amazonas, de Lourenço Amazonas; *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade e *Maíra*, de Darcy Ribeiro. A proposta de investigação discute os recursos estilísticos que delimitam os elementos constituintes da identidade cultural no Brasil e a expressão das matrizes formativas desta identidade à luz do conceito de antropofagia em Oswald de Andrade por meio da materialidade do indígena nos textos que compõe o *corpus* desta investigação.

Abstract

This text is the result of actions developed in the research project “Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira”, developed at the Universidade de Brasília, within the framework of the Research Group “Historiografia, cânone e ensino” and the “Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB”. The research investigates forms of materialization of the national identity in the representation of the indigenous in the Brazilian literature in a path of recovery of cultural values in process of continuous cultural interaction from the formative migratory movements of Brazilian culture. We take into account the presence of anthropophagous elements, according to Oswald de Andrade (1922) in the Brazilian literary tradition. In this study we will focus on the representation of the indigenous figure in the works: *A carta de Pero Vaz de Caminha*, de Pero Vaz de Caminha; *O guarani*, de José de Alencar; *Simá*: romance histórico do alto Amazonas, de Lourenço Amazonas; *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade e *Maíra*, de Darcy Ribeiro. The research proposal discusses the stylistic resources that delimit the constituent elements of cultural identity in Brazil and the expression of the formative matrices of this identity in the light of the concept of anthropophagy in Oswald de Andrade through the materiality of the indigenous in the texts that compose the corpus of this investigation.

Miragens da “Terra prometida” e o Centro-Oeste da margem

Mirages of the “Promised Land” and the Midwest of the border

Elisabeth Battista

UNEMAT/Cáceres-Brasil
bethyunemat@gmail.com

Palavras-chave: Literatura e cultura de Mato Grosso, imagem poética da Terra Prometida, Dom Aquino Corrêa, Maria Muller, Dunga Rodrigues.

Keywords: Literature and culture of Mato Grosso, poetic image of the Promised Land, Dom Aquino Corrêa, Maria Muller, Dunga Rodrigues.

A Literatura dos Viajantes escrita sobre o Brasil, como cartas para a Europa, informando sobre as características da nova terra descoberta apresenta o país como espaço edênico, com riquezas à flor da terra e exuberante. A partir desse momento têm-se início as viagens exploratórias, levadas a efeito pelos europeus que vinham com a promessa ou a crença de que aqui encontrariam uma terra inexplorada, como recursos abundantes, pedras preciosas e madeira que os enriqueceriam.

Remonta ao final do século XV, início da colonização ibérica na América e a movimentação de portugueses rumo às terras de Castella, no extremo oeste do Brasil. A entrada será determinante para a dilatação das fronteiras e ampliação da colônia portuguesa em cerca de mais de dois terços do território brasileiro (Brazil, 1999). A busca pela captura de índios, do ouro e das pedras preciosas, no dizer de Taunay (1926)¹, os portugueses conseguiram transpor a linha do tratado de Tordesilhas devassando terras e ocupando pontos estratégicos no continente. “Nesse movimento, as expedições enfrentaram as reduções jesuíticas espanholas, estabeleceram rotas, descobriram minas e criaram circunstâncias para a ocupação e o povoamento de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás” (Brazil, 1999, p. 118).

¹ Para saber mais, consultar: Taunay (1926).

O Brasil se torna, assim, na consciência do europeu, “a terra prometida”. Essa mesma noção é adensada alguns séculos mais tarde, quando os românticos evidenciam a cor local em suas obras. Dessa vez a ênfase é outra. Levados pelo temor da recolonização por parte de Portugal, falseiam a terra, fazendo imigrar para suas obras um continente sem as agruras das matas povoadas por feras, serpentes e indígenas. Estes pelo território da ficção, passam a ser vistos como indivíduos europeus vestidos de penas e enfeitados com cocar; isto é, infinitamente superiores aos cavaleiros europeus, porque além de serem éticos, exímios no manejo das armas, andavam enfeitados pelas coisas da terra. Mais tarde, a América Latina em sua totalidade se torna terra prometida.

É essa a visão plantada pelos escritores ao longo do século XX, numa tentativa de superar o nacionalismo crítico dos pré-modernistas. Inúmeros pesquisadores teorizam a esse respeito, dentre esses se destacam Darcy Ribeiro, Antonio Candido, Néstor García Canclini, Serge Gruzinski, Antônio Cornejo Polar, Ángel Rama, Carlos Fuentes, Alejo Carpentier (ensaísta) e Vargas Llosa (ensaísta). Enfim, patenteia-se, desta forma que o tema mais constante em nossa literatura é justamente o tema da Terra Prometida.

A imagem utópica e a paisagem da Terra prometida no imaginário popular foram objeto de reflexão em *O canto e a memória: história e utopia no imaginário popular brasileiro* (Peloso, 1996), Silvano Peloso afirma que os aventureiros que embarcavam para o Brasil traziam, na memória ou em livros amarrados por cordões, as folhas volantes com histórias da literatura popular, notadamente textos de cavalaria (como os *Amadises de Gaula*²), novelas pastoris, narrativas edificantes e livros religiosos, que acabaram por misturar-se ao imaginário das viagens que vinha da Antiguidade clássica, mantendo as últimas sombras da Idade Média nas auroras da Renascença. É desse caldo híbrido que nasce o imaginário na nova terra.

Por outro lado, Murilo de Carvalho defende que em se tratando de Brasil “A visão paradisíaca da terra começou com os primeiros europeus que nela puseram o pé” (Carvalho, 1995, p. 1), o motivo edênico habita, pois, a imaginação nacional desde os primórdios da presença europeia. A visão do país como natureza cristalizou-se definitivamente, neste sentido, a construção de uma determinada representação vai sendo forjada no imaginário que tanto seduziu e atraiu grupos e indivíduos no afã de oportunidades e amear fortuna.

A afirmação desta imagem desempenhou um importante papel na inserção de Mato Grosso como um “eldorado”, no mapa da “terra prometida”, sobretudo após a descoberta das minas de ouro. Um olhar de relance pelas práticas políticas no início do século XX, – na leitura dos discursos e manifestações dos parlamentares

² Uma das novelas mais populares da Europa até o século XVI, *Amadis de Gaula*, publicada por Rodríguez de Montalvo, em 1508, deu origem a todo um ciclo constituído por doze novelas, o Ciclo Amadises, que constituiu o último foco irradiador das sagas cavaleirescas para toda a Europa ocidental, numa época em que a mentalidade e a estrutura social já faziam anacrônicas essas narrativas aventureiras e idealistas, contrastadas com a ideologia burguesa do lucro, que impunha uma visão mais realista e pragmática do mundo.

mato-grossenses no Senado Federal da República – colhemos, neste curto trecho proferido pelo Deputado de Anibal de Toledo³, certos aspectos dessa condição:

Grande, vasto, imenso, pelo seu território, quase todo ele inculto e despojado ainda, ávido de vias de comunicação, de povoamento, de instrução, ‘de progresso’, enfim Mato Grosso, pela multiplicidade de suas necessidades políticas, econômicas e administrativas, basta por si só, para absorver toda a atividade, todas as energias de sua pequena representação nesta Casa. (Anais da Câmara dos Deputados em 24/03/1922)

Em seu pronunciamento, o parlamentar expõe de forma clara e sintética os três fatores que ocupavam o topo da agenda das discussões e remetiam aos problemas e desafiantes perspectivas frente ao estado de Mato Grosso. A imensidão do território, a baixíssima densidade demográfica e os agudos problemas de comunicação que davam, sem exagero, o tom das demandas que constituíam seus problemas de ordem política e consome, parte expressiva das manifestações na tribuna, tanto na Câmara como no Senado Federal. Tal registro torna patente as dificuldades para o provimento das necessidades e o desafio à exploração das potencialidades do Estado de Mato grosso.

A vastidão da área geográfica foi um poderoso tema que perpassou indistintamente a formulação dos discursos sobre Mato Grosso durante toda a Primeira República, ou seja, de nada valia a enormidade de seu espaço se o território não fosse alvo e palco dos instrumentos necessários para viabilizar suas potencialidades. Evidente que tornar o Estado mais atraente para investimentos e, por conseguinte, uma área privilegiada em termos de recepção de deslocamentos populacionais, exigia mais do que palavras, era necessário desencadear um conjunto de ações voltadas no sentido de, definitivamente, por a região no rumo do “progresso e do desenvolvimento”.

Como pudemos observar, a tribuna do Parlamento Federal foi estrategicamente utilizada pelos atores políticos para a nacionalização dos problemas e desafios estaduais, recurso importante, considerando as peculiaridades de um Estado que orbitava no interior do federalismo hierarquizado da Primeira República, sem expressão no cenário político nacional.

Na contra-margem dos atores políticos vamos lançar nosso olhar para as artes, a literatura e a vida social. Mediante exposição da imagem que se contrapõe à imagem do “eldorado” e “terra da promessa”, cabe questionar: como os intelectuais que viviam em Mato Grosso, à margem do eixo sul-sudeste, portanto, em região com pouco peso político e tida como “periférica”, se apropriam e reelaboram temas e discursos formulados a partir de suas experiências cotidianas?

A pesquisa e o conhecimento do papel exercido por precursores das práticas culturais no interior do Brasil, em regiões tidas como periféricas, do início até meados do Século XX, evidencia considerável contributo para a literatura

³ Bacharel em Direito pela Faculdade Livre de Direito do Rio de Janeiro em 06/12/1906. Deputado Federal entre 1912 e 1929; foi secretário da Câmara e membro da Comissão de Constituição e Justiça. Exerceu o governo do estado de Mato Grosso 22/01/1930 a 30/10/1930. Para maiores informações, ver: Fanaia (2010, p. 104).

e a imprensa ainda pouco estudadas, sobretudo a região brasileira localizada no bojo dos biomas Cerrado e Pantanal, na baixada cuiabana, em Mato Grosso. Isto porque as práticas culturais também vão exercer importante papel social na construção dos sujeitos, nos espaços tidos como “periféricos”. Registros que prenunciam como, do século XIX até meados do século XX, recortam o mundo e como as imagens escritas e desenhadas, por outros olhares, se mesclam para construir outros processos de significação.

Quando nos referimos à uma amostra representativa de intelectuais Mato-grossenses residentes em Cuiabá⁴, estes embora tenham vivido longe dos centros urbanos mais desenvolvidos e, portanto, terem estado geograficamente à margem de modismos e tendências, escritores cuiabanos – portadores de alta expressão intelectual – produziram obras jornalísticas, ficcionais e poéticas, conquistaram espaços na imprensa periódica e contribuíram para a dinamização da vida social, política e cultural de Cuiabá e toda região. Alguns exemplos são eloquentes, contudo vamos destacar três por meio de exemplos: Dom Aquino, Maria de Arruda Muller, e Dunga Rodrigues.

A “terra prometida” e o ciclo do ouro

A construção de uma determinada representação do “Eldorado”, da “terra prometida” vai sendo forjada no imaginário no interior de uma ambiência cultural e, por esta razão, assume um papel importante enquanto estratégia narrativa e neste sentido, como afirma Chartier: “As representações não são simples imagens, verdadeiras ou falsas, de uma realidade que lhes seria externa; elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado é, efetivamente o que dizem que é” (Chartier, 2009, p. 52).

Os documentos que dão testemunho dos registros, inclusive memorial, indica que a lenda aponta para a existência de uma certa alavanca de ouro maciço enterada na capela de São Benedito, pode ser uma das mais antigas lendas de Mato Grosso, pois os direitos especiais concedidos a Miguel Sutil para exploração do ouro e a permissão de entrada em sua lavra somente de quem ele deixasse, data de 1722. Fato que oportuniza a reflexão sobre a função social da lenda e os modos de representação nas manifestações estéticas e culturais de um povo.

Vale ressaltar que para Cândido (2006), a análise estética precede considerações de outras ordens e para a compreensão da obra, é necessária uma observação de seu condicionamento social. O autor adverte que embora haja uma ligação

⁴ O registro histórico de Cuiabá começa a partir as expedições de bandeirantes em busca de índios e minas de ouro, na época colonial, no século 17. A futura capital mato-grossense atraiu desbravadores como Manoel de Campos Bicudo e seu filho Antônio Pires de Campos, e Pascoal Moreira Cabral, que assinaria a Ata de Fundação de Cuiabá. Entre os anos de 1670 e 1673, o bandeirante Manoel Bicudo subiu o rio Cuiabá e passou pelo atual Morro de São Jerônimo, situado em Chapada dos Guimarães, município a 65 quilômetros da capital. A princípio, o viajante foi motivado por lendas de que existia ouro nessa localidade. Manoel seguiu até chegar ao encontro dos Rios Cuiabá e Coxipó, local onde acampou e deu o nome de São Gonçalo.

entre a sociologia e a literatura a primeira não tem intuito de explicar os fenômenos próprios da segunda, mas apenas de esclarecê-los⁵.

Eles marcam, em todo o caso, os quatro momentos da produção, pois: a) o artista, sob o impulso de uma necessidade interior, orienta-o segundo os padrões da sua época, b) escolhe certos temas, c) usa certas formas e d) a síntese resultante age sobre o meio. (Candido, 2006. p. 30)

Assim, ao reconhecer que o artista adota uma posição social, Candido (2006) busca investigar as influências socioculturais e embora admita que elas sejam múltiplas, conecta as técnicas de comunicação à tríade: estrutura social, valores e ideologias. Neste ponto, surge uma pergunta: qual a influência exercida pelo meio social sobre a obra de arte? E qual a influência exercida pela obra de arte sobre o meio? A adoção desta perspectiva contribui para delimitar a nossa reflexão tendo como ponto de partida fenômeno literário.

I

Um dos primeiros escritores a dar materialidade estética à lenda e ao tema da exploração do ciclo do ouro, no arraial das minas do Cuiabá, vem a ser arcebispo D. Francisco de Aquino Corrêa⁶. Em seu poema intitulado “A alavanca de ouro”, o trânsito da oralidade para a escrita dará consistência e estrutura à lenda e vai fixar a leitura do imaginário. O poema, ao reelaborar tema do folclore mato-grossense, transfigura seu poder simbólico e pode ser tomado também como um dos referenciais identitários de Mato Grosso.

A alavanca de ouro⁷

Dizem que outrora, numa lavra funda,
Viu-se aqui, toda de ouro, uma alavanca:
todos a querem, mas ninguém a arranca,
e mais se cava, tanto mais se afunda.

Contudo, cavam sempre...E a ganga imunda,
que nessa escavação se desbarranca,
vai dando ouro, muito ouro, e não se estanca,
té que o arraial feliz de ouro se inunda.

Quanta sabedoria não encerra
esta lenda gentil de minha terra,

⁵ Nesta direção o crítico parte do princípio que a arte é um sistema simbólico de comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de relações entre os três, que formam uma tríade indissolúvel. O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza. Deste modo, o público é fator de ligação entre o autor e a sua própria obra.

⁶ Arcebispo de Cuiabá e governante do Estado de Mato Grosso Cuiabá (Brasil). Poeta e escritor, foi o primeiro mato-grossense a pertencer à Academia Brasileira de Letras. Um dos principais incentivadores à fundação da Academia Mato-grossense de Letras – AML e do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso - IHGMT.

⁷ Poema de Dom Francisco de Aquino Corrêa pode ser encontrado na web, em *Melhores sonetos de todos os tempos* disponível em <https://sites.google.com/site/heliocabral10/melhores-sonetos-de-todos-os-tempos>

que ao trabalho e à constância nos convida!

Trabalha! Que o trabalho é o teu tesouro,
e será ele essa “alavanca de ouro”,
que há de elevar-te e enriquecer-te a vida!

Concebendo-se, a literatura como um trabalho com a linguagem, num processo em que forma e conteúdo se interpenetram – O texto é constituído por doze versos organizados em quatro estrofes. Não bastasse esse rigor formal, revela-se já por essa observação da forma a preocupação com a comunicação, que tende a manter-se por meio de uma sintaxe narrativa.

O emprego consciente da simplicidade na seleção lexical e na estruturação sintática dos versos, conduzem o leitor ao desejo de reler e até de memorizar o poema. Logo na introdução, a 1ª estrofe “Dizem que outrora, numa lavra funda, Viu-se aqui, toda de ouro, uma alavanca: todos a querem, mas ninguém a arranca, e mais se cava, tanto mais se afunda”, a leitura do poema revela em essência, entretanto, o domínio de técnicas composicionais do soneto clássico que é, não só desejável, mas necessária para a excelência na produção do poema e fixação estética do tema.

Sua preocupação formal evidencia que ele toma a literatura como construção, como a “deusa serena, serena forma” dos parnasianos, pois o que ele busca, e parece decisivamente alcançar, é uma associação de forma e conteúdo que nos leva a refletir sobre a própria condição e concepção de literatura na modernidade, que explora tanto os códigos linguísticos, quanto as mensagens que eles podem veicular.

O verbo de ação “Dizem” que figura no 1º verso, da primeira estrofe, remete, de imediato, à indeterminação do sujeito. Quem? – “Dizem que outrora”... A resposta se perde na noite dos tempos imemoriais. O efeito estético remete para a ambiência de um contexto narrativo e, por conseguinte à uma lenda corrente na altura.

Nos doze versos de um poema bem laborado, dois elementos que se destacam semanticamente: o binômio – trabalho e tesouro – temas recorrentes na obra poética de D. Aquino Corrêa⁸ serão: a disciplina do trabalho e sua recompensa. A disciplina do trabalho é representada na intensa movimentação que tem como eixo a motivação pela busca do ouro que transforma o cotidiano dos que o buscam nas profundezas da terra. Os homens estão indo ou retornando,

⁸ O percurso de sua esmerada formação registra que em 1904, Francisco seguiu para Roma onde cursou filosofia e em seguida matriculou-se, simultaneamente, na Pontifícia Universidade Gregoriana e na Academia São Tomás de Aquino, por onde haveria de doutorar-se em Teologia, em 1908. Em 17 de janeiro de 1909, já tendo recebido todas as Ordens Menores e Maiores, foi ordenado presbítero. De volta ao Brasil, foi nomeado diretor do Liceu Salesiano de Cuiabá, cargo que desempenhou até 1914, quando foi designado, pelo Papa Pio X, como bispo-titular de Prússia e bispo-auxiliar da Arquidiocese de Cuiabá, cargo em que foi investido em 1 de janeiro de 1915, aos 29 anos, sendo, então, o mais jovem bispo do mundo. Em 1919 o Papa Bento XV conferiu-lhe os títulos de Assistente do Sólido Pontifício e Conde Palatino. Em 1921, com o falecimento do Arcebispo Dom Carlos Luís de Amour, foi elevado ao Arcebispado de Cuiabá,[2] recebendo o Pálio Arquiepiscopal das mãos de Dom Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo.

pois todo esforço tem a perspectiva concreta de ser recompensado: “Contudo, cavam sempre... E a ganga imunda, que nessa escavação se desbarranca, vai dando ouro, muito ouro, e não se estanca, té que o arraial feliz de ouro se inunda”. O elemento que forma a urdidura do poema é o vislumbre de uma realidade de fartura e abundancia material.

Ao impulso de uma necessidade intrínseca, o autor orienta-se segundo os padrões estéticos da sua época tardiamente ancorada no clássico verso parnasiano e a sua incessante busca pela perfeição formal. Assim, ao selecionar o ciclo do ouro como tema e evidenciar as influências socioculturais, o poeta adota uma posição social e o seu poema por assim dizer será canal de expressão da estrutura social, dos valores e ideologias subjacentes àquele meio.

II

Outra autora que volta-se para a temática do ciclo do ouro é Maria de Arruda Muller⁹. Pela sua atuação como agente dinamizadora da cultura vale a pena olhar, ainda que de relance, para o seu percurso. Em 1916, Maria Muller, juntamente com Maria Dimpina Lobo Duarte e Maria Benedita Deschamps Rodrigues (Dunga Rodrigues), entre outras, no interior do Grêmio Literário Júlia Lopes de Almeida, criam a primeira Revista Feminista Matogrossense – *A Violeta*. Aqui levanto uma seguinte hipótese: a criação do referido periódico foi impulsionado, em parte para rebater o “conceito arcaico” veiculado pela imprensa masculina – a Revista *O Jasmim* criada em 1897 cuja linha editorial defendia que “A função estética da mulher está circunscrita à família” (*O Mato Grosso*, 31-1-1897).

No periódico feminista, *A Violeta* cuja circulação deu-se no decurso da primeira metade do Século XX, Maria de Arruda Muller assinava muitos dos seus textos com pseudônimos: Mary, Chloé, Vampira, Consuelo, Sara, Lucrecia, Ofélia e Vespertina.

Foi humanista e progressista, esteve na luta pelo voto feminino juntamente com a poetisa e musicista, também mato-grossense, Maria Benedita Deschamps Rodrigues – Dunga Rodrigues, sendo vistas, as duas, como intelectuais que atuaram como agentes culturais que se engajaram na luta pela inserção de pautas feministas nas práticas culturais em Mato Grosso.

Após os movimentos de Vanguarda modernista como o *Movimento Graça Aranha*, ocorridos em Mato Grosso no final da década de 1930, as escritoras do Grêmio Júlia Lopes optaram pelo cultivo da produção literária vinculada ao estilo romântico, como afirma Yasmin Nadaf em *Rodapé de Miscelâneas* (2002).

No início do século XX, portanto as escritoras do Grêmio demonstraram assim uma resistência em ligar suas poesias ao modernismo, e essa resistência pode ser percebida nos poemas de Maria Müller, apesar de postularem o pro-

⁹ Professora, cronista, poeta e pesquisadora, natural de Cuiabá-MT, aos 9 de dezembro de 1898. Seus estudos iniciais foram obtidos no seio da família, que cultivava o hábito da leitura, o que fez com que a menina Maria Ponce de Arruda fosse alfabetizada aos 5 anos de idade.

gresso de seu Estado, como podemos observar em seu poema intitulado “Cuiabá” produzido em 1969 e compõe a coletânea *Sons Longínquos*.

No poema “Cuiabá” a autora procurou, na representação lírica do passado local, valorizar o sentimento de “cuiabanidade”, ou seja, fazer uma leitura do passado valorizando Cuiabá na sua condição de gênese da consolidação luso-brasileira nessa região, a partir do descobrimento das minas de ouro de 1719, e como centro político, econômico e cultural de Mato Grosso.

Cuiabá¹⁰

Os lusos rasgaram, de Afrodite, o seio
Chantando as “Quinas”, nas Brasíliais praias
Após dois séculos, as “bandeiras” sem receio,
Rumo d’Oeste, estenderam novas raias...

Intrépido, frio, o piratiningano
Aniquilou, de Castela, a pretensão.
Moldou a unidade pátria, sem engano,
A língua de Camões, em toda essa extensão.

As “Minas do Cuiabá”, de tão famosas,
Atraem fina flor da gente Paulistana
Também tigres nas façanhas monstruosas!

Nas terras de Poseidon, do El Dorado,
De alta e viva aspiração humana
És Cuiabá! coração predestinado!

Produzido no final dos anos sessenta do século XX, por ocasião do sesqui-centenário de Cuiabá, (1719-1969 = 250 anos), o discurso poético assume a forma de soneto – uma forma clássica. Com base nas marcas narrativas do poema, que remetem à intensidade de ações empreendidas no alargamento das fronteiras do Brasil, podemos perceber que este se estrutura em três momentos essenciais:

O primeiro a introdução (1º estrofe: apresentação do cenário, na qual conduz o leitor à uma bicentenária retrospectiva aos primórdios da ocupação; a circunstância política da marcha para o Oeste, a expansão da fronteira para além dos limites do tratado de Tordesilhas). O movimento bandeirante, referido nesta estrofe, assegurou a expansão do domínio e da ocupação portuguesa no Brasil. As bandeiras foram expedições geralmente não-oficiais que, desrespeitando os limites do domínio português (Tratado de Madri – 1750.)¹¹, alcançavam os mais

¹⁰ *Sons Longínquos*. Cuiabá: Secretaria Municipal de Cultura, 1998, p. 19. (Comemoração do Centenário de nascimento de Maria de Arruda Müller).

¹¹ A dimensão territorial do Brasil ganhou praticamente seus contornos definitivos após as negociações de 1750, que teve a participação de Gusmão. Jaime Cortesão, em *História do Brasil* nos velhos mapas, traz a seguinte citação: “Um mestre do direito internacional, Hildebrando Accioly, escrevia, em 1938, com a proba dúvida do homem de ciência: Quem porém mais concorreu para o resultado a que se chegou com o Tratado firmado em Madri, a 13 de Janeiro de 1750, parece ter sido o famoso estadista e diplomata brasileiro que se chamou Alexandre de Gusmão” (Cor-

longínquos lugares em busca de riquezas minerais e mão de obra indígena. As informações sobre a existência de índios nessa região fez com que Pascoal Moreira Cabral também viajasse para as terras mato-grossenses, ainda em 1718. A expedição com pouco mais de 50 pessoas, além de índios e negros que eram escravos, chegou na região do Rio Coxipó.

A descoberta do ouro ocorreu após os integrantes dessa expedição terem se separado. Enquanto alguns tinham entrado em confronto com índios da região, outro grupo acabou encontrando ouro nas margens do Rio Coxipó. A bandeira de Pascoal se uniu a de Fernando Dias Falcão. Com isso, o objetivo da missão foi alterado de buscar índios para minerar ouro. Pascoal e os bandeirantes lavraram a Ata de Fundação de Cuiabá em 8 de abril de 1719.

O segundo momento - (2º estrofe: a exclusão do colonizador que vê a sua ambição aniquilada pela audácia do povo “Piratininga”, a fixação da Língua Portuguesa – a qual diz “Moldou a unidade pátria, sem engano, a língua de Camões, em toda essa extensão”, ou seja, fixou o Português como língua de comunicação e elo unificador de todo país).

O terceiro momento (3º e 4º estrofes – desfecho que remete à intensa movimentação das entradas e bandeiras no início do Séc. XVIII, rumo à fronteira Oeste, rumo ao El dorado, rumo à terra da promessa. Aqui as imagens voltam-se para o registro da dinamização econômica com a extração mineral em vultosas escalas que chamam a atenção da elite paulistana – empreendedores, não sem, entretanto, acarrear em igual medida “elementos que desafiam a ordem – com façanhas monstruosas!” que aqui a autora opta por associar ao “tigre” predadores e toda a carga semântica de ambição desmedida voracidade, para finalmente, associar imageticamente o decantado local às “terras de Poseidon”.

Poseidon, enquanto imagem arquetípica, comparece em vários mitos da Grécia Antiga. Num deles, disputou com a deusa Atena o controle da cidade-estado de Atenas, porém saiu derrotado. Num outro mito ajudou os gregos na Guerra de Tróia. Fez isto para se vingar do rei de Tróia que não havia lhe pagado pela construção do muro na cidade.

Assim, vimos que como estratégia, a construção poética recupera o mito e o passado histórico numa conexão retrospectiva, promovendo a convergência entre aspectos presentificados pelo legado histórico que remete às circunstâncias do gradativo povoamento de Cuiabá: “As minas do Cuiabá” de tal forma, atraem fina flor da gente paulistana” e, adicionalmente recorre às imagens do passado mitológico – ou melhor, realiza a articulação entre o que é verificável no plano vivido pela historicidade e o plano filosófico.

Maria Müller, estruturalmente, apoia-se no clássico – o soneto – para fixar a sua visão de mundo. Forma e conteúdo são articulados de maneira a revelar a habilidade criadora e o refinamento intelectual, na medida em que esta mescla o domínio dos aspectos históricos ancorando-os metaforicamente em figuras

tesão, 2009, Tomo II, p. 254); Cortesão (1969) apresenta também uma coleção de manuscritos referentes ao Tratado de Madrid que, em documentos, demonstra o período sob a influência de Gusmão nas negociações. Ver também José C. de Macedo Soares (1939).

mitológicas como Afrodite e Poseidon, a construção estética do poema carrega uma infinita dose de virtualidade e vem propiciar a reflexão sobre a configuração sócio-político-cultural que forjou o Estado Mato Grosso. Uma influência de Baudelaire na busca de um lugar de luxo e voluptuosidade

O enlace existente na entre forma e conteúdo – podem atestar que o gênero conviveu, enfrentou e sobreviveu a períodos de instabilidade e manteve traços que a perenizaram para além do tempo. Isto porque a presença de vestígios do legado clássico é canal de expressão de um movimento pendular que promove o deslocamento entre o passado e o presente, como ponto de confluência entre a vida social e a arte em zonas de fronteiras, constituindo espaços de reinvenção literária através da memória histórica, coletiva e individual, e também das memórias inventadas na produção dos discursos sejam quais forem suas naturezas, como interpretação do cotidiano na História do Estado. Neste sentido, ao voltar-se a própria história, realiza um severo exercício de reflexão. Em outras palavras, a autora apresenta aos leitores, um Estado que, ao caminhar para os seus 250 anos de existência movimenta-se rumo à modernidade.

III

No âmbito das relações entre cultura e literatura localizamos ainda, em *Roteiro de lendas* (1984), de autoria de Maria Benedita Deschamps Rodrigues¹², a Dunga Rodrigues, a intensa valorização da cultura local. *Lendas de Mato Grosso* (1984)¹³. A obra reúne 128 lendas e é dividida em duas partes. Na primeira estão as histórias de Maria Euzébia - “Ozébia” e, na segunda, lendas atribuídas ao padre José Maria de Macerata¹⁴. (Euzébia contava histórias para Dunga na sua infância). Frei Macerata, por sua vez, segundo a autora, era uma daquelas pessoas “que conhecem as criaturas tanto pela direita como pelo avesso”. Era uma dessas pessoas que costumava adivinhar pensamentos, de acordo com Dunga Rodrigues.

¹² Dedicou a sua vida à cultura e educação. Foi musicista, historiadora e escritora. Seu percurso faz dela uma das mulheres que mais se destacaram em Mato Grosso no século passado. Seus livros lhe renderam uma cadeira na Academia Mato-grossense de Letras, local que era freqüentado majoritariamente por homens. Dunga Rodrigues deu aulas de francês e, principalmente, de música. Promoveu recitais, formou muitos músicos na capital e escreveu diversos livros sobre a cultura e história de Cuiabá e Mato Grosso. Também foi membro do Instituto Histórico e Geográfico do Estado, do Centro de Música Brasileira do Estado de São Paulo e integrou a Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra.

¹³ A coletânea teve a tiragem inicial de dois mil exemplares e contou com ilustrações de Antonio João de Deus.

¹⁴ Frei José Maria de Macerata, da ordem dos Capuchinhos, que, no século XIX, foram os pioneiros da catequese e da civilização de índios e mesmo das pessoas da terra. Figura carismática era considerado vidente, com poder de profecias. Foi o primeiro prelado de Mato Grosso. Ao morrer deixou enorme acervo de obras pias e serviços prestados. Frei Macerata parecia conhecer as criaturas, “tanto pela direita como pelo avesso”: Depoimentos indicam que o mesmo era conhecido por adivinhar pensamentos.

Acerca da coletânea, Julio Delamônica Freire¹⁵ afirma em carta publicada “É preciso chamar a atenção para a importância histórica e antropológica deste roteiro que registra dados etnográficos preciosos, essenciais à identificação de traços culturais que compõem o imaginário da tradição cuiabana”. A expressão dos traços da cultura popular serão colhidos nas atividades do cotidiano humano contida na maneira de falar, agir, pensar e que se propaga, quase sempre, oralmente. A cultura popular envolve símbolos e comportamentos que podem ser a origem de novas informações, como afirma Guimarães (2002, p. 98): “a linguagem popular é aquela em que prevalece a função de comunicar. Manifesta-se de modo oral, escrito ou ainda por meio de gestos, com certo predomínio da primeira forma”.

Lenda vem do latim medieval significa “aquilo que deve ser lido”. Dunga, ao contrário de Maria Müller, volta-se para o registro literário de narrativas transmitidas através da oralidade, visando explicar acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais, misturando fatos reais, com imaginários ou fantasiosos, e que vão se modificando através do imaginário popular. Conforme vão se popularizando, as lendas tendem a ser reproduzidas e registradas em forma de contos e histórias escritas, principalmente em livros.

Uma das lendas da coletânea volta-se do tema das “minas de Cuiabá”, trata-se da “Alavanca de ouro”, que segundo a autora é inspirada na versão popular cantada em versos pelo Arcebispo D. Francisco de Aquino Corrêa. Na versão laborada por Dunga Rodrigues a exploração dos detalhes e a preocupação factual caminham lado a lado com a onisciência narrativa. O estilo prosaico, no qual a fala espontânea apresenta marcas definidoras da oralidade, já no 1º parágrafo, retoma o passado remoto. Tal procedimento estético deve-se ao empenho de conferir o máximo de verossimilhança à narrativa. A contenção do discurso indireto deve-se, em parte, pela necessidade de síntese da lenda.

A forma de expressão empregada nos discursos diretos do texto constituem um estilo linguístico – discurso de intimidade – ainda verificado na fala do povo contemporaneamente. Há uma preocupação de condensação dos fatos para se chegar ao núcleo dramático da narrativa. A redução sintática e a aglutinação semântica criam no texto um estilo de fácil entendimento para quem lê. Toda a narrativa é permeada por um fundo maniqueísta, até porque, pela fonte da lenda há fortes motivos para isso.

O escravo bondoso e o velho andrajoso constituem personagens protagonista e antagonista. Como instigadora de uma situação conflituosa e habilitada a interagir, “A alavanca de ouro” pode ser elevada à categoria de personagem antagonista. Embora o texto não pormenorize aspectos físicos e psicológicos das personagens, a reação do escravo bondoso, diante do pedido do velho andrajoso revela àquele um perfil esférico de atitudes e uma classificação decisiva-

¹⁵ Júlio de Lamonica Freire, arquiteto, autor da dissertação intitulada: *Por uma poética popular da arquitetura*, apresentado à ECA-USP -, o autor contribui para a formação de bibliografia sobre o Patrimônio Histórico de sua cidade, Cuiabá. A intenção do arquiteto foi difundir alguns conhecimentos sobre o processo construtivo da arquitetura popular brasileira, fornecendo subsídios de análise, crítica e interpretação de sua poética.

mente multifacetada. A obscuridade referida personagem favorece o enredo e em seu bojo o desenvolvimento da lenda. Nesta ordem, a construção do espaço expande-se para favorecer a “alavanca de ouro”. As lendas e os contos populares têm uma função social agregadora e transmitem valores que nos acompanham no decorrer da vida.

A autora, exímia “contadora de causos” desempenha papel preponderante na interpretação da lenda e uma função lúdica-ou-pedagógica junto do público leitor a que se destina. Para Rodrigues (1981), “são fatos presenciados por mim, ou conhecido de ouvir contar, possíveis de terem acontecidos”, “Há o fazedor de adivinhação. Não há muito tempo, um grupo muito grande, se prolongando pelas calçadas dos vizinhos, saboreando o cafezinho”, como acrescenta.

As lendas são narrativas que, da oralidade à escrita dão consistência e estrutura às situações e fixam a leitura do imaginário. Dessa maneira, Dunga Rodrigues vale-se da recolha de lendas, como forma e estratégia narrativa, na qual a construção do enredo remete aos usos e costumes da população cuiabana. Edgar Morin defende que (2002, p. 76) “todas as culturas têm virtudes, experiências, sabedorias, ao mesmo tempo em que carências e ignorâncias”. Neste espaço de representação literária compõem a natureza, a cultura, os temas e dilemas sociais, acrescidos da construção da sua identidade e do seu lugar. Nessa direção, a vivência social, as culturas se encontram e interagem, e podem conhecer e conviver com a cultura do outro é uma exigência da modernidade. Em um ambiente complexo, forma-se um mosaico, do qual imergem identidades culturais diversas, que precisam coexistir, respeitando-se mutuamente.

Considerações finais

Remonta ao final do século XV, o tempo em que o Brasil se torna, na consciência do europeu, “a terra prometida”. Tal cosmovisão opera significados que serão muito bem aproveitados nas manifestações literárias e culturais. Assim, na busca de uma legítima expressão cultural, deslocamos a atenção dos centros brasileiros produtores de cultura e nos voltamos para as práticas culturais e experiências literárias do interior de um Estado, localizado no Centro-Oeste do Brasil anotamos que a recuperação do tema do eldorado e da terra prometida na imaginação criadora dos poetas e escritores é canal de expressão do seu significado na/para a cultura mato-grossense.

A produção criativa dos agentes culturais Mato-grossenses, Dom Francisco de Aquino Corrêa, Maria de Arruda Müller e Maria Benedita Deschamps Rodrigues (Dunga Rodrigues) têm como ponto de confluência o registro de traços culturais que compõem o imaginário da tradição cuiabana. A amostra representativa de autores selecionados contribui, sobretudo, para fixar os valores do grupo social que estes representam. Nesse sentido, a produção criativa aqui referida busca preservar o chamado sentimento de coesão cultural.

Fruto de um processo em que forma e conteúdo se interpenetram, a linguagem literária, nos textos selecionados compartilham muitas características com a linguagem cotidiana, porém possuem atributos que a singularizam, tornando-as modelares expressões de cultura. A produção da vida e da arte em regiões que

vão do Cerrado ao Pantanal Mato-grossense, localizadas à margem dos centros produtores de cultura, constituem-se espaços de reinvenção literária, através da imaginação criadora, da memória, coletiva e individual, e também das memórias inventadas na produção dos discursos sejam quais forem suas naturezas, como interpretação do cotidiano na construção da historicidade, cuja literatura, estamos propondo refletir. Vimos, nos textos selecionados, exemplares de consciência criadora nos quais é possível, pela captação dos olhares dos autores selecionados entrever as miragens da “Terra prometida” no Centro-Oeste da margem.

Referências bibliográficas

- Anais da Câmara dos Deputados. (1922). *Discurso em 24/03/1922*. Brasil.
- Brasil. (1827). Lei de 15 de outubro de 1827. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/legislacao/publicacoes/doimperio>>. Acesso: 10 out. 2017.
- Candido, A. (1981). *Formação da literatura brasileira* (6.^a ed.). Belo Horizonte, Itatiaia.
- Candido, A. (2006). *Literatura e sociedade* (9.^a ed.). Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- Carvalho, J. M. (1995). Brasil: nações imaginadas. *Antropolítica*, 1, 7-36.
- Chartier, R. (2009). *A história ou a leitura do tempo*. Belo horizonte: Autêntica.
- Corrêa, A. (1985). *Obras. Poética: Terra Natal* (Vol. 1). Organização Corsíndio Monteiro da Silva. Comemorativa do centenário de nascimento do autor. Brasília.
- Fanaia, J. E. A. (2014). A Fronteira Oeste como questão Nacional. In D. S. C. Garcia, & P. C. Miceli (Org.). *História e Fronteira* (pp. 146-155). Cáceres-MT: UNEMAT Editora.
- Fanaia, J. E. A. (2010). *Elites e práticas políticas na Primeira República em Mato Grosso (1889-1930)*. Cuiabá: EdUFMT.
- Guimarães, J. G. M. (2002). *Repensando o folclore*. São Paulo: Manole.
- Müller, M. A. (1998). *Sons Longínquos*. Cuiabá: Secretaria Municipal de Cultura.
- Nadaf, Y. J. (1993). *Sob o signo de uma flor Estudo de “A Violeta”*. Publicação do Grêmio Literário Júlia Lopes - de 1916 a 1950. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- Nadaf, Y. J. (1996). Literatura mato-grossense de autoria feminina: séculos XIX e XX. In *Anais do VI Seminário Nacional Mulher e Literatura* (pp. 467-284). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Peloso, S. (1996). Folhas volantes, navios e aventuras. In *O canto e a memória: história e utopia no imaginário popular brasileiro*. São Paulo: Ática.
- Rodrigues, D. (1984). *Roteiro das lendas cuiabanas*. Cuiabá: EdUFMT.
- Taunay, A. d’E. (1926). *Índios! Ouro! Pedras!* São Paulo: Melhoramentos.

Resumo

Ao olharmos para as práticas culturais e a literatura brasileira produzida em Mato Grosso, localizamos nas poéticas de Dom Francisco de Aquino Corrêa (1885-1956), Maria de Arruda Müller (1898-2003), e na prosa de Maria Benedita Deschamps Rodrigues (Dunga Rodrigues 1908-2002), uma produção criativa com miradas aos temas do “eldorado”, a “terra prometida”. Os autores fornecem imagens poéticas, a partir de cenários locais observados, na qual encetam uma viagem pelas paisagens e pela cultura mato-grossense tal como o povo hebreu parte em busca da terra da promessa. Ali as imagens arquetípicas remetem aos eixos da representação simbólica: do espaço – o eldorado e da busca pela Terra Prometida, reconfigurada na imagem do paraíso – e do homem mato-grossense, ao mesmo tempo em que congrega, em si, as imagens utópicas da terra prometida e dos antigos arquétipos universais.

Abstract

When we look at cultural practices and Brazilian literature produced in Mato Grosso, we find in the poetics of Dom Francisco de Aquino Corrêa (1885-1956), Maria de Arruda Müller (1898-2003), and the prose of Maria Benedita Deschamps Rodrigues (Dunga Rodrigues 1908-2002), a creative production with looks at the themes of the “eldorado”, the “promised land”. The authors provide poetic images based on observed local scenarios in which they embark on a journey through the landscapes and culture of Mato Grosso as the Hebrew people set off in search of the land of promise. There the archetypal images refer to the axes of the symbolic representation: of space - the eldorado and the search for the Promised Land, reconfigured in the image of paradise - and of the Mato Grosso man, while at the same time conjoining the utopian images of the promised land and the ancient universal archetypes.

O mito da terra prometida em *Madona dos Páramos*

The myth of the Promised Land in *Madona dos Páramos*

Olga Maria Castrillon-Mendes

UNEMAT, Cáceres-MT, Brasil
olgmar007@hotmail.com

Palavras-chave: narrativa mítica, estereótipos, Ricardo Guilherme Dicke, Mato Grosso.

Keywords: Mythical narrative, stereotypes, Ricardo Guilherme Dicke, Mato Grosso.

Ricardo Guilherme Dicke (1936-2008) é um escritor brasileiro que escreve em Mato Grosso, desde 1960, possuindo uma vasta produção literária composta de poesia, contos e romances, notadamente estes dois últimos¹. Um lance de olhos por uma parte de sua biblioteca, recentemente doada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários/PPGEL/UNEMAT, na cidade de Tangará da Serra/MT, e tem-se uma noção, guardadas as devidas proporções, de como foi influenciado pelos mais afamados narradores hispano-americanos. A densidade e o universo ideológico destes parecem ressoar nos textos de Dicke, trazendo aqui a colocação de Antonio Candido sobre o movimento político do pan-americanismo que propiciou “maior conhecimento recíproco das nações latino-americanas, diminuindo a obsessiva fixação com a Europa” (1993, pp. 130-139).

Nessa perspectiva, a primeira questão que se coloca ao leitor é: Por que sua obra não alcançou a crítica hegemônica e, mais intrigante, por que é pouco conhecido e difundido no seu próprio país? Deixando de lado a prolixidade (e

¹ O conjunto da obra do autor pode ser encontrado em *A literatura de Ricardo Dicke: intervenções críticas* (Machado, 2014, p. 16-17): *Caminhos de sol e lua* (1961); *Deus de Caim* – Premio Walmat (1968 e 2006); *Como o silêncio* – Premio Clube do livro (1968); *Caieira* – Premio Remington de prosa (1978); *Madona dos Páramos* – Premio da Fundação Cultural do Distrito Federal (1981 e 2008); *Conjunction oppositorum no Grande Sertão* – Tese (1982); *A chave do abismo* (1986); *Último horizonte* (1988); *Cerimônias do esquecimento* – prêmio Orígenes Lessa da UBE (1999); *Rio abaixo dos vaqueiros* (2000); *O salário dos poetas* – adaptado para o teatro, em Lisboa (2000); *Toada do esquecido & Sinfonia equestre* (2006); *A proximidade do mar & A ilha*; *Cerimônias do Sertão*; *O velho moço e outros contos* e *Os semelhantes* (2011) – os 4 últimos são publicações póstumas. Chama-me atenção a seguinte afirmação da estudiosa do escritor: “[...] por mais louvável que seja o desejo de publicar o escritor, reconhecer seu talento literário, ainda é preciso manter a fidelidade do texto, algo que não tem sido feito, inclusive com alterações significativas nos originais”.

pretensa dificuldade) dos seus textos, de que maneira é possível compreender as relações de poder que o manteve à margem de afamados escritores?

Assim, trago o escritor brasileiro, nestas reflexões, para pensar, também com Ángel Rama (2001), os espaços poéticos de “regiões culturais”, conhecidas como *periféricas*, detentoras de textos oriundos de outros eixos, como é o caso de Mato Grosso. Esses espaços produziram representações culturais que constroem imagens complexas em tensos diálogos marcados pela pluralidade e pelo multiculturalismo. São experiências intersubjetivas vistas como forças díspares e singulares, cujos mecanismos de articulação social estão nas relações entre arte, cultura e política, transformando-se em *locus* de tensões culturais que permutam o modo de ver/sentir as relações sujeito e sociedade.

Postas em evidência, as assimetrias regionais modelam as consequências do processo hegemônico que foi e continua sendo um projeto de grupos de intelectuais socialmente reconhecidos. Suas bases encontram eco na valorização de um passado glorioso ou estão em tensas relações de forças com os processos de modernização, principalmente aqueles que fizeram da cultura local, bandeira de luta pela permanência de valores considerados historicamente válidos.

Sob essa tensão interessa-nos refletir, não o conjunto da obra do escritor, mas um romance, dentre muitos outros, *Madona dos Páramos* (1982), considerado emblemático para o tema que se pretende aqui trabalhar. Nele é possível verificar as confluências e movimentos do processo de construção das identidades, das fronteiras diversas, das territorialidades como função da história, da literatura e de outras manifestações de linguagem que, embora não reconhecidas, estão na base da construção do sentido de nação e de nacionalidade, cujos ecos ressoam desde o movimento romântico que, em Mato Grosso, persistiu como sentimento e estrutura formal, até meados do século XX.

Ao enveredar por caminhos da construção dinâmica dessa dialética social, privilegia-se a operacionalização de conceitos, pensando que a base analítica em que se sedimenta o *corpus* de análise, constitui suporte da comunicação artística, vista como parte da historicidade. Neste caso, reside na busca de um conceito cultural para Mato Grosso a partir da sua produção literária. Não a tradição, nem tampouco o folclorismo reducionista, mas a consciência da atividade produtiva que permite novas formas de pensar/compreender os sujeitos no espaço das produções culturais brasileiras em suas interrelações com a América Latina. Seguem-se, nesse aspecto, as reflexões de Mário César Silva Leite (2015) ao colocar o poeta Silva Freire, segundo ele, de teor regional e estética vanguardista, no centro das suas moveleiras definições sobre o regionalismo e identidades para compreender a relações literárias, culturais e sociais que aproximam críticos e escritores.

Vemos, nesse sentido, a colocação de Walter Mignolo (1990) sobre a configuração do material de análise como construção disciplinária de um campo de pesquisa e que está, reconhecidamente, construído pelo *canon* que impõe o modelo e estabelece o sistema. Enquanto a constituição desse *canon* representa a estética e o gosto daqueles que regulam as práticas discursivas, a sua configuração reflete, em troca, os princípios massificadores dessas práticas. Isso não significa que se pretende substituir o *canon* (por outro), mas re-ver o *corpus*, não perdendo de vista as singularidades específicas que o caracterizam, ou seja,

novos olhares sob o mesmo, atitude que possibilita abertura dos diálogos, não só entre as Instituições reguladoras, mas nos entremeios das vontades populares.

Daí advém a consideração de uma literatura “de margem” merecedora de óticas inovadoras no conjunto das obras dos escritores mais significativos de uma determinada cartografia literária, acalentando outras vozes que possibilitam a organização de um discurso diferenciado e um campo intelectual, cujos resultados interferem na constituição do sistema literário. Um mecanismo que permite pensar a formação da literatura brasileira produzida em Mato Grosso, reconhecendo e compreendendo as diferenças a partir de outros saberes e das rupturas epistemológicas.

Embasam essa discussão os sentidos circulantes das identidades em que a relação com o outro está presente pelo amálgama sócio-cultural que se estabeleceu a partir da junção de variados elementos provenientes do processo histórico colonial e das novas tendências e posturas a partir do século XX. Hoje, a diversidade que constitui a cultura mais interior imprime sentidos representativos de uma “comunidade simbólica” pela qual o povo se significa, como fala Stuart Hall (2006). Ou seja, participa-se de uma “tradição”, uma “continuidade literária”, cuja imagem Antonio Candido representa na forma da “transmissão da tocha entre corredores, algo entre os homens”, o conjunto de elementos transmitidos sem os quais, não há literatura como fenômeno de civilização (Candido, 1997).

Dessa forma, o híbrido cultural transmitido é seguidamente reinventado nas práticas e valores, sucumbindo com a ideia do anacronismo de povo puro e original ou literatura “nossa”. Então, não se trata apenas do diálogo entre culturas interiores e exteriores, mas universos de tensões e contradições, vistos em ilhas de comunitarismos de que trata Benjamin Abdala Júnior. O crítico tem se dedicado aos estudos do processo discursivo de uma literatura dialética “em processo” que abarca os múltiplos campos dos referentes sociológicos e históricos e nas noções de comunitarismo e sobrevivência (ou não) da forma. É através de uma projeção mítica (como em Ángel Rama), mas também utópica (na perspectiva de Ernst Bloch, das utopias possíveis) que se entende a reatualização do devir da escrita engajada, uma vez que os escritores socialmente mais antenados buscam o que ele chama de uma “consciência de ofício com sentido político” em que é possível a criação de estratégias discursivas de transformação do texto e pelo texto. Não mais a repetição da forma, mas a recriação dela, numa via de mão dupla com o sujeito-leitor (Abdala Jr., 2002, 2003 e 2007).

Nessa conjuntura é plausível trazer o que Pierre Bourdieu denomina de discurso performativo para pensar o discurso considerado regionalista, tendo em vista “impor como legítima uma nova definição das fronteiras e dar a conhecer e fazer reconhecer a região assim delimitada – e como tal, desconhecida – contra a definição dominante, portanto, reconhecida e legítima, que a ignora” (Bourdieu, 2010, pp. 116-129). Sabe-se pela linguística benvenistiana que o dizer enunciado pretende-se que aconteça, pois o que está em jogo é o poder da apropriação do discurso. E, de fato, se a região não existisse como espaço estigmatizado, como “província” definida pela distância econômica e social (e não geográfica), espaço, portanto, concentrado, não teria que se reivindicar a existência. É porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e econômica

que surgem os grupos de luta que dão novo sentido e valor aos elementos estigmatizados. Assim, não basta existir como diferente, mas ser *reconhecido* legitimamente diferente (Bourdieu, 2010, grifo meu). Por essa via, o tripé do sistema literário escritor/texto/leitor, se esclarece na proposta de Ricardo Dicke, como se procura aqui entender o romance em questão.

Por outro lado, e ao mesmo tempo complementando o quadro conceitual aqui colocado, a perspectiva de Bourdieu (1996) sobre a gênese e estrutura do *campo literário* sinaliza os deslocamentos sobre o poder da escrita, uma vez que o universo literário como está posto hoje e como é reconhecido dentro do *canon* literário, constituiu-se no século XIX. Desde então, o mundo cultural cria suas próprias leis e decide o que entra (ou não) em circulação. Ao propor modificações sobre a maneira de ver os campos sociais de produção do poder e do saber Bourdieu desvenda o funcionamento do mundo artístico e cultural tão cheio de regras imperceptíveis e difíceis de serem reconhecidas sem uma atenção especial a cada elemento que o compõe.

Embora as ideias de Bourdieu nesta obra citada se desenvolvam dentro da teoria da criação artística, centrada na produção dos impressionistas, é possível polemizar o texto literário, levando em conta as regras da arte e o campo literário que propiciou o seu surgimento. Para isso, colocamos como paradigma da nossa análise, o campo literário de construção da literatura brasileira produzida em Mato Grosso, percorrendo as linhas de força que gestaram a sua formação e evolução, tendo como parâmetro de análise o romance *Madona dos Páramos*, de Ricardo Guilherme Dicke.

Madona sertaneja

Madona dos Páramos narra a história de um grupo de fugitivos que se embrenha, a cavalo, na mata cerrada, em direção à fronteira oeste com a Bolívia e o Paraguai, saídos de uma prisão da cidade de Cuiabá/Mato Grosso. Em comum carregam a sina do sertanejo: homens endurecidos pelas agruras da vida numa terra deserta, sem perspectivas, envolvidos em crimes e alimentados pela sede de fazer justiça com as próprias mãos. As personagens são atores sociais de um mundo geográfico e politicamente conflituoso. Um lugar dito “incivilizado”, cuja sobrevivência se dá nos limites do humano, portanto, espaço representativo dos conflitos externos e, principalmente, internos.

À medida que o grupo caminha, cada indivíduo carrega os dramas e os fantasmas de que é constituído. Estão todos imbuídos do sentimento de busca de realização a partir de uma espécie da procura do paraíso perdido, ou o lugar da realização das utopias. Fogem duplamente: da captura e de si mesmos. Quanto mais se afastam, mais se perdem na imensa geografia e mais distantes se colocam da almejada Terra Prometida (e promissora), simbolizada por uma árvore – a Figueira-Mãe. A árvore-símbolo, acima da manifestação do real, representa o sagrado, cuja conquista é a realização dos desejos, portanto, centraliza a necessidade que cada um tem de *Ser*. Nesse sentido, o mito é fundador de um centro do poder, uma espécie de controle do mundo, de aquisição das experiências que se dá pela hierofania de que fala Mircea Eliade (1992) – a experiência do sagrado no

profano, uma espécie de retorno ao primitivo culto à mãe natureza que oportuniza ao homem alcançar o ideal de vida. No caso do romance de Dicke, o sagrado versus dessacralizado se revela pelo simbólico, nas duas formas de ser no mundo. O espaço paulatinamente vencido mantém a extensão do humano à medida que representa a existência cósmica, como imagem fecundadora da terra prometida.

Nesse sentido, o sertão é o espaço mítico, elo perdido e sonhado da cadeia humana, simbolicamente posta na busca da emblemática Figueira-Mãe, cuja simbologia, liga-se à ideia de fecundidade/abundância/riqueza², como cultuada pelo sertanejo. Daí o narrador estar ligado à busca de um lendário lugar que, na narrativa, é materializado pela Serra dos Martírios, cujo imaginário impulsionou muitas expedições viajantes ao interior do Brasil. Para alcançá-la, o viajante tinha que cumprir um ritual iniciático que começava pelo movimento humano de uma penosa travessia entre matas impenetráveis e indígenas pouco amistosos. As narrativas sobre as Minas dos Martírios alimentam até hoje as viagens que são refeitas e, principalmente, alimenta a ficção. Nada é mais sólido que as histórias mal contadas, ou não provadas como aquela das cidades abandonadas, que compõem as lendas matrizes da humanidade como diz Antonio Callado (2010), no relato “Esqueleto na lagoa verde”, sobre o misterioso desaparecimento do coronel Fawcett³.

Em *Madona dos Páramos*, o narrador retoma a história e, conseqüentemente, o mito, representação do labirinto que povoa a mente das personagens do romance:

A Figueira-Mãe está rodeada de bambuais e mangueiras espessas, e muralhas de espinhos e mais espinhos inultrapassáveis, nos confins da serra dos Martírios, lá onde chegou também o célebre coronel Fawcett, que continua lá vivo, apesar de pensarem que morreu comido pelos índios, nos refundos do tuiaíá, para nem de longe chegar nunca jamais as notícias do mundo lá dos homens e se dizia que ali fora cidade imperial dos Incas antigamente, mas quem iria saber com certeza, o certo é que lá havia estranhas pirâmides que se elevavam às nuvens e labirintos junto a lagos e montanhas cercando tudo nos horizontes. (MP, 1981, p. 150)

O mito refunde as imagens de todos os tempos. No espaço de recriação, a árvore-símbolo agrega os mistérios atribuídos ao sumiço do explorador inglês, pois o que não tem explicação tende a povoar a mente, reconstruindo espaços de personagens literários, cujos matizes redesenham novas personas do discurso. O afã da busca está representado nas mais de quatrocentas páginas de uma história circular – da cidade para o sertão. Paulatinamente são tomados, tanto pela densa cartografia de rara vegetação, como pela ausência do humano que domina a narrativa e a alma das personagens, desde as primeiras páginas. A cadência da viagem é metaforicamente marcada pela expressão “Martelo martelando...” que abre a narrativa, bem característico das andanças por lugares ermos e solitários. Sertão e homem se fundem e fundam o poder de narrar, única forma de manu-

² Cf. Chevalier & Gheerbrandt, 1994, pp. 427-8.

³ Sobre a busca da “cidade abandonada”, ver *O mistério do explorador Fawcett*, de Ayres da Câmara Cunha (1984) e *Esqueleto na lagoa verde*, de Antonio Callado (2010).

tenção da vida. “Meio-dia e martelo. Bigorna” (MP, p. 09). O utensílio utilizado para apoiar metais a serem malhados e moldados a quente ou a frio adquire estatuto imagético. O som do martelo, “untando de quente”, une-se ao das patas dos cavalos na terra a perder de vista, esturricada: “[...] agora só o som das patas do cavalo sobre sua sombra no chão, as cigarras, as seriemas, e som de tudo que é um som de silêncio, mais que ruído ou voz que se distinga na solidão” (MP, 1982, p. 12). Som e silêncio; sertão e homem, tudo isso fundido em elementos característicos do espaço:

[...] Em vermelho a terra a se perder de vista, baixa, sempre baixa e igual, as casas há muito tinham se acabado, e [também] os quintais com suas sombras de árvores copadas. [...] canções e lixeiras, cupinzeiros negros e amarelos de longe em longe, quando em quando uma mancha mais forte de sangue de bromélia e broto de ananás do mato a romper no ralo da trançaria do chão, verde suja, esturricada. (MP, p. 12)

[...] chapadões que se desenham na testa dos horizontes, aprestado, faro arteiro como de bicho, que se invente se não se tem ou se perdeu e lonjura e mais lonjura, quanto mais lonjura melhor. Brasa de roda, roda que roda, o sol queima as esteiras do sertão. Sertão esbraseado, fogão de brasas. (MP, p. 12)

Imagens de relatos registram os espaços que, apesar de delimitarem a geografia, não estão a serviço de uma caracterização identitária, mas alternam quadros em que as personagens se inscrevem nas oscilações próprias dos sentimentos e da própria viagem: as Serras, o garimpo, as doenças “mateiras”; a violência, a alternância água/seca/calor; sempre colocadas em imagens intensas, na dualidade de sentimentos melancolia/solidão, que não só caracterizam o movimento sazonal do clima, mas a oscilação de temperamentos, sempre num quadro característico das dificuldades enfrentadas nos caminhos do sertão.

As oscilações determinam o sentido da própria busca. No início da viagem (e do romance) a travessia é cadenciada (batidas do martelo, som das patas dos cavalos), a paisagem clara, os encontros/desencontros de caminhos refrescantes. À medida que a narrativa cresce, se adensa, a natureza se transforma em inimiga, as relações tencionam os conflitos, as dificuldades impedem a caminhada e a escuridão domina o ambiente: “A chuva se enfurece, mastiga ecos, [...] o céu tem focinhos que ruminam em turbilhões incansáveis, a escuridão sem beira e sem lados se abre a goela sem fronteira (MP, p. 210).

Nas mais diversas tendências e escolas literárias são muitas as narrativas em que natureza e homem estão em intrínseca relação de forças. As diversas visões da natureza, tanto na perspectiva exótica e majestosa, quanto na sagrada ou trágica e fatal, estão representadas em romances clássicos e poemas, notadamente os de princípios básicos do Romantismo associados ao culto do exotismo, à fuga para lugares idílicos ou míticos.

Se o mito é o martírio/gozo, encontrá-lo requer sacrifícios. Transforma-se num labirinto sem mapas. O sertão sem fronteiras (Tuiaia) corporifica o deserto bíblico (da peregrinação de Abraão em busca da Terra da Promissão, ou Terra Prometida). No centro, a mãe-natureza (Madona) escondida nos páramos. Nos mitemas locais as personagens ora fracassam, ora se redimem rumo a um céu

profetizado e numa extensa paisagem que ressignifica, tanto o imaginário bíblico, quanto o dos viajantes em relação à América.

O apelo à própria história da ocupação dos “espaços vazios” de Mato Grosso se dá na proporção em que a viagem a ser vencida é o ritual de passagem para alcançar a Figueira-Mãe – travessia dos páramos a serem mapeados/delimitados e espaço metafórico dos deslimites da vivência humana.

O universo labiríntico da narrativa

Qual a forma escolhida por Dicke para narrar as histórias que condensam a trama do universo fabular de *Madona dos Páramos*?

O escritor não economiza palavras. Recria-as, exaustivamente, como se requeresse do leitor o mesmo cansaço da viagem. A extensão da narrativa é o deslimite do espaço a ser vencido, as longas distâncias entre espaços vazios, sem a presença humana. Apenas a natureza implacável e desértica que vai tomando conta do espírito dos caminhantes. Nessa representação do cansaço e da distância, não poupa esforços no sentido de buscar a palavra recriada a partir da oralidade sertaneja, carregada da densidade etimológica, hermeticamente articulada de modo a parecer tão complexa quanto os caminhos.

Não se lê Dicke sem levantar a cabeça, como fala Roland Barthes (2004), ou seja, a partir das proposições da leitura, o leitor faz as próprias associações, afasta-se e constrói outro texto, numa espécie de sutil subversão barthiana, muito própria do universo narrativo de Dicke. O “deslocamento” do receptor passivo torna-o agente ativo que, respeitando os limites estéticos, interfere na obra literária, compreendendo-a de forma diversa daquelas dominantes em seus respectivos momentos históricos. Uma consciência crítica diferenciada, portanto, ativa. Movimento de repensar os próprios conflitos existenciais, vivenciar as travessias, muitas vezes inglórias das personagens (que também são nossas). Na imagem de Barthes, fechar os olhos é fazer a imagem falar no silêncio. No espaço lacunar da ausência de vozes é que se condensa a força da cena narrativa que nada mais é que a representação do sertão recriado pelo escritor.

Nessa atitude participativa, o texto desacomoda o leitor, o que se dá na narrativa pela forma como capta a alma do sertanejo, colocando-o como homem atemporal. Trava um diálogo com o leitor, colocando em evidência o sofrimento humano, os desejos incontidos, os sonhos não realizados. O estilo misterioso é o próprio imbróglio da escritura romanesca.

Desta forma, o romance revitaliza o mítico-religioso e o imaginário do homem rude do sertão perpassado pelo registro do local, sem preocupação identitária, como dito. No entanto, a cultura e a tradição estão presentes através da obstinada busca da terra prometida que, de certa forma, constituiu o instrumento de resistência contra a colonização portuguesa e espanhola no Brasil. Nos movimentos humanos, tanto de travessia do oceano, no início do período colonial, quanto das andanças pelo sertão, reside a busca do paraíso terrestre e a luta pela sobrevivência. São elementos determinantes da trama do romance e configuram o estilo do escritor.

Na perspectiva de Gilvone Miguel (2014) a terra visionária da Figueira-Mãe ocupa posto de entre-lugar, de “terceira margem”, tanto na relação entre os espaços urbanos e o sertão, como na relação mítico-religiosa entre o céu e a terra, figurando como um “mais além” do que pode ser comprovado pela capacidade lógica do homem. O entre-lugar como o espaço “entre” – nem um nem outro – mas, no intervalo lacunar “entre” o espaço urbano e o sertão; “entre” o real e o mítico; “entre” o senso de percepção lógica e a imaginação visionária.

Considerações

No campo literário brasileiro, especificamente mato-grossense, Ricardo Guilherme Dicke é um desses escritores que se esconde entre as palavras. Quanto mais se adentra nos labirínticos meandros dos seus textos, mais o leitor se incomoda. Um livro nunca se esgota numa única leitura, assim como não se pode parar em apenas um texto, mesmo sendo tão significativo do seu universo criativo como este. Sua vasta produção publicada em vida continua postumamente, desta feita preparada por Cristina Campos, uma das muitas estudiosas do acervo do escritor. É dessa forma, subsidiada por pesquisadores empenhados na difusão dos escritos, aliada ao interesse da Editora Carlini & Caniato, que tem investido no trabalho de editoração dos escritores do Estado que a fortuna crítica de Dicke se mantém em crescente estágio de produção. Registre-se, também, a fecunda participação dos Programas de Pós-Graduação das duas Universidades Públicas de Mato Grosso, cujas pesquisas têm se voltado para a compreensão do sentido da produção cultural e, principalmente, para a verificação do sistema literário em formação. E são muitos os estudiosos debruçados em seus densos textos. Falta-nos, neste momento, primar pela divulgação o que envolve empenho das Instituições, das Editoras e do poder público, uma dificuldade que se tem enfrentado em todos os níveis de trabalho com a literatura, pois sem a distribuição não há conhecimento e sem este, tendemos a deixar o escritor no ostracismo em que esteve até agora. Uma preocupação que, creio, não é apenas de um grupo, mas de grande parte dos que trabalham com a literatura.

Assim colocados, tais temas têm contribuído para o redimensionamento dos estudos atuais sobre os sentidos do local/regional e universal/geral, ou seja, pensar o texto numa rede articulada em que o conhecimento está ligado à subjetividade de um narrador que se articula pela *praxis* (sujeito e objeto em interação), sem perder de vista as dimensões/fulgurações da perspectiva utópica. Uma utopia que não é mera esperança no porvir, mas presentificação, ou seja, adesão ao objeto para produzir o seu devido distanciamento, como na proposta de Barthes, retomada por Walter Mignolo, como visto. Traduzir as formas de expressão para renovação do olhar crítico. Não é, portanto, uma questão identitária, mas de construção de bases analíticas que possam delinear uma política literária que dê conta de dizer como um texto literário se legitima como tal.

Nesse sentido é possível tratar da produção cultural em diferentes setores sociais, do trabalho dos agentes de promoção e do crítico, cuja distância do objeto analisado favorece o posicionamento abalizado, criando perspectivas de análise e promoção de um pensamento liminar nas e a partir das margens. Um

mundo, conforme Northrop Frye (2013), em que tudo está inteiramente dentro de um único corpo infinito que, no caso em análise, se configura na forma como o espaço é representado; não mais o pictórico, mas a força performativa da linguagem, muitas vezes comprometida com a construção dos estereótipos pelos quais Mato Grosso é, ainda, reconhecido.

Referências bibliográficas

- Abdala Júnior, B. (2002). *Fronteiras múltiplas, identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC.
- Abdala Júnior, B. (2003). *De voos e ilhas: literatura e comunitarismo*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Abdala Júnior, B. (2007). *Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. SP: Ateliê Editorial.
- Barthes, R. (2004). *O rumor da língua* (2.^aed.). Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- Bourdieu, P. (1996). *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bourdieu, P. (2010). *O poder simbólico*. (13.^a ed.). Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Callado, A. (2010). *Esqueleto na lagoa verde: ensaio sobre a vida e o sumiço do coronel Fawcett*. São Paulo: Companhia das letras.
- Candido, A. (1993). *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candido, A. (1997). *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (Vol. 1, 8.^a ed.). Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1994). *Dicionário de símbolos* (8.^a ed.). Trad. Vera da Costa e Silva e outros. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Cunha, A. C. (1984). *O mistério do explorador Fawcett: expedição à serra dos Gradaús*. São Paulo: Clube do livro.
- Dicke, R. G. (1982). *Madona dos Páramos*. Rio de Janeiro: Ed. Antares; Brasília: INL.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Frye, N. (2013). *Anatomia da crítica*. Trad. Moraes Martin. São Paulo: É Realizações.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11.^a ed.). Trad. Tomaz T. Silva & Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A.
- Machado, Madalena. (2014). *A literatura de Ricardo Guilherme Dicke: intervenções críticas*. São Paulo: Arte & Ciência.
- Mignolo, W. D. (1990). *Tradiciones orales, alfabetización y literatura* (o de las diferencias entre El corpus y El Canon). In IX Congresso Internacional de Associação de Linguística e Filologia da América Latina – ALFAL, Campinas, Brasil, agosto, 6-10.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG.
- Miguel, G. F. (2014, ago/dez). *Revista Panorâmica On-Line*. Barra do Garças-MT, 17, 23-39.
- Rama, A. (2001). *Regiões, Culturas e Literaturas*. In F. Aguiar, & S. Vasconcelos (Orgs.), *Angel Rama: literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: Edusp.
- Santos, A. G. (2017). *Em busca do paraíso perdido: os caminhos e descaminhos das personagens em "Madona dos Páramos", de Ricardo Guilherme Dicke* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários/PPGEL/UNEMAT.

Resumo

Neste artigo levanto algumas questões sobre o tema do mito da terra prometida, no romance *Madona dos Páramos* (1982), do escritor brasileiro Ricardo Guilherme Dicke (1936-2008). Nesse sentido, busco compreender a viagem interior das personagens em busca da Figueira-Mãe, supostamente localizada na lendária Serra dos Martírios. O retorno ao paraíso, como pensado

por Mircea Eliade (1992), é uma necessidade humana que une as personagens ao espaço do sertão, gerando o contexto desestabilizador em que os destinos e as frustrações, a busca pela sobrevivência e os conflitos internos são revelados em situações limites, fazendo aflorar sentimentos ambíguos e inadequação ao mundo, próprios do contemporâneo. O universo labiríntico da narrativa é a representação desse mundo metafórico em que o leitor se torna cúmplice. Um mundo, conforme Northrop Frye (2013), em que tudo está inteiramente dentro de um único corpo infinito que, no caso em análise, se configura na forma como o espaço é representado; não mais o pictórico, mas a força performativa da linguagem, muitas vezes comprometida com a construção dos estereótipos pelos quais Mato Grosso é, ainda, reconhecido.

Abstract

In this article, I raise some questions about the theme of the myth of the Promised Land in the novel *Madona dos Páramos* (1981) by the Brazilian writer Ricardo Guilherme Dicke (1936-2008). In this sense, I try to understand the inner journey of the characters in search of Figueira-Mãe, supposedly located in the legendary Serra dos Martírios. The return to paradise, as thought by Mircea Eliade (1992), is a human need that unites the characters to the space of the *sertão*, generating the destabilizing context in which the destinies and the frustrations, the search for the survival and the internal conflicts are revealed in limiting situations, giving rise to ambiguous feelings and inadequacy to the world, typical of the contemporary. The labyrinthine universe of narrative is the representation of this metaphorical world in which the reader becomes an accomplice. A world, as Northrop Frye (2013), in which everything is entirely within a single infinite body, which, in the present case, is shaped in the way space is represented; no longer, the pictorial one, but the performative force of language, often committed to the construction of the stereotypes for which Mato Grosso is still recognized.

Representação da viagem em Ruy Duarte de Carvalho

Travel representation in Ruy Duarte de Carvalho

Hilarino Carlos Rodrigues da Luz

CHAM, FCSH, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores
hluz@fcsch.unl.pt

Palavras-chave: Angola, Brasil, Ruy Duarte de Carvalho, produção literária, viagem.

Keywords: Angola, Brasil, Ruy Duarte de Carvalho, literary production, travel.

Pretendemos, com este artigo, abordar a representação da viagem em Ruy Duarte de Carvalho¹, um autor que foi encontrado morto no dia 12 de agosto de 2010 na Namíbia, Swakopmund, onde se tinha exilado de forma voluntária para ser feliz, como ele necessitava, e compartilhar os últimos dias da sua vida consigo próprio como granjeiam os grandes homens (Carvalho, 2011). Quando questionado se podia viver em Namibe, respondeu dizendo que era lá que se sentia perfeito, e que nunca se fartava, nem precisava de estar sempre a ler, de estar sempre a consumir alguma coisa, visto que era um ótimo lugar para se ficar velho (Coelho, 1999).

A sua morte suscitou vários comentários de familiares e amigos, nomeadamente de Justino de Andrade que relata esse acontecimento, referindo que se sentia: “que o Ruy Duarte de Carvalho vivia um exílio interior, e queria terminar os seus dias em paz, sem torturas psicológicas. Estava em fuga da agressividade

¹ A produção literária de Ruy Duarte de Carvalho é constituída por poesia, ficção, ensaio, narrativa, crónica e filmografia. Na poesia publicou *Chão de oferta* (1972); *Das decisões da idade* (1976), inicialmente *A decisão da idade*; *Exercícios de crueldade* (1978); *Sinais misteriosos... já se vê...* (1980); *Da lavra alheia I (ondula savana branca...)* (1982); *Lavra paralela* (1987); *Hábito da terra* (1988); *Memória de tanta guerra* (1992); *Ordem de esquecimento* (1997); *Lavra reiterada* (2000); *Da lavra alheia II (Observação direta)* (2000). Estes poemários estão reunidos na obra *Lavra: poesia reunida* (1970/2000) (2005).

Na ficção publicou *Como se o mundo não tivesse leste* (1977 e 2003); *Os papéis do inglês* (2000); *As paisagens propícias* (2005); e *A terceira metade* (2009). Na categoria ensaio, narrativa e crónica publicou: *O camarada e a câmara, cinema e antropologia para além do filme etnográfico* (1980); *Ana a manda: os filhos da rede* (1989); *A câmara, a escrita e a coisa dita: fitas, textos e palestras* (1997); *Aviso à navegação: olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale* (1997); *Vou lá visitar pastores* (1999); *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises* (2002); *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta, Crônicas do Brasil* (2007 e 2010), prémio Casino da Póvoa, Póvoa de Varzim (2008).

e da turbulência da vida de Luanda, onde até se torturam os anjos” (*apud* Carvalho, 2011, pp. XIII-XIV).

Para falar do autor, em apreço, Francisco José Viegas admite que foi José Eduardo Agualusa quem lho apresentou a par das suas obras, merecendo destaque *Vou lá visitar pastores*, *Os papéis do inglês* e poesia reunida *Lavra*, por essa razão reteve a imagem do: “homem do deserto, cruzando a solidão do Namibe (Moçâmedes) falando com solitários, albergando-se em acampamentos de *mucubais*. [...] A sua morte colhe-nos em pleno Verão sem tempo para homenagens que sejam a de procurar os seus livros na estante. (Viegas, 2010. Disponível em <http://ler.blogs.sapo.pt/678412.html>).

Ruy Duarte de Carvalho viu a vida como uma viagem e também entendeu que era necessário inventar o mundo com o propósito de defender a sua similitude em toda a parte do globo. Isso porque, segundo o próprio:

Há viajantes que nos revelam mais sobre certas paragens do que todas as viagens que porventura lá tenhamos feito... talvez porque nesta onda da globalização, de que tanto se procura falar, se viaja tanto, no real e no imaginário, por túneis feitos de interiores de aviões iguais, a demandar aeroportos iguais donde o viajante se transfere, entre avenidas iguais, para quartos de hotel e de conferência ou reunião iguais...talvez porque toda a literatura tenha talvez que abrir-se sempre ao que há para além, à aventura e ao mundo e porque escrever é sempre partir. (Carvalho, 2008a, p. 121)

Para o mesmo autor:

Existem, segundo os livros, viagens de negócios, de exilado, de deportado, viagens clandestinas, de espião, de emigrante, viagens políticas, apostólicas, humanitárias, missionárias, peregrinas, existem até viagens de amor. Mas essas não são viagens apontadas ao ver, ao olhar, e de que resultem textos sobre o viajar. Viagens, a nós, aqui e agora, importam-nos são aquelas que geram livros. Há mesmo até viagens que o que visam é só livros. (Carvalho, 2008a, p. 121)

Neste sentido, questiona: “O que seria de uma viagem sem o livro que a aviva, que lhe prolonga o rastro – e sem todos os livros, também, que a guiaram e lemos antes de nos metermos a caminho?” (Carvalho, 2008a, p. 121). O próprio se encarrega de responder esta questão referindo que o que o atrai é, sobretudo, o texto que extraí desses acontecimentos, facto que se sucede com um explorador, visto que ele “é um viajante que atravessa, procura, regista e passa. Sempre em busca do novo e em fuga para a frente” (Carvalho, 2008a, p. 122).

A viagem configura-se na sua escrita como uma possibilidade de visitar lugares como um veículo de diferenciação de um outro projeto de vida vivido noutros espaços, como Luanda, assim como a possibilidade de concretizar viagens intercontinentais, o que se sucede, por exemplo, na obra *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta*, nomeadamente ao ter considerado que: “Livros há, pelo contrário, que resultam das paixões viajadeiras de devoradores de espaços” (Carvalho, 2008a, p. 122).

Em entrevista a jornalista Alexandra Lucas Coelho, Ruy Duarte de Carvalho admite que estava:

A chamar atenção para uma Angola que as pessoas não sabem que existe porque a atualidade de Angola é de tal forma confrangedora que as pessoas só se detêm nos aspetos catastróficos. A Angola de hoje é uma coisa geograficamente de tal forma insularizada e de difícil circulação que as pessoas acabam por se ocupar só de Luanda. Esquecem-se que Angola é vasta e tem angolanos... lá no fiiiim! que por razões culturais, como é o caso dos kuvale, por razões da atualidade político-militar, vivem em situações de grande isolamento, que reabilitaram sistemas de produção, de circulação económica que até implicam dispositivos de troca... Em Angola, na situação de descalabro generalizado, as populações que melhor resistiram à crise foram estas, porque têm leite e carne e gerem-nos, e produzem excedentes, que podem trocar por milho vindo do exterior. (*apud* Coelho, 1999, p. 2)

Contudo, o mesmo autor admite que nunca conseguiu que a universidade valorizasse os seus projetos de pesquisas resultantes das viagens que fez ao sul de Angola durante muitos anos, como se nota na seguinte transcrição:

[...] nunca consegui que a Universidade ligasse a mínima aos projetos de pesquisa que consegui manter ao longo de muitos anos no sul do país, embora tivesse sempre invocado andar trabalhando temas e questões de espaço e de território que, para além de poderem ter interesse nacional, haveriam certamente de interessar também aos currículos escolares em vigor e ao que me era exigido enquanto professor de antropologia do espaço, precisamente no Departamento de Arquitetura da Faculdade de Engenharia, onde aliás ia expondo os resultados da minha pesquisa quando achava que eles convinham às aulas que lá dava [...]. (Carvalho, 2011, pp. 76-77)

É neste sentido que aos 58 anos ainda se encontrava “a dormir nas pedras” entre os mucubais ou os kuvale, “os que partilham bois e têm leite, os pastores de que ninguém se lembra” (Coelho, 1999, p. 1), visto que Angola é um país culturalmente diversa. Essa diversidade é entendida como sendo incontornável “tanto na horizontal, em relação à extensão geográfica do país e aos diferentes grupos humanos que lhe habitam o território, como na vertical, em relação aos comportamentos dos vários extratos da sua composição social” (Carvalho, 2011, p. 78). É com base nessa diversidade cultural “que muitas populações angolanas inseridas no interior do país e não só, terão, em grande medida, conseguido garantir a sua viabilidade vital e social ao longo das últimas décadas” (Carvalho, 2011, p. 78). Segundo Alexandra Lucas Coelho, já citada, Ruy Duarte de Carvalho ia e voltava ao sul de Angola “com diários e cassetes, porque “ainda tem coisas a dizer para cá para fora”, aos decididores, aos que “acumulam automóveis nos quintais de Luanda”, aos que repetem equívocos da “chamada ajuda humanitária” (Coelho, 1999, p. 1).

Para Maria Cardeira da Silva:

Vultos, para alguns ameaçadores, rondam ultimamente a antropologia: o do escritor, o do jornalista, o do viajante – pior, o do turista... E, neste rogar de personagens, encontram alguns antropólogos desencanto e desilusão que só resolvem desenterrando alicerces caducos e empoeirados da ciência, enquanto outros entram em frenesim pós-moderno de bricolage discursiva e disciplinar, atrás de um universo de análise que, por parecer escorregar-lhe entre os dedos, tentam agarrar num último e enorme esforço de esteticização, renunciando a qualquer tentativa de compreensão mais generalista da cultura. Para uns e outros desses antropólogos, mas também para

o escritor, o jornalista, o viajante e mesmo o turista, ir “visitar os pastores” com Ruy Duarte de Carvalho pode ser uma viagem redentora. (Silva, 1999, p. 3)

A ideação da viagem representa, igualmente, a possibilidade de dar a conhecer a vida de outros angolanos, constituindo-se um propósito de ordenação de um país em que a mobilidade para fora do centro representa um motivo singular de perspectiva em que a concretização dessa disposição incorpora a existência do sujeito. Esse trabalho, de cariz etnográfico, tinha como principal propósito captar e registar a imagem de Angola ainda desconhecida, conforme pressupomos anteriormente, estando as suas atenções voltadas para o sul do país, como também acontecera na poesia, procurando valorizar e legitimar as identidades angolanas. O sul tornou-se, portanto, no local de diálogo, aprendizagem e interação, facto que o motivou a citá-lo várias vezes em toda a sua criação artístico-literária, como se nota, por exemplo, no poema “O sul”:

O sul // O sol o sul o sal / as mãos de alguém ao sol / o sal do sul ao sol / o sol em mãos de sul / e mãos de sal ao sol // e sal do sul em mãos de sol / e mãos de sul ao sol // um sol de sal ao sul / o sol ao sul / o sal ao sol / o sal o sol / e mãos de sul sem sol nem sal // Para quando enfim no sul / ao sol / uma mão cheia de sal? (Carvalho, 2005, p. 13)

Para a concretização desse desejo, o mês de junho representa a altura ideal para ir ao Namibe. Dessa viagem resulta muitas das suas publicações, havendo a destacar *Vou lá visitar pastores*, uma obra que revela a “sua condição de poeta” e que situa essas populações num enquadramento histórico e geográfico (Coelho, 1999). Trata-se de uma obra organizada como se fosse uma conversa entre o narrador e um amigo jornalista que trabalha nos serviços portugueses da BBC, em Londres, que combinou encontrar-se com Ruy Duarte de Carvalho para visitar o deserto. Esse amigo não aparece e o autor deixa-lhe uma série de cassetes:

Em agosto de 1997 fiz mais uma ronda pela Província do Namibe, sudoeste de Angola, onde desde 1992 mantenho um contacto frequente com alguns pastores kuvale. Estava previsto acompanhar-me, para se inteirar da terra e das gentes, e olhar para Angola a partir dali, um amigo meu, fixado em Londres e repórter da BBC. Acabei por fazer a viagem sem ele. Tardava e eu não podia adiar a partida. Admiti no entanto que talvez pudesse chegar ainda nos próximos dias, a tempo de alcançar-me. Fui-lhe por isso deixando cassetes com a gravação do que contava dizer-lhe pelo caminho. Era a maneira de tentar ajudá-lo, mesmo assim, a alargar o contacto com o que buscava. Não chegou a aparecer e mais tarde transcrevi essas cassetes. Divulgo agora os salvados, são a viagem do texto. (Carvalho, 2015, p. 11)

Para José Eduardo Agualusa:

Este livro não se parece com nenhum outro. Para quem leu a já vasta obra poética de Ruy Duarte, a sua obra enquanto antropólogo (em particular *Aviso à navegação*) e as duas luminosas novelas compõem *Como se o mundo não tivesse leste*, mal editado em Portugal, primeiro pela Limiar e depois pela Vega, para quem leu tudo isto, *Vou lá visitar pastores*, era um livro há muito tempo anunciado. Mais do que isso é um texto que de alguma forma resume todo o originalíssimo percurso anterior de Ruy Duarte, combinando, com assombrosa harmonia, um registo poético, científico e até ficcional. (Agualusa, 1999, p. 2)

Desta feita, partilhamos da opinião de Maria Araújo quando refere que a viagem:

Afigura-se, não só um princípio de uma realidade ordenada no tempo e no espaço, mas também iniciação, enquanto itinerário que dota o viajante de um novo saber. Deparamo-nos, por conseguinte, com duas viagens que se sobrepõem, mas que não se confundem: a viagem de facto efetuada na vigília solar e a viagem iniciática que ocorre no hemisfério onírico. A viagem é a rutura, partida de um lugar conhecido para outro, desconhecido, de múltiplas errâncias, entre margens, chegar e partir, travessias que remontam ao esquecido princípio nómada do homem. (Araújo, 2008, p. 109)

Esta temática expressa uma forma simbólica de manter o sentido de um itinerário vivido internamente no plano físico, intercontinental e entre realidades diferentes, facto que faz Marta Lança considerar que:

A mobilidade predispunha-se ao acontecimento, à alegria da experiência e até ao contágio da expressão (em *Desmedida* sente-se a sua fala-escrita começar a abrandar-se, numa simbiose entre a coloquialidade angolana e a formalidade portuguesa). É que “tem viagens e tem fugas” e a viagem era um programa, exigindo preparação, abundantes leituras prévias sobre os contextos dos territórios a percorrer, muita observação e uma metodológica escrita de notas durante a viagem, para fixar o que lhe haveria de dar a pensar depois na aventura dos livros. (Lança, 2011)

Trata-se de uma estória ou de uma viagem que, segundo Ruy Duarte de Carvalho, começa de um lugar que:

[...] tem um ponto no mapa do Brasil, tem um vértice que é onde os Estados de Goiás, de Minas Gerais e da Bahia se encontram, e o Distrito Federal é mesmo ao lado. [...] é lá que se passa muita da ação do *Grande Sertão: veredas*... e depois descer para o alto São Francisco, que é o resto das paisagens de Guimarães Rosa...e ao baixo São Francisco, podendo, ia também...porque encosta aos Sertões euclidianos...sou estrangeiro aqui e nada me pede de incorrer no anacronismo de querer ir ver, de perto, Guimarães Rosa e Euclides da Cunha. (Carvalho, 2008b, p. 15)

Neste sentido, na referida obra *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta*, Ruy Duarte de Carvalho empreende uma viagem ao sertão brasileiro no caminho dos bandeirantes que galgaram o Rio São Francisco, mas a sua busca tem outros orientadores, tais como as descrições de Blaise Cendrars, poeta e escritor mutilado pela primeira guerra mundial e aventureiro brilhante, que se encontrou com Paulo Prado, em Paris, uma grande figura brasileira, membro de umas das famílias mais poderosas do Brasil, produtor e exportador de café, mecenas sempre pronto a ajudar artistas que reconhecia qualidade, nomeadamente Heitor Villa-Lobos; Richard Burton, os romances de João Guimarães Rosa e Euclides da Cunha, entre outros, assinalando a figura do narrador no lugar espacial e temporal das paisagens físicas e literárias.

Na altura do encontro de Blaise Cendrars com Paulo Prado, encontravam-se em Paris muitos dos elementos da Semana de Arte Moderna de São Paulo (1922),

a destacar: Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Sérgio Millet, Di Cavalcanti. Esse momento marcou a apresentação de Tarsila do Amaral a Fernand Léger, encontro que viria a ter uma grande importância na obra da pintora brasileira. Blaise Cendrars e Léger andavam numa aventura que envolvia tudo em Paris, nomeadamente Darius Milhaud, Jean Cocteau e os balés suecos. O compositor Darius Milhaud tinha servido como adido cultural na Legação Francesa do Rio de Janeiro, em 1917 e 1918, durante o consulado de Paul Claudel (Carvalho, 2008b).

Refira-se que Blaise Cendrars permaneceu no Brasil durante alguns meses no ano de 1924, tendo feito conferências em São Paulo e andado com Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Tarsila do Amaral pelas cidades do ouro de Minas Gerais durante a semana santa. Voltou ao Brasil em 1926, 1927-1928, para passar o carnaval do Rio de Janeiro. Manifestou o seu amor pelo país, razão pela qual o proclamou como sendo a sua “Utopiolândia”, ou seja, a sua segunda pátria espiritual. A partir da sua passagem pelo país:

Tanto a sua vida como a sua obra acabaram por mudar de rumo [...]. Chegou como aspirante a cineasta derrotado e deprimido, voltou meses depois a França para escrever, em poucas semanas, *L'Or*, um romance, género que nunca tinha praticado e lhe garantiu de imediato um novo e retumbante sucesso. (Carvalho, 2008b, p. 19)

Ruy Duarte de Carvalho passou a conhecê-lo a partir de leituras que foi fazendo ao longo da vida, merecendo destaque a obra *Maravagine*, uma leitura que considera fundamental. Também, à semelhança de Blaise Cendrars, teve as suas experiências nas fazendas de café, uma vez que trabalhou dos dezanove aos vinte e cinco anos em muitas regiões cafeeiras de Angola. A sua ida ao Brasil ficou marcada pela, já referida, passagem por Paris, tendo levado um livro do dito autor francês, razão que o faz referir que:

Cendrars, no tempo dele, tinha vindo ao Brasil numa altura em que brilhava já há mais de dez anos como figura das mais marcantes na vanguarda literária e artística de Paris, depois de ter publicado *Les Pâques à New York e Prose du Transiberien et de la petite Jebanne de France*, de quem Rilke viria a dizer tratar-se da genial poesia de um cantor de ruas. Esses poemas deram a volta à poesia escrita em francês e mudaram até o rumo do que fazia o próprio Apollinaire, consta. Revelavam um arrojo na desmedida de que não haveria notícias desde Rabelais, dizem os especialistas. (Carvalho, 2008b, p. 17)

Também considera que Blaise Cendrars influenciou:

[...] os rapazes que em [1922] desencadearam o movimento modernista [brasileiro], [que] viria a dizer mais tarde Manuel Bandeira. Ele vinha a calhar, referem outros, para tornar-se o avalista estrangeiro do arranque modernista. O movimento *Pau-brasil*, de Tarsila e de Oswald, terá mesmo nascido e achado o seu tom na companhia de Cendrars, e as suas imagens e obra convinhavam em absoluto a essa campanha brasileira contra o pieguismo romântico e a “cruza de açougue” do realismo, acrescentam ainda alguns. Tratava-se de cantar, a par de uma brasilidade ainda muito em busca de si mesma, o fluxo da vida moderna, a importância do tempo material, o motor, o asfalto, o cinema, a eletricidade, a iluminação, as engrenagens fabris e a velocidade. (Carvalho, 2008b, p. 20)

O destaque que Ruy Duarte de Carvalho dá a Blaise Cendrars resulta do facto de ter conhecido a autenticidade do Brasil profundo, uma autenticidade que lhe permitiu recriar e encontrar-se além da superfície. Por essa razão, o retrato que faz do Brasil é fiel à sua essência. Assim, voltando ao livro *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta*, o autor fixa uma conexão contraditória e ambígua entre o título avocando o indefinido, o sem limite, o incompleto e as designações do título que traçam um roteiro de viagens que tem Luanda como ponto de partida e de regresso. Desta feita, caberá na dita obra, segundo o próprio:

[...] a distância que vai da gloriosa desmedida da intenção à desmedida vã de tanta página: o alcance da intenção que permanecerá para sempre inacessível ... não há redacção que não acabe por colocar ao autor o abismo que medeia entre o brilho da ideia que perseguiu e a palidez do resultado que alcançou ... acometeu a caverna de alibabá e não trouxe de lá senão um miserável punhado de tostões... (Carvalho, 2008b, p. 313)

Portanto, partir para o Brasil significa explorar com sentido de estudar, pesquisar, ou mesmo tentar entender o país, porque com essa atitude passa a ter o estatuto de exportador da cultura de um país diferente do seu. Note-se, por exemplo, um sujeito que explora o exótico e exporta a intenção e o espírito aventureiro do supracitado Blaise Cendrars. Desta feita, essa viagem alicerça-se na percepção da situação e nos apontamentos memorialísticos, o que a faz entrecruzar em estratos espaciais e temporais, mormente a escrita da obra num hotel em São Paulo, nas margens do Rio São Francisco; a viagem que faz o narrador transitar de uma fazenda de café do interior de São Paulo ao percurso do Rio São Francisco e ao Recôncavo Baiano, viagem interrompida por um regresso a Luanda; e algumas leituras que o acompanharam, visto que, segundo o próprio:

De Luanda ainda, por imperioso e misterioso impulso, trazia também um esfarrapado *Capítulos da história colonial* de Capristano de Abreu. Passei entretanto por Paris, antes de aqui chegar, e trazia também de lá, em cómodas e leves edições de bolso, dois livros assinados de Edgar Morin, meu velho mestre, um sozinho, *Amour, poésie, sagesse*, 1997, e outro com Boris Cyrulnik, outra sapiência que há muitos anos não perco de vista, *Dialogue sur la nature humaine*, 2004. A que juntei, noutro impulso premonitório, *D' Oulremer à Indigo*, de Blaise Cendrars para ler no caminho e juntar depois a pelo menos mais dois exemplares que hei de ter arrumado em Luanda. (Carvalho, 2008b, p. 314)

Para finalizar, diríamos que essa viagem adota muitas derivas ao gosto das complexas particularidades e individualidades do próprio narrador, ao mesmo tempo viajante, etnólogo, cineasta e poeta e das suas interpelações sobre a validade da história oficial e das indeclináveis casualidades temporais da palavra escrita.

Referências bibliográficas

- Agualusa, J. E. (1999). O deserto como nunca viu. Público, 3367, 1-3.
 Araújo, M. M. J. C. (2008). *Textos afro-americanos e textos africanos: dis-cursus do eu repartido da diáspora discursiva moderna* (Tese de Doutoramento). Lisboa: Faculdade de Letras.
 Carvalho, R. D. (2005). *Lavra*. Lisboa: Edições Cotovia.

- Carvalho, R. D. (2008). *A câmara, a escrita e a coisa dita: fitas, textos e palestras*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Carvalho, R. D. (2008). *Como se o mundo não tivesse leste*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Carvalho, R. D. (1998). Os vastos silêncios da Savana (Entrevista a José Eduardo Agualusa). *Caravela: Studi e ricerche di língua e letterature di espressione portoghese*, 23-32.
- Carvalho, R. D. (2008). *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Carvalho, R. D. (2011). *O que não ficou por dizer*. Luanda e Lisboa: Associação Cultura e Recreativa Chá de Carnide.
- Coelho, A. L. (1999). Angola está viva. *Público*, 3367, 1-3.
- Lança, M. (2011). Uma espécie de viagem. *Desmedida* de Ruy Duarte de Carvalho. Disponível em <http://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/uma-especie-de-viagem-desmedida-de-ruy-duarte-de-carvalho>).
- Silva, M. C. (1999). O milagre do antropólogo. *Público*, 3367, 1-3.
- Viegas, F. J. (2010). Sobre a morte de Ruy Duarte de Carvalho. Disponível em <http://ler.blogs.sapo.pt/678412.html>).

Resumo

Ruy Duarte de Carvalho, um autor de referência da língua portuguesa que valorizou as línguas locais angolanas, viveu a sua infância em Moçâmedes, Angola, e regressou a Santarém, Portugal, local do seu nascimento, em 1955, onde concluiu o curso de Regente Agrícola, na Escola Superior Agrária. Com uma produção literária constituída por poesia, ficção, ensaio, narrativa, crónica e filmografia, encontramos no autor um modo singular “de manifestar, de entender, de planejar, de executar e de representar a cultura” dos territórios por onde passou, nomeadamente o sul de Angola e o Brasil.

Essa abordagem apresenta-se como um instrumento de diferenciação cultural capaz de distinguir espaços entendidos como o resultado da sua habilidade de projetar o imaginário, a partir do qual se nomeiam o corpo social, o referido espaço e o próprio tempo.

A mobilidade predispunha-o ao acontecimento, à exultação da experiência e inclusive a procurar as proximidades e diferenças. Segundo Marta Lança, “a viagem era um programa, exigindo preparação, abundantes leituras prévias sobre os contextos dos territórios a percorrer, muita observação e uma metodológica escrita de notas durante a viagem, para fixar o que lhe haveria de dar a pensar depois na aventura dos livros” (Lança, 2001).

Abstract

Ruy Duarte de Carvalho, a major reference in Portuguese-language literature who promoted local Angolan languages, spent his childhood in Moçâmedes, Angola, and returned to Santarém, Portugal, where he was born in 1955 and where he completed his degree in Agricultural Regent at the *Escola Superior Agrária*. With a literary production made up of poetry, fiction, essays, narratives, columns and films, we find in him a unique way “of manifesting, understanding, planning, making and representing the culture” of the territories he travelled through, namely in southern Angola and Brazil.

That approach is presented as an instrument of social differentiation capable of distinguishing between spaces understood as the result of their ability to project the imaginary, from where the social body, the mentioned space, and time itself are nominated.

Mobility predisposed him to events, to the exaltation of experience, and even to the search of similarities and differences. According to Marta Lança, “travelling was a programme, requiring preparation, plenty of prior reading on the contexts of the territories to be covered, a lot of observation and methodological writing of notes while travelling, so that he could fix what would then give him food for thought in his adventure of books” (Lança, 2001).

Entre permanência e viagem: percursos salvíficos na obra de duas escritoras suíças contemporâneas, Monique Saint-Hélier e Annemarie Schwarzenbach

Between permanence and travel: salvific paths in the work of two contemporary Swiss writers, Monique Saint-Hélier and Annemarie Schwarzenbach

Maria Hermínia Laurel

Universidade de Aveiro
hlaurel@ua.pt

Palavras-chave: literatura suíça, viagem, salvação.
Keywords: Swiss literature, travel, salvation.

É interessante verificarmos, quando estudamos as tendências da Teoria da Literatura ao longo do tempo, que a questão do relacionamento entre o autor e a sua obra tem continuado a afirmar-se como um dos principais temas de debate desta disciplina. Em particular, no campo francês, que é talvez o que conheço mais de perto, aquela questão tem mesmo constituído o cerne desse debate, para não dizer das discussões, por vezes veementes, entre os especialistas. Bem antes deste debate ter adquirido foros de violenta disputa entre duas prestigiadas instituições universitárias francesas, a Sorbonne e a École Pratique des Hautes Études, representadas, respectivamente, por Raymond Picard e Roland Barthes, dois eminentes especialistas de Racine¹, bem antes do que ficou conhecido como a “querelle de la nouvelle critique”, que devastou o final dos anos cinquenta do

¹ Racine, tragediógrafo, é uma das referências maiores da literatura clássica francesa, no seu período áureo, o século XVII. Virá a propósito enfatizar esta área de especialização de Roland Barthes, que parece ter ficado um pouco esquecida sob a figura do Barthes estruturalista. A revisitação da sua obra por ocasião das comemorações do centenário do seu nascimento não a colocaram tão pouco em primeiro plano. Veja-se, como exemplo, a publicação em Portugal do nº especial da revista *Carnets* (Janeiro de 2016), decorrente do colóquio em sua homenagem organizado pela Associação Portuguesa de Estudos Franceses em parceria com o Instituto Francês, com a presença de Antoine Compagnon, em 11 e 12 de Junho de 2015.

século XX na teoria literária francesa, outros sinais de desconforto com essa figura, a do autor, tinham surgido sob a pena quer de escritores, quer de críticos, ou de ambos. E sempre na origem de escritos virulentos, alguns dos quais fizeram história, deixaram “resto”, para empregar uma expressão barthesiana. Refiro-me a outra querela, na transição do século XIX para o século XX, protagonizada por Marcel Proust e Sainte-Beuve. Se Barthes representava, na querela acima identificada, as tendências textualistas da chamada “nouvelle critique”, Raymond Picard advogava a necessidade da perspectiva histórico-literária na abordagem da obra de um autor. Uma querela herdeira, em certa medida, da que envolvera Proust e Sainte-Beuve, em torno da sacrossanta figura do autor. Não se tratava ainda, para estes, de considerar, separadamente, a figura do texto (que, com Gérard Genette, a partir de finais dos anos 1960, se haveria de estudar no contexto das “figuras do discurso”²), da figura do autor. Tratava-se sim de distinguir, naquilo a que se poderia chamar a figura do autor, o seu *eu profundo* (para Proust) do seu *eu social* (para Sainte-Beuve): um e outro não deveriam ser confundidos, tal como não deveria ser confundido o autor com a sua obra. A partir de finais do século XIX, Gustave Lanson viria a fazer desta convergência o método de estudo que designou como o “método da história literária”, método esse de larga projecção nos estudos literários, sobretudo escolares ainda na segunda metade do século XX³.

Proust interroga-se sobre a ineficácia do método crítico de Sainte-Beuve. Para Proust, o maior erro do seu contemporâneo foi o de não ter compreendido “l’abîme qui sépare l’écrivain de l’homme du monde, pour n’avoir pas compris que le moi de l’écrivain ne se montre que dans ses livres, et qu’il ne montre aux hommes du monde [...] qu’un homme du monde comme eux”⁴ (Proust, 1971, p. 225). Para Proust, Sainte-Beuve pecou por não ter compreendido que os aspectos superficiais que o escritor mostra em sociedade não correspondem verdadeiramente ao seu eu de escritor.

Ora é ainda contra esta fusão de um no outro que se exprime Nathalie Sarraute, no livro *A era da suspeita* (1963)⁵, que leva o mesmo Barthes a proclamar

² V. a colectânea *Figures I* (1967) – *Figures V* (2002) e também *Métalepse: de la figure à la fiction* (2004).

³ Esse método foi objecto de estudo no âmbito da minha tese de Doutoramento, intitulada, *A História literária e o ensino da Literatura francesa (1957-1974)*, Universidade de Aveiro, 1989, inédita. Questionado ainda hoje em França por obras como a de Alain Viala/Michel Schmitt, *Faire/Lire*, Paris, Éditions Didier, 1983, a de Luc Fraisse, *L’histoire littéraire à l’aube du XXe siècle: controverses et consensus*, PUF, 2005, ou a de Alain Vaillant, *L’histoire littéraire*, Armand Colin, 2010, entre outros. A ideologia e propostas de Gustave Lanson, autor do método, são amplamente estudadas por Antoine Compagnon em *La Troisième République des Lettres: de Flaubert à Proust*, Seuil, 1983.

⁴ “o abismo que separa o escritor do homem mundano, de não ter compreendido que o eu do escritor só se dá a conhecer nos seus livros, e que só desvenda perante aquele [...] um homem mundano como ele”. Nossa tradução.

⁵ Tradução, por Alfredo Margarido, do original *L’Ere du soupçon*, livro publicado em 1956, incluindo textos redigidos entre 1947 e 1956 (Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais). Este livro inclui o artigo epónimo, primeiramente publicado na revista *Les Temps Modernes*, em Fevereiro de 1950. Não obstante, a mesma Nathalie Sarraute publica em 1983 uma obra inteiramente autobiográfica, que intitula “Enfance”, na qual assistimos ao nascimento da escritora em que esta jurista de profissão

radicalmente a morte do autor e Michel Foucault a interrogar-se até sobre a sua existência, no início dos anos sessenta.

Reflectindo sobre as possibilidades (mas também as dificuldades) da história literária na actualidade, perante factores que identifica como “la redéfinition de l’ère du livre et de l’imprimé par la révolution numérique, le déclin des nationalismes, et la chute d’un idéal de littérarité et d’autotélisme dans l’art”, como sintetiza Sophie Dubois em 2012⁶, Alain Vaillant faz especial referência, em *L’Histoire littéraire*, às propostas de Alain Viala neste campo, nomeadamente à sua concepção de literatura como “un acte de communication dont la destination est ouverte et aléatoire, la réception différée et l’utilité médiata” (Vaillant, 2010, p. 118). Partilhando esta perspectiva, o historiador literário poderá pensar a literatura já não confinada à tríade autor-texto-leitor, mas sim nos interstícios que se tecem entre estas três figuras, como sintetiza ainda Sophie Dubois no artigo acima citado.

A questão do autor leva-nos naturalmente à questão da escrita autobiográfica (campo em que pontua a voz de Philippe Lejeune⁷), a qual adquire tonalidades de autoficção na reflexão sobre o conceito cunhada por Serge Doubrovsky em 1977⁸.

No caso das duas escritoras de que nos ocupamos, a questão da escrita, que praticam no quadro da autobiografia, parece-me interrogar particularmente a temática da busca da “terra prometida”, como horizonte mítico de “salvação”. De facto, compreendo este tema como o espaço, por um lado, da reflexão sobre as motivações da escrita para um escritor e, por outro, como o espaço da reflexão sobre a prática da escrita como possibilidade de salvação.

Situadas no âmbito dos estudos sobre o autor e o seu relacionamento com a sua obra, ou seja, no âmbito dos estudos que o eminente médico e homem de letras que é Jean Starobinski designou como os da “relação crítica” (1970, 2001)⁹, várias questões poderiam ser levantadas a propósito da escrita das duas autoras que seleccionámos para o nosso estudo, tais como: as suas motivações para a escrita; o modo como entendem a sua escrita; o que esperam da sua escrita, ou, num âmbito mais vasto, como antevêm a recepção da sua obra e, logo, como antevêm o seu lugar na plêiade dos escritores; como se definem enquanto autoras, entre outras. Questões que poderão ser abordadas no quadro da indagação que

se haveria de tornar, tendo assumido o papel de figura de referência no campo teórico-literário francês de meados do século XX.

⁶ Sophie Dubois, “Théorie & pratique de l’histoire littéraire: la littérature comme système & comme acte de communication”, *Acta fabula*, 13 (1), “Nouveaux chemins de l’histoire littéraire”, Janvier 2012, <http://www.fabula.org/acta/document6742.php>. Consultado a 10 de Novembro de 2017.

⁷ Lembremos a publicação de *Le Pacte autobiographique*, em 1975. Cite-se uma obra de referência recente e muito útil no campo das letras francesas, coordenada por Françoise Simonet-Tenant, na qual colaboram, entre outros, Philippe Lejeune, *Dictionnaire de l’autobiographie: écritures de soi de langue française*, Paris, Honoré Champion, 2017.

⁸ V. Fils, Paris, Galilée.

⁹ Postura que desenvolve na sua interpretação da obra de Rousseau, e que não deixa de evocar, em contexto pós-colonial, a proposta de uma “poética da relação” de Edouard Glissant, ou ainda uma obra recente no campo da leitura, a de Serge Martin, *Voix et relation: une poétique de l’art littéraire ‘où tout se rattache’* (Marie Delabre Éditions, 2017), na esteira de Henri Meschonnic

cada uma delas prossegue quanto ao modo como perspectiva a sua obra perante si e perante os seus leitores: como possibilidade de salvação. Pois não é o mito uma entidade que toma forma na *ausência* de qualquer certeza mas, simultaneamente, na *necessidade* dessa certeza, por utópica que esta possa ser?

Não procedendo hoje o estudo da literatura nos moldes opositivos em que as várias querelas citadas o haviam circunscrito, tornando estéreis as tentativas de compatibilização entre autor e texto, texto e *hors texte* (ou seja, tudo o que está para além do texto), as perspectivas abertas pela proposta de uma *relação crítica*, par retomarmos a expressão de Jean Starobinski, são partilhadas actualmente por vários autores¹⁰.

Uma noção interessante para o estudo da problemática da relação do autor (entendido como figura ficcional) com a sua obra, a de “autor como obra”, havia já sido introduzida no livro *L’auteur comme oeuvre: l’auteur, ses masques, son personnage, sa légende*, por N. Lavialle et J.-B. Puech. Esta noção permite-nos compreender melhor o entrosamento total entre si e a sua obra a que se entregou Monique Saint-Hélier. De facto, a decisão de viver para a escrita, e o número de projectos romanescos deixados por concluir por parte desta escritora coadunam-se com aquela proposta operatória.

No entanto, o teor da sua obra aliado a circunstâncias biográficas tornam particularmente relevante um projecto literário atravessado por aquilo que poderíamos sintetizar em expressões-chave do contexto da busca da terra prometida, como a expiação de uma culpabilidade insidiosa, a procura de uma paz interior que um corpo mortificado pela doença pretende superar através do trabalho de escrita esforçado. Uma escrita que estabelece assim laços de continuidade entre a autora dos livros que compõem o chamado ciclo dos Alérac e algumas personagens do mesmo, se não a sua maior parte, num processo de autoficcionalização progressivo, projectado em cada personagem que, a cada momento da história traz novos desenvolvimentos, teoricamente infundáveis, a que só a morte da romancista, em 1955, poria um termo definitivo.

A vida de Berthe Eimann, nascida em 1895 na idade suíça de La Chaux-de-Fonds, foi marcada, desde tenra idade por acontecimentos que haveriam de moldar desde logo o seu carácter. Com efeito, viria a ficar órfã de mãe ainda antes de ter completado os quatro anos, e a cada aniversário ouvia o seu pai culpá-la pelo falecimento de sua mãe, em consequência de um parto difícil: “Tu auras été ma mauvaise étoile”¹¹, são palavras que ecoam na sua memória ao longo da vida. Donde o sentimento de desenraizamento familiar que marca a sua existência, o sentimento de ter nascido “para ser abandonada”, como afirma no seu *Diário*, com

¹⁰ V., entre outros, a colectânea de mais de 60 textos, escritos por autores reconhecidos, que Alain Brunn publica sobre a problemática do autor concebendo-a a partir de uma série de *relações*: relação do autor com o seu texto, do autor com a sociedade, com a tradição, com a sua linguagem, com a actividade de criação, enfim, pelo intermédio do sentido da sua obra, com o leitor. *L’auteur, textes choisis et présentés par Alain Brunn*, GF-Flammarion, collection “GF-Corpus/Lettres”, 2001.

¹¹ Citado por Anne Mooser, in *Monique Saint-Hélier*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1996: p. 6.

data de Março-Maio de 1943. Não podemos de facto ignorar que a experiência de vida daquela que viria a tornar-se a romancista Monique Saint-Hélier está sem dúvida subjacente às suas opções literárias. Impossível não relacionar aqueles sentimentos com os que atravessam muitas das suas personagens, em particular a de Catherine, “a que não tem apelido”, nesta saga, ou mesmo a de Carolle que, embora tenha um apelido, Allérac, e viva na casa de família, é filha ilegítima. Sombras que a memória aviva a cada passagem no romance *Bois mort* (1934).

Impossível para Monique Saint-Hélier esquecer uma mãe que o segundo enlace de seu pai tende a deixar cair no esquecimento, impossível não relacionar essa ausência com a sua avidez pela leitura e pela arte, ou ainda, com a propensão para uma vida interior tão exigente como discreta, marcada por um sentimento não só de tristeza latente, como de adensamento de uma culpabilidade em busca de redenção; sublinhe-se ainda a sua educação protestante, cadinho no qual se forma o espírito que atravessa toda a saga, repleta de referências religiosas. Importante frisar este aspecto da sua formação humana e espiritual, pois, pouco tempo após o seu casamento com Ulysse Briod, um estudante de teologia vocacionado também para as letras¹², ambos decidem converter-se ao catolicismo, partilhando o grande número de conversões verificadas entre escritores e intelectuais europeus no rescaldo da Primeira Guerra Mundial. Movimento que não deixou de sensibilizar até aqueles que integraram as várias tendências modernistas, fortemente empenhados em cortar todas as amarras com o mundo seu contemporâneo – o mundo “velho” –, em cortar radicalmente com as tradições artísticas vigentes, marcadas pelo Academismo, ao abrigo de um ideal de “esprit nouveau” para a criação de um mundo novo¹³. Mas voltemos a Monique Saint-Hélier. Data da conversão do casal ao catolicismo a adopção dos nomes pelos quais viriam a ser conhecidos, nomes de baptismo, e não propriamente pseudónimos literários, respectivamente Monique e Blaise. Curiosamente, Monique escolherá o nome de Saint-Hélier para pseudónimo literário, nome do monge ascético e mártir, cuja lenda se perde no fio dos tempos desde o século VI e cuja festa se celebra no mesmo dia do aniversário de sua mãe, 16 de Julho. Uma escolha que acentua, no caso desta escritora, o profundo entrosamento entre opções literárias e circunstâncias biográficas.

Tendo-se estabelecido em Paris a partir de 1926¹⁴, e tendo decidido consagrar-se às letras¹⁵, não será então de estranhar que entre as suas referências

¹² V. A tese de doutoramento de U. Briod, dirigida por Gonzague de Reynold, intitulada *L'Homérisme de Chateaubriand. Essai sur l'influence et l'imitation* (Mooser, 1996, p. 10).

¹³ Bastaria recordar Blaise Cendrars (1887-1961) contemporâneo de Monique Saint-Hélier, curiosamente oriundo também de La Chaux-de-Fonds, cujo primeiro grande poema, “Les Pâques à New York” (1911), terá muito provavelmente inspirado Guillaume Apollinaire no poema “Zone” (1913), também profundamente marcado pela procura de Deus.

¹⁴ Devido à colocação de Blaise Briot numa delegação cultural da Sociedade das Nações sediada em Paris.

¹⁵ Após o sonho gorado de uma formação médica, Monique Saint-Hélier opta por uma formação em Letras; a sua saúde débil, que a encerrará em casa cerca de dois anos após a chegada a Paris, não pode ser dissociada do seu despertar para a escrita.

se possam citar nomes como os de André Gide (1869-1951), ainda seu contemporâneo, também ele fortemente marcado pelo conflito familiar entre raízes de origem protestante e raízes de origem católica, de Jean Giraudoux (1882-1944), o autor de peças de teatro que o imortalizaram como *La Folle de Chaillot* (1945), pela sua premonitória visão sobre os efeitos da cupidez petrolífera, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu* (1935), peça que antecipa as motivações fratricidas que haveriam de conduzir à Segunda Guerra Mundial, de François Mauriac (1885-1970) (e sabemos quanto o modelo católico foi preponderante na obra deste romancista, com particular incidência sobre comportamentos familiares e relações de gênero conflituosas), ou ainda personalidades da cena literária parisiense como Maurice Ghéon, Jacques Maritain, Edmond Jaloux, Paul Morand ou Jean Paulhan¹⁶, com quem partilhou assídua correspondência¹⁷. Os intensos dramas familiares vividos pela maior parte das suas personagens romanescas, e que constituem a trama dos romances *Bois-Mort* (1934), *Le Cavalier de paille* (1936), *Le Martin-pêcheur* (1953) e *L'Arrosoir rouge* (1955)¹⁸, estão indelevelmente marcados tanto pela própria experiência de vida da romancista como pelo espírito da época. Daí também certamente que a atmosfera religiosa atravessasse as suas paisagens interiores: os escritores citados, no grupo dos quais Monique Saint-Hélier passará a integrar-se, do ponto de vista de uma História das literaturas em francês, é profundamente conotado com opções religiosas determinantes para a respectiva obra literária. Temas como a procura da verdade, o encontro e a descoberta de si mesmo (que evocam a figura de Rainer Marie Rilke, a quem a ligavam intensos laços de amizade, de admiração poética e um profundo misticismo), temas como a sinceridade, a exigência de si mesmo, do dom de si a determinados ideais de vida, o sacrifício das escolhas individuais perante imperativos de ordem moral ou religiosa (v. Gide, *La porte étroite*), o retraimento perante a moral vigente (v. ainda Gide, em *Les Nourritures terrestres*, ou Mauriac, em *Thérèse Desqueyroux*), caracterizam a obra daqueles escritores em cuja formação se encontram princípios de conduta de influência protestante ou católica, que a transformam em palco de conflitos de ordem moral e na subsequente aspiração a “uma terra prometida”, “mito de salvação” que rege as suas vidas. A obra de Monique Saint-Hélier situa-se assim na linha de continuidade que se desenha no romance e na poesia de língua francesa desde Paul Claudel, André Gide, Julien Green, François Mauriac, até André Malraux e Albert Camus. Nomes aos quais se devem ainda acrescentar os de D. H. Lawrence, James Joyce e Virginia Woolf, entre os seus escritores preferidos. Característica epocal? Moda ou tendência literária? Em todo o caso, estes autores cultivam temas suficientemente fortes para marca-

¹⁶ Recorde-se que Paulhan, sucedendo a Jacques Rivière, dirigiu a prestigiada *La Nouvelle Revue française* desde 1925 e, oficialmente, entre 1935 e 1940, ano em que a revista passa estar sob controlo do invasor alemão. Na clandestinidade, o seu nome está ligado à fundação de outra revista de referência, *Les Lettres françaises*, e da importante editora Les Éditions de Minuit (Tappy, José-Flore, 1995: p. 11).

¹⁷ Publicada por José-Flore Tappy, em 1995, essa correspondência inicia-se precisamente em 1941, já no período de dominação alemã de Paris.

¹⁸ Títulos que compõem a saga dos Alérac.

rem um período da História da literatura bastante longo, que se estende desde o final da Primeira Guerra até para além da Segunda, e que não podemos isolar dos efeitos dos próprios conflitos.

O mundo de Saint-Hélier é assim caracterizado pelo sentimento da incompletude pessoal da autora, da ânsia da expiação de uma culpa a que o reconhecimento da sua imperfeição a condena, invalidando a possibilidade de uma redenção.

Já no caso de Annemarie Schwarzenbach (1908-1942), a busca da terra prometida não se situa propriamente num contexto religioso mas antes simultaneamente pessoal e intercultural. Na sua obra confrontam-se dois mundos, o Ocidental e o do Médio Oriente, marcados por referências religiosas inconciliáveis.

Situada no campo da literatura viática, a obra de Annemarie Schwarzenbach é fortemente motivada pelas suas deslocações. Ora, é precisamente face ao referente¹⁹, globalmente identificado com o mundo que aquelas lhe permitem descobrir, que se colocam à escritora viajante as questões existenciais que, de outra forma, tardariam a encontrar terreno (e momento) propício à sua eclosão. Tendo feito da viagem um modo de vida, o sedentarismo a que os anos de guerra a poderiam ter condenado é desafiado pela autora através da escolha de destinos longínquos.

Por outro lado, a abordagem de uma obra escrita na primeira pessoa permite caracterizar de outro modo daquele que acontece na obra de Monique Saint-Hélier a relação entre o autor e o seu texto. No caso específico de Annemarie Schwarzenbach, esta insere os seus textos num género específico, a narrativa de viagens feita pelo escritor viajante. Estamos portanto perante uma opção de escrita diferente: não se trata aqui de um desdobramento do narrador em várias personagens sobre as quais a autora vai projectar as suas interrogações, como fez Monique Saint-Hélier, mas sim de uma mesma personagem que, ao escrever a viagem, assume uma dupla função: narrador de um referente – o mundo, as aldeias, cidades, situações que compõem o dia-a-dia do seu itinerário – que descreve; mas também primeira pessoa que se interroga a si própria perante o espectáculo do mundo: o escritor viajante é sujeito e objecto da viagem, sujeito e objecto de uma viagem que, embora física é, sobretudo, ocasião de uma viagem interior. Ao escolherem como ponto de chegada a região do Kafiristão²⁰, Annemarie Schwarzenbach e Ella Maillart têm em mente conhecer uma comunidade primitiva, que lhes permitisse recomeçar e, ao mesmo tempo, afastarem-se de uma Europa que caminhava a passos largos para a Segunda Guerra Mundial; uma caminhada que aliás acabam por constatar também em muitos dos países do Próximo Oriente que atravessam, através das Embaixadas onde são acolhidas²¹,

¹⁹ Para Antoine Compagnon, o *referente* é uma das duas instâncias necessárias à existência da literatura, a par com a figura do *autor* (V. *Le Démon de la théorie*, 1998).

²⁰ Um país praticamente desconhecido no Ocidente, de islamização tardia. Note-se que a raiz do nome, 'kafir'/'infiel', corresponde ao nome dado actualmente aos 'infiéis' no contexto extremista muçulmano.

²¹ Embaixadas nomeadamente alemãs, atendendo a que a Suíça não tinha mais do que pequenas representações nessas regiões; recorde-se a surpresa de Annemarie Schwarzenbach com a saudação nazi que lhes é feita por funcionários da Embaixada alemã em Teerão.

e que se transmite aos países onde estão implantadas. Será dado a Annemarie Schwarzenbach tomar posição sobre o que vê e, como jornalista que também foi, alguns dos seus escritos de viagem, ou capítulos do livro em referência, *Où est la terre des promesses? Avec Ella Maillart en Afghanistan (1939-1940)*²², denotam um comprometimento político. Seja exemplo o capítulo intitulado “Les femmes de Kaboul”, onde analisa o estatuto da mulher no contexto muçulmano do tempo, tão contrastante com o seu, de mulher ocidental, educada, emancipada e livre. Mas a viagem que escolhe oferece-lhe o espaço de reflexão necessário à prossecução da outra viagem – cuja origem e destino não pode decidir – que constitui a sua vida. Será também necessário referir que este livro ganha em ser lido em paralelo com aquele que foi escrito pela sua companheira de viagem, a jornalista e fotógrafa Ella Maillart: *La voie cruelle*²³.

Note-se que, à época, o nome de Annemarie era já conhecido por artigos e reportagens fotográficas assinados por si, sobre viagens realizadas na Europa, Ásia e Estados Unidos, segundo o seu biógrafo, Roger Perret²⁴. De facto, o objectivo desta viagem, cujo itinerário era já em parte conhecido por Ella Maillart e, em parte, por Annemarie Schwarzenbach, foi mais uma tentativa de libertação das convenções sociais e familiares que asfixiavam a sua afirmação identitária, e também das dependências (em parte, a morfina) a que Annemarie Schwarzenbach vinha sucumbindo desde há alguns anos, intervalando com algumas curas de desintoxicação. A viagem constitui pois desde logo a procura de uma resposta a um problema existencial, o que explica o teor interrogativo do livro a que nos referimos: *Où est la terre des promesses?*, literalmente: *Onde está a terra prometida?* Questionamento que poderíamos perfeitamente traduzir pelo intitulado do nosso colóquio: “Em busca da Terra prometida”. Com uma diferença no entanto. Pelo seu tom interrogativo, ele indicia desde logo a falência dessa busca. Uma falência que as duas viajantes constatarem duplamente: para Ella Maillart, a sua incapacidade em ajudar Annemarie Schwarzenbach a libertar-se das suas dependências; para esta, a desilusão perante a condição social do Afeganistão, com particular incidência sobre o estatuto da mulher e a irracionalidade dessa condição, que nada pode justificar, tão distante dos valores que defende para a condição humana; perante a ignorância recíproca entre o Ocidente e o Oriente, com particular destaque para os resultados negativos que constata nos países por onde viajou, como a Turquia, a Pérsia (o actual Irão), os países do Cáucaso russo-soviético, o Afeganistão; e, por fim, a desilusão perante a constatação do carácter inelutável e irreversível das suas dependências. Confrontada com a sua solidão, no final da viagem, ela guarda na memória o nome, irónico, da cidade de Thera-

²² Livro cuja publicação foi interrompida pela Segunda Guerra Mundial, mas também pela morte accidental de Annemarie Schwarzenbach em 1942.

²³ Obra cujo original foi escrito em língua inglesa, na Índia, entre 1943 e 1945, *The Cruel Way*, e publicado em 1947; traduzido em francês pela autora em 1947-48 e publicado em 1952, em Genève.

²⁴ V. o posfácio assinado pelo autor, “Mon existence, condamnée à l'exil et à l'aventure”, in Schwarzenbach, 2004: p. 180.

pia (Annemarie Schwarzenbach usa no seu livro a designação grega da cidade), ou Tarabya, que avista ao Norte de Istambul, na margem ocidental do Bósforo:

Que me reste-t-il de cette effrayante solitude? Therapia est aussi éloignée que les îles de l'enfance. Tout a déjà été dit, surmonté, je voudrais maintenant enfouir mon visage et me taire [...] Si seulement je pouvais raconter comment s'est déroulé ce voyage aujourd'hui terminé, toutes les épreuves surmontées, les dangers, les magies, les choses inoubliables – et m'étendre encore une fois dans la courbe douce de la baie de Bandra, laisser reposer mes yeux dans les tons sombre ! Encore une fois ! Le réconfort de l'aurore ! Mais j'ai tout oublié, même la dernière heure. (Schwarzenbach, 2004, pp. 24-25)²⁵

Embora tão diferentes, quer pelos seus percursos de vida, quer pelas suas motivações para a viagem, Monique Saint-Hélier e Annemarie Schwarzenbach unem as suas vozes num mesmo clamor pela salvação. Podemos concluir dizendo que elas abrem o caminho para as reivindicações feministas a que a escrita de uma Alice Rivaz dará expressão pouco tempo depois, no imediato pós-guerra, abrindo novo capítulo na história das letras romandas no século XX, no feminino.

Uma busca que se salda pela escrita que lhe dá forma e voz. Por isso me parece relevante perceber o que significa escrever para estas duas escritoras, à luz de uma *relação crítica* entre a sua vida e a sua obra. Não será a escrita o único espaço de busca da terra prometida, da sua salvação pessoal? Mais do que um tema literário, essa busca revela-se, para ambas, a sua razão de ser, de existir, como pessoas.

Referências bibliográficas

- Lavialle, N. & J.-B. Puech (Dir.) (2000). *L'auteur comme oeuvre: l'auteur, ses masques, son personnage, sa légende*. Orléans: Presses universitaires d'Orléans.
- Maillart, E. (2001). *La Voie cruelle*. Paris: Éditions Payot & Rivages, Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs.
- Proust, M. (1971). *Contre Sainte-Beuve*. Paris: Gallimard, coll. La Pléiade.
- Sainte-Hélier, M. (1943 [1936]). *Le Cavalier de paille*. Genève: Les Imprimeries Populaires/La Guilde du Livre.
- Sainte-Hélier, M. (1985 [1934]). *Bois-Mort*. Lausanne: Éditions l'Age d'Homme.
- Sainte-Hélier, Monique (1986 [1955]). *L'Arrosoir rouge*. Lausanne: Éditions de L'Aire.
- Sainte-Hélier, M. (1987 [1953]). *Le Martin-pêcheur*. Lausanne: Éditions l'Age d'Homme.
- Sarraute, N. (1963). *A era da suspeita*. Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores.
- Schwarzenbach, A. (2004). *Où est la terre des promesses? Avec Ella Maillart en Afghanistan (1939-1940)*. Paris: Éditions Payot & Rivages, Petite Bibliothèque Payot.
- Tappy, J.-F. (1995). *Paulhan-Sainte-Hélier: Correspondance 1941-1955*. Paris: Gallimard.

²⁵ “O que me resta dessa pungente solidão? Therapia está já tão longínqua do meu espírito como as ilhas da infância. Tudo foi já dito, ultrapassado, só quereria agora esconder a minha cara e calar-me [...] Se ao menos eu pudesse contar como decorreu essa viagem que já chegou ao fim, depois de vencidas todas as suas etapas, os perigos, as magias, as coisas inesquecíveis – e estender-me mais uma vez na curva suave da baía de Bandra, deixar os meus olhos repousar nos seus tons sombrios ! Mais uma vez! O conforto do nascer do dia ! Mas eu já esqueci tudo, até mesmo a última hora ”. Nossa tradução.

Resumo

Pretendemos estudar neste artigo alguns percursos viáticos, mas também biográficos, de duas escritoras suíças do século XX, percursos convergentes em torno de um objectivo comum: a salvação. Independentemente da ausência de mobilidade ou da mobilidade que marcou a vida de cada uma, um objectivo transparece das suas obras. Se, para Monique Saint-Hélier, condenada pela doença à imobilidade, a escrita se revela como uma razão de viver, mas também como o palco dos conflitos não resolvidos que dilaceram as suas personagens na procura de uma salvação impossível, é na viagem e num estado de mobilidade permanente que Annemarie Schwarzenbach tenta encontrar a *terra prometida* (para parafrasear o título sob o qual publica o relato da sua viagem ao Afeganistão, entre 1939 e 1940, na companhia da fotógrafa e também grande viajante Ella Maillart, *Où est la terre des promesses?*). Escritoras que nada aproxima (a não ser a sua nacionalidade e a sua contemporaneidade), nem em termos biográficos, que percorreremos brevemente, nem nos modos de escrita, sobre os quais nos debruçaremos com maior atenção, a procura da salvação transparece da obra de ambas num tempo particularmente grave da história europeia, e mundial, marcado pelos sinais do conflito eminente que, em parte, iria determinar a vida e a obra de cada uma.

Abstract

In this article, we intend to study some viatical, but also biographical, itineraries of two twentieth century Swiss writers, paths converging around a common goal: salvation. Irrespective of the lack of mobility or the mobility that has marked their lives, an objective is evident from their works. If, for Monique Saint-Hélier, condemned by illness to immobility, writing reveals itself as a reason for living, but also as the stage of unresolved conflicts that tear their characters in search of an impossible salvation, it is in the journey and in a state of permanent mobility that Annemarie Schwarzenbach tries to find the promised land (to paraphrase the title under which she publishes the account of her trip to Afghanistan between 1939 and 1940 in the company of the photographer and also great traveler Ella Maillart, *Où est la terre des promesses?*). Writers who have nothing in common (other than their nationality and their contemporaneity), nor in biographical terms, which we will cover briefly, nor in the modes of writing, on which we will focus more carefully, the search for salvation appears in their works at a particularly grave time in European and world history, marked by the signs of the imminent conflict that would partly determine their lives and works.

A pampa argentina como cenário discursivo da terra prometida

The Argentinian pampa as a discursive landscape of the Promised Land

Dogomar González Baldi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil
dogomarquepapelon@hotmail.com

Palavras chave: mito, terra prometida, salvação, transumância, pampa, Argentina.

Keywords: myth, promised land, transhumance, Pampa, the gaucho priest, the gaucho Jews.

Eis, portanto, a terra que Eu vos dei. Entrai para possuir a terra que o Senhor, sob juramento, prometera dar a vossos pais, Abraão, Isaque e Jacó, e depois deles à sua descendência!...(Deuteronômio 1: 8)

1. “no início era a palavra, e a palavra estava com deus, e a palavra era deus...” (João 1:1)

A palavra, que nos primórdios da humanidade não passava de um som gutural, se transformou com o passar dos milênios numa imagem acústica que revelava, a través de um som, uma imagem de algo concreto ou abstrato. De alguma forma, o homem revelaria sua “Síndrome de Deus”: outorgaria nomes para tudo aquilo que enxergava no seu redor cotidiano. O discurso, enquanto exteriorização da leitura e interpretação do ser humano do seu entorno e do Universo, começava a ganhar vida e desenvolvimento na medida em que o Homo Sapiens Sapiens aumentava, em concordância com seus pares –, o seu repertório linguístico. O homem atingia assim o cume do seu estágio simbólico. Pintura rupestre, escultura e a fabricação de utensílios domésticos na forma de armas de caça e mais tarde cerâmicas para preparação e manutenção de alimentos expandiam a sua expressão discursiva. A arte nascia fruto do entendimento e interação primordiais do homem com Natureza e a sua necessidade de sobrevivência num mundo hostil e desconhecido, onde pululavam predadores e condições climáticas extre-

mas. O homem ainda sem perceber-se ou descobrir-se como humano, procurava humanizar o mundo e o Universo.

Com efeito, para Bakhtin, o ser humano não tem acesso direto à realidade, ao que está aí fora, pois o mesmo é mediado pela linguagem, o real se apresenta sempre semioticamente:

Um objeto qualquer do mundo interior ou exterior mostra-se sempre perpassado por ideias gerais, por pontos de vista, por apreciações de outros; dá-se a conhecer para nós desacreditado, contestado, avaliado, exaltado, categorizado, iluminado pelo discurso alheio. Não há nenhum objeto que não apareça cercado, envolto, embebido em discursos. Por isso, todo discurso que fale de qualquer objeto não está voltado para a realidade em si, mas para os discursos que a circundam. Por conseguinte, toda palavra dialoga com outras palavras, constitui-se a partir de outras palavras, está rodeada de outras palavras. (Fiorin, 2006, p. 19)

O enunciado, enquanto tal, é proferido pelo autor quem detêm uma posição o ponto de vista dados e quando dois enunciados compartilham um mesmo plano de sentido geram entre si uma relação dialógica. Se bem as palavras que compõem um enunciado possuem um conteúdo semântico e aparentemente se mostram completas, no campo da dialógica não tem acabamento, pois só quando o vocábulo tem respaldo de uma autoria, isto é, quando alguém se responsabiliza por ela, o mesmo se transforma em enunciado:

A palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. E, portanto claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram o caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais. (Bakhtin, 1995, p. 41)

Assim pode-se apreciar conforme o filósofo russo, que todo discurso ou enunciado contem dentro de si outros enunciados que são anteriores a sua própria existência e que pela sua própria natureza social apresenta a través dos séculos uma carga político-ideológica. De fato os discursos foram, estão e estarão sempre permeados pelo pensamento dominante que, pela sua inevitável condição de imposição gera confrontação. Como salienta Fredrick Jameson (1992) na sua análise do texto literário, todo texto esconde por trás da sua superfície textual recalcada uma luta de classes, onde há um dominador e um dominado, onde o oprimido luta pela a sua emancipação.

Por outro lado, Peirre Jean Juvet ao teorizar sobre a questão da poética, – como algo inerente ao estágio simbólico posterior ao estagio instintivo no homem –, sugere: “A poesia é uma alma inaugurando uma forma” (Bachelard, 1977, p. 9). Bachelard (1977) ainda acrescenta que mesmo que a forma fosse

conhecida, percebida e talhada em lugares comuns, ela seria, diante da luz poética interior, um simples objeto para o espírito, porém a alma detém o poder de inaugurar, habitar e deleitar-se com ela. Berger (1999), por sua vez, argumenta que ver precede as palavras e que o ato de ver estabelece nosso lugar no mundo circundante: “Explicamos esse mundo com palavras, mas palavras nunca poderão desfazer o fato de estarmos por ele circundados. A relação entre o que vemos e o que sabemos nunca fica estabelecida” (Berger, 1999, p. 9).

E foi neste âmbito de processo discursivo que perpassa já o horizonte dos 100 mil anos, que o homem elaborou a primeira matriz de saberes e conhecimentos, produtos estes de uma observação subjetiva que breve seria socializada. Nascia assim o mito: os pilares da construção da memória da humanidade.

2. O mito: desde o início...

Mircea Eliade, filósofo e historiador das religiões do mundo nos seus ensaios sobre o mito, defende o conceito de que o mito é o resultado de uma crença religiosa universal de poder voltar a Idade de Ouro, com a prática do próprio mito e do rito. Nos seus estudos sobre a questão, Mircea Eliade primeiramente arrisca uma definição sobre o mito e expressa:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (Eliade, 2010, p. 11)

Mircea Eliade (2010) ainda acrescenta que a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas como alimentação, casamento, trabalho, educação, artes e sabedoria. Por outro lado, o mitólogo romeno adverte que o mito em si mesmo, não é garantia de bondade nem moralidade, pois a sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à própria existência humana e “Graças ao mito, como já dissemos, despontam lentamente as ideias de realidade, de valor, de transcendência” (Eliade, 2010, p. 128).

Os mitos registrados são sempre modificações mais ou menos sensíveis de um texto preexistente, ainda reflete o teórico sob um olhar comparatista. O pró-

prio Jorge Luis Borges na Parábola de Cervantes e de Quixote do livro de 1960 “El hacedor”, “O fazedor” reflete na voz do narrador: “Porque en el principio de la literatura está el mito, y asimismo en el fin” (Jurado, 1997, p. 212).

Pela natureza do fenômeno do mito, o teórico romeno levanta a existência de vários mitos: da criação, da destruição, da renovação, do fim do mundo, do esquecimento e do eterno retorno. Deste último, Mircea Eliade dedicou um ensaio.

Ao estudar o mito em questão, Eliade (2006) destaca a existência de dois tipos de homens ou duas humanidades presentes no devir da evolução humana ao longo de milhares e até de milhões de anos. O primeiro ele denomina de o homem das civilizações tradicionais ou o homem arcaico e o segundo de o homem histórico ou homem moderno “que se sabe y se quiere creador de la historia” (Eliade, 2006, p. 177). O primeiro homem diz respeito ao homem das antigas e ancestrais civilizações que se desenvolveram no continente euroasiático e porção norte da África, enquanto que o homem moderno surge com o fim da Idade Média, o advento do Renascimento e o consequente deslocamento do Teocentrismo, que durou quase dez séculos, para o Antropocentrismo momento em que o homem se bem não se afasta de Deus, se preocupa mais com a sua vida terrenal, com a procura da sua felicidade e se percebe num mundo que inspira observação e que apresenta fenômenos e segredos que ultrapassam a demonização pregada pelo catolicismo apostólico romano.

E é o homem arcaico que se percebe inserido numa existência num mundo e num universo com uma matriz cíclica que se repete sem fim. Na sua mentalidade, segundo Eliade (2006), o homem arcaico os objetos que povoam o mundo exterior tanto quanto os atos humanos não apresentam um valor intrínseco autônomo; um objeto qualquer se torna num receptáculo de uma força estranha que o diferencia do seu entorno e lhe confere um valor e sentido. Esta força pode estar na sua substância ou na sua forma; assim uma pedra vulgar se converterá em uma pedra preciosa porque será impregnada com algo mágico ou religioso em virtude da sua forma ou origem.

Já o ato humano, contrapõe o filósofo romeno, aqueles que não dependem do puro automatismo, seu valor e significação não estarão vinculados à sua magnitude física bruta, senão à qualidade que lhes dá o fato de ser a reprodução de um ato primordial. A nutrição não se trata só de uma operação fisiológica para satisfazer o corpo, como também um ato que renova uma comunhão. Eliade (2006) ainda acrescenta que o casamento e a orgia coletiva remetem a protótipos míticos e se repetem porque foram consagrados no início dos tempos pelos deuses, antepassados ou mesmo pelos heróis.

O homem arcaico, continua o filósofo romeno, na sua concepção não reconhece ato que não haja sido vivido ou confrontado anteriormente por outro que não fosse outro homem. O que o homem arcaico faz já foi feito antes e a sua vida é o resultado da repetição ininterrupta de gestas inauguradas por outros e não concede ao acontecimento histórico nenhum valor em si, em outros termos, não o considera como uma categoria específica do seu próprio modo de existência. Mircea Eliade reconhece nessa repetição consciente de fatos e façanhas paradigmáticas determinadas uma ontologia original e ainda acrescenta: “El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria humana, no hallan su

realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial” (Eliade, 2006, p. 16).

O mito do Eterno Retorno, pela sua própria essência cíclica e de periodicidade de criação e destruição é decididamente “ahistórico”, se contrapõe ao historicismo. O homem arcaico revela um certo temor para com a história, isto é, com aqueles fatos novos que não foram vivenciados antes pelos seus ancestrais, fatos que desestabilizariam e modificariam o curso normal dos ciclos e o tiraria do regresso periódico aos mitos das origens. O homem arcaico enxerga uma harmonia no transcurso cíclico do tempo cósmico e infinito, enquanto que se mostra inseguro e hesita perante o tempo concreto e linear do historicismo, carregado de experiências humanas. Ainda que possam levantar-se analogias comportamentais entre o homem arcaico e o homem histórico, Eliade (2006) defende que as lutas, conflitos e guerras apresentam uma causa e uma função rituais, pois se trata de uma oposição estimulante entre as duas metades de um clã dado, ou uma luta entre os representantes de duas divindades, como o caso do antigo Egito, o combate entre dois grupos que representavam aos irmãos Osíris e Seth, porém sempre se comemora um episódio do drama cósmico e divino. O mitólogo romeno conclui:

Y la diferencia capital entre el hombre de las civilizaciones arcaicas y el hombre moderno, “histórico”, está en el valor creciente que éste concede a los acontecimientos históricos, es decir, a esas “novedades” que, para el hombre tradicional, constituían hallazgos carentes de significación, o infracciones a las normas (por consiguiente “faltas”, “pecados”, etc.) y que, por esa razón, necesitaban ser “expulsados” (abolidos) periódicamente. (Eliade, 2006, p. 192)

Por outro lado, os cataclismos orogênicos como terremotos, erupções vulcânicas e maremotos apresentam ocorrência nos tempos cíclicos e o homem arcaico não os desdenha por tê-los como eventos, também, formativos das gestas. Porém expressaria tanto horror como repúdio e abominação por aqueles desastres originados pela negligência e descaço humanos, como alagamentos urbanos provocados pela irresponsabilidade das autoridades municipais de uma cidade dada, como é o caso, hoje em dia, dos alagamentos crônicos na cidade de São Paulo, Brasil.

Segundo Eliade (2006) a ideologia cíclica do homem das civilizações tradicionais ainda encontra eco nos séculos XV e XVI, nas teorias dos astrônomos, astrólogos e filósofos como Tycho Brahe, Johannes Kepler, Girolamo Cardano e Giordano Bruno entre outros, e breve conviverá com o novo paradigma linear que professarão Francis Bacon e Blaise Pascal e a partir do século XVII momento em que a linearidade histórica e a sua concepção progressista se afirmam na busca de um estágio de progresso que não terá fim. Todavia, Eliade reflete que, três séculos mais tarde, quase que na metade do século XX, não tardaram em aparecer reações contra a linearidade histórica e discursos favoráveis e interessados com a teoria dos ciclos. A literatura sul-americana não foi indiferente nem ficou de fora perante a discussão; não só Jorge Luis Borges incursiona nos ciclos

como também o fará na década dos sessenta a pena de Gabriel García Márquez com “Cem anos de solidão”.

O filósofo Mircea Eliade (2006) defende, que uma vez examinadas as crenças e concepções fundamentais das sociedades tidas como arcaicas e tradicionais, se constata uma rebeldia e rejeição pelo tempo concreto e pela sua nostalgia e saudades de um regresso periódico e cíclico aos mitos das origens. Esta negação à história se concretiza pelo mantimento de arquétipos e da constante repetição paradigmática de atitudes e gestos, enquanto que a rejeição da ideia de progresso, um progresso que escapa ao conhecido, se apresenta como uma certa valoração metafísica da existência humana no Cosmos. Na visão do homem arcaico, a Natureza e as suas leis conformam uma hierofania, pois revelam o modo da existência da humanidade, e fora disto o homem cairia inevitavelmente num tempo profano e no caos.

A Terra Prometida enquanto mito, um espaço mítico, permeou praticamente todas as culturas primordiais. Com efeito, encontra-se presente nos mitos dos povos nórdicos como um enorme espaço fechado, um salão denominado Valhala, situado na remota cidade de Asgard, governado pelo deus Odin, também conhecido nas lendas como Wotan, e destinado para aqueles guerreiros destacados e mortos heroicamente em batalhas; na mitologia dos povos indígenas andinos da América do Sul, sob o nome de Paccha Mamma, isto é, “Mãe Terra” (Terra, 1969) o Grande Útero Materno, e na cosmogonia dos índios Pueblo e Navajo de Arizona e Novo México, Estados Unidos de Norte-américa, que preparavam o seu retorno a Mãe Terra, ao útero das origens conforme o poema recitado oralmente, de geração para geração, intitulado “Mother Earth”:

I have killed the rabbit,
I have crushed the grasshopper
And the plants he feeds upon.
I have cut through the heart
Of trees growing old and straight.
I have taken fish from water
And birds from the sky.
In my life I have needed death
So that my life can be.
When I die, I must give life
To what has nourished me.
The Earth receives my body
And gives it to the plants
And to the caterpillars,
To the birds
And to the coyotes,
Each in its own time so that
The web of life is never broken.

(<http://www.blackhawkproductions.com/poetrynative.htm>. Acesso em 15.01.2015).

No Antigo Testamento da Bíblia, Canaã era, por sua vez, a Terra Prometida por Deus a Abraão, Isaac e Jacó, a terra dos seus ancestrais “...onde mana leite e mel...” (Êxodo 33:3), uma terra que o povo hebreu deveria reconquistar e tomar posse após a sua saída do Egito.

Já no Alcorão, a ideia de Paraíso, – como terra prometida por Deus ou Alá –, se apresenta como um lugar essencialmente diferente da vida deste mundo, tanto em natureza como em propósito da vida e de futuros prazeres a usufruir: “Serão servidos com bandejas e copos de ouro, aí as almas lograrão tudo quanto lhes apetecer, bem como tudo que deleitar os olhos, aí morareis eternamente. Eis aí, o Paraíso, que herdastes por vossas boas ações” (Alcorão 43:71-72).

E mais recentemente, no final da Primeira Fase da Revolução Industrial, com a aparição do Livro dos Mórmons em América do Norte, em 1830, o continente norte-americano resgatará da sua memória histórica o status de Terra Prometida segundo os escritos do livro, outro testamento gerado pela palavra e orientações de Jesus. Os escritos registam que Jesus após a sua ressurreição apareceu aos povos das Américas, ensinou seu evangelho e organizou a sua igreja entre eles.

Mas não só pela orientação da fé o Novo Mundo alcançaria status de Terra Prometida: na América do Sul, a pampa argentina reivindicaria prestígio semelhante perante tardios desbravadores.

3. O Bioma Pampa: O Lugar?

A pampa, voz quéchua (Terra, 1968) oriunda do Império Incaico significa espaço sem limites, espaço sem fim, região plana, chata e como já foi advertido na introdução é identificada com o gênero feminino, a pampa é uma figura feminina.

Eliade sobre este aspecto comenta:

A mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento têm uma estrutura cósmica. A sacralidade de mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade tem um modelo cósmico: o da Terra Matter, da Mãe universal. (Eliade, 2010, pp. 120 -121)

O mitólogo ainda acrescenta que se bem em algumas religiões dos povos mediterrâneos acredita-se que a Terra-Mãe é capaz de conceber sozinha sem auxílio de um companheiro, a criação cósmica na visão religiosa das culturas oriundas de Oceania, Indonésia, Micronésia, Ásia, África e nas duas Américas é o resultado de uma hierogamia entre o Deus-Céu e a Terra-Mãe.

A pampa apresenta a sinonímia de lhanura, pradaria, planície, savana e campo aberto, e designa uma vasta superfície territorial continental no Cone Sul que se estende por três países Argentina, Brasil e Uruguai. Com efeito, a região da pampa ocupa quase que o 70% do estado brasileiro do Rio Grande do Sul, todo o território uruguaio, e predomina majoritariamente nas províncias argentinas de Corrientes, Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba, Buenos Aires e La Pampa, limitando ao sul com a Patagônia, região austral ainda tida por alguns geógrafos como uma extensão mais inóspita da própria pampa. A pampa surgiu no final da Era Secundária, durante o período cretáceo, a uns 80 milhões de anos, com o levantamento da Cordilheira dos Andes, pouco antes da extinção dos dinossauros.

Pela sua considerável extensão que atinge quase os 700 mil quilômetros quadrados, a pampa apresenta condições climáticas reinantes de alto contraste; a pampa se divide em duas sub-regiões: a Pampa Úmida e Pampa Seca. A Pampa

Úmida, como o indica o nome, alberga terras férteis, pastagens, pradarias e vastos campos aptos para exploração agropecuária, estando presente em quase todo o território brasileiro do Rio Grande do Sul, em todo o Uruguai e nas províncias argentinas de Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba e Buenos Aires. Já a sub-região da Pampa Seca, como o nome o indica, apresenta características contrárias como escassez de chuvas e fenômeno de estiagem o que dificulta qualquer prática de produção de alimentos. Basicamente esta sub-região se encontra em território argentino, na província de La Pampa e parte da província de São Luis respectivamente.

O território pampiano argentino, como continuação dos campos sul-rio-grandense brasileiro e uruguaio, não difere muito deles no que diz respeito à orografia, flora e fauna. A única diferença é a ocorrência da pampa seca, bioma inexistente no Uruguai como também no Rio Grande do Sul. A pampa é considerada uma eco-região (Carreño; Frank; Viglizzo, 2005) que constitui o mais importante ecossistema de pradarias da Argentina, totalizando uns 540 mil km² de extensão, com um relevo relativamente plano e uma suave depressão em direção ao oceano atlântico. Uma parte considerável da pradaria pampiana está exposta a alagamentos permanentes ou cíclicos, mas existem solos aptos para a agricultura e criação de gado, muito embora esta condição decline pela ocorrência de um índice de isoietas anuais que varia entre 1.000 mm ao nordeste e 400 mm ao sudeste e, com efeito, a maior parte das chuvas se concentra durante as estações de primavera e verão e as temperaturas médias oscilam entre os 14 e 20° C. Os autores ainda dividem a região pampiana em seis regiões relativamente homogêneas: pampa ondulada, pampa central, pampa semiárida, pampa austral, pampa em depressão e pampa mesopotâmica. No entanto, existe a seguinte subdivisão: pampa mesopotâmica, pampa ondulada, pampa interior plana, pampa interior oeste, pampa inundável e pampa austral.

Segundo León (1991) a flora nativa das pampas compreende em torno de mil espécies de plantas vasculares, enquanto que as pradarias estiveram originalmente dominadas por gramíneas dos gêneros *Stipa*, *Poa*, *Piptochaetium* e *Aristida*, complementados com outros pastos como *Andropogon*, *Briza*, e *Erianthus*. Sobre a fauna, as espécies nativas incluíam um elevado número de aves e mamíferos dentre o quais cabe citar o veados das pampas (*Ozotoceros bezoarticus*), a ema (*Rhea americana*), os perdigões (*Rynchotus rufescens*, *Nothura* sp., *Eudrioma elegans*) e o puma (*Puma concolor*) e das quatrocentas e três espécies de aves, aproximadamente, umas trezentas habitam regularmente a pampa.

O filósofo e literato argentino Ezequiel Martínez Estrada, – um dos maiores estudiosos sobre este espaço orográfico –, estrutura uma cosmovisão sobre a pampa tomando como ponto de partida a sua antiguidade e a sua vastidão não desassociada de um inevitável sentimento de solidão, estendendo seus limites, incorporando a Patagônia ao Sul:

La amplitud del horizonte, que parece siempre el mismo cuando avanzamos, o el desplazamiento de toda la llanura acompañándonos da la impresión de algo ilusorio en esta ruda realidad del campo. Aquí el campo es extensión y la extensión no parece ser otra cosa que el desdoblamiento de un infinito interior, el coloquio con Dios del viajero. Sólo la conciencia de que se anda, la fatiga, y el deseo de lle-

gar, dan la medida de esta latitud que parece no tenerla. Es la pampa; es la tierra en que el hombre está solo como un ser abstracto que hubiera de recomenzar la historia de la especie – de concluirla. Falta el paisaje y falta el hombre; hacia el pretérito y el futuro se abren simas sin fondo; el pensamiento improvisa arias en torno de los temas conocidos, creando a su libre albedrío, libre, suelto. El cuerpo es un milagro y por los sentidos penetran los hálitos de una novedad que bien pronto se abaten sin voluntad, en un cansancio cósmico que cae con todo el peso del cielo. El paisaje del llano, si lo es, toma la forma de nuestros propios sueños, la forma de una quimera; y se esteriliza cuando el sueño es ruin. (Martínez Estrada, 1991, p. 7)

Com feito, para Martínez Estrada (1991), a pampa é uma ilusão; e a terra das aventuras desordenadas na fantasia do homem sem profundidade. Por outro lado, a solidão da pampa coloca o homem numa situação extrema, uma situação limite, entre um novo gênese e num previsível final apocalíptico:

Pero la tierra no es una mentira, aunque el hombre delire recorriéndola y le exija lo que no tiene y la bautice con nombres paradoxales. Es lo más seguro bajo el pie y bajo la espalda, cuando ha concluido la marcha. Es lo que afirme que vive, bruto, al posar sobre ellas las patas y al alimentarse. La tierra definitiva, la primera y la última: es la muerte. (Martínez Estrada, 1991, p. 10)

A pampa na ótica do ensaísta é dispersão, é o lugar da dispersão; para além dos territórios da pré-cordilheira à cordilheira dos Andes, tudo é pampa:

El paisaje es dividido en tres partes: el árbol, la piedra y el llano. Pero cada uno de estos elementos se ha aislado, diferenciándose en tres grupos grandiosos. La llanura, con pocas excepciones, no tiene selva ni montañas; cada elemento del panorama forma un bloque, concentrando características que, alternadas y repartidas, hubieran formado paisajes y núcleos de población. Pero ninguno de esos bloques es paisaje, sino un elemento del paisaje multiplicado por sí mismo. (Martínez Estrada, 1991, p. 58-59)

Já sobre a presença humana nos territórios pampeanos argentinos, a habitação humana evidencia vestígios que atingem os 12 mil anos na atual província de Santa Cruz, entre 10 mil e 11 mil anos na região sul de Buenos Aires, uns 11.600 anos em áreas da província de Catamarca, 10 mil anos em Mendoza e uns 9.500 anos na província de Jujuy (Palermo, 1993). Eram grupos de caçadores e coletores que chegaram a fazer uso da megafauna para garantir a sobrevivência como também de raízes, sementes, folhas e frutos.

Mas recentemente novas descobertas revelam uma maior antiguidade em Los Toldos na Província de Santa Cruz, com um horizonte geológico de 12.890 ± 90 A.P. (Miotti; Salemme, 2004) onde se localiza uma indústria lítica embrionária, conjuntamente com restos de camelídeos, como o guanaco e cavalos primitivos, do gênero *Parahipparion*. La Cueva de las Manos, situada no departamento de Lago de Buenos Aires, revela uma serie de pinturas rupestres de mãos, com uma datação que atinge os 9 mil anos. E o sítio Piedra Museo escavado em 1995, traz a luz uma habitação humana de em torno de 13.000 anos.

No sitio paleoicnológico de Pehuen Co, balneário situado a uns 3 quilômetros da localidade do mesmo nome, foram encontradas em 2005 duas trilhas de

pegadas quase que únicas no mundo que revelam o andar de um paleo-indígena de lado de um megatério (Aramayo; Bayón; Manera; Politis, 2011) com uma datação que atinge o horizonte de 12.000 anos A. P. Esta descoberta abre um leque de possibilidades de interpretação a discutir como um eventual encontro, uma lenta perseguição para posterior abate do megamamífero ou ainda uma prova de domesticação da besta.

As pegadas humanas em questão revelam uma falta do registro dos dedos: “None of the footprints have marks of toes. This situation could be the product of the use of some kind of footwear or because the sample is an undertrack” (Aramayo; Bayón; Manera; Politis, 2010, p. 211). No mesmo sedimento estudado aparecem também as pegadas de macrauquenia e flamingos que cruzam as pegadas humanas.

Não muito longe e na mesma região pampiana, a uns 130 km de Pehuen Co, no sítio paleontológico de Arroyo Seco (Aramayo; Bayón; Manera; Politis, 2010) foram datados mamíferos pleistocênicos em torno de 12.150 anos A. P. e encontrados ossos de *Megatherium* que apresentam marcas da ação humana, associados à indústria lítica.

Estas descobertas paleobiológicas nos territórios pampianos deixam sem sombra de dúvida que há 10 mil anos atrás já havia seres humanos por estas paragens e que conviveram por muitos séculos com a megafauna composta basicamente por mastodontes, preguiças gigantes, gliptodontes, ursos, tigres dente-de-sabre, toxodontes, macrauquênias e cavalos.

4. O “Padre Gaúcho” e os gaúchos judeus...

No último quarto do século XIX, Argentina punha um fim a anos de lutas internas entre Unitários que defendiam a construção de um país nos moldes europeus e Federais que defendiam a construção de uma nação que outorgava e respeitava autonomias regionais. Consolidava-se finalmente um projeto de país nos moldes europeus onde os indígenas autóctones e o gaúcho, um elemento social híbrido, produto da mestiçagem entre o espanhol e mãe indígena, não tinham nem lugar nem serventia para o poder constituído. Para além da capital Buenos Aires, os territórios apresentavam grandes problemas de infraestrutura e carências oriundas de um povoamento e exploração de recursos feitos segundo os interesses das novas classes dominantes. Neste contexto político onde o poder público não se esmerava em cumprir seu papel, iniciativas isoladas de grupos excluídos ou pessoais começavam a prosperar.

Dentre estas ações destaca-se o trabalho do padre José Gabriel Brochero, mais conhecido como “O Padre Gaúcho” por usar as roupas típicas do gaúcho rio-platense e por andar a cavalo. O “Padre Gaúcho” se afincou no extremo norte da pampa argentina, na província de Córdoba, mais exatamente na região do vale de Traslasierra onde assumiu as necessidades do povoado, criando capelas, igrejas, escolas e uma casa de passagem para eventuais viajantes. Também abriu caminhos e levantou pontes para encurtar as distâncias entre os povoados. Procurou instruir e ilustrar os povoadores para tirar o melhor proveito do lugar, da terra, valorizando a natureza. No seu ideal de ocupação territorial de uso coletivo,

chegou a brigar mais de uma vez, com os latifundiários históricos da província. Na visão do Padre Gaúcho, a pampa era o espaço ideal para reivindicar a restauração do Éden bíblico. As bondades do bioma fornecem as condições necessárias para outorgar uma segunda chance para o homem e aprender a viver em harmonia individual e coletiva com a natureza e com o seu Criador. Com efeito, Royo Medina y Godino Alarcón enfatizam sobre o papel social crucial do religioso:

Brochero abandonó el hogar donde apenas había entrado, para dedicarse al servicio de la humanidad doliente, y en la población y en la campaña se le veía correr de enfermo en enfermo, ofreciendo al moribundo el religioso consuelo, recogiendo su última palabra y cubriendo la miseria de sus deudos. Este ha sido uno de los períodos más ejemplares, más peligrosos, más fatigantes y heroicos de su vida. (2012, p. 276)

O “Padre Gaúcho” morreu surdo e quase cego por causa da lepra contraída a través da convivência com seus enfermos. A sua vida ganhou o reconhecimento da sétima arte argentina e virou um filme em preto e branco, “El cura gaúcho”, dirigido por Lucas Demare, do ano 1941.

Da mesma forma, trinta anos mais tarde, o filme “Los gauchos judíos” de 1974, dirigido por Juan José Jusid, baseado na obra homônima de Alberto Gerchunoff resgata outro acontecimento que diz respeito ao mito da Terra Prometida. Alberto Gerchunoff, literato argentino de origem lituano judeu é considerado o pai da literatura judaica em América Latina. Seu livro “Los gauchos judíos” publicado em 1910 em homenagem ao Centenário da Revolução de Maio retrata a imigração judaica à província de Entre Ríos quase no fim do século XIX. Eram judeus vindos da Rússia por causa das perseguições antissemitas praticadas pelo próprio imperador Czar Alexandre III. O texto, em forma de romance histórico-gráfico, traz estampas e relatos da imigração judaica inspirados nas próprias lembranças de criança e de adolescente do autor. O assassinato do seu pai por um gaúcho durante uma discussão trivial acontecida em fevereiro de 1891 forma parte, também, dos relatos bem detalhados.

As primeiras famílias aportaram na Argentina em outubro de 1888. Um ano mais tarde, inicia-se oficialmente a imigração judaica a través da Associação de Colonização Judaica do varão Mauricio de Hirsch quem comprara terras para milhares de judeus. A pampa tornava-se uma segunda Terra Prometida para os imigrantes que deveriam adquirir novos costumes ao se assentar em Villaguay na província de Entre Ríos. Como bem detalha o autor:

La espera de aquella multitud evocaba en cada uno recuerdos borrosos. Cada uno veía la mañana en que abandonó el fosco imperio del zar y revivía la llegada a la tierra prometida, a la Jerusalem anunciada en las prédicas de la sinagoga y en hojas sueltas se proclamaba, en versos rusos, la excelencia del suelo:

A Palestina y Argentina,

Iremos a sembrar,

Iremos, amigos, hermanos,

A ser libres y a vivir... (Guerchunoff, 1975, p. 50).

A pampa, na sua existência de milhões de anos, ainda apresenta uma orografia com mudanças mais que discretas. Testemunhou a chegada do paleo-indígena, a sua descendência, que milhares de anos depois confrontaria a chegada do espanhol e a sua expansão antrópica desordenada e conflitiva durante os séculos seguintes. A sua desolação e espaço aberto sem fim seduziram aqueles que nela perambularam procurando assentar-se. Muitos viram nela um lugar promissório para poder satisfazer as suas necessidades e as imposições e arbitrariedades que o sistema económico estabelecia, porém poucos conseguiram perceber o seu provável status de Terra Prometida, de terra de uma segunda chance para viver com dignidade, decoro, justiça e amor ao próximo.

5. E a terra prometida na pós-modernidade?...

Como se pode apreciar, no inconsciente coletivo e ancestral, no discurso mítico, sempre houve a busca de uma terra ideal, de paz, tranquilidade, felicidade e prosperidade. Geograficamente segundo as culturas, seu lugar físico, seu espaço físico sempre se encontrava além do espaço cotidiano e familiar. Dentre todas as culturas que apostaram na sua existência, o mito da Terra Prometida do povo hebreu é o que ainda permanece e serve como referencial. De uma forma ou outra, quando se fala em Terra Prometida, nos remetemos ao Antigo Testamento. Porém, hoje em dia, seu lugar já não tem como ser físico e orogénico. Com efeito, após processos milenares de movimentos transumantes e de deslocamentos espaciais dos diversos grupos humanos, – porque é a natureza do ser humano e o mostra como um sujeito que se constrói em êxodos e diásporas –, o conceito reivindicativo de territorialidade geopolítica já não há mais como manter nem se defender. Tornar-se-ia impossível no próprio caso do povo hebreu, voltar em massa para uma terra que uma vez foi terra natal e prometida para seus ancestrais por Deus.

O espaço exterior físico de realização total que se procurou tanto nas abstrações do homem arcaico, quanto nas do homem tido como histórico, nos dias de hoje se apresenta num novo espaço que independe de uma condição tridimensional: o espaço interior. Diante das patologias psicossomáticas como a depressão, o vazio existencial e a ansiedade desenvolvidas na liquidez e efemeridade trazidas pela pós-Modernidade, só um estágio de harmonia total onde há saúde, paz espiritual, felicidade, ausência de máculas, de enfermidades, de vícios e problemas financeiros, pode gerar realização e plenitude; noutras palavras, uma harmonia em consonância com o “que” ou “quem” que todos os movimentos religiosos mundiais predacam: com seu Criador, isto é, uma volta às origens; à Idade de Ouro segundo o homem arcaico na sua cosmovisão cíclica.

De facto, o ser humano procura encontrar ainda que em distopias, lugares familiares. Seja em qualquer lugar, espaço urbano, ilha, continente ou até fora da Terra, o homem não procura coisas desconhecidas e sim conhecidas. O homem procura e necessita de retornos.

Quando se fala em Terra Prometida, se fala em Salvação, pois, no resumir das contas, Terra Prometida e Salvação é a mesma coisa: quem atingiu a harmonia com seu Criador, alcançou a Salvação, pois Salvação implica estar livre

de máculas espirituais, físicas e materiais. De alguma forma, a Salvação se apresenta como um reconhecimento e/ou recompensa, uma reação para uma ação, mas uma ação harmônica: “Em verdade, em verdade vos digo que aquele que crê em mim fará também as obras que eu faço e outras maiores fará, porque eu vou para junto do Pai...” (João 14:12).

Referencias bibliográficas

- aramayo, S.; Bayón, C.; Manera, T.; Politis, G. (2011, March). Following the tracks of the first South Americans. *Evolution: Education and Outreach*, 4 (2).
- Bachelar, G. (1977). *A poética do espaço*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca Ltda.
- Bakhtin, M. (1995). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Berger, J. (1999). *Modos de ver*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Carreño, L.; Frank, F. C.; Viglizzo, E. F. *La situación ambiental argentina. Ecorregiones Pampa y Campos y Malezales. Situación ambiental en las ecorregiones Pampa y Campos y Malezales*. Disponível em < <http://www.fvsa.org.ar/situacionambiental/pampa.pdf> > Acesso em 22.09.2014.
- Eliade, M. (2006). *El mito del eterno retorno* (2.^a ed.). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Eliade, M. (2010). *Mito e realidade* (6.^a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Eliade, M. (2010). *O sagrado e o profano* (3.^a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Fiorin, J. L. (2006). *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática.
- Gerchunoff, A. (1975). *Los gauchos judíos* (2.^a ed.). Buenos Aires: Aguilar Argentina S. A. Ediciones.
- Jameson, F. (1992). *O inconsciente político*. São Paulo: Ática.
- Jurado, A. (1996). *Genio y figura de Jorge Luis Borges* (3.^a ed.). Buenos Aires: Eudeba SEM.
- León, R. (1991). Vegetation. In A. Soriano, & R. Coupland (Eds.), *Natural Grasslands: introduction and Western Hemisphere*. Amsterdam: Elsevier.
- Martínez Estrada, E. (1996). *Radiografía de la pampa – Edición crítica* (2.^a ed.). Coordinador: Leo Pollman. Madrid: ALLCA XX.
- O Alcorão Sagrado*. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/alcorao.pdf>.
- Miotti, L.; Salemme, M. (2004). Poblamiento, movilidad y territorios entre las sociedades cazadoras-recolectoras de Patagonia. *Complutum*, 15, 177-206. Disponível em: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/argentina1/CMPL.2004.15.177.206%20%28Miotti-Salemme%29.pdf>. Acesso em: 24.12.2016.
- Native American Poets and Prayers. *Mother Earth*. Disponível em: <http://www.blackhawkproductions.com/poetrynative.htm>. Acesso em 30.05.2016
- Palermo, M. Á. (1993). *Los habitantes más antiguos del país*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Royo Mejía, A.; Godino Alarcón, J. R. (2012). *Sacerdotes que dejaron la huella en el siglo XX*. Maxstadt: Editorial Vita Brevis.
- Terra, G. A. (1968). *Sociología y vocabulario del habla popular argentina*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

Resumo

O mito da Terra Prometida permeia todas as culturas ancestrais do mundo e as acompanhou no constante processo de transumâncias. O presente trabalho tem por objetivo apresentar a pampa argentina como cenário identificável com a ideia ancestral da Terra Prometida. A pampa é um bioma da América do Sul que atinge uma superfície de quase 750 mil km², ocupando a metade do território brasileiro do estado do Rio Grande do Sul, todo o território do Uruguay e quase o 20 % da Argentina. Originou-se no fim do período cretáceo com a elevação da cordilheira dos Andes, pouco antes da extinção dos dinossauros. Desde suas origens, seu relevo apresentou alterações pouco significativas, e a partir dos últimos 12 mil anos, durante o Pleistoceno, foi o cenário da chegada dos primeiros povoadores que conviveram com os animais da

megafauna local. Os descendentes destes paleoindígenas confrontaram a chegada dos espanhóis que procuravam ouro e riquezas naturais e o desejo de povoar um novo mundo. Séculos depois, consolidada a república Argentina após a sua independência e posterior fim dos seus conflitos internos, a pampa continuava um desafio. No último quarto do século XIX, o padre José Gabriel Brochero assumiu as necessidades de um povoado esquecido pelas autoridades, criando capelas, igrejas e escolas, enxergando a pampa como espaço ideal para reivindicar a restauração do Éden bíblico. As bondades do bioma forneciam as condições necessárias para obter uma segunda chance e aprender a viver em harmonia individual e coletiva com a natureza e com o seu Criador. Neste sentido, também um contingente de judeus vindos da Rússia por causa das perseguições antisemitas afincou-se na província de Entre Ríos. Assim pampa tornava-se uma segunda Terra Prometida, uma Nova Jerusalém, anunciada nas prédicas da sinagoga. Para defender o presente pressuposto, o ensaio conta com um referencial teórico a partir dos estudos de Mircea Eliade, Mikhail Bakhtin, Gaston Bachelard e Ezequiel Martínez Estrada, conjuntamente com as considerações do seu autor.

Abstract

The myth of the Promised Land is present in almost all the worldwide ancestral cultures and was carried along with the human migrational movements. The present paper aims to show the Argentinian Pampa as a landscape that could be identified with ancient idea of the Promised Land. The Pampa biome is located in South America and covers an area of 750.000 km², occupying half of the Rio Grande do Sul (a southern Brazilian state), all the Uruguay territory and almost the 20% of the northeast Argentinian region. The Pampa was originated during the cretaceous period with the Andes Mountain upheaval, shortly before dinosaur extinction. Early from its origins, the Pampa biome showed no significant surface alterations and in the last 12,000 years, during Pleistocene, the first groups of hunter-gatherers arrived in these lands and lived together with the local megafauna. The descendants of these human groups had to face and fight against the Spaniards who came to seek for natural wealth and planning to settle in the New World. After centuries, once the republic of Argentina was consolidated as an independent country, the Pampa remained a challenge. In the last quarter of the 19th century, Father Jose Gabriel Brochero, known as "the Gaucho Priest", decided to serve the needs of small towns neglected by the central Argentinian government authorities, building churches, schools and roads. He regarded the Pampa as an ideal place to restore the biblical Eden because the good condition of this biome allowed man a second chance to live in harmony with his creator. In the same way, a considerable group of Jews decided to leave Czarist Russia because of anti-Semite intolerance and persecutions, came to Argentina, and settled in the province of Enterrios. These people were known as the Gaucho Jews. Thus, the Pampa turned into a second Promised Land again, the New Jerusalem, as it was so announced in the synagogues built in the country. And in order to defend this thesis, this essay counts on a frame of reference based upon Mircea Eliade, Mikhail Bakhtin, Gaston Bachelard and Ezequiel Martinez Estrada studies and theories, together with the author's own considerations.

El ciclo troyano en el teatro del exilio español

The Trojan cycle in the Spanish exile Theater

M^a Teresa Santa María Fernández

Universidad Internacional de La Rioja¹
teresa.santamaria@unir.net

Palabras-chave: Ciclo de Tróia, teatro español, exilio, *Nostoi*, literatura comparada, vencedores e perdedores.

Keywords: Trojan cycle, Spanish Theater, exile, *Nostoi*, Comparative Literature, winners and losers.

La temática sobre la guerra y el posterior destierro que ofrece el ciclo troyano dentro de la literatura griega adquiere un nuevo sentido y fuerza dramática con motivo de la guerra civil (1936-1939) y el destierro posterior de gran parte de los intelectuales y escritores que conformaron la Edad de Plata de la literatura española. Algunos de sus dramaturgos debieron proseguir su labor en otros países y, en determinadas ocasiones, en otras lenguas y culturas. Pero en varias de sus obras retoman a los protagonistas del ciclo troyano – tanto en su versión épica como trágica – para repensar o actualizar esos mitos y temas que les arraigan con la cultura europea que dejaron atrás. Entre los diferentes tratamientos de esa temática clásica encontraremos desde una mera banalización del mito en *La odisea* de José Ricardo Morales a la actualización en otras coordenadas espacio-temporales que nos ofrecen las piezas *Casandra o la llave sin puerta* de M^a Luisa Algarra y *La hija de Dios* de José Bergamín. En otras obras, los autores se fijan en una anécdota o episodio determinado y lo desarrollan de una manera más o menos fiel al original griego, como sucede en *La manzana* de León Felipe, *Héctor y Aquiles* de José Ramón Enríquez, *Odiseo* de Agustí Bartra y *Circe y los cerdos* de Carlota O'Neill. Y, como podemos comprobar, encontramos las dos partes del conflicto armado, tanto la troyana como la griega, e incluso las consecuencias que esa larga ausencia provoca en las familias de los guerreros griegos, en el caso de *Orestes parte* de José Ramón Enríquez, dramaturgo arraigado en México y considerado como autor de la “segunda generación” del exilio.

¹ Este estudio se inserta dentro del proyecto, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, “La historia de la literatura española y el exilio republicano de 1939”, (FFI2013-42431-P), cuyo investigador principal es el profesor Manuel Aznar Soler.

1. Guerra de Troya y guerra civil española de 1939

Los motivos por los que el ciclo troyano, bien procedente de las tragedias, bien a partir de los dos grandes poemas homéricos, resultan muy atractivos para algunos dramaturgos españoles que se exiliaron tras la derrota del bando republicano en 1939 tienen parte de su origen en las similitudes obvias entre ambos conflictos y posteriores consecuencias. En efecto, la guerra como confrontación real e histórica pasa a constituirse en elemento o excusa para concebir una obra literaria, aunque en estas páginas solo nos detendremos a analizar las producciones dramáticas llevadas a cabo para la escena, tras el destierro y por parte de los escritores exiliados españoles.

Otra similitud evidente entre ambos momentos históricos y literarios estriba en la existencia del posterior destierro de los vencidos. Resulta interesante comprobar cómo esa conciencia de exilio sitúa al escritor en una situación de *infirmo*, anhelante de un paraíso – en ambos casos identificado con la patria – perdido:

Que el hombre sea un desterrado lo manifiestan todos los mitos de origen alusivos a un paraíso perdido. Aunque si en el origen se encuentra un paraíso, este tal vez lo sea por haberlo perdido. De hecho, semejantes mitos indican que el hombre, al carecer de un medio original, tiene que hacérselo todo, haciéndose así un mundo, en el que figuran primordialmente sus ideas. Tanto es así que sólo logra recuperarse de su situación de *infirmo* o enfermo cuando logra expresarlas libremente, asentándose sobre ellas al convertirlas en imprescindible tierra firme. (Morales, 1998, p. 116)

Por otro lado, en el caso de la guerra de Troya y los relatos literarios conservados al respecto también se produce el regreso (*nostos*) de los vencedores a sus respectivos lugares de origen. Forma parte, por tanto, de esa tradición mítica los retornos de héroes griegos como Ulises, Agamenón, Menelao, acompañados casi siempre por vicisitudes y finales trágicos. Estos regresos o “vueltas” también se producen en el caso del conflicto bélico español, pero en esta ocasión la referencia de “volver” se aplica no a los vencedores, sino a los vencidos. En efecto, la esperanza de la mayoría de los exiliados era regresar a España tras la II Guerra Mundial, pues creían que el final de la gran guerra supondría también la victoria contra el fascismo en suelo patrio. La no intervención de los aliados contra Franco tras 1945 supuso un duro revés y un replanteamiento de esa “vuelta” o regreso a un paraíso perdido y que ellos identificaban con la situación de España durante la II República. De esta manera, el motivo de las “vueltas” resulta un asunto recurrente en muchos de los escritores exiliados durante todo su destierro.

En cierta forma, aunque las similitudes entre ambos momentos históricos y posterior conformación en materia literaria resulten importantes, también observamos tres diferencias evidentes y que vale la pena resaltar para el ulterior tratamiento del ciclo troyano que observamos en el corpus de obras dramáticas que los escritores desterrados dedicaron a esta trama. En primer lugar, en el caso de la guerra española, su carácter de confrontación civil, entre hermanos y no países diferentes, comporta una mayor tragedia del conflicto histórico vivido. Este mismo rasgo, en segundo lugar, ayuda a entender lo que comentábamos en líneas anteriores: los *nostoi* o regresos no estarán protagonizados por los lucha-

dores en el bando vencedor, sino también por los vencidos y desterrados, tal y como comprobaremos en la mayoría de las piezas dramáticas estudiadas, donde los “ulises” y las “ítacas” se alinean con el deseo de los perdedores y no de quienes “vencieron, pero no convencieron”. En tercer y último lugar, comprobaremos cómo, en algunas obras escritas por los autores exiliados españoles a partir de los años 60, se empieza a cuestionar el componente heroico de toda guerra y, en concreto, de las dos guerras comparadas en este artículo. Este rasgo antibélico resulta interesante porque conlleva una lectura e interpretación de dichas obras donde el comportamiento del héroe queda minusvalorado y se diluye el componente de lucha y de animación a mantenerse leales a los compromisos de la causa republicana que sí encontramos en las primeras piezas de temática troyana que escribieron los exiliados españoles.

Tal y como señala el profesor Ricardo Doménech, las recreaciones míticas constituyen una de las cinco grandes líneas argumentales del teatro del exilio español de 1939, junto con el “Testimonio del presente histórico”, “En busca de la España perdida” – de la que también encontramos ecos en algunas de las obras estudiadas, por el deseo de “volver” a Ítaca –, “El descubrimiento de Latinoamérica” y “Otros” (Doménech, 2013, pp. 63-67). Por esta razón no resulta extraño encontrar piezas dramáticas, inspiradas en el ciclo troyano, en casi todas las décadas que duró la Dictadura de Franco, e incluso un poco más, en el caso de *Orestes parte* de José Ramón Enríquez. Así, la primera de las obras dramáticas del exilio sobre el ciclo de Troya la constituye *La hija de Dios* de José Bergamín, de 1945. En la década de los cincuenta tendríamos *La manzana* de León Felipe (1951), *Casandra o la llave sin puerta* de M^a Luisa Algarra (1953) y *Odiseo* de Agustí Bartra (1953). En los años sesenta escribe *La odisea* (1965) José Ricardo Morales, escritor exiliado en Chile, y en los setenta encontramos *Héctor y Aquiles* de José Ramón Enríquez (1973-1974) y *Circe y los cerdos* de Carlota O’Neill (1974). Cerraría el corpus *Orestes parte* de José Ramón Enríquez, de 1984.

También resulta interesante que, siguiendo la misma clasificación que Doménech realiza entre las diferentes “generaciones” – con las salvedades y matizaciones que la crítica literaria actual otorga a esta clase de sistematización – encontramos ejemplos de dramaturgos que mostraron su interés en esta materia mítica en las cuatro categorías que Ricardo Doménech señalaba (2013, pp. 68-69). De esta forma, León Felipe se incluye dentro de los “nacidos en la década de 1880”; Agustí Bartra, José Bergamín y Carlota O’Neill se sitúan dentro de los “nacidos hacia 1900”; José Ricardo Morales y María Luisa Algarra forman parte de la “Generación del 36”, mientras que José Ramón Enríquez es un hijo de exiliado en México.

Por otro lado, si nos atenemos a la similitud y al grado de mayor seguimiento del modelo griego originario (Santa María, 2016, pp. 163-164), podemos comprobar cómo casi todas las piezas estudiadas suelen seguir de una manera bastante fiel la trama dramática o épica que toman como referencia. Tal es el caso de *La hija de Dios* de José Bergamín, que se basa en *Hécuba* de Eurípides, pero también en la versión que bajo el título *Hécuba, triste* realizó el también escritor Fernán Pérez de Oliva; así como *Héctor y Aquiles* de José Ramón Enríquez, *Odiseo* de Agustí Bartra y *Circe y los cerdos* de Carlota O’Neill respecto a los dos poemas

épicas de Homero. Por su parte, en *La manzana* de León Felipe encontramos una versión libre del “Juicio de Paris” que aparece aludido en el Canto III de la *Ilíada*, mientras que José Ramón Enríquez en *Orestes parte* y M^a Luisa Algarra en *Casandra o la llave sin puerta* nos ofrecen su propia recreación de ambos personajes vinculados con el mito troyano, tomados de *Orestes* de Eurípides y de la *Orestíada* de Esquilo, así como de los relatos homéricos y de *Las troyanas* de Eurípides, respectivamente. Por último, a una banalización o “juego” con el mito – en el sentido que le dan Pociña y López (2007, p. 11) – pertenece *La odisea* de José Ricardo Morales.

Sin embargo, otra manera enriquecedora de ordenar estas obras de autores exiliados que recrean el ciclo troyano se puede establecer a partir de la consideración de cuántas de ellas se fijan en uno de los personajes o tramas míticas relacionadas con los troyanos y cuántas prestan atención a los personajes griegos y a sus regresos al paraíso perdido. Tal y como comprobaremos, solo dos las piezas centran su atención en los vencidos – *La hija de Dios* de José Bergamín y *Casandra o la llave sin puerta* de M^a Luisa Algarra –; dos también las que ahonda en la relación de dos personajes pertenecientes a sendos bandos – *La manzana* de León Felipe y *Héctor y Aquiles* de José Ramón Enríquez –; mientras que el resto se ocupan de dramatizar algún episodio o personajes vinculados con los vencedores: *Odiseo* de Agustí Bartra, *La odisea* de José Ricardo Morales, *Circe y los cerdos* de Carlota O’Neill y *Orestes parte* de José Ramón Enríquez.

2. El punto de vista de los vencidos

Las dos piezas dramáticas que tratan la temática del ciclo troyano desde el punto de vista de los vencidos tienen la peculiaridad, además, de que se centran en dos personajes femeninos: Hécuba en el caso de *La hija de Dios* de José Bergamín (1945) y Casandra en *Casandra o la llave sin puerta* de M^a Luisa Algarra (1953). Resulta interesante comprobar cómo ambos dramaturgos eligen sendos personajes trágicos, tratados ambos por Eurípides, en sus respectivas tragedias y en los que la crueldad de ser vencido se une a la triste condición de ser mujer, desterrada y obligada a obedecer a quienes masacraron a sus familias.

En el caso de *La hija de Dios* no deja de ser curioso observar cómo la obra coincide en algunas cuestiones y se aparta en otras de *Hécuba* de Eurípides y de la versión que en el siglo XVI realizó Fernán Pérez de Oliva bajo el título de *Hécuba triste*. La diferencia fundamental estriba en el momento y lugar en que sitúa Bergamín la acción de la obra: en el pueblo abulense que da título a la misma y a principios del estallido de la guerra civil, en verano de 1936 (Bergamín, 1945, p. 11). De esta manera, cambia el punto de vista en algo fundamental, pues su Teodora o Hécuba, no aparece como símbolo de los vencidos y del triste final que la guerra les depara ni tampoco como imagen de la desdicha más absoluta, pues pasó de ser reina de Troya y madre de numerosa prole a verse desterrada y tratada como esclava por sus enemigos.

Por el contrario, Teodora no busca una posible justicia terrena que no encontró en los vencedores en la tragedia de Eurípides, aunque sí en la versión de Pérez de Oliva. En la dedicatoria con la que el propio Bergamín encabeza el volumen,

junto con una referencia evangélica a las bienaventuranzas, queda patente en sus primeras palabras la vinculación con la guerra civil que para él aún tiene lugar en España: “En estos años de persecución por la justicia que venimos padeciendo los españoles, dedico esta humilde transcripción trágica a los mártires de mi Patria: a sus mujeres, madres, esposas, hijas, hermanas sacrificadas” (Bergamín, 1945, p. 7). De ahí que el carácter de invitación a la lucha suponga un rasgo fundamental en esta pieza, cuyo desenlace también incide en la idea de participar de manera activa en la guerra y convertirse más en mártires o testimonios de lealtad a una causa justa, antes que quedarse como meras víctimas, pisoteadas y denigradas por las injusticias:

CORO. ¡Tu nombre, Teodora, hija de Dios, renacerá de entre las cenizas de tu pueblo, luciendo en tiempos venideros con el esplendor verdadero de la justicia! [...] ¡Vamos nosotras todas a seguirla en la santidad de su martirio! ¡Ved que entre la humareda y el polvo empieza a encenderse también de sangre el horizonte; y que nosotras no veremos ya la luz de este día! (pp. 72-73)

También coincide en la elección de una de las “vencidas” el personaje de Juana en *Casandra o la llave sin puerta* (1953) de M^a Luisa Algarra, escritora exiliada en México. Aunque esta pieza se publica en un momento más alejado del final de la guerra civil que la anterior y cuando los exiliados españoles eran conscientes de que el final de la II Guerra Mundial no iba a provocar el mismo desenlace en España, coincide con la obra de José Bergamín en situarla al inicio del conflicto bélico. Sin embargo, en este caso, no se establece en unas coordenadas históricas concretas y vinculadas con la guerra civil española, sino que la acción se sitúa en “Cualquier ciudad industrial, de cualquier país, antes de estallar cualquier revolución obrera” (Algarra, 2003, p. 131).

En ambas piezas centradas en las “vencidas”, además, la protagonista de origen mítico cambia de nombre – Juana en el caso de *Casandra* y Teodora para el de *Hécuba* –, al igual que casi todos los personajes que las acompañan en escena. Pero mientras en *La hija de Dios* esa actualización es plena y hasta el “Coro de mujeres” y los soldados que aparecen están adaptados a las circunstancias históricas coetáneas; en el caso de la obra de Algarra hay dos personajes que sí mantienen su nombre clásico. Nos referimos a Alejandro – el otro nombre por el que era conocido Paris –, que es hermano de la protagonista, así como a la “Doncella” que en el *dramatis personae* no recibe nombre propio concreto, pero de la que sabemos, por las palabras con las que se cierra el Primer Acto de la obra que se llama “Helena” (Algarra, 2003, p. 164). De esta manera, el estallido de la revolución llega a esta familia – de nuevo como en Troya – ante la negativa de la misma de creer las profecías de Juana- *Casandra*, quien anuncia repetidamente el final que les aguarda.

Como podemos comprobar, la *Casandra* mítica y la de la dramaturgia exiliada coinciden en poseer un don que nadie aprecia y que lleva a que todos las juzguen como locas: “La mía es una facultad inútil que no tiene a qué aplicarse... Como una llave [que] no tuviera qué abrir... la llave de una puerta inexistente” (Algarra, 2003, p. 193). Sin embargo, ambas difieren en que en esta ocasión solo conocemos los hechos ocurridos antes de la guerra/revolución y no el final que

como desterrada sufre la princesa troyana. Por otro lado, la conciencia revolucionaria de la escritora exiliada aporta una razón más social y no solo causada por la expulsión – y no raptó – de Helena, en este caso, del hogar de un industrial burgués. En efecto, en un momento del tercer y último acto, Juana reconoce que “La culpa es de todos nosotros” (p. 222) y justifica así el final de toda su familia y la traición de quien los entrega a los obreros sublevados.

De esta manera, observamos que ninguna de las dos piezas se centra en la condición de desterrada o exiliada de los personajes protagonistas en los modelos de referencia y en las propias circunstancias vitales de los dramaturgos exiliados, sino que ambas intentan justificar el origen del conflicto y la legitimidad de la causa republicana. Las razones de justicia social y de lucha justa se repiten en las dos obras, como recuerdan estas palabras que pronuncia Teodora en *La hija de Dios*:

¡Maldición sobre los verdugos! ¡Que esta fue la tierra que les dieron, cuando ellos se la demandaban para, con sus manos, labrarla! ¿No queríais tierra, les dijeron, pues tomadla, que, enterrados en ella, para siempre la tendréis como cosa vuestra! (Bergamín, 1945, p. 41)

3. El largo regreso al paraíso perdido: los “nostoi”

Si en las dos obras anteriores, centradas en los vencidos, hemos visto cómo no se incide en la condición de desterrados y víctimas de un conflicto que la propia temática del ciclo troyano aportaba, aún resulta más interesante comprobar que la mayoría de las piezas se centran en los vencedores o en los regresos de los héroes griegos a su patria.

De las cuatro obras, como apuntábamos antes, tres escogen a Ulises o a un personaje relacionado con *La Odisea*, tanto en el título como en la obra. Mientras que la última de ellas – *Orestes parte* – se centra en la *Orestiada* de Esquilo y en *Orestes* de Eurípides y en el protagonista que, si bien no regresa a su casa tras la guerra de Troya, sí vuelve a su hogar para vengar a su padre Agamenón, uno de los caudillos griegos que sí participaron en ella.

Odiseo de Agustí Bartra es una obra originariamente escrita en catalán y que el propio autor tradujo al castellano y publicó en 1953, aunque la edición que hemos podido consultar data de 2007. En ella sí encontramos esa identificación entre el escritor y el personaje que elige como motivo y protagonista de su obra. El propio Bartra lo explica con estas palabras al inicio de la pieza:

Si el símbolo de Ulises, el gran errante, tenía para mí una validez tan allegada, era porque el identificarme humanamente con él representaba una esencialidad dramática que me confirmaba. Y hasta había paralelismos estremecedores. Sólo mencionaré uno: los diez años de errabundeo de Ulises, terminada su guerra, coinciden, casi día por día, con mis diez años de exilio. (Bartra, 2007, pp. 9-10)

En el texto se entremezclan diferentes géneros literarios – poemas, narración y teatro –, constituyendo los apartados teatrales un fragmento sobre “Polifemo”, que se inserta en la segunda parte, así como todo el tercer apartado,

titulado “Nausica”, y donde se nos presentan en binomios antónimos a cuatro mujeres fundamentales en el periplo de Ulises: Nausica y Circe, por un lado, y Calipso y Penélope, por otro. Por último, dentro del quinto apartado aparece un fragmento titulado “El remo negro”, donde en forma de diálogo se nos explica el amor entre Laos y Neira. En este caso es la nieta de Ulises, Neira, quien consigue vencer la atracción de Laos por el mar, por la aventura y el vivir errante, y quien lo mantendrá en tierra firme, como en el pasado consiguió Penélope, finalmente, retener a Ulises en Ítaca.

Ese deseo por “volver”, por regresar a la patria abandonada hace años es común en modelo y versión. Pero la obra de Bartra añade solo como elemento literario esa lucha entre el mar – las ansias de aventura y gestas heroicas – y la tierra – las raíces familiares y culturales que llevan al ser humano a establecerse de manera permanente en un lugar determinado -. En su caso, el destierro no supone un viaje lleno de atractivos, pues el abandono de su Ítaca o su paraíso perdido es para el exiliado una obligación impuesta y no una decisión libre. Sin embargo, la elección de uno de los “vencedores” refleja también su lealtad hacia la causa de la República, así como su convencimiento de que la legitimidad de cuanto defendían no les privaba de volver a su país, pues quienes los desterraron no tenían la potestad legal para hacerlo.

Otro estilo y aire posee *La odisea* de José Ricardo Morales (1965). Este escritor exiliado en Chile nos ofrece una actualización del mito que “juega” con la fuerza simbólica y el arraigo cultural y literario que posee el poema homérico. El mito, en esta ocasión, se banaliza en su seguimiento más o menos fiel de *La Odisea* de Homero. No estamos en un momento o lugar – pasado o presente – en pleno conflicto armado; tampoco se trata del reencuentro, tras un largo deambular del esposo, de un matrimonio con un pasado y vivencias en sus espaldas. Ni siquiera utiliza Morales los mismos nombres para los protagonistas, pues serán Eli y Pedro quienes conformen un joven matrimonio, cuya principal “odisea” será sobrevivir a las normas absurdas y continuos cambios que van alterando su cotidianidad; el deseo del joven esposo por regresar al paraíso privado que conforman las cuatro paredes de su recién estrenado piso.

La navegación de este Ulises consiste, al principio, en surcar las aguas idílicas que el amor que sienten ambos ha trazado para poder llegar a su hogar:

ELI: Cerrarás los ojos y navegaremos [...] ¿Por qué mar la nave, mi almirante? ¿El mar de la nube, el mar del espejo, el mar del amor? Amor, dime el nombre de ese mar de amor.

PEDRO: El mar de la gracia del dulce descanso en la gran sonrisa de la amada Eli. [...] ¿Estoy en mi casa, conmigo, con Eli? (*Abre los ojos.*) Y si estoy en casa, conmigo, con Eli, ¿qué más desearé? (Morales, 2009, pp. 492-493)

Pero finaliza la obra con la constatación de que han ganado quienes han ido poblando la ciudad de letreros con “Prohibido el paso” y creando normativas y necesidades que, más que el confort y la calidad de vida de sus habitantes, solo han logrado que los diferentes odiseos – del que es ejemplo y figura Pedro – no lleguen sanos y salvos a su hogar. Resulta, por tanto, muy interesante el final que ofrece a esta “pieza en un acto” el dramaturgo exiliado, ya que el Ulises de la

época contemporánea que él refleja en la obra no volverá nunca y su Penélope se resignará a que así sea:

ELI. [...] Sí, mi Pedro ejemplar. Yo esperaré... ¿Por qué voy a desesperarme? Nos acompaña el tiempo. Con el tiempo, quitarán los letreros y podrás regresar. Si no, caerán o los olvidarán, se pudrirán o se despintarán. Nos acompaña todo el tiempo... (*Abandona el auricular. Queda colgando*). Yo esperaré, mi navegante... (*Teje.*) ¿Y por qué he de esperar, si estás aquí, conmigo? (*Levanta el tejido, lo extiende en toda su envergadura y contempla como a Pedro.*) Crece, mi Pedro, crece conmigo... (*Teje.*) Después de todo... (*Se detiene. Sonríe.*) Después de todo... no podemos quejarnos. (*Sonríe. Teje.*) (pp. 504-505)

Ese final abierto y sugerente que nos deja Morales, pues no sabemos si teje para el marido que ya no va a volver o para un posible hijo que llegará más adelante, no quita dramatismo a la obra. En efecto, al igual que en otras piezas donde el dramaturgo exiliado acude a algún mito clásico griego – Orfeo, Edipo o Prometeo –, la crítica social y la ironía sobre los males que aquejan a la sociedad contemporánea resultan los verdaderos protagonistas de este diálogo entre los dos personajes que conforman el joven matrimonio, ante los oídos sordos no solo de los dos obreros que irán apareciendo en algunos momentos en la escena, sino de la sociedad en general. Vuelca su crítica, en este caso, al consumismo, al afán de progreso y al excesivo celo por regular la vida de los ciudadanos que impiden a los ulises regresar a sus itacas, puesto que cada día nuevas prohibiciones y vetos les impedirán llegar a buen puerto. Pero también subyace la ironía de que ya no existen héroes capaces de solventar esos obstáculos y odiseas varios, sino que las personas – simbolizadas en ambos personajes – se resignan y no luchan por cambiar la sociedad y los poderes que los gobiernan.

La tercera obra que se inspira también en Ulises y, concretamente en la versión épica atribuida a Homero, es *Circe y los cerdos* de Carlota O'Neill (1974). En esta pieza, se ironiza con esa deuda y se nos induce a pensar, de manera expresa y en varias ocasiones, que los hechos no fueron tal cual los relató el poeta clásico griego: "CERDO 3.- ¡El aedo ciego cantará que nos ha envenenado! CERDO 4.- ¡Lo que no podrá decir cuán felices somos siendo cerdos por ella!" (O'Neill, 1997, p. 311). E incluso se le recrimina unas pocas páginas antes que "CERDO 2.- ¡Habla de reyes y príncipes!... ¡De los grandes capitanes y caudillos! ¡Nosotros, el pueblo que va a la matanza, no somos nada en la historia! ¡No valemos ni vivos ni muertos!" (p. 309).

La escritora exiliada en México nos ofrece el episodio del encuentro de Ulises y sus hombres con la hechicera Circe en la isla de Eea, tal y como se remarca al principio de la obra, "La acción. Tiempo de *La Odisea* y transcurre en la isla de Eea" (p. 303). De hecho, las referencias al poema épico y a su autor son frecuentes, pues aparece la Voz de Homero recitando los primeros versos de su poema al empezar el Primer Acto de la obra (O'Neill, 1997, p. 304), se recurre alguna vez al epíteto "Ulises, fecundo en recursos" (p. 327 y 338) y los actos están divididos en rapsodias. Podemos encontrar a lo largo de la pieza no solo cambios respecto a la versión original – por ejemplo, el hechizo que mantiene a los hombres conver-

tidos en cerdos se rompe durante la noche -; sino también alusiones a la época contemporánea - “música de Ravel” (p. 304) y “operación plástica” (p. 345) -.

La obra posee dos grandes logros formales. En primer lugar, porque centra el interés en Circe, mujer fuera de las convenciones, y no en Penélope, ejemplo de esposa fiel. Este cambio de óptica le permite dar mayor protagonismo a un personaje femenino más activo y acorde con la ideología feminista de la autora, en lugar de presentar el papel algo más pasivo que se ha otorgado tradicionalmente a la mujer de Ulises. El otro gran mérito es la estructura cíclica o circular que posee la obra en su forma, pues la pieza finaliza con la llegada de un nuevo naufrago. Por otro lado, resulta muy interesante que la hechicera, embarazada del héroe, no lamenta la partida de Ulises, sino que le ayuda finalmente en la consecución de la misma, a diferencia de la versión ofrecida por Homero.

También a un vuelco temático e intento de contar el mito clásico de otra manera responde *Orestes parte* (1984) de José Ramón Enríquez: “¿Y si lo hiciéramos todo de otra forma? ¡Vámonos, madre...!” (Enríquez, 1985, p. 15). Aunque el protagonista de la obra - Orestes - no es propiamente un héroe que regresa a su casa, a su patria, tras la victoria en Troya, sí se ve envuelto en una tragedia que incluye las consecuencias trágicas del “nostos” o regreso de uno de los principales guerreros griegos, Agamenón, su padre. Concretamente, el escritor de la llamada segunda generación del exilio, José Ramón Enríquez, nos presenta una versión de *Las coéforas*, segunda tragedia de la *Orestíada* de Esquilo y de *Orestes* de Eurípides donde el protagonista duda - como si a su vez hubiera sido influenciado por un anacrónico Hamlet - y no acepta su destino trágico: vengar a su padre matando al asesino y usurpador de trono y esposa.

Como en otras piezas donde Enríquez versiona algún motivo clásico - por ejemplo, *Héctor y Aquiles*, que comentaremos más adelante -, cobra relevancia el tema del homoerotismo. En este caso, las referencias a la homosexualidad son menos explícitas - “Orestes nació para dormir con Pílates” (p. 19) -, y guardan una relación con el sentido de compañerismo y con la visión del homoerotismo en la Antigüedad clásica que difiere de nuestro pensamiento actual (De Miguel, 2009). Sin embargo, resulta relevante este motivo en la obra, pues es el que propicia y determina que el protagonista no acepte su destino preconcebido desde el principio del mito, sino que se rebele y busque huir de ese final al que estaba predestinado.

También resulta significativo que en esta obra, de un autor de la llamada segunda generación y que se considera más vinculado con la literatura de México que la de España, no aparezcan referencias a comportamientos heroicos, a vencedores o vencidos o a intentos por regresar o volver a la patria abandonada. En las últimas décadas del siglo XX el antibelicismo y la constatación de que no hay héroes auténticos en esta sociedad actual derivaron en ese escepticismo hacia lo heroico y la huida de toda resolución armada. Ni Orestes ni los jóvenes de su época toman el tema del honor y de la venganza como en épocas pasadas reflejaron tanto las tragedias griegas como los dramas del Siglo de Oro español. Han cambiado las épocas y las circunstancias y resulta claro que Orestes prefiere vivir a matar, rechazando el ofrecimiento final de Clitemnestra: “Tu destino es rehacerme, retomarme, reintegrarme a ese trono que te aguarda conmigo... Dor-

miremos tú y yo y tendremos diez hijos y serem- [sic] y seremos tan fuer- [sic]" (Enríquez, 1985, p. 23).

4. Ni vencedores ni vencidos

Aunque en las dos últimas obras sobre "vencedores" podría parecer que el tema del exilio y de la lealtad a los valores que defendía la República española pierden peso respecto a las obras escritas en las primeras décadas del siglo pasado, no deja de resultar significativo que los mitos conserven su fuerza y esa capacidad para sugerir y plasmar situaciones y conflictos universales.

Nada más universal que una guerra como la de Troya, de la que las dos últimas obras que analizamos nos ofrecen su principio y uno de sus finales. En efecto, en *La manzana (Fábula o juego poético y simbólico de hombres y mujeres contado en español)* de León Felipe (1951) nos encontramos con una obra que actualiza a la perfección las cuestiones que siempre se plantean respecto a la historia entre Paris y Helena: ¿fue esta secuestrada por el príncipe troyano? ¿Huyó a Troya, por el contrario, complacida y cansada de su matrimonio con Menelao? ¿O resultó una decisión ajena por completa a ambos amantes, puesto que debían cumplir inevitablemente el destino trazado por Atenea, que comprendía que la mujer más bella correspondiera al mortal que se atrevió a terciar en una disputa entre tres poderosas diosas?

Tras la lectura de la obra de León Felipe, que sigue también el relato de *La sombra* de Galdós y *Luz iluminada* de Juan Larrea (Santa María, 2016, pp. 199-201), seguimos con las mismas dudas sobre si la guerra de Troya – y por extensión, la guerra civil española o cualquier otra guerra – pudieron evitarse. No porque la pieza entre en concreto en esta cuestión de una manera explícita, sino porque, fiel al modelo galdosiano y cervantino, la sombra de la duda, los límites entre lo que el hombre finge y es real, asoman de una manera muy concreta en la obra. Por tanto, esta versión del mito se enraíza con un tema de gran tradición en la literatura española y que puede sintetizarse en la expresión de "lo fingido verdadero" y su antítesis, "la verdad fingida". Precisamente, un logro del autor exiliado es conjugar todas esas tradiciones y orígenes para ofrecernos una posibilidad más de las que la imagen de la manzana puede sugerirnos a lo largo de la historia del hombre.

Aunque aparentemente en este caso el vencido – Paris – es el vencedor, creemos que se justifica su inclusión en este apartado porque León Felipe consigue contagiarnos de la situación tan desgraciada que en este caso sufre Menelao/Don Anselmo, cuyos celos han despertado un cuadro y la contemplación de su mujer al lado de su supuesto amante. Por otro lado, el escritor mantiene su interés por actualizar mitos y modelos, al igual que hizo con sus adaptaciones de obras de Shakespeare y de otras obras universales en *El Juglarón* (1961). Llegamos así a una de las razones que suele conducir a los dramaturgos exiliados a poner sus ojos en obras y personajes ya creados: la idea de mantener el vínculo de unión con la literatura y las referencias culturales conocidas por ellas y con las que fueron creciendo y cultivándose en España.

Esta característica no se cumple en el escritor José Ramón Enríquez, pues ya se cría y pasa su infancia y juventud en un país diferente al que vio nacer a sus padres, México. En su obra *Héctor y Aquiles* (1973-1974), nos encontramos también otro tratamiento donde los límites entre el bando de los dos protagonistas se difuminan y donde se puede apreciar una total identificación entre vencedores y vencidos, entre el griego Aquiles y el troyano Héctor:

AQUILES: Porque tú eres Héctor, el sereno, el maduro, el héroe equilibrado.

HÉCTOR: Vamos a dejar esto bien claro de una vez: tú y yo somos actores contratados para recrear algo de lo cual no estamos seguros. Los dos somos iguales, estamos en las mismas circunstancias. Casi podría decir que somos el doble uno del otro. Tanto tú como yo, en algún momento conocimos la historia y debemos construirla... Ninguno guía el otro: ambos nos acompañamos. (Enríquez 1979, p. 13)

De nuevo, como en otras obras de este autor que beben en fuentes clásicas – el ya comentado *Orestes parte* o su visión de Prometeo en *El fuego* –, observamos algunas constantes que hacen de su dramaturgia un referente interesante y atractivo: teatro dentro del teatro, concepción antiheroica de los personajes, resignación ante un destino del que intentaron rebelarse sin éxito y, en este caso, una relación homoerótica más explícita y que va más allá de la simple amistad y camaradería que ya pudimos encontrar en su versión del mito de Orestes. También resulta curioso la inclusión de léxico proveniente de México y la constatación de que las guerras se repiten desde el principio de la historia y nada se puede hacer para evitarlas.

Sin embargo, por encima de todas estas cuestiones sobrevuela la idea de que no hay lugar para los héroes y las grandes hazañas. El antibelicismo que surgió a partir la guerra de Vietnam se ha enseñoreado de la literatura, donde se muestra más el fastidio que la admiración hacia el sacrificio inútil de quienes luchan en uno u otro bando. Esa puede ser una de las razones por las que a Enríquez no le interese distinguir entre vencedores y vencidos, sino mostrar la inutilidad de cualquier clase de amor, pues el hombre parece haber nacido predestinado a destruir toda consideración o demostración de cariño hacia el otro.

Casi treinta años han pasado desde la primera obra que retoma el mito troyano como excusa perfecta para una propuesta dramática – *La hija de Dios* de José Bergamín – y la versión que nos hace José Ramón Enríquez en su *Héctor y Aquiles*. Tres décadas en las que los propios exiliados han tenido que replantearse muchas veces si quedarse o volver y si se tienen que dar por vencidos, aunque nunca por convencidos. Tiempo suficiente para que la siguiente generación les azuce a olvidar o a plantearse, en algún momento, si ambos bandos no se equivocaron, si fue necesario que los españoles se entremataran en una guerra incivil y donde todos, al fin y al cabo, fueron perdedores.

5. Algunas conclusiones

Aunque esta diferencia entre las obras, según la fecha más reciente y alejada del final de la guerra, o bien si el escritor vivió o no la guerra civil, marca dos polos opuestos en el tratamiento del ciclo troyano dentro de la dramatur-

gia del exilio literario español de 1939, no deja de ser sintomática la percepción que ellos mismos tienen de ese conflicto. Como esperamos haber demostrado, los exiliados no se han dado por “vencidos”: invitan a la lucha o a volver a su paraíso perdido y de ahí que casi todas las obras basadas en el ciclo troyano se fijen en los *nostoi* de los vencedores griegos, en lugar del desdichado exilio de los vencidos troyanos.

Hemos observado también un tratamiento del propio mito como símbolo de identidad en su destierro. No solo por la seguridad que les daba tratar de personajes y temas conocidos y arraigados a su cultura – a la vez propia y universal –, sino porque el ciclo troyano vincula dos hechos que por desgracia se han repetido a lo largo de la historia y que ellos conocieron en primera persona: la guerra y el destierro.

Por otro lado, queda patente que el tema de la “vuelta” de los vencidos en estas obras cobra gran relevancia, al igual que en otros géneros literarios de este periodo, no solo por la cantidad de obras, sino de estudios dedicados a esta cuestión de los regresos y retornos (Aznar et al., 2014). Cabe destacar que en el caso de las piezas dramáticas comentadas esa vuelta a la patria, a la Ítaca-Troya-España, todas en una, se identifica con volver a la patria, al paraíso perdido. Porque en muchos de estos autores, ese deseo de regresar se suma a su lealtad, a conseguir que los ideales republicanos, por los que lucharon y se desterraron, vuelvan también a España.

Dimensión social, por tanto, relevante, que se mezcla con la salvación personal. Porque en las ocho piezas dramáticas comentadas subyacen las mismas preguntas: ¿se puede cambiar el final de un hecho histórico cuando se repite? ¿Son realmente exiliados que fueron obligados a salir de su país o no deben perder la esperanza de que regresarán algún día, tal y como fue España antes de la guerra civil y no a cómo estaba tras ella? ¿Deben ser considerados vencidos, cuando el régimen instaurado en su país no convence ni a propios ni a extraños? ¿Se debe seguir viviendo olvidando el paraíso perdido y el sueño de lo que pudo haber sido?

Se repiten los personajes, los motivos y aspectos relevantes de los mitos tomados del ciclo troyano de la Antigüedad clásica, pero se les otorga un aire nuevo, una perspectiva diferente a la luz de hechos más recientes. La heroicidad, el destino, una nueva visión sobre la mujer y sus circunstancias y el ritmo acelerado de cambios en el mundo durante el siglo XX se conjugan con la teatralización de motivos conocidos previamente por los espectadores que obligan a cambiar, modificar y otorgar una perspectiva nueva. Pero en el fondo de todas las obras queda ese anhelo por conseguir que Ulises vuelva a su Ítaca, que no sufran las mujeres y hombres envueltos en circunstancias no queridas por ellos, así como la constatación de que ninguna causa justifica por completo que se produzca una guerra, y menos entre hermanos.

Referencias bibliográficas

- Algarra, M. L. (2003). *Primavera inútil, Casandra o la llave sin puerta, Los años de prueba*. Madrid: ADE (Serie literatura dramática, 40).
- Aznar, M., López García, J. R., Montiel, F. y Rodríguez, J. (Eds.). (2014). *El exilio republicano de 1939. Viajes y retornos*. Sevilla: Renacimiento.

- Bartra, A. (2007). *Odiseo*. Charleston (USA): Bibliobazaar, Primera edición, en catalán: *Odisseu*. (1953). México D. F.: Edicions catalanes (La Fona).
- Bergamín, J. (1945). *La hija de Dios y La niña guerrillera*. México D, F.: MEDEA / Manuel Alto-laguirre impresor, 1945. Otra edición: Santa María, M. T. (2001). *El teatro de José Bergamín en el exilio, II* (pp. 63-89). (Tesis doctoral). Bellaterra, UAB. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10803/4880>
- De Miguel, C. (2009). Criterios para una definición de la literatura homoerótica latina. *Forma breve. Homografías. Literatura e homoerotismo*, 7, 13-25.
- Doménech, R. (2013). *El teatro del exilio*. Madrid: Cátedra.
- Enríquez, J. R. (1979). *Héctor y Aquiles*. México D. F.: Editorial Latitudes.
- Enríquez, J. R. (1985). *Teatro 2: El fuego*. México D.F.: Universidad Autónoma de Puebla.
- León Felipe. (1963). La manzana. In *Obras completas* (pp. 421-52). Buenos Aires: Losada.
- Morales, J. R. (1998). Desde el destierro. el saber del regreso. In M. Aznar Soler (Ed.), *El exilio literario español de 1939, Actas del Primer Congreso Internacional, I* (pp. 111-122). Sant Cugat del Vallés: Associació d'Idees/ Gexel.
- Morales, J. R. (2009). *Obras completas. Teatro, I*. Edición, estudio introductorio y bibliografía de Manuel Aznar Soler. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- O'Neill, C. (1997). *Circe y los cerdos. Como fue España encadenada y Los que no pudieron huir*. Madrid: ADE (Literatura Dramática Iberoamericana, 16). Edición, introducción y notas de J. a. Hormigón. Primera edición: *Teatro: Circe y los cerdos, Cómo fue España encadenada, Cuarta dimensión*. (1974). México D. F.: Costa-Amic. Prólogo de Sergio Magaña.
- Pérez de Oliva, F. (1586). *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva*. Córdoba. Recuperado de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089268&page=1>
- Pérez Galdós, B. (1870, noviembre). La sombra. *Revista de España*, 70-72. Recuperado de la Hemeroteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0002759110&search=&lang=es>
- Pociña, A. y López, A. (Eds.). (2007). Versiones poco conocidas del mito de Medea, I: *El seguro contra naufragio de Hoyos y Vincent*. In *Otras Medeas. Nuevas aportaciones al estudio literario de Medea* (pp. 9-18). Granada: Universidad de Granada.
- Santa María Fernández, M. T. (2016). Mito y tradición grecolatina. In V. Azcue, y M^a T. Santa María Fernández, *Mito y tradición en el teatro del exilio republicano de 1939* (pp. 137-259). Sevilla: Renacimiento.

Resumo

As possibilidades que o ciclo troiano oferece para tratar sobre o cenário as circunstâncias históricas de uma guerra e o posterior exílio forçoso dos vencidos não resultam algo novo em muitas literaturas europeias. Porém, em Espanha esta temática trágica adquire um novo sentido e força dramática com motivo da guerra civil (1936-1939) e o desterro posterior de grande parte dos intelectuais e escritores que conformaram a Idade de Prata da literatura espanhola. Alguns dos seus dramaturgos devem ter prosseguido o seu trabalho noutros países e, em determinadas ocasiões, em outras línguas e culturas. Mas em varias das suas obras retomam os protagonistas do ciclo troiano – tanto na sua versão épica como trágica – para voltar a abordar ou atualizar esses mitos e temas que lhes arraigam com a cultura europeia que deixaram para atrás. Entre os diferentes tratamentos de essa temática clássica encontramos desde uma simples banalização do mito em *La odisea* de José Ricardo Morales à atualização noutras coordenadas espaciotemporais que nos oferecem as peças *Cassandra o la llave sin puerta* de M^a Luisa Algarra e *La hija de Dios* de José Bergamín. Noutras obras, os autores focam-se numa anedota ou episódio determinado e o desenvolvem de uma forma mais ou menos fiel ao original grego, como ocorre em *La manzana* de León Felipe, *Héctor y Aquiles* de José Ramón Enríquez, *Odiseo* de Agustí Bartra e *Circe y los cerdos* de Carlota O'Neill. E, como podemos comprovar, encontramos as duas partes do conflito armado, tanto a troiana como a grega, e inclusive as consequências que essa longa ausência provoca nas famílias dos guerreiros gregos no caso de

Orestes parte de José Ramón Enríquez, dramaturgo arraigado no México e considerado como autor da “segunda geração” do exílio.

Abstract

The possibilities that the Trojan cycle offers to treat on stage the historic circumstances of a war and the forced exile of the losers afterwards is not new in most European literatures. Nevertheless, in Spain this tragic theme obtains new meaning and dramatic force because of the Civil War (1936-1939), followed by the banishment of most of the intellectuals and writers that had taken part in the Silver Age of Spanish literature. Some of its playwrights had to continue their work in other countries, and, sometimes, in other languages and cultures. However, in some of their plays they return to the main characters of the Trojan cycle – in both their epic and tragic version – to rethink and update these myths and themes that link them to the European culture that they left behind. Among the different treatments of this classic theme we'll find from a mere banalization of the myth in José Ricardo Morales' *La odisea* to the update in a different time and space setting that offer María Luisa Algarra's *Cassandra o la llave sin puerta* and José Bergamín's *La hija de Dios*. In other plays, they focus on a certain anecdote or episode and develop it in a way more or less similar to the Greek original, like in León Felipe *La manzana*, José Ramón Enríquez *Héctor y Aquiles*, Agustí Bartra's *Odiseo*, and Carlota O'Neill *Circe y los cerdos*. As you can see, we are able to find both sides of the armed conflict, the Trojan and the Greek, and even the consequences of the Greek heroes' long absence causes in their families in *Orestes parte* by José Ramón Enríquez, playwright settled in Mexico and considered an author of a “second generation” in exile.

Myths in the artworks of Matthew Barney

Mitos nas obras de Matthew Barney

Silvia Neri

Université Paris 8, Université de Padoue
silvia.neri3@gmail.com

Keywords: Matthew Barney, mythologies, drawing *Restraint 7*, satyr, *Cremaster Cycle*, *Cremaster 3*, giant, *River of Fundament*, Osiris.

Palavras-chave: Matthew Barney, mitologias, desenho *Restraint 7*, sátiro, *Cremaster Cycle*, *Cremaster 3*, gigante, *River of Fundament*, Osiris.

About the artist

Born on the 25th of March 1967 in San Francisco, in California. Already an eclectic, he graduated at the Capital High School of Boise, in Idaho in 1985.

From childhood, he feeds his passion for sport, leading his school's football team as Quarterback and other positions in the Boise Bronche Stadium. His athletic success can be seen throughout a range of disciplines. It leads his way into university but also as a model for Click Modeling Agency, where he worked on a variety of shoots for Ralph Lauren and J. Crew.

Soon after, he undertook medical studies at Yale (Connecticut). Throughout these years, he moved in the direction of the Arts and in 1989, finished with a thesis, *Field Dressing* that consisted of a two-piece screen at the Payne Whitney Gymnasium at Yale. He finally settled in New York where he still lives and works.

In 1990, he exposes his work in the collective gallery at Althea Viafora Gallery of New York¹. Clarrise Dalrymple, owner of the Petersburg Gallery, is touched by his work, offers him the chance to prepare an exhibition. Unfortunately, two days before its opening, the gallery closes its doors.

Mathew Barney's first personal exhibition was in the Stuart Region of Los Angeles in 1991. The next one, a few months later in Gladstone Gallery of New York. Barbara Gladstone, amazed by Barney's work suggests that they work

¹ Entitled *Matthew Barney: New Work* (Gioni, 2007, p. 102).

together. Since that moment, the artist works exclusively through the Gladstone Gallery, which produced his artistic cinematographic work and exposed it throughout the world, culminating in what is now his prodigious career.

Myths

Myth is a general source of inspiration: In Barney's work, complex scenarios, reinterpret and reinvent known myths with a baroque aesthetic. In this analysis, I will show how mythology is a source of inspiration for the artist and how he uses them as metaphors for our time.

Roland Barthes states that a pure ideological system can define a myth: in it, form is less important than concept, yet still covers the totality.

A myth is in a fact a speech, preserved through generations and time. It stands out by its poetic elaboration or a ritual representation. These are composed of situations, beings and events that escaping the realities and common experiences of our every-day society. The motivation that pushes the artist to seek mythological references is part of a very large repertory of imagery and symbols carried by these stories. During Antiquity, mythology was a key genre in literature, offering its readers a large panel of situations. Their significance becomes an important part of the world's *Universal Conscience*.

Roland Barthes writes:

Myth is a pure ideographic system, where the forms are still motivated by the concept which they represent while not yet, by a long way, covering the sum of its possibilities for representation. (Barthes, 1991, p. 125)

Again:

Myth can be defined neither by its object nor by its material, for any material can arbitrarily be endowed with meaning: the arrow which is brought in order to signify a challenge is also a kind of speech. True, as far as perception is concerned, writing and pictures, for instance, do not call upon the same type of consciousness; and even with pictures, one can use many kinds of reading: a diagram lends itself to signification more than a drawing, a copy more than an original, and a caricature more than a portrait. But this is the point: we are no longer dealing here with a theoretical mode of representation: we are dealing with *this* particular image, which is given for *this* particular signification. Mythical speech is made of a material which has *already* been worked on so as to make it suitable for communication: it is because all the materials of myth (whether pictorial or written) presuppose a signifying consciousness, that one can reason about them while discounting their substance. This substance is not unimportant: pictures, to be sure, are more imperative than writing, they impose meaning at one stroke, without analyzing or diluting it. But this is no longer a constitutive can impose a difference. Pictures become a kind of writing as soon as they are meaningful: like writing, they call for a *lexis*. (Barthes, 1991, pp. 108-109)

Mathew Barney uses myths with the goal of refreshing a legendary story that is part of every culture: developed from language, myths are the symbol of a culture or tradition, and become a contemporary metaphor. Barney creates

a particular metaphor by introducing characters from modern-day reality, so asserting temporal contradictions.

Contemporary myths projected by Mathew Barney started in 1993 and over the following years, become increasingly real. Barney envisions this change by introducing inserting myths into present-day realities.

Reoccurring themes appear in Mathew Barney's repertoire: the relation between life and death, the body as a battle object, the questioning of *hybris*, the violent emotions inspired by passion and pride. I will analyse these three notions as they appear in different works by Mathew Barney.

Analyse

The myth of MARSYA in Drawing Restraint 7: the satire

Marsyas is the myth in the movie *Drawing Restraint 7* (1993). In the Greek myth, the satyr challenges a divinity in a music competition; he is punished for his pride, for his *hybris* and will be tormented². The American artist finds his inspiration in this myth creating a contemporary myth, whose subject is the struggle of two satyrs driving a car in New York:

Using the tip of the ram's horn the ewe attempts to draw a ram horn in the condensation that formed over the surface of the moon roof [...]. The satyr flaying one other, and with the flaying of the upholstery beneath the tail of a kid. Both the satyrs and the vehicle are punished for an act of hubris: they attempt to produce a finished drawing in their own likeness. (Barney, 2010, p. 65)

In *Drawing Restraint 7* the characters are three satyrs. The youngest, drives the limousine while sinking in the seat and 'running' after its tail. The other two satyrs are behind the limousine and struggle with each other using wrestling holds. Roland Barthes in his book *Mythologies*, describes wrestling as the first example of contemporary myth:

The virtue of all-in wrestling is that it is the spectacle of excess. Here we find a grandiloquence, which must have been that of ancient theatres. And in fact wrestling is an open-air spectacle, for what makes the circus or the arena what they are is not the sky (a romantic value suited rather to fashionable occasions), it is the drenching and vertical quality of the flood of light. Even hidden in the most squalid Parisian halls, wrestling partakes of the nature of the great solar spectacles, Greek drama and bullfights: in both, a light without shadow generates an emotion without reserve. (Barthes, 1991, p. 14)

² Marsyas or the assumption. Marsyas, silène musician racked by Apollo, god of the river of Phrygia, which bears its name. *Atlante della Mitologia greca*, 1997, p. 192.

And also

Wrestling is an immediate pantomime, infinitely more efficient than the dramatic pantomime, for the wrestler's gesture needs no anecdote, no decor, in short no transference in order to appear true. (Barthes, 1991, p. 17)

Wrestling presents man's suffering with all the amplification of tragic masks. The wrestler who suffers in a hold which is reputedly cruel (an arm-lock, a twisted leg) offers an excessive portrayal of Suffering; like a primitive Pieta, he exhibits for all to see his face, exaggeratedly contorted by an intolerable affliction. (Barthes, 1991, p. 17)

We are really inside a contemporary mythology. For Barney, this struggle speaks for the way he realizes his works, they are totally coherent within the logic of the restrained drawing, or constricted illustration. They need no transfer to seem real; At the beginning, two satyrs have their horns turned upward and at the certain moment, one of the two satyrs is transformed into a ram. His horns are turned down. And once this transformation has occurred, the saga in the limousine begins.

Inside the car, the ram is held down by the head by the satyr, who uses the point of its horn as a tool. The satyr, who still has vertical horns, tries to draw a horn of a ram with the point of the horn of the ram whose head he is holding. At the same moment, during this fight, the car moves through Manhattan, and more precisely through the the six entrances into the metropolis: the Brooklyn Bridge, Manhattan's bridge, the tunnel Lincoln, Queensborough's bridge, and the Midtown tunnel.

In each case, the drawing begins at the entrance of a tunnel. At the end of the bridge, the drawing consolidates and the story progresses up to the next way to enter Manhattan through a tunnel. This work has some of the same logic as a videogame because every entrance to Manhattan is as a new game scenario. So the drawing never end, in all there are six unfinished drawings³.

The obstacles are not presented in a spatial or material sense. It is the artist's body, his will that forces the two satyrs to the combat that we can see in various examples of *Drawing Restraint*. The work is about forces reacting one against another, in a state of perpetual motion, represented by the limousine that never stops.

In *Drawing Restraint 7* we can suggest the following hypothesis: Matthew Barney works on two typologies of satyr, a male and a female satyr. The male is identified in the satyr Marsyas in *Drawing Restraint 7* and is inspired by Michelangelo Buonarroti's drawings, whereas the feminine is the protagonist of *Cremaster 4*, The Loughton Candidate⁴ can be seen as a reference to the satyr played by Nijinski in Mallarmé's *The afternoon of a faun* as staged by the Russian Ballets.

The drawings in *Drawing Restraint 7* and *Cremaster 4* are created one after another. When Barney plays the role of both characters – the male satyr and

³ Barney, 2010, p. 90, for the draws by satyrs.

⁴ The Loughton Candidate is delined as a dandy by Nicola Dusi. Cf. Dusi, 2012, p. 108. "Loughton" is a typology of transformed sheep in the Isle of Man (Dusi, 2012, p. 127).

the feminine satyr – this internal duality is confirmed. Both characters have an infinite possibility for internal metamorphosis, and we can interpret these characters as a metaphor of the artist's commitment to his own male identity⁵ as expressed in the *Cremaster Cycle*⁶.

The myth of Fionn Mac Cumhaill in *Cremaster 3*: the giant

The second myth is about Fionn Mac Cumhaill⁷ and Fingal⁸ in the movie *Cremaster 3* (2002) It tells the story of a legendary warrior out of Celtic mythology, who built the *Giant's Causeway* as a rocky stairway leading to Scotland.

This Celtic story describes the unusual geology in that area. They appear as big basalt columns in the shape of geometrical polyhedrons⁹. In the movie *Cremaster 3*, these figures are brought to life with large geometric rocks thrown at the shore¹⁰.

⁵ We find this narrative figure as protagonist in *Cremaster 4* in the shape of Loughton Candidate, the dancer-satyr who is brought to change in sheep. The Loughton Candidate is also a figure inspired in Phynnoderree, the mythological satyr of the island of Man. In *Cremaster 4* he appears dressed as a dandy with the face and the ears of goat (*ndr*).

⁶ Fasolo, 2009, p. 40: "The Loughton Candidate is the symbol of the balance of the descent and the increase: in the impossibility of the stability without distinction, the movement and its obstacles are a part of a course of the fall in the direction of the sexual differentiation, whom is also obsessive protagonist of the cycle". "The Loughton Candidate è il simbolo dell'equilibrio e della risalita: nell'impossibilità di stabilità senza distinzione, il movimento e i suoi ostacoli sono parte di un percorso della discesa (o del suo contrario) in direzione della differenziazione sessuale, che è anche l'ossessiva protagonista del ciclo" (Dusi, 2012, p. 113).

⁷ Finn (Find Mac Cumail or Mac Umail-N. Davies) is anglicised as Fin Mccool, son of Cumhall, and is also present in Scottish mythology and the mythology of the Isle of Man. The story of Fionn and his disciples, the Fianna, formed the Fenian cycle, and created the most popular Irish hero (Davis, 2004, p. 104).

⁸ "Fingan/Fingal. Schottland: a fenian warrior and bard, equivalent of Finn in the 'reinvented' cycle of Ossian by Mac Pherson" (Persigout, 2009, p. 183). Cfr. "we think Fingal and his companions as great-bodied men with large movement that seem, as it were, to be following out of deep influences. They are men that have broad brows, and quiet eyes full confidence in a good luck, that proves everyday afresh that they are a portion of the strength of things. They are hardly so much individual men, as portions of universal nature itself, like the clouds that shape and reshape themselves momentarily, or like a bird between two boughs, or like the gods that have given the apples and the nut; yet this but brings them nearer us, for we can remake them in our image as we will, and the woods are the more beautiful for thought" (Spector, 2004, p. 100, ref. Allen & Allen, 1999, p. 96).

⁹ Cfr. "Columns are always formed at right angles to the cooling surface, so the higher columns, which were cooling in contact with the sea of molten lava, a level surface, are upright; but lower columns were cooling in contact with the lithomarge of weathered lower basalt, and as weathering does not occur consistently, this surface was not level. Thus the lower columns, though more exactly formed than the upper ones, are sometimes titled slightly from the vertical". (Ivi, p. 96, texte by Mullin, 1974, p. 22).

¹⁰ At the beginning of the 20th century in his book *The magical voyage of Nils Holgersson* (Milan, Mondadori, 2005) original title: *Nils Holgerssons Underbara genom rendu Sverrige*, 1906, the Swedish author Selma Lagerlöf tells the story of a Giant in an ancient era who lifted sods of earth that

In fact, legend has it that the construction of the Giant's Causeway¹¹ happened on time for Fionn, so that he could help Fingall finally cross the Irish Sea for the battle. However, as Fingall gets closer, the earth trembles beneath his steps because he is many times bigger than Fionn.

Once Fionn picks up a 'bit' of Ireland to throw at his rival, but he misses his mark and it falls in the middle of the Irish Sea: this block of granite becomes the Isle Of Man, itself composed of rocks that become Rockfall whereas the other deserted piece becomes Lough Neagh.

Oonagh Mac Cumhair, Fionn's wife, suggests dressing as a child to hide from Fingal. However, while Fionn hides in the cradle; his wife cooks donuts, which are poisoned with bits of metal inside. In the movie *Cremaster 3*, we see that the donuts have the same shape as the rocks that were made of a soft, white substance. When Fingall enters the home, he takes a donut but cannot eat, while Fionn eats it rapidly. After noticing this demonstration of his strength, the rivalry between these two trolls comes to an end because Fingal realizes that Fionn is superior.

After affirming that Barney works on mythical conceptions of the classic world, we can understand here that the artist also uses myths that are of Nordic origin. Finally, Hellenic and Nordic giants are not that different.

In multiple different mythological cultures, giants have the same physiology as a Human being but with consistently more power and size. In multiple Indo-European cultures, as we have seen, they are creatures that go all the back to the creation of the cosmos itself and the primal chaos that the Gods used to oppose.

Beyond being creatures of great strength and age, they are also known to have great knowledge with immoral and destructive tendencies; they devour human beings, especially children, and their characteristics resemble quite closely those of an Ogre. Common ground is also found in the Bible, where the old race is called the *nephilim*¹², often interpreted as a race of Giants.

Also, Genesis explicitly cites the presence of Giants on earth, as warriors of the light of day. Post Biblical references considers King Nimroud, one of the biggest representations of this race. The first story about giants that come to mind would be David and Goliath, a mythological story about a battle between a young boy and a Giant, though Goliath has never been described as a *nephilim* but rather a 'champion over 3 meters high'¹³.

In the Greek mythology, the γίγαντες, also known as Hesiod¹⁴, was the son of Ouranos (Ουρανός) and Gaea (Γαία), creatures that ignited a war with the

formed the Värern and Vättern lakes, and then he threw them in the Baltic Sea that also became the Gotland and Oland islands.

¹¹ Giants Causeway is a volcanic rock formation situated 3 km North of Bushmills in the Antrim Country, North of Ireland. It is characterized by 40 000 vertical hexagonal stones set one on top of another. Eroded by the will of the sea, it reassembles the shape of a pavement that starts at the base of the hill and disappears into the sea. These columns are visible 28 meters high above the hills. Then it disappears into the sea, constituting the Antrim Plateau.

¹² Les *nephilim*, *nefilim* (hébreu: נפילנים), or simply giants, are supernatural personas of the Bible.

¹³ Samuele I, XVII, 1:26.

¹⁴ Esiodo, 2001, vv. 225-226.

Gods of Olympus, the Gigantomachy (Γιγαντομαχία). In the reasoning of ancient Greek culture, multiple giants have been buried since the beginning of time in the depth of the Earth, and these very burials were considered to be the source of earthquakes.

Other gigantic beings appeared throughout Greek mythologies, such as Cyclops (while the Nord had the *Jötnar* in ancient Norway, this suggests the same cosmos. Like their Indo-European fellows, the Nordic giants¹⁵ already represent the ancestral chaos that menaced the rational balance set forth by the Gods.

The myth of Osiris in *River of fundament*: the god

The 3rd and last myth is the Myth of Osiris in *The River of Fundament*. Mathew Barney cosigned this piece with the composer Jonathan Bepko. It was produced by Matthew Barney and Laurenz Foundation. Inspired by the roman novel *Ancient Evening* by Norman Mailer¹⁶, the film presents itself as an Opera film where images and the musical partition linked together to give an eclectic and stratified finish.

In this movie, Barney uses the Myth of Osiris to telling a long story of the United States. Under the rule of Osiris, one of the most powerful gods in Egyptian mythology, the prosperity of Egypt is conjured with an eloquent manner in a text inscribed on the Stone of Amenmès¹⁷ and Osiris. Osiris is described as the master of resources and elements, bringing good fortune and abundance to the whole country (Hart, 1993, p. 54).

The myth of Osiris is picked up by the artist who says that Geb (the Earth) and Nout (the Sky) have 4 sons, Osiris, Seth, Isis and Nephtys¹⁸. Osiris marries his sister, Isis and Seth the other sister, Nephtys. Osiris inherits the right to govern Egypt¹⁹. Seth, filled with jealousy, wants to kill him; he gets a coffin made exactly

¹⁵ Les *jötnar* ou *jötunn* meaning “giants” in ancient Norwich.

¹⁶ Edited 1983.

¹⁷ Stèle d'Amenmès, v. 1400 av J-C., XVIIIe dynastie, Musée du Louvre, Paris.

¹⁸ “The union of Osiris and its sister Isis supplies a divine wedding model between brothers and sisters, half brothers and half- sisters of the royal family” (“L’union d’Osiris et de sa sœur Isis fournit un modèle divin de mariage entre frères et sœurs, demi-frères et demi-sœurs de la famille royale” [Hart, 1993, pp. 53-54]).

¹⁹ “Osiris having married Isis and succeeded the throne of his father, filled the company of its benefactions. He made lose to the men the custom to be eatable between them, after Isis had discovered the use of the wheat and the barley, which grew previously unknowns, without culture and confused with the other plants. Osiris invented the culture of these fruits, and as a result of it the benefaction, the use of a new and pleasant food made abandon to the men their wild customs [...] It is also said that Isis gave laws according to which the people make mutually justice, and put an end to the abuse of the strength and the insult by the fear of the punishment” (“Osiris ayant épousé Isis et succédé au trône de son père, combla la société de ses bienfaits. Il fit perdre aux hommes la coutume de se manger entre eux, après qu’Isis eut découvert l’usage du froment et de l’orge, qui croissaient auparavant inconnus, sans culture et confondus avec les autres plantes. Osiris inventa la culture de ces fruits, et par suite de ce bienfait, l’usage d’une nourriture nouvelle et agréable fit abandonner aux hommes leurs mœurs sauvages. [...] On rap-

in the same measures of Osiris, and brings it to a banquet. He announces that he will gift it to the person who can fit in it perfectly. When it's Osiris's turn to try, Seth closes hastily the covers, nails it closed, and throws it into the sea.

Isis desperately searches for him all the way to Phenicia. She finds the coffin and brings it back to Egypt. However, Seth succeeds in seizing Osiris's body, cuts it into 14 pieces that he eventually disperses. Again, in desperation, Isis, re-assembles all the parts of her husband and thanks to the help of the god Anubis, gives him back his life. From that day on, Osiris reigns over kingdom of the dead. Later on, Horus, son of Osiris, seeks vengeance for his father: He kills Seth and becomes, in his turn, a Pharaoh²⁰.

The myth of Osiris is a complex myth about Royalty (Hart, 1993, p. 51) linked with different interpretations: In his work *"Traité d'Isis et Osiris"* Plutarch²¹ explains the fable of both Egyptian gods, and settles the divergent opinions to which the fable gives place.

porte aussi qu'Isis a donné des lois d'après lesquelles les hommes se rendent réciproquement justice, et font cesser l'abus de la force et de l'injure par la crainte du châtiement" (Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, I.13-14. Traduction de Ferd. Hoefer).

²⁰ Horus it is ready to fight for its justifiable heritage, the throne of Egypt, a fight in which the assistant of the goddess Isis will be fundamental. Horus carries his request in front of a court established by the gods more important, among which Thot, the god of the wisdom. Seth suggests taking out of to solve the problem with a hand-to-hand fight. The conflict is very violent: both rivals injure each other themselves and Horus loses its eye, Seth its testicles. "Horus fell because of its eye, Seth suffered because of his testicles". "Horus il est prêt à lutter pour son patrimoine légitime, le trône d'Egypte, un combat dans lequel l'aide de la déesse Isis sera fondamental. Horus porte sa requête devant un tribunal constitué des dieux plus importantes, parmi le quel Thot, le dieu de la sagesse. Seth propose de sortir de de régler le problème avec un combat corps à corps. Le conflit est très violent: les deux rivales se blessent l'un l'autre et Horus perd son œil, Seth ses testicules". "Horus fell because of its eye; Seth suffered because of his testicles". "Horus symbolizes the victory on the confusion embodied by Seth, the unlimited god. In fact, Seth's testicles symbolize both aspects unchained by the cosmos (storm, gusts, thunder) and those of the social life (cruelty, anger, crisis, violence). From a ritual point of view, the Eye of Horus symbolizes the offerings offered to the gods and has for compensation Seth's testicles. So that the harmony can happen, Horus and Seth have to be in peace and decided. Once loser, Seth trains with Horus a calmed couple, a symbol of the proper functioning of the world. When the Pharaoh is identified with these two divinities, he thus embodies them as a couple of opposite in balance". "Horus est tombé à cause de son œil, Seth a souffert à cause de ses testicules. Horus symbolise la victoire sur la confusion incarné par Seth, le dieu sans limites. En fait, les testicules de Seth symbolisent tant les aspects déchaînés du cosmos (tempête, bourrasques, tonnerre) que ceux de la vie sociale (cruauté, colère, crise, violence). D'un point de vue rituel, l'Œil d'Horus symbolise les offrandes offertes aux dieux et a pour contrepartie les testicules de Seth. Pour que l'harmonie puisse advenir, Horus et Seth doivent être en paix et départagés. Une fois vaincu, Seth forme avec Horus un couple pacifié, symbole de la bonne marche du monde. Lorsque le pharaon est identifié à ces deux divinités, il les incarne donc comme un couple de contraires en équilibre" (Hart, 1993, p. 51).

²¹ Plutarque (in old Greek Πλούταρχος // *Ploutarkhos*), born in Chéronée in Boeotia towards 46 and died towards 125, is a philosopher, a biographer, a moralist, and a major thinker of Ancient Rome. Greek of origin, he was one of precursors of the philosophic current named the Neoplatonism and opposed in his treatises of morality the common Stoics and the Epicureans.

River of Fundament, metaphor of the journey of the soul in Egyptian mythology, presents a complex narrative structure. In this movie, three major sequences gravitate around the principal scene (Norman Mailer's funeral): three performances filmed by Barney – Res (Los Angeles, 2008), Khu (Detroit, 2010) et Ba (New York, 2013).

Osiris's body has to cross 3 stages in order to be re-incarnated, and Barney chooses a Chrysler car, symbol of the American industry, as a metaphor of God and the Renaissance.

The myth of Osiris is the most elaborated and influential religious story of Ancient Egypt, it relates the assassination of Osiris and its political aftermath, and Barney chooses this one in particular to bring out certain thoughts on the 'return to ones roots', a hidden interpretation behind the end of the movie. This political message unveils itself by a typological system of the 'symbolic' space and characters present in the film, more important than cultural, ethical and political metaphors. The artist decides to construct a form of 'codex' to criticize the American society.

Taking into account this cultural, geographical and temporal plurality, the artist shows us how these myths have impregnated his process of creation. Barney, enriched by stories, teachings and the metaphorical personas in these myths, constructs his works that mix past and present, ancient and modern history.

With Mathew Barney and his contemporary interpretations, a myth can be confirmed as a 'purely fictional story that interprets beings, action or supernatural events while exposing general popular beliefs, afferent to natural and historical phenomena (Page, 1993, p. 9):

Since the first philosophers of Greece till Creuzer, Schelling and Welcker, every man who has thought or writing on mythology has always admitted he needed an explanation. Many will agree by saying that a myth does not necessarily mean what it appears to suggest. This is an important statement. And it stands its ground despite multiple contradictory explanations elaborated by different geniuses, who occupied themselves by trying to find meaning in specific myths, or Greek mythology altogether. (Muller, 2002, p. 104)

References

- Allen, P. M. & Allen, J. (1999). *Fingal's Cave. The Poems of Ossian, and Celtic Christianity*. New York: Continuum.
- Atlante della Mitologia greca (1997). Vicenza: Editions Atlas.
- Barney, M. (2010). *Prayer Sheet with the Wood and the Nail*. Bâle: Schulagher.
- Barney, M. (2010). *No Restraint*. In *Prayer Sheet with the Wound and the Nail*. Bâle: Schulagher.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies*. New York: The Noonday Press; Farrar, Straus & Giroux.
- Davis, N. (2004). *Îles Îles. Histoire de l'Angleterre et de l'Écosse, du Galles et de l'Irlande*. Milan: Mondadori.
- Diodorus Siculus. *Bibliothèque historique*, I.13-14. Traduction de Ferd. Hoefer.
- Dusi, N. (2012). *Cremaster Cycle tra cinema e danza*, dans *Matthew Barney, poliformismo, multimedialità, neobarocco*. Milano: Silvana Editore.
- Fasolo, A. (2009). *Matthew Barney. The Cremaster Cycle*. Roma: Bulzoni Editore.
- Gioni, M. (2007). *Matthew Barney*. Milan: Electa.

- Hart, G. (1993). *Mythes égyptiens*. Paris: Editions du Seuil.
- Hesiod (2001). *Teogonia*. Tradução Italiana a cura di G. Andrighetti. Milano: Fabbri.
- Muller, M. (2002). *Mythologie comparée*. Paris: Robert Laffont.
- Mullin, J. E. (1974). *The causeway coast*. Belfast: Century Services.
- Page, R.I. (1993). *Mythes Nordiques*. Paris: Editions du Seuil.
- Persigout, J.P. (2009). *Dictionary of Celtic mythology*. Paris: Imago Edition.
- Spector, N. (2004). *Matthew Barney. The Cremaster Cycle*. New York: Guggenheim Museum.

Abstract

Mathew Barney (San Francisco, 1967) is a talented, multidisciplinary, American artist who is mostly known for his cinematographic works. His very complex scenarios reinterpret and reinvent known myths with a baroque esthetic. In this analysis, I will show how mythology inspires the artist and how he uses myths as metaphors for our time.

A myth has been defined by Roland Barthes as a pure ideological system, in which form is less important than concept and by no means covers its totality. The myth is in a fact a speech, preserved through generations and time, which stands out by its poetic elaboration or ritual representation. Myths are composed of situations, beings and events escaping the common realities of every-day life. The motivation that pushes the artist to seek mythological references is linked to the very large repertory of imagery and symbols carried by these stories. During Antiquity, mythology was a key genre in literature, offering its readers a large scope of situations. Their significance becomes an important part of the world's *Universal Conscience*. Contemporary myths projected by Mathew Barney start in 1993 and within the next following years, become increasingly real. Barney envisions this change by introducing the idea of myth into present-day realities.

Recurrent themes appear in Mathew Barney's repertoire: the relation between life and death, the body as the end of the battle, the calling into question of *hybris*, and the violent emotions inspired by passion and pride. I will analyze these three notions, throughout different works of Mathew Barney.

Resumo

Mathew Barney (San Francisco, 1967) é um talentoso, multidisciplinar, artista americano que é conhecido principalmente pelas suas obras cinematográficas. Os seus cenários muito complexos reinterpretam e reinventam mitos conhecidos com uma estética barroca. Nesta análise, vou mostrar como a mitologia inspira o artista e como ele usa os mitos como metáforas para o nosso tempo.

Um mito foi definido por Roland Barthes como um sistema ideológico puro, em que a forma é menos importante do que o conceito e de modo algum abrange sua totalidade. O mito é de facto um discurso, preservado por gerações, que se destaca pela sua elaboração poética ou representação ritual. Os mitos são compostos de situações, seres e eventos que escapam das realidades comuns da vida quotidiana. A motivação que empurra o artista para buscar referências mitológicas está ligada ao repertório muito grande de imagens e símbolos carregados por essas histórias. Durante a Antiguidade, a mitologia foi um género chave na literatura, oferecendo aos seus leitores um grande número de situações. O seu significado torna-se uma parte importante da consciência universal do mundo. Os mitos contemporâneos projetados por Mathew Barney começam em 1993, e nos anos seguintes tornam-se cada vez mais reais. Barney prevê essa mudança introduzindo a ideia de mito nas realidades atuais.

Os temas recorrentes aparecem no repertório de Mathew Barney: a relação entre a vida e a morte, o corpo como fim da batalha, a questão de *hybris* e as emoções violentas inspiradas pela paixão e pelo orgulho. Eu analisarei essas três noções, em diferentes trabalhos de Mathew Barney.

*Frankenstein*¹, a construção de um mito moderno bem sucedido

Frankenstein, the making of a successful modern myth

Thiago Leonello Andreuzzi

IEL, Unicamp
thiago.literato@gmail.com

Palavras-chave: Frankenstein, mito, criação, revolta, wilderness, estereótipos.
Keywords: Frankenstein, myth, creation, revolt, wilderness, stereotypes.

Frankenstein, ou o Prometeu Moderno, como o subtítulo sugere, foi concebido com a ideia de ser um mito dos novos tempos e, certamente, se não o fora, hoje o é. Usando a definição dada por Lacercle do mito, como uma “história indefinidamente recomeçada, da qual alguns atores [...] e algumas cenas [...] se tornaram elementos indispensáveis” (Lacercle, 1991 [1988], p. 10) não podemos deixar de ver nas incontáveis representações de *Frankenstein*, nos mais diversos suportes (teatro, cinema, romance, história em quadrinhos, etc.) uma série de versões diferentes da mesma história que assume, então, através da indústria cultural (talvez?) o caráter popular e intemporal da mitologia.

O próprio tempo no romance de Mary Shelley parece intemporal (se é que se pode dizer uma sentença assim): as datas não são totalmente anunciadas. Nas cartas temos a indicação do ano 17 –, porém é possível tentar traçar o tempo através dos relatos das personagens e dos poemas citados (de 1798), mas essa contagem se torna confusa, quando não contraditória. É melhor ver o tempo em *Frankenstein* através do que o romance nos comunica. É o final do século XVIII, são os tempos da Revolução Francesa e da ascensão da revolução industrial, é o fim definitivo da alquimia em prol da ciência secular – são os experimentos de Erasmus Darwin (o avô de Charles Darwin) a respeito da geração espontânea da vida, é a época do galvanismo... enfim, o início da tecnocracia na sociedade: não

¹ Para fins de fluência de leitura, as citações do *Frankenstein* de Mary Shelley correspondem à tradução de Miécio Araujo Jorge Honkins, presente na edição brasileira da L&PM Pocket de 2013. Salvo quando especificado o contrário.

importam as datas, importam os acontecimentos e importa mais ainda entender a contradição que há na história entre eles e a busca de um lugar do ser humano nessa história. É aí que *Frankenstein* aparece com uma força mítica fenomenal – mesmo que não seja uma narrativa de origem popular, sem data (pois é dotada de autoria, data e lugar), essa sua característica transforma a história em uma narrativa popular: muitos conhecem alguma versão de *Frankenstein*, porém poucos conhecem o nome Mary Shelley ou ainda a história que há por trás de sua escrita (Lacerle, 1991 [1988], p. 11) ou sua data de criação. Estamos diante de mais um aspecto mitológico: a disseminação através da contação de histórias, que, no caso moderno, se dá primeiramente pelo teatro e, logo depois, pelo cinema: um dos primeiros filmes produzidos foi *Frankenstein* – uma adaptação de cerca de 16 minutos produzida por Thomas Edison e dirigida por James Searle Dawley em 1910.

O romance trata, a princípio, uma espécie de conflito de gerações (Lacerle, 1991 [1988], p. 24): um pai, Victor, criador, contra seu filho, criatura, o monstro sem nome. Tema comum às mitologias ocidentais (e.g. Cronos e Zeus, Urano e Cronos, Abel e Caim², Moisés, Esaú e Jacó, etc), o horror (violência) gerado pela ascensão e insurreição dos mais novos sobre os mais velhos, ressignificando a ordem do cosmos, também está presente em *Frankenstein*, quando o protagonista nega a sua criatura uma esposa. Esse é um aspecto interessante do livro. Frankenstein afirma ter descoberto os segredos da morte e da geração da vida e conta ao leitor, de maneira tão empolgada que soa doentio – sua criatura reflete essa obsessão e deseja uma companheira. Frankenstein, assim, seria de fato o pai de uma nova raça de seres, porém teme que seu filho tome o seu lugar de “rei” e, por consequência, destrua a humanidade em prol da nova raça.

Nesse ponto, podemos ler *Frankenstein* como um mito de criação e não como um mito de revolta, como o subtítulo sugere. Contudo, se o lermos assim, devemos o considerar um mito falho, posto que a criatura morre junto a seu criador, no polo norte e, com eles se vai toda a criação e seu segredo (Lacerle, 1991 [1988]). Contudo, como sugerido pela autora, Frankenstein invoca a Prometeu, aquele que roubou o fogo do Olimpo e o entregou aos homens, dando, assim, o presente da civilização para a humanidade. Devido a sua revolta para com os deuses, Prometeu fora castigado, sendo acorrentado em uma pedra e tendo o fígado devorado por uma águia a mando de Zeus, quando então o órgão voltaria a se regenerar para, no outro dia, o sofrimento se repetir. Pois bem, essa segunda parte não se vê em *Frankenstein*. Victor não se revolta contra um poder superior em benefício de ninguém: em última instância é movido pelo seu orgulho e pela tentação de uma espécie de Mefistófeles (se aproximando assim do mito de Fausto), travestido no conhecimento científico não ponderado e na recusa do diálogo. Podemos, contudo, dizer que Victor se revolta contra a Morte, e não é bem sucedido – porque como resultado de todo o seu trabalho, consegue apenas a morte. De qualquer forma, no romance de Mary Shelley não parece haver

² Podemos argumentar que Caim é o irmão mais velho e que, portanto, vence Abel ao matá-lo. No entanto, o favorecido de Deus é Abel e Caim é amaldiçoado pelo seu crime e não há uma sucessão de poderes.

lugar para o sobrenatural, por mais que a criação do monstro esteja envolta em mistério e nunca nos seja narrada, o que nos faz não levar tão a sério essa interpretação. De fato, o filósofo natural descobriu, de certa forma, uma espécie de fogo divino: a “centelha”(Shelley, 2013 [1831])³ da vida, mas é o monstro quem primeiramente se insurge contra seu criador e busca, de certa forma, uma espécie de fogo na forma feminina que lhe falta para procriar (Lacerle, 1991 [1988]). Fica claro que Frankenstein sofreu por seu ato “rebelde”, na forma da morte de seus companheiros. Ambos, criatura e criador, são condenados, pelos erros do pai, à solidão. Nas palavras do monstro:

Deus, em sua piedade, fez o homem belo e sedutor, à sua imagem e semelhança. Mas você me fez à imagem e semelhança do demônio. O próprio Satã tinha outros demônios como companheiros de abominação. Mas você me condenou a ser abominável e só.⁴ (Shelley, 2013 [1831], p. 130)

Ora, não podemos deixar de ver, nesse ponto uma confluência entre Victor e o monstro. Claro, o monstro não fora criado à imagem de Frankenstein, mas sim a de seu superego, com “8 pés de altura⁵ e largamente proporcional”⁶, transferindo para a criatura, o horror de sua *hubris* ou presunção (nome, aliás, da primeira adaptação de *Frankenstein* para o teatro [Hitchcock, 2010]), resultando numa massa corpórea deformada com músculos e veias expostas e aparência doentia. O monstro é criado como um duplo do protagonista, ou do desejo dele – uma manifestação incontrolável, mesmo que não ignorada: o monstro é potência. Como nota Harold Bloom, Victor fora bem-sucedido em criar uma criatura “melhor” que o ser humano comum: de fato o monstro é mais inteligente e mais emocional, diríamos até mais humano, que qualquer outro personagem da narrativa e a história, se a pensarmos a partir do discurso subversivo e eloquente do monstro, não teria se desenrolado não fosse aquele ato inicial de repulsa, a queda de Victor, a compreensão de que não era um deus, era homem.

Em última instância, o monstro deseja o mesmo que Frankenstein após a percepção de sua atrocidade contra a natureza: se unir a uma amada, constituir família e perpetuar seu nome. Tanto que pede a Victor que lhe construa uma esposa para que possa ser feliz e voltar a ser virtuoso. Chega a prometer, em uma

³ Shelley, 2012, Cap V. No original: “spark”.

⁴ No original: “[...]God, in pity, made man beautiful and alluring, after his own image; but my form is a filthy type of yours, more horrid even from the very resemblance. Satan had his companions, fellow devils, to admire and encourage him, but I am solitary and abhorred”.

⁵ 2,4 metros.

⁶ “I prepared myself for a multitude of reverses; my operations might be incessantly baffled, and at last my work be imperfect, yet when I considered the improvement which every day takes place in science and mechanics, I was encouraged to hope my present attempts would at least lay the foundations of future success. Nor could I consider the magnitude and complexity of my plan as any argument of its impracticability. It was with these feelings that I began the creation of a human being. As the minuteness of the parts formed a great hindrance to my speed, I resolved, contrary to my first intention, to make the being of a gigantic stature, that is to say, about eight feet in height, and proportionably large”. (Shelley, 2012, p. 46).

brilhante inversão de Mary Shelley, a fuga para uma terra que não lhe fora prometida, mas que é mais um lugar mítico e sublime, a *Wilderness* Sul-americana. O monstro não tem lugar nesse mundo, muito menos na Europa “civilizada”, portanto, seu criador não lhe promete uma terra salvadora, nem mesmo um exílio: sua existência é um insulto a toda a Criação. Mesmo assim, a criatura, conhecendo sua potencialidade, sabe que é capaz de domar os territórios ainda não “domesticados” e promete se exilar naquela que considera para si a sua terra (não) prometida. Acontece que Frankenstein percebe essa característica e, temendo a destruição da raça humana pela nova raça de monstros e sabendo, agora, do seu erro, teme criar um cúmplice ou mais um motivo de ira para o monstro – é só no momento final que percebe que a “monstra” poderia não se afeiçoar ao monstro ou o monstro a ela, aumentando ainda mais a rejeição das criaturas⁷.

Todavia algo opera nessa história que é característico da enorme maioria dos mitos que envolvem um herói, é o esquema analisado por Joseph Campbell em *O Herói de Mil Faces* e descrito em sua entrevista com Bill Moyers, *O Poder do Mito* (1990 [1988]). Frankenstein começa a história no mundo comum: é a sua infância, sua vida com sua família até os acontecimentos de dois eventos fundamentais: a morte da mãe e a fascinação pelo raio/fogo que consome a árvore em frente a sua casa e é seu primeiro “chamado para a aventura” – postergado até a leitura dos alquimistas e o ingresso na universidade de Ingolstadt, onde M. Krempe (seu primeiro tutor) desestimula o estudo desses autores (pois são ultrapassados) e obriga o jovem Frankenstein a aceitar e estudar os novos “cientistas”, seculares. O tema da vida e da morte continua presente na psique do jovem, o qual não gosta de M. Krempe. Enfim, o chamado se concretiza com a vinda de um novo tutor: M. Waldman, que vai sugerir ao jovem conciliar ambas as ciências: o método “sério” agora é o secular e as conquistas deste já são muitas, todavia, a grandiosidade e ambições dos alquimistas não devem ser descartadas. A partir daí, sua jornada segue quase que ininterruptamente até o abismo, a queda pela tentação, ou pela *hubris*, onde Frankenstein passa do capítulo V até a destruição da sua segunda criação (ainda inacabada) – atraindo para si o ápice da ira de sua criatura –, no que são os capítulos principais do romance. É aí que Frankenstein aprende a “viver” com o que fez, assume a responsabilidade pela sua *hubris* e passa por um processo de autorreconhecimento – no entanto, não sem antes ter todos os que amava assassinados pelo monstro. Logo após a criatura abrir os olhos, o protagonista cai num profundo arrependimento e numa depressão que se estende por todo o período em que o monstro se fortalece e, então, temos o segundo chamado para a aventura: o confronto com o monstro, postergado até o assassinato de Elizabeth, quando Frankenstein sai para o mundo, definitivamente, para destruir o monstro. Pois bem, Elizabeth e Clerval constituem seus aliados, mas de uma maneira um pouco diferente do que estamos acostumados a

⁷ É o que acontece no filme *A Noiva de Frankenstein*, de James Whale. Porém, ao ver que seria sozinho mesmo com a nova criação, o monstro, maravilhosamente interpretado por Boris Karloff, apela para um final catártico, no qual destrói a torre onde se encontravam, salva a Frankenstein e a Elizabeth, e morre junto à “monstra” e ao vilão, Dr. Petrorius.

ver na jornada do herói: aqui eles não constituem uma comitiva de caça ao monstro – esta é uma tarefa que só Frankenstein pode cumprir, visto que este é seu segredo mortal⁸ – porém é para eles que Frankenstein se volta quando necessita de energias para seguir em frente e é por eles que jura vingança; M. Waldmann exerce, claramente, o papel de mentor do herói.

Frankenstein já cruzou o limiar do mundo conhecido quando deu vida ao monstro e permanece ali. Com a morte de William e de Justine, temos início ao que Campbell chama de “a barriga da baleia” e o primeiro teste do protagonista: Frankenstein se sente culpado pela morte tanto de William quanto de Justine, que fora condenada injustamente pela morte do garoto. A série de assassinatos continua até o que chamamos de “segundo chamado para a aventura”, e, no momento da destruição da criatura fêmea, é dado o início da transformação de Frankenstein – ele reconhece o perigo que o monstro representa e o condena à solidão. Foi finalmente bem-sucedido em seu desafio, e será punido por isso ainda: o monstro matará os demais que são caros a Victor, ameaçando-o com a maldição: “eu estarei com você em sua noite de núpcias” (Shelley, 2013 [1831], p. 205)⁹. Porém, a expiação se dá com a morte de Elizabeth: a partir daí Frankenstein atingiu a sua pena: foi privado de tudo o que lhe era caro e aceita o seu destino para com a sociedade: caçar e destruir o monstro, não importa o que aconteça.

Sabemos que Frankenstein não mata sua criatura, pois é resgatado já muito enfraquecido pela expedição de Walton, próximo ao polo norte, quando começa a contar sua história a Walton – Frankenstein, mesmo na geografia mítica da *waste land* ou *wilderness* retoma o seu papel social enquanto herói e, através de sua história interrompe a jornada de Walton que poderia leva-lo à destruição. Perceba-se que Walton acabara de cruzar o limiar e já estava na barriga da baleia, de onde não conseguia sair, quando encontrou Frankenstein. Este cumpre sua função de herói mitológico ao contar sua história para Walton, que, devido a isso, atinge uma certa forma de iluminação e, portanto, não precisa passar pelas provações de Victor. Este e a morte do segredo, o fim de Prometeu (ou Prometeus, no plural), são as recompensas de Frankenstein, que morre e é levado pela sua criatura para uma pira funerária lá naquela terra inóspita, o polo norte. O fogo, presente no mito de Prometeu, é o que garante a morte do monstro e do segredo, garantindo a sociedade dos homens.

Há um aspecto muito interessante nessa correlação de narrativas que é a ideia do apocalipse trazido pela besta: o monstro é, segundo Lacerle, uma representação da força violenta e ambígua das revoluções (especialmente a francesa) e, segundo Franco Moretti, a criatura representa o proletariado (Moretti, 2007). Ou seja, para os conservadores, essa massa que está fora do *establishment*, deixou de ser adjetivada e se tornou um substantivo: a revolução francesa não é mais a “revolução monstruosa”, é um monstro – a criatura de Frankenstein vem, nesse sentido, substituir a figura da Hidra (Lacerle, 1991 [1988], pp. 54, 55), uma força indomável e irresistível, indisciplinada (não domesticada) que toma a bastilha

⁸ Cf. Andreuzzi, 2015; Miskolci, 2011.

⁹ “I shall be with you on your wedding-night” (Shelley, 2012, p. 173).

em Paris, que destrói máquinas (ludismo) em York ou ainda as *Gordon Riots* em Londres. No caso do romance de Mary Shelley, a identificação imediata é com a Revolução Francesa, inclusive citada pelos camponeses exilados que o monstro observa. Contudo, essa relação do monstro com os *outsiders* – figuras sociais marginalizadas e estigmatizadas –, junto a esse medo do “cataclisma” – o fim do *status quo* – ficará mais clara no discurso, em 1824, de George Canning¹⁰ no parlamento de Londres, em que ele compara o negro ao monstro de Frankenstein, defendendo uma “educação civilizada” para os escravos antes de abolir a escravidão, chamando a ambos de ignorantes (Canning faz referência, claro, à “ignorância” em relação à sociedade branca europeia). A partir daí e especialmente durante o período Vitoriano, essa comparação será literal: várias charges e ilustrações surgem nos jornais fazendo clara referência ao romance e associando a criatura a grupos sociais e étnicos específicos, geralmente irlandeses e ao proletariado (Andreuzzi, 2016)¹¹.



(Punch, or the London charivari, 1866. Disponível em: <https://3.bp.blogspot.com/-e15NxELU2s8/UGXu76WuwHI/AAAAAAAAAFgc/NgEdeXlJYY/s1600/Frankenstein+-+Brummagen+Punch+1866.jpg> – última data de acesso: 14/11/2017).



(Tenniel, John, Punch or the Londo Charivari, 1882 – disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Irish_Frankenstein_-_Punch_\(20_May_1882\),_page_235_-_BL.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Irish_Frankenstein_-_Punch_(20_May_1882),_page_235_-_BL.jpg) – última data de acesso: 14/11/2017).

¹⁰ “George Canning, parlamentar por Liverpool, que logo se tornaria o primeiro-ministro, defendia a educação moral sistemática para todos os escravos como uma condição para a emancipação. “Ao tratar com o negro, devemos nos lembrar de que estamos tratando com um ser que possui a forma e a força de um homem, mas o intelecto apenas de uma criança”, afirmou Canning. Para explicar melhor, ele invocou uma analogia aparentemente bem conhecida dos seus contemporâneos: Soltá-lo na natureza do seu vigor físico, na maturidade das suas paixões físicas, mas na infância da sua razão não estruturada, seria emancipar uma criatura que lembra a esplêndida ficção de um romance recente; o herói dessa história constrói uma forma humana, com todas as possibilidades corpóreas de um homem, e com os músculos e os nervos de um gigante; mas, sendo incapaz de conferir ao trabalho das suas mãos uma percepção de certo e errado, ele descobre tarde demais que só criou um poder mais do que mortal de cometer maldades, e ele próprio horroriza-se com o monstro que criou” (Hitchcock, 2010, pp. 97-98).

¹¹ Cf. Andreuzzi, 2015. Disponível em: <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/ile/article/view/4967/5715> (última data de acesso: 14/11/2017).



The Irish Frankenstein by cartoonist Matt Morgan, 1869.

(Morgan, Matt, 1869 – disponível em: <https://i1.wp.com/artofthepunk.com/blog/wp-content/uploads/2008/01/bilde-2-200.jpg> – última data de acesso: 14/11/2017).

Essas imagens mostram uma figura deformada e entregue aos vícios, seja a violência (*The Brummagem Frankenstein*; *The Irish Frankenstein* [1882]) que as revoltas proletárias podem assumir, ou o alcoolismo e a preguiça atribuída aos irlandeses (boa parte do proletariado do Reino Unido) pelos ingleses (*The Irish Frankenstein* [1869]). Geralmente essas ilustrações trazem um contexto político ou social referente a algum aspecto novo na comunidade: a abolição da escravidão, o *Home Rule* (mais autonomia ao parlamento irlandês) da Irlanda ou uma reforma a favor dos trabalhadores (o sufrágio universal masculino), tendo como referência um outro estereotipado na visão da burguesia e nobreza inglesa. Há uma tentativa de difamação dos grupos *outsiders*, oprimidos, com o intuito de ridicularizá-los e reduzir o seu poder de ação: se o irlandês é preguiçoso e alcoólatra, isso não é um problema da sociedade inglesa, mas da própria Irlanda e é intrínseca ao irlandês. Se o negro ainda não pode ser liberto é porque ainda não foi domesticado e, portanto, solta-lo resultaria numa ameaça para o *establishment*: o homem branco, sobretudo o europeu, tem consciência dos horrores e terrores que gerou com os processos de colonização, sabe que criou “monstros” para si mesmo. E qualquer tentativa de “recuperação”, acreditam, é construir a esposa do monstro naquele período agitado, sendo, portanto, necessário lidar com o monstro – isto é, exterminá-lo de alguma forma.

Por fim, uma citação de Harold Bloom:

Frankenstein, para quase todos nós, representa mais o nome de um monstro que o de seu criador, pois tanto o leitor comum quanto o habitual frequentador do cinema se uniram, em sua aparente confusão, para criarem um mito fortemente fundado numa dualidade central existente na novela da Sra. Shelley. (Bloom, 2013, p. 243)

Seja no imaginário popular ou no romance escrito por Mary Shelley, as figuras do protagonista e do monstro, sobretudo a do monstro, penetraram tão forte no nosso imaginário que chega a nos comunicar algo até hoje – muitas vezes ressignificado junto com as mudanças na cultura ocidental, sendo que até mesmo num jornal de uma cidade grande do interior do Estado de São Paulo, Campinas (onde mora o autor deste artigo), podemos encontrar um advogado exercendo o seguinte comentário, sobre um grupo de pessoas que tinham visibilidade mínima até o século XX:



Está claro que a narrativa continua e o processo social passa por ela ou ela por ele – acreditamos que seja um movimento em ambas as direções –, constituindo, assim, uma narrativa mítica, capaz de se adaptar aos diferentes estereótipos e fazer refletir sobre a ideia que a sociedade tem de monstro e levantar, em relação ao romance, a seguinte questão: mesmo que Frankenstein tivesse concebido um monstro belo, de aparência humana, ele deixaria de ser um monstro só por isso? De qualquer forma, vemos que a narrativa da senhora Shelley se fixou no universo mítico humano, um verdadeiro mito, contado e recontado diversas vezes – ainda em processo de interpretação e adaptação para as necessidades do contador.

Referências bibliográficas

AndreuZZi, T. L. (2015, dezembro). O Monstro e a Ciência: o horror da transgressão e da alteridade em Frankenstein, de Mary Shelley. *Língua, Literatura e Ensino*, 12, 17-29.

¹² Infelizmente a fonte não chegou ao autor. Sabe-se apenas que é um jornal da cidade de Campinas-SP.

- Bloom, H. (2013). Posfácio. In Shelley, M. *Frankenstein*. Trad.: Miécio Araújo Jorge Honkins. Porto Alegre: L&PM pocket.
- Hitchcock, S. T. (2010). *Frankenstein: as muitas faces de um monstro*. Brasil: Larousse do Brasil.
- Lacercle, J.-J. (1991). *Frankenstein: Mito e Filosofia*. Brasil: Editora José Olympio.
- Miskolci, R. (2011, jul. dez.). Frankenstein e o Aspecto do Desejo. *Cadernos do Pagu*, 37.
- Shelley, M. (2012). *Frankenstein*. Londres: Penguin English Library.
- Shelley, M. (2013). *Frankenstein*. Trad.: Miécio Araújo Jorge Honkins. Porto Alegre: L&PM pocket.

Resumo

O presente estudo busca compreender a categorização de *Frankenstein* como um mito através dos postulados de Jean-Jacques Lacercle (*Frankenstein: mito e filosofia*) e de Joseph Campbell (*O Poder do Mito*). O monstro de Frankenstein, criatura sozinha no mundo, ora se identifica como o Adão – posta no mundo para o sofrimento –, ora com o Satã de Milton – embora mais miserável que este justamente por não ter companheiros (*Frankenstein*, Cp. XII). Por ser única no mundo, se constitui como uma falha na mitologia da criação (Lacercle), contudo se forma como figura prometeica, ao ir buscar na fonte de seu criador, a igualdade de sua raça para com a dele: desafia Victor e exige que lhe construa uma esposa. Além, promete: após ter sua esposa, fugirá para sua terra prometida, que aparece aqui transfigurada na forma da *wilderness* sulamericana: não é uma terra dócil, mas extremamente agressiva, que precisa ser domada – o que não seria um problema para o monstro, uma vez que é um ser muito mais potente que o ser humano. Enfim, enquanto Victor também encarna Prometeu ao buscar o “fogo” (a centelha à qual faz referência no capítulo V), também encarna a figura do criador, pois cria vida a partir do nada, acabando assim corrompendo o mito da Mãe-Terra – e a própria natureza –, arquétipo referido na cultura greco-latina como Gaia: não há um céu (Urano) pai e uma terra (Gaia) que dá à luz os seres cósmicos. É, portanto, se um mito de criação, um mito paternalista de rejeição da cria que exclui a figura materna de toda a cosmologia moderna, pois a obra é profundamente atea, por mais que a criação de Victor ainda esteja envolta em mistérios, sem dúvida é fruto do conhecimento científico e alquímico nutrido pela figura do cientista natural.

Abstract

The present study seeks to understand the categorization of Frankenstein as a myth through the postulates of Jean-Jacques Lacercle (*Frankenstein: mito e filosofia*) and Joseph Campbell (*The Power of Myth*). The monster of Frankenstein, a creature alone in the world, sometimes identifies itself with Adam – born into the world to suffer – and sometimes with Milton's Satan – though more miserable than the fallen angel, due to the lack of companions (*Frankenstein*, Chapter XIII). Being unique in the world, it is a failed myth of creation (Lacercle). However, he can be seen as a Promethean figure, as it seeks in its creator, the equality of its race and the human race. It challenges Victor and demands that he builds him a wife. In addition, he promises: after having its wife, it will flee to his promised land, which appears here transfigured in the South American wilderness: it is not a docile, but extremely aggressive land that needs to be tamed – which would not be a problem for the monster, since he is much more powerful than the human being. While Victor also embodies Prometheus in his search for the “fire” (the spark he refers to in chapter V), he also embodies the image of the creator – for he creates life out of nothing, thereby corrupting the myth of the Mother-Earth and nature itself: archetype referred to in Greco-Latin culture as Gaia. There is no heaven (Uranus), the father, and a land (Gaia), the mother, that gives birth to the cosmic beings. It is therefore a myth of creation, a paternalistic myth of rejection of the offspring that excludes the maternal character from the modern cosmology. It is a profoundly atheist work: even if much of Victor's creation is still shrouded in mysteries, no doubt it is the fruit of scientific and alchemical knowledge nourished by the natural scientist.

Promessas implícitas: as assinaturas de marca no discurso publicitário

Implicit promises: brand signatures in advertising discourse

Rosa Lúdia Coimbra

DLC/CLLC, Universidade de Aveiro
rlcoimbra@ua.pt

Palavras-chave: assinatura de marca, texto publicitário, análise do discurso.
Keywords: brand signature, advertisement, discourse analysis.

1. Introdução

A comunicação publicitária, incontornável e onnipresente nas sociedades de consumo atuais, apresenta-se como uma atividade social que tem como objetivo último o incremento da venda de um determinado produto ou serviço. Assim, os textos publicitários surgem nos mais variados órgãos de comunicação social, escritos, sonoros ou multimédia, visando captar a atenção do consumidor para a marca anunciada e inscrever-se na sua memória, a fim de, no momento da aquisição, influenciar a sua escolha.

Ao contrário de outros discursos, como é o caso do científico ou do jurídico, o discurso publicitário tem evidenciado grandes alterações ao longo do tempo. Greg Myers nos finais do século passado, identificava já três períodos diferentes na publicidade, apresentando, cada um deles, as suas próprias estratégias discursivas:

Stage 1. Creating brands and getting attention. This early period occurred in the 1890s and was characterised by the advertiser's intention to establish a product's properties, price, and availability. In other words, ads featured brands and had to get attention in media. They did this using rhymes, repetitions, parallelisms, and a scientific and literary style.

Stage 2. Creating an image for consumption. This period ran from the 1920s to the 1960s. Consumption was based on associating social meanings with brands. Advertisers did this using conversational and narrative formats, associative and metaphorical language.

Stage 3. Addressing the jaded consumer. This period runs from the 1960s to our time. There is a tendency towards humour and play, perhaps to overcome consumer saturation. The ads often employ ironies, parodies, ads on ads, and juxtaposition of competing discourses in the text and the images. (Myers, 1994, p. 199)

Também os anúncios atuais estão repletos de figuras de retórica e outras estratégias persuasivas. Os apelos ao consumidor são constantes e, para não serem ignorados, terão de se fazer notar com uma força que sobressaia na floresta das vozes, num gritar progressivamente mais alto. Para esse propósito, todos os sentidos são solicitados e todos os meios e formas de comunicar são utilizados. Em consequência, o texto publicitário pode ser dividido em diversos subgêneros. Fuertes Oliveira et al. (2001, p. 1291) agrupam-nos, de acordo com o meio de transmissão, em: anúncios digitais, anúncios rádio-televisivos, anúncios de imprensa e anúncios de exterior. Todos eles oscilam num *continuum* textual, entre as funções, no sentido hallidayano do termo, por um lado, de informar e, por outro, de manipular (Fuertes Oliveira et al. 2001, p. 1291).

Segundo Van Dijk (1980, pp. 109-110), muitos gêneros textuais apresentam formas esquemáticas convencionais, a que ele chamou superestruturas, e que consistem em sequências hierárquicas de categorias funcionais identificadas por etiquetas (como, por exemplo, os clássicos Introdução, Desenvolvimento, Conclusão). Estas convenções encontram-se apenas estabelecidas para aqueles gêneros que ocorrem frequentemente e que requerem uma produção e compreensão por meio de *schemata* fixos. Assim, num extremo, temos os textos com *schemata* altamente institucionalizados, tais como os artigos científicos, documentos legais, rituais litúrgicos, exames, etc. Por outro lado, não parecem, segundo o autor, existir formas estruturais fixas para os textos publicitários atuais, poemas, cartas pessoais, etc. Na obra *Macrostructures*, Van Dijk exemplifica a noção de superestrutura, sugerindo diagramas em árvore com a superestrutura de texto narrativo, texto argumentativo, relatório experimental e artigo jornalístico, cada um dos quais apresentando as suas categorias e subcategorias esquemáticas próprias. O estabelecimento, para cada gênero textual, da correspondente superestrutura esquemática será, para Van Dijk, uma tarefa a ser desenvolvida pela pesquisa empírica.

Importa, portanto, determinar a forma do texto, o que envolve, uma componente cognitiva já que, quer ao produzir, quer ao receber um determinado gênero textual, o indivíduo tem expectativas quanto ao esquema prévio a ser seguido. Quer estas sejam cumpridas, quer sejam violadas, isso condicionará a sua atuação enquanto ser comunicante.

Em relação ao gênero textual anúncio publicitário, propomos, na figura 1, uma hipótese de esquema da sua superestrutura prototípica. Com este diagrama, pretendemos apresentar a forma esquemática que organiza o significado global dos textos publicitários e que é constituída por diversas categorias funcionais. Embora siga o esquema, cada anúncio particular pode omitir uma ou mais categorias, bem como apresentar variações quanto à ordem da sua apresentação na superfície textual.

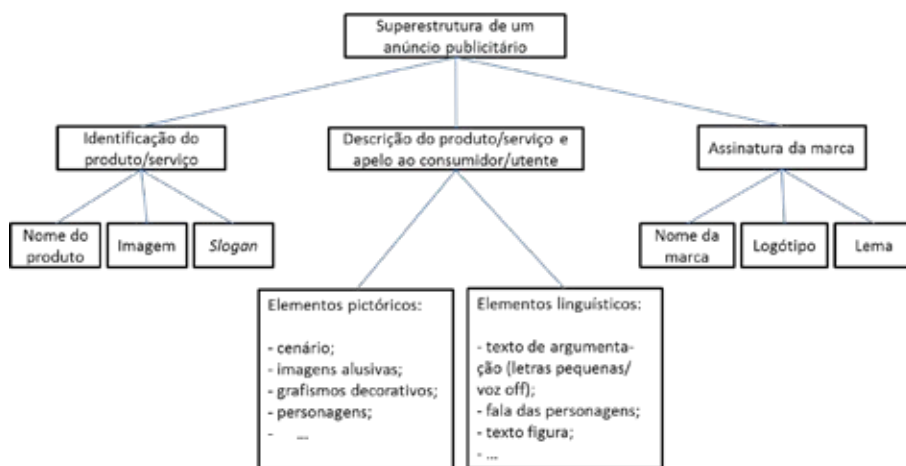


Figura 1 – Esquema da superestrutura de um anúncio publicitário (fonte: própria)

Alguns elementos estarão aliás necessariamente ausentes conforme o meio de transmissão do anúncio. Por exemplo, não teremos obviamente a presença de imagens nos anúncios radiofónicos. Na figura 2, apresentamos o exemplo de um anúncio de imprensa e a identificação das diversas categorias da sua superestrutura no respetivo *layout* gráfico.



Figura 2 – Exemplo de *layout* de um anúncio publicitário escrito (esquema nosso; fonte da imagem: contracapa da revista *Activa*, n.º 296, julho de 2015)

O elemento de que, na presente pesquisa, nos ocupamos é o último, ou seja, a assinatura de marca e, em particular, a caracterização textual e lingüís-

tica do componente *slogan* da marca, também chamado frase-emblema, legenda do logótipo, lema ou assinatura de marca, em sentido restrito. Por vezes, este componente é também designado por estrangeirismos, tais como *tagline*, *motto*, *stripline*, *brandslogan* ou *claim*. Esta diversidade de designações explica-se pelas diferentes abordagens terminológicas inerentes às diversas áreas científicas e posicionamentos teóricos, conforme se trate de linguística do discurso, ciências da comunicação, marketing, design, etc.

A *tagline* (ou *motto*, em tradução livre “lema, mote, legenda”) é uma frase curta que captura a essência da identidade institucional (princípios e personalidade). Costumam ter a vida útil menor do que as assinaturas visuais. Entretanto, algumas *taglines* sobrevivem ao tempo, e convivem com *slogans*. Estes últimos por sua vez, têm o mesmo princípio de uma *tagline*, entretanto servem para campanhas (que visam estratégias específicas de posicionamento em mercados e novos estilos de vida). Exemplo: Nike tem a famosa *tagline* Just Do It, e *slogans* como Joga Bonito, Write The Future entre tantos outros. (Neto, 2011, p. 107)

A sua localização é típica, embora não necessariamente, no final do anúncio, em baixo na página, tal como acontece, em qualquer texto escrito, com o elemento assinatura. Apresenta-se, na figura 3, um exemplo de uma assinatura de marca incluindo o logótipo, o nome da marca e o *slogan* da marca. À esquerda, diversas possibilidades de designação deste último elemento.



Figura 3 – Exemplo de assinatura de marca com *slogan* da marca

A escolha da assinatura de marca, incluindo o nome, o logótipo e mesmo uma expressão linguística a ela associada, assume grande importância no mundo comercial e institucional e reveste-se de uma grande complexidade:

O registro de marcas resulta na apropriação de uma expressão ou símbolo visual, extraindo do universo das potencialidades semiológicas um determinado complexo significativo, cujo uso torna-se exclusivo ao titular para determinados contextos. / Ao designar um produto, mercadoria ou serviço, a marca serve, tradicionalmente, para assinalar a sua origem e, em face de outras marcas para itens competitivos, indicar a diferença. Mas, usada como propaganda, além de poder também identificar a origem e as diferenças relativas em face de competidores, deve primordialmente incitar ao consumo ou valorizar a atividade empresarial do titular. (Barbosa, 2006, p. 4)

A importância económica destes elementos torna-os objeto de proteção legal:

A marca é um sinal que identifica no mercado os produtos ou serviços de uma empresa, distinguindo-os dos de outras empresas. / Se a marca for registada, passa

o seu titular a deter um exclusivo que lhe confere o direito de impedir que terceiros utilizem, sem o seu consentimento, sinal igual ou semelhante, em produtos ou serviços idênticos ou afins (ou seja, o registo permite, nomeadamente, reagir contra imitações). (INPI)

Trata-se, portanto, de um elemento distintivo, identificador e apelativo. Esta última função é fundamental no *slogan* da marca e a sua localização no final do anúncio é estratégica para a sua insinuação na mente do consumidor. Assim, enquanto na publicidade impressa este elemento tende a surgir na parte inferior do espaço do anúncio, na publicidade radiofónica é geralmente o último enunciado. Por vezes, é musicado, caso dos chamados *jingles*:

Na publicidade de rádio, o verbal tem presença quase absoluta, ficando o anúncio envolvido no meio das músicas e algumas falas de locução. E mesmo os jingles, comerciais musicados, cantados, pela própria característica de melodia, servem para criar um clima favorável à aceitação da mensagem, predispondo o ouvinte à sua efetiva recepção e até mesmo à sua propagação natural, a propaganda boca a boca. (Jesus, 2002, p. 35)

No caso da publicidade televisiva, que aqui nos ocupa, esta posição final tem um sentido não espacial, como o que vimos na figura 2, mas sim temporal. Ou seja, serão as últimas palavras a serem apresentadas ao telespectador do anúncio. Estas podem ser veiculadas de forma visual, no *frame* final do anúncio, ou de forma sonora, geralmente através das palavras emitidas por uma das personagens do anúncio ou, mais frequentemente, por uma voz *off*. Os dois processos podem também coexistir, criando-se, nesse caso, um reforço multimodal da mensagem. Estas três possíveis combinatórias são apresentadas e exemplificadas na figura 4 infra.

<i>Slogan da marca</i>		<i>Exemplo do corpus</i>
Na imagem	Na voz off	
		
		
		

Figura 4 – O *slogan* de marca na publicidade televisiva (esquema nosso; fontes das imagens: SIC, 02/08/17; RTP1, 01/08/17; RTP1, 29/7/17)

O presente estudo parte de uma recolha de anúncios televisivos (*spots*) com *slogan* de marca apresentado sob qualquer uma das referidas formas e tem como objetivo a sua caracterização enquanto elemento textual e objeto linguístico. A publicidade em televisão pode surgir no ecrã de diversas maneiras. Uma possível tipologia da publicidade comercial televisiva é a proposta em Costa et al. (2004, p. 678), em que são identificadas cinco grandes categorias. Por a considerarmos um pouco incompleta, apresentamos, de seguida, uma proposta mais abrangente. Na lista que passamos a apresentar, as cinco primeiras categorias são as de Costa et al., com tradução e adaptação nossas; as quatro categorias seguintes foram extraídas da Lei da Televisão e dos Serviços Audiovisuais a Pedido, Lei n.º 27/2007, de 30 de julho, (art.º 2 e 40.º). A tipologia assim resultante é a seguinte:

- *spots* publicitários (forma mais representativa e provavelmente mais criativa);
- televendas (forma de comercialização direta criada pela televisão);
- patrocínio de programas (fórmula muito elementar e frequentemente muito breve, que consiste em apresentar visual e auditivamente os dados que identificam o promotor de um programa);
- telas de fundo (presença visual de dados de um patrocinador enquanto o programa decorre);
- ajudas à produção (inclusão ou referência a um bem ou serviço num programa a título gratuito);
- telepromoções (publicidade televisiva inserida no decurso da interrupção cénica de um programa através do anúncio de bens ou serviços pelo respetivo apresentador);
- colocações de produtos (inclusão ou referência a um bem ou serviço, ou à respetiva marca comercial, num programa a troco de pagamento ou retribuição similar);
- ecrã fracionado (demarcação de uma área do ecrã).

Ao longo do tempo, o *slogan* tem vindo a evoluir, tornando-se mais subtil e insinuante, ao ponto de operar uma promessa implícita de mudança de vida do consumidor através da sua identificação e mesmo fusão com os alegados valores da marca:

Se na primeira geração o slogan era o grito de guerra, a palavra de ordem, o título, no segundo o slogan passou a representar a visão de mundo da empresa, a maneira pela qual a empresa apresentava sua personalidade, a terceira geração do slogan está diretamente ligada ao que se convencionou chamar de *Branding*. [...] o novo estágio do desenvolvimento do marketing das marcas exige que a marca pertença à vida de seus consumidores. (Figueiredo, 2006, p. 9)

Sejam quais forem as fórmulas linguísticas utilizadas em *slogans* e lemas, a promessa de um mundo melhor, uma espécie de terra prometida no mundo do consumo, fica sempre implícita: se utilizar o nosso produto/serviço, a sua vida será melhor.

De facto, como veremos, o discurso publicitário é, em parte, uma comunicação encoberta, na qual a mensagem persuasiva se encontra por detrás de uma máscara informativa (Fuertes-Oliveira et al, 2001, p. 1291).

2. Corpus e metodologia

Como referido, a fim de estudar linguisticamente as assinaturas de marca presentes nos anúncios televisivos, foi coletado um *corpus* autêntico. Os textos foram recolhidos entre 2015 e 2017 nos seguintes canais televisivos: AXN, RTP1, RTP2, RTP3, RTP-M, SIC, SIC-N, SIC-R, TVI e TVI24. Esta tarefa não foi isenta de dificuldades. Desde logo, porque nem sempre é obviamente clara a distinção entre um *slogan* de marca e um *slogan* de campanha ou mesmo uma simples frase contendo uma reivindicação publicitária (Miller & Toman, 2015, p. 43). Assim, tivemos de adotar alguns critérios. O primeiro deles é a localização dentro do anúncio. Apenas consideramos frases com as quais o anúncio termina, ou seja, o último enunciado. Sempre que a frase surgia de forma gráfica no último *frame* do anúncio e junto ao logótipo da marca, ela foi selecionada para o corpus (ver exemplos na figura 4 supra). Quando a frase era transmitida oralmente, ou por uma personagem do anúncio ou por uma voz off, só consideramos como lema de marca as expressões linguísticas que se encontram sempre em posição final no anúncio e, concomitantemente, seguindo-se à enunciação do nome da marca (ex. “Carnes Valinho. O sabor da tradição.”) ou incluindo-o na frase (ex. “Oiça tudo com MiniSom.”). Com estes critérios, foram recolhidos um total de 120 anúncios com assinatura de marca. Estas foram todas transcritas e analisadas com uma grelha por nós construída para o efeito e que inclui os seguintes parâmetros: extensão do *slogan*, configuração morfofossintática, presença de figuras de retórica, análise léxico-semântica.

3. Apresentação dos resultados

3.1. A extensão do *slogan* de marca

Sabendo, à partida, que o género em apreço apresenta tipicamente uma extensão muito reduzida, já que se pretende uma mensagem incisiva e facilmente memorizável, interessou-nos apurar, em número de palavras, as tendências destas frases em português. Na contagem das palavras, e uma vez que, dos elementos constantes da assinatura apenas nos interessou analisar o *slogan*, excluímos o nome da marca desta contagem. Assim, no exemplo “Bosch. Tecnologia para a vida.”, contámos quatro palavras, incluindo, na contagem, quer os lexemas, quer as palavras de função. Os únicos casos em que o nome da marca foi incluído na contagem são aqueles em que esse nome faz parte integrante da frase, como em “Worten sempre.”. Os resultados obtidos do apuramento da extensão dos *slogans* do *corpus* encontram-se patentes no gráfico 1.

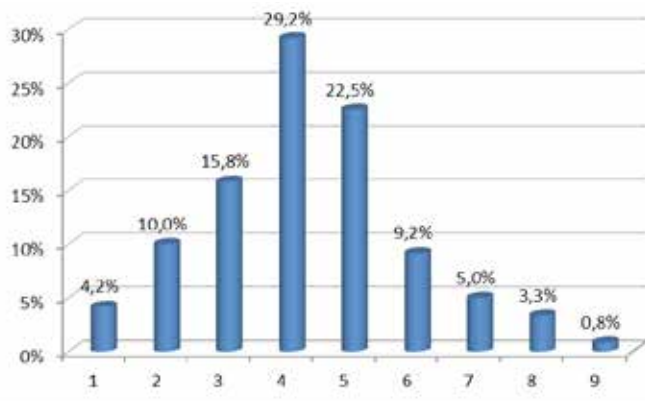


Gráfico 1 – Distribuição, no *corpus*, da frequência relativa do número de palavras por *slogan*

Verificamos que, nestas frases, a moda estatística, é constituída por 4 palavras por frase, sendo a média 4,3 palavras. Dois terços do *corpus* têm entre 3 e 5 palavras, apenas 9,2% dos *slogans* recolhidos tem mais de 6 palavras e nenhum tem mais de 9. Estes resultados confirmam, portanto, o carácter conciso destes textos e a sua pequena extensão. Apresentam-se alguns exemplos do *corpus* na tabela 1:

Extensão do <i>slogan</i>	Exemplos de assinaturas (marca + <i>slogan</i>)	Frequências absolutas
1	Frize. Descontraí. (TVI, 02-08-17)	5
	Kompensan. Compensa. (TVI, 03-08-17)	
2	Bankinter. Decididamente pessoal. (TVI, 04-08-17)	12
	Rexona. Nunca falha. (AXN, 21-05-15)	
3	Century21. Por sua causa. (SIC-N, 09-06-15)	19
	Dr.Scholl. Desfrute cada passo. (SIC, 03-08-17)	
4	Stihl. A sua primeira opção. (SIC-N, 09-06-15)	35
	Bosch. Tecnologia para a vida. (AXN, 07-05-15)	
5	Gillette. O melhor para o homem. (TVI, 02-08-17)	27
	Pingo Doce. Sabe bem pagar tão pouco. (RTP3, 04-08-17)	
6	Royal. Em cada sobremesa, uma mensagem doce. (TVI, 22-07-15)	11
	TRESemmé. Qualidade profissional na ponta dos dedos. (SIC-R, 21-07-15)	
7	BIG. O banco que entende os seus valores. (AXN, 21-05-15)	6
	Continente. O que rende é ir ao Continente. (TVI, 02-08-17)	

Extensão do <i>slogan</i>	Exemplos de assinaturas (marca + <i>slogan</i>)	Frequências absolutas
8	Radio Comercial. Em casa, no carro, em todo o lado. (TVI, 03-08-17)	4
	Vasenol. O poder de uma pele saudável. Em segundos. (SIC, 23-07-15)	
9	O amor é consigo. A eficácia é com Frontline. (TVI, 07-06-15)	1

Tabela 1 – Exemplos de *slogans* do *corpus* com as várias extensões observadas

Os nossos resultados, no respeitante à extensão do *slogan* medida em função do número de palavras, são consistentes com os obtidos para a língua inglesa por Miller & Toman (2015, p. 45), em cuja pesquisa, com 140 *slogans* de marca, apuraram uma moda de 4 palavras, uma média de 4,47 e um número máximo de 11. Seria interessante verificar se esta medida representará uma tendência geral, também encontrada em outras línguas, pelo menos entre as línguas não aglutinantes.

3.2. A configuração sintática do *slogan* de marca

Seguidamente, interessou-nos apurar a configuração sintática do *slogan*. Num primeiro nível de análise, identificámos a quantidade de sequências linguísticas presentes no *slogan*, tendo constatado que a grande maioria é apenas constituída por uma frase simples, que pode mesmo apresentar-se elítica, na forma de um único sintagma. A configuração mais frequente, com 40,8%, é a do *slogan* constituído por um sintagma nominal, seguindo-se o *slogan* frásico. Estas duas configurações juntas abarcam 80,0% dos casos. Menos frequentes são os textos constituídos por sintagmas preposicionais, adjetivais, adverbiais ou verbais, como podemos constatar através da observação do gráfico 2:

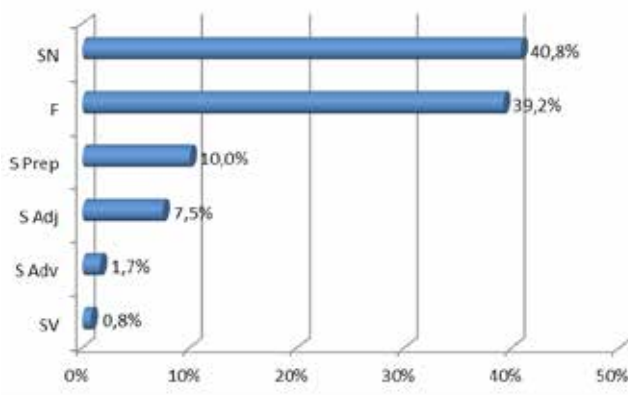


Gráfico 2 – Frequências relativas das diversas configurações sintáticas dos *slogans*

Na tabela 2 infra, apresentamos alguns exemplos do *corpus* ilustrativos das diversas configurações sintáticas nele encontradas.

Sintaxe do slogan	Exemplos de assinaturas (marca + slogan)	Frequências absolutas
F	Compal é mesmo natural. (TVI, 02-08-17)	47
	Robbialac. Pinta a vida. (TVI, 22-07-15)	
SN	Crédito Agrícola. O banco com pronúncia local. (SIC, 21-07-15)	49
	SuperBock. Sabor autêntico. (RTP1, 01-08-17)	
SPrep	BMW. Pelo prazer de conduzir. (AXN, 30-04-15)	12
	Cofidis. De pessoas para pessoas. (AXN, 07-05-15)	
SAdj	Calvé. Naturalmente delicioso. (RTP1, 20-07-15)	9
	RTP2. Culta e adulta. (RTP2, 01-08-17)	
SAdv	Fiat. Simplesmente mais. (SIC, 12-06-2015)	2
	Lidl. Mais para si. (RPT1, 29-07-20)	
SV	SIC Radical. Ver para Querer. (SIC-R, 21-07-15)	1

Tabela 2 – Exemplos de *slogans* do *corpus* com as várias configurações sintáticas observadas

Apesar desta aparente simplicidade, os sintagmas podem incluir algum tipo de modificador sintaticamente opcional mas que torna a mensagem cognitivamente mais interessante. De facto, Miller e Toman, por exemplo, referem vários estudos que comprovam que alguma complexidade, quer a nível sintático quer a nível semântico, torna os *slogans* publicitários mais desafiantes e eficazes:

[...] compared with very simple slogans, moderately complex ones make more of an impact with consumers by stimulating deeper processing and cognitive elaboration which, in turn, could produce more reliable recall and brand identification. The complexity of a slogan can relate to its semantic characteristics and/or its syntax. Semantic complexity can involve the use of certain linguistic devices, such as various forms of wordplay employing metaphors, puns, irony, and so forth. Syntactic complexity can be increased by using imperative, negative, passive, interrogative, compound, and/or complex forms. (Miller & Toman, 2015, p. 38)

Não parecem, no entanto, existir estudos que mostrem qual o grau ideal de complexidade linguística destes enunciados, tornando-se obviamente fundamental tentar encontrar um equilíbrio entre uma mensagem minimamente desafiadora e sedutora e o limite colocado pela fronteira da inteligibilidade e da capacidade de fácil memorização.

Quanto aos tipos e formas de frase, analisando as 47 assinaturas frásicas, verificamos que estas são essencialmente declarativas afirmativas (36 ocorrências), como são exemplos “Yoco. Sabe bem ser criança.” ou “Milaneza alimenta a imaginação.”, seguindo-se as frases imperativas afirmativas (10 ocorrências) como é o caso de “Terra Nostra. Dê mais Açores à sua vida.” ou “Neutrogena. Descubra

que é possível.”. Mais raras são as frases de tipo interrogativo (“Sumol. Sentes?”) e as de tipo exclamativo marcado sintaticamente (nenhuma ocorrência), bem como são raras as formas: negativa (“Rexona. Nunca falha.”), enfática (“Compal é mesmo natural.”) e passiva (“Colgate. A marca mais usada pelos dentistas em Portugal.”). A este claro predomínio da combinatória declarativa-afirmativa na assinatura da marca não será certamente alheio o seu caráter de promessa implícita, na descrição de um mundo ideal em o produto funciona, é fácil, é natural, poupa, descontrai, sabe bem, compensa, rende, é eficaz, é delicioso, dá asas, etc.

3.3. A retórica do *slogan* de marca

Nesta procura de sedução e na formulação da promessa implícita, importa, talvez mais do que a extensão e a configuração sintática, identificar os mecanismos retóricos utilizados nos *slogans* das marcas:

Brand slogans can provide an important supplemental role to brand names and logos in building and cultivating brand images. Research suggests that including some type of rhetorical figure or linguistic device in the design of slogans makes them more influential in eliciting favorable consumer responses. (Miller & Toman, 2016, p. 474)

Nos estudos sobre a retórica do texto publicitário, têm surgido diversas tipologias de figuras de retórica, como é o caso de Spang (1991), Pinto (1992), McQuarrie & Mick (1996), entre outros, sempre demonstrando a grande variedade e a importância fundamental destas figuras no enunciado, que chega a atingir uma densidade retórica não inferior à dos textos poéticos.

Spang (1991: 105-106) salienta que a publicidade não tem mais que uma lei, mas uma lei imperiosa, a lei da eficácia; eficácia ao nível da seleção, aplicação e apresentação dos argumentos. O caráter retórico, apelativo e incisivo da palavra é posto à prova de um modo muito particular, devido à necessidade de obter, no mínimo de espaço, o máximo de informação (densidade semântica). Cada palavra está carregada de sentidos e de poder persuasivo. O texto publicitário distingue-se, assim, pela sua expressividade, em primeiro lugar, e, frequentemente, por uma sua liberdade linguística face às normas da língua, apenas moderada pela preocupação estética da mensagem e pela sua inteligibilidade.

A quantidade de figuras de retórica, bem como o seu tipo e a forma como são processadas pelo recetor, tem também uma grande influência na desejável memorização do *slogan*, como o demonstram os estudos de Reece et al. (1994):

[...] the number of linguistic devices used in a slogan has a significant positive impact on correct identification rates, referred to as Brand Recall. [...] / The specific types of wordplay found in the top eight slogans include self-reference (7), alliteration (4), parallel construction (3), metaphor (1), and well known phrase (1). In addition, the slogan with the highest correct brand identification used rhyme [...]. (Reece et al., 1994, p. 51)

No presente estudo, inspirámo-nos na tipologia proposta por Reece et al. (1994), por a considerarmos adequada à análise do elemento *slogan* já que foi cons-

truída partindo da observação das figuras de retórica que efetivamente surgem nos *slogans* reais. A adaptação da tipologia original, em inglês, para o português não foi problemática, uma vez que os recursos retóricos estudados existem nas duas línguas. Operámos algumas simplificações, acrescentámos algumas categorias, dividimos as figuras pelos níveis de análise linguística e o resultado é aqui apresentado na tabela 3, com exemplos no nosso *corpus* de estudo e as frequências absolutas de cada um dos recursos nele identificados:

Nível	Recurso linguístico no <i>slogan</i>	Exemplo do <i>corpus</i>	Frequência
Fono-lógico	Aliteração	Planta. O poder das plantas. (TVI, 03-08-17)	9
	Rima	Air Wick. O seu lar sente-se no ar. (TVI, 20-07-15)	9
	Trocadilho	Worten sempre! (TVI, 29-07-17)	8
	Marca de oralidade	Banzai Noodle. Sabor k'até ferve. (TVI, 04-08-17)	1
Morfo-lógico	Repetições	Hyundai. Novo pensamento. Novas possibilidades. (TVI, 20-07-15)	13
	Neologismo	Gazela. A gazelar é que a gente se entende. (SIC, 04-08-17)	1
Sintá-tico	Elipse	Unibanco. Pelo sim, pelo sim. (AXN, 07-05-15)	73
	Paralelismo	Vai€Volta. Fácil de usar. Fácil de ganhar. (TVI, 03-08-17)	10
	Anástrofe	Hellmanns. Verdadeira maionese. (RTP1, 20-07-15)	6
	Quiasmo	Decathlon. Desporto para todos. Tudo para o desporto. (SIC, 05-06-15)	1
Semân-tico	Metáfora	Red Bull dá-te asas. (SIC, 05-06-15)	21
	Hipérbole	Oiça tudo com MiniSom. (RTP2, 02-08-17)	14
	Paradoxo	Salutis. A água que se respira. (TVI, 03-08-17)	11
	Antítese	Momondo. Viaja mais por menos. (RTP1, 02-08-17)	2
Textu-al	Auto-referência	Fairy é poupança. (SIC-R, 21-07-15)	11
	Alusão	Caras. Quem vê caras, vê tudo. (SIC-N, 21-07-15)	7

Tabela 3 – Exemplos de *slogans* do *corpus* ilustrando os recursos linguísticos observados

No meio empresarial, são sabidas as vantagens de uma boa assinatura de marca, sendo crucial que os gestores de marketing consigam desenvolver estrategicamente os *slogans*, já que, se estes forem bem desenhados, poderão contri-

buir decisivamente para a construção da marca, criando primeiras impressões favoráveis e marcando a diferença em relação aos concorrentes (Freeman, 2005). Para essa diferenciação contribuem, em parte, as figuras de linguagem, operantes nos diversos níveis de análise linguística.

Na tabela 3, encontramos uma tipologia desenhada de acordo com o *corpus* aqui analisado e que apresenta as figuras nele identificadas. Algumas, como é o caso da elipse sintática são muito frequentes, outras apenas surgem esporadicamente. Independentemente da sua frequência, verificamos que as figuras adotadas nestas pequenas frases estão ao serviço dos objetivos que se pretendem atingir com um *slogan* de marca e das estratégias que presidem à sua construção. Assim, a elipse e o trocadilho são recursos preciosos para atingir um caráter incisivo e uma condensação da mensagem no menor número de palavras possível (sobre o trocadilho de tipo silepse em *slogans* publicitários, ver Coimbra, 2001). Já as figuras relacionadas com a sonoridade, ou seja, as rimas e as aliterações, tornam a pequena frase ainda mais fácil de memorizar. Por seu lado, as repetições, quer ao nível sintático, na forma de paralelismos e quiasmos, quer ao nível lexical, reforçam a mensagem. A autoalusão, ou seja a inclusão do nome da marca no *slogan*, tem a vantagem de evitar a situação em que o consumidor memoriza um *slogan* mas não o associa à respetiva marca. A alusão intertextual a provérbios e frases célebres é outra estratégia que permite a memorização, mas também uma cumplicidade com o recetor, num jogo de decifração de enigma, na procura dos sentidos familiares e sua transposição para o discurso atual.

3.4. A relação nós-você no *slogan* de marca

Subjacente aos *slogans*, neste processo de promessa implícita e de linguagem de sedução, está uma relação entre um nós, representativo da marca e um tu/você relativo ao recetor implícito. Por vezes, essa relação aflora à superfície textual sob a forma de déicticos ou de flexões de primeira e segunda pessoas.

No nosso *corpus*, encontramos 9 assinaturas com marcas de primeira pessoa do plural, as quais ora remetem para a empresa (“Worten. Porque o nosso forte é o preço.”), ora envolvem a empresa e o recetor implícito (“SIC. Estamos juntos!”) ou este e a personagem do anúncio (“L’Oreal. Nós merecemos.”). No caso da primeira pessoa do singular (2 ocorrências), encontramos, nas assinaturas de marca, essencialmente a referência à personagem do anúncio (“DulcoSoft. A minha sensação natural de alívio.”) mas que, simultaneamente, representa um simulacro de referência ao próprio consumidor, ou seja, as palavras da personagem seriam as do consumidor que utilizasse o produto.

Mais frequentes no nosso *corpus* são as assinaturas com marcas de segunda pessoa, divididas entre o tratamento por você, com 19 ocorrências (“Advantix. O melhor amigo do seu cão.”) e o tratamento por tu, registando 7 ocorrências (“Mais Optica. O teu olhar és tu.”). Nestas assinaturas, é comum verificar-se um fenómeno típico do texto publicitário, descrito por Guy Cook (1992) e por ele designado de dupla exófora, que consiste na situação de enunciação na qual a personagem e o leitor se confundem num único ato de correferência:

The ‘you’ of ads has a double exophora involving to someone in the picture (salient because pictures dominate words) and to the receiver’s own self (salient because everyone is interested in themselves). The characters of ads sometimes look out of the picture, making them both addressee and addresser. The double reference, originating in the text, encourages a completion of the triangle which effects a co-reference between the receiver and one of the people in the picture. (Cook, 1992, p. 156)

Esta fusão entre personagem e recetor implícito transporta, de modo eficaz, o espetador para o mundo ideal do produto anunciado.

As marcas linguísticas desta relação nós-você promovem, portanto, uma aproximação entre duas entidades. Uma aproximação profunda, imersão total do consumidor no universo do anúncio, verifica-se quando produto e consumidor se tornam um no outro; “Mimosa. É parte de nós.”, “Sagres. Somos nós.”, “SIC Notícias. Os seus olhos no mundo.”

4. Notas conclusivas

Os resultados da presente pesquisa, indicam que são diversos os recursos linguísticos comumente utilizados na construção das assinaturas de marca. Configurando promessas implícitas de terras prometidas – plenas de bem-estar, saúde, divertimento, limpeza, prazer, sabor, cultura, lucro, liberdade, aventura etc. –, as assinaturas das marcas são construídas de modo a serem facilmente memorizáveis, chamativas e sedutoras. Consequentemente, não são demasiado extensas, tendo em média um total de quatro palavras, e são bastante descritivas das particularidades alegadamente positivas dos produtos, daí o predomínio de configurações sintáticas frásicas ou sintagmas nominais. O carácter sedutor do discurso é acentuado pela utilização de figuras de retórica operantes a todos os níveis de análise linguística, com especial destaque para figuras relacionadas com a sonoridade das palavras, a repetição e a linguagem figurada. A presença de marcas de primeira e segunda pessoas imprime um carácter dialógico ao enunciado e acentua a identificação com a marca.

No presente estudo, apenas nos debruçámos sobre os elementos linguísticos da assinatura de marca. No entanto, sabemos que na linguagem publicitária se tentam criar sinergias entre os diversos componentes, linguístico, paralinguístico, visual, sonoro, presentes na mensagem multimodal. Nesse sentido, muitos são os caminhos que se abrem a futuras investigações, a fim de melhor se caracterizar o enunciado assinatura de marca, o seu poder persuasivo e a forma como apresenta implicitamente uma terra prometida no mundo do consumo.

Referências bibliográficas

- Barbosa, D. B. (2006). *O fator semiológico na construção do signo marcário* (Tese de Doutoramento). Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Coimbra, R. L. (2001). Explorando as palavras e... o mercado. A silepse no discurso publicitário. *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, 17, 119-130.
- Cook, G. (1992). *The discourse of advertising*. New York: Routledge.

- Costa, E., Guarro, B., Martínez, C., Pons, L. & Sayós, R. (2004). Análisis lingüístico de la publicidad. In *Actas del V Congreso de Lingüística General I* (pp. 675-684). Madrid: Arco Libros.
- Figueiredo, C. (2006). As três gerações do slogan. *XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Freeman, K. (2005). Creating strategic taglines. *Strategic Direction*, 21(10), 3-4.
- Fuertes-Olivera, P. A., Velasco-Sacristán, M., Arribas-Baño, A. & Samaniego-Fernández, E. (2001). Persuasion and advertising English: Metadiscourse in slogans and headlines. *Journal of Pragmatics*, 33, 1291-1307.
- INPI, Instituto Nacional da Propriedade Industrial (s.d.) Marcas. Disponível em <<http://www.marcaspatentes.pt/index.php?section=125>> (acedido em 03-08-17).
- Jesus, P. R. C. (2002). Slogan publicitário: é isso aí!. *Revista Imes*, 32-38.
- Lei da Televisão e dos Serviços Audiovisuais a Pedido, Lei n.º 27/2007, de 30 de julho. *Diário da República*. Disponível em: <<https://dre.pt/application/file/a/276763>> (acedido em 10-08-17).
- McQuarrie, E. F. & Mick, D. G. (1996). Figures of rhetoric in advertising language. *The Journal of Consumer Research*, 22 (4), 424-438.
- Miller, D. W. & Toman, M. (2015). An analysis of the syntactic complexity in service corporation brand slogans. *Services Marketing Quarterly*, 36 (1), 37-50.
- Miller, D. W. & Toman, M. (2016). An analysis of rhetorical figures and other linguistic devices in corporation brand slogans. *Journal of Marketing Communications*, 22 (5), 474-493.
- Myers, G. (1994). *Words in ads*. London: Arnold.
- Neto, A. F. S. (2011). *A gestão de design e o direito de propriedade industrial brasileiro* (Tese de Doutoramento). Universidade Federal de Santa Catarina.
- Pinto, A. G. (1992). *Publicidade: Um Discurso de Sedução*. Porto: Porto Editora.
- Reece, B. B., Vanden Bergh, B. G. & Li, H. (1994). What makes a slogan memorable and who remembers it. *Journal of Current Issues & Research in Advertising*, 16 (2), 41.
- Spang, K. (1991). *Fundamentos de retórica literaria y publicitaria* (3.ªed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Van Dijk, T. A. (1980). *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*. Hillsdale-New Jersey: Lawrence Erlbaum.

Resumo

O discurso publicitário é frequentemente apresentado como um discurso de sedução. Os géneros textuais publicitários destacam-se na vida quotidiana dos falantes, não só pela sua presença constante e incontornável nos meios de comunicação de massas (rádio, televisão, jornais, revistas...), como em todos os recantos da urbe (letreiros, toldos, outdoors, anúncios luminosos...), ou impresso em objetos vulgares (camisolas, bonés, lápis e canetas, canecas, porta-chaves...). Tal profusão de enunciados publicitários tem levado a um crescente “erguer a voz” para captar a atenção do público-alvo, o que se reflete em textos cada vez mais criativos, plenos de retórica linguística, visual e sonora. Partindo de um *corpus* real de 120 assinaturas de marca recolhidas em anúncios televisivos em Portugal, a presente pesquisa procura analisar a sua extensão, configuração sintática, densidade de figuras de retórica e as pessoas do discurso. Subjacente às estratégias linguísticas adotadas na construção do *slogan* da marca, está uma linguagem de sedução, de insinuação na memória do recetor e da sua identificação com os valores da marca. Em última análise, estas assinaturas trazem implícitas promessas de mundos melhores, ideais e desejados, as terras prometidas do mundo do consumo.

Abstract:

Advertising speech is often presented as a discourse of seduction. The advertising textual genres are salient in our daily life, not only because of their constant and unavoidable presence in the mass media (radio, television, newspapers, magazines ...), as in all corners of the city (signs, awnings, billboards...), or printed on daily objects (sweaters, caps, pencils and pens,

mugs, key rings ...). Such profusion of advertising statements has led to a growing “raising the voice” in order to capture the attention of the target audience, which is reflected in increasingly creative texts full of linguistic, visual and sound rhetoric. Starting from a real corpus of 120 brand signatures collected in television advertisements in Portugal, the present research aims to analyse its extension, syntactic configuration, density of rhetorical figures and speech voices. Underlying the language strategies adopted in the construction of the brand slogan is a language of seduction, of insinuation in the receiver’s memory and of his identification with the brand values. Ultimately, these signatures bring us implicit promises of better, ideal and desired worlds, the promised lands of the consumer society.

A retórica da sedução na publicidade: quem promete cumpre?

The rhetoric of seduction in Advertising: what promises to comply?

Ana Isabel Correia Martins

Investigadora Integrada no CECH
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Pós-doutoranda da Fundação para a Ciência e Tecnologia
anitaamicitia@hotmail.com

Palavras-chave: Delectare, mouere, coerseduction, detractio, enargeia, metapherein.

Keywords: Delectare, mouere, coerseduction, detractio, enargeia, metapherein.

1. Da tradição retórica clássica: alguns conceitos chave

Carpent tua poma nepotes
Virgílio, Bucólica X

Sob a *auctoritas* da égide virgiliana, não podemos negar o facto de sermos subsidiários de uma herança clássica que nos dota de determinadas competências e nos disponibiliza instrumentos fundamentais para repensarmos as potencialidades retóricas, em todas as suas manifestações e extensões performativas. Seja sob a máxima ciceroniana *dicere ad persuadendum*, que trezentos anos antes era já preconizada na *Retórica* de Aristóteles, seja na visão de Isócrates, na qual o orador era um artífice da persuasão – *peithous demiourgos* –, passando ainda por Quintiliano que definia a eloquência, na sua *Institutio Oratoria*, como a *bene dicendi scientia*, a verdade é que a retórica funda-se nesta força conciliadora e mobilizadora de um público – *ad agendum*. Nesse sentido, para analisar as técnicas da retórica da sedução na publicidade é necessário convocar muitos conceitos herdados desde a Antiguidade, que são hoje validados e otimizados. Se assumirmos que um consumidor está exposto, em média, a 3000 publicidades diárias, coloquemos as seguintes interrogações como foco do presente trabalho: quais são os principais estratégias e figuras retóricas da tradição clássica manuseadas na publicidade? Como se articula a tríade retórica *docere* – *delectare* – *mouere* neste processo de sedução? Quais são os recursos mais eficazes neste exercício

hermenêutico do interlocutor, não obstante que finalidade e consequência são resultados distintos?

O verbo latino *seducere* significa ‘colocar de parte’, ‘desviar’, ‘afastar’, ‘seduzir’, ‘corromper’, e por seu lado (*per*)*suadere* significa ‘aconselhar’, ‘exortar’, ‘convencer’. Em rigor, na sua etimologia, sedução e persuasão não são necessariamente sinónimos relacionando-se hiponimicamente já que a persuasão pressupõe uma dinâmica de sedução mas nem todo o processo de sedução atinge a persuasão, por vezes até representa um mero entretenimento, como no caso da publicidade. Nesse sentido, a sedução na publicidade manuseia recursos lógico-retóricos preferenciais como as *figurae per detractationem*¹:

A *detractio* no domínio do pensamento chama-se *breuitas* e consiste na omissão de pensamentos, em princípio necessários para a finalidade da comunicação. Por isso tende para a *obscuritas* contra a qual é utilizado, o paradoxo, como *remedium* provocatório. A *breuitas* é motivada, muitas vezes, pela situação apressada do discurso, aparecendo esta das seguintes maneiras: como expressão de comando, como *percursorio* enumerante, como *praeteritio*, como *reticentia*, como ênfase alusiva. (Lausberg, 2004, p. 242)

Na negociação com o seu interlocutor, a publicidade é mais eficaz pela indução, pela sugestão e pela provocação (vide Fig. 1) do que pela própria revelação atendendo a que é nesse efeito barreira, elíptico e de omissão que se gera e potencia um exercício heurístico e se desenvolve um jogo dialéctico entre informação *versus* sugestão, racionalidade *versus* emoção (Wilson, 1968, p. 3).



Fig.1

Há figuras incontornáveis neste processo como iremos exemplificar ao longo do presente trabalho: a *explanatio* ou *hipotipose* (esclarecimento), *praecisio* (corte ou ruptura), *extenuatio* (atenuação, redução) e que se faz acompanhar da *illusio* (ironia), *digressio* (excurso), *dubitatio* (hesitação, paragem ou suspensão no ritmo), *distributio* (divisão de um tema nos seus componentes), *similitudo* (comparação), *contentio* (antítese), *gradatio* (gradação de uma ideia para a outra), *reticentia* (omissão), *interruptio* (reticência), *subversio* (subversão), *occultatio* ou *praeteritio* (omissão), *concinnitas* (simetria). A aplicabilidade de todas estas figuras da

¹ As *figurae per detractationem* integram-se numa taxonomia ampla entre as *figurae per ordinem*, *figurae transmutationem*, *figurae per immutationem* (vide Lausberg, 2004, pp. 242-245).

Retórica clássica na arte de sedução da publicidade apresenta-se um campo de investigação fértil e frutuoso, imperando a necessidade de uma articulação mais efectiva destas categorias, por vezes vagas e difusas, com o efeito directo sobre o ouvinte e consumidor².

Réné-Jean Ravault defende que os *media* em geral, onde se insere a publicidade, jogam com a combinação de *coercion* e de *seduction* (*coerseduction*), uma vez que os seus mecanismos impelem as pessoas a agir num determinado sentido ou a comprar algo, instigando novas vontades e necessidades, veiculando paradigmas de consumo. Esta ‘coersedução’ é um processo complexo porque administra três dimensões – psicológica, social e cultural – e opera, inevitavelmente, na construção de uma identidade colectiva³. O objectivo primeiro passa por suscitar a identificação do público, seja com um produto seja com uma ideia, desencadeado uma sequência de vontades que se dirigem para um determinado fim (*mouere*), reequacionando valores, mitos e estereótipos (*docere*), a par da fruição e de um forte apelo à imaginação (*delectare*)⁴.

H. Lausberg a propósito da realização intelectual e afectiva da *persuasio*, parte do princípio de que a convicção intelectual é um impulso, que leva consequentemente à acção, tendo uma finalidade didáctica, suscitando o *pathos*, dentro da utilidade moral – *prodesse, idonea uitae dicere* –, claramente mais enfatizada numa publicidade social. No entanto, as dimensões de *mouere* e *delectare* são privilegiadas:

L'image sollicite peu la composante «explicative» de l'argumentation, fondée sur le *docere* de la tradition rhétorique avec sa rigueur démonstrative, sa recherche de l'univocité et sa rationalité. En revanche, elle privilégie la composante «séductrice»

² “Unfortunately, the many techniques cataloged by rhetoricians since antiquity (e.g. rhyme, antimetabole, pun, hyperbole) have remained largely unacknowledged, undifferentiated and uninfluential in advertising theory [...] From the perspective of advertising theory, previous efforts to systematize the set of rhetorical figures have all been handicapped by one or more of the following shortcomings: the taxonomic categories are vague or too coarse grained, the categories are not linked to consumer responses, or the focus is on outcomes other than persuasion” (McQuarrie & Mick, 1996, pp. 424-425). Jacques Durand debruçou-se aturadamente sobre o estudo das figuras retóricas na publicidade, tendo proposto um quadro de classificação consoante o eixo da linguagem – sintagmático ou paradigmático – e os tipos de operações efectuadas (Durand, 1970, pp. 70-95).

³ “Plus on observe la fonctionnement des médias plus on se rend compte que leurs effets dépendent des réseaux traditionnels de «coersédution» dans lesquels des «leaders d'opinion jouent un rôle déterminant [...] Je me suis permis de rendre compte de ce processus Psycho-socio-culturel en usant du néologisme: coersédution»” (apud Ravault, 1986, pp. 258-259).

⁴ A identificação do público é uma ideia chave na eficácia da persuasão e na retórica da sedução, relacionando-se inevitavelmente com paradigmas sócio-culturais e ético-morais: “Man’s moral growth is organized through properties, proteties in goods, in services, in position or status in citizenship in reputation, in acquaintanceship and love. But however ethical such as array of identifications may be when considered in itself its relation to other entities can lead to turmoil and discord. Here is *par excellence* a topic to be considered in a rhetoric having “identification” as its key term” (Burke, 1969, p. 24).

de l'argumentation. S'intégrant dans le *movere et placere* de la rhétorique⁵. (Jean-Michel Adam; Marc Bonhomme, 2003, p. 194)

Vejamos um exemplo ilustrativo desta 'coersedução' na *praeteritio*, que opera tendencialmente sobre grandes generalizações. Os silogismos subjacentes ao slogan 'every woman alive loves Chanel N°5' são os seguintes:

1. A Chanel N° 5 faz as mulheres sentirem-se vivas e sedutoras.
2. Os homens gostam de mulheres vivas e sedutoras.
3. Logo, toda a mulher (que se queira sentir) viva e sedutora ama Chanel n° 5.



Fig 2 Every women alive loves Chanel N°5

A partir de Roland Barthes na década de cinquenta, a Semiótica apoderou-se deste ramo de estudo, iluminando vários caminhos de investigação, sublinhando a forma como a imagem na publicidade poderia gerar novos sentidos, construir e transmitir valores nas sociedades contemporâneas, assumindo uma responsabilidade ética e reforçando esta componente de *docere* (Barthes, 2015; 2010). Roland Barthes distingue três tipos de mensagem na publicidade: a mensagem linguística, a mensagem denotativa e a mensagem conotativa (Barthes, 1964, pp. 40-51). A primeira contempla tudo o que se expressa por uma linguagem verbal e exerce duas funções na sua relação com a imagem pictórica: *retransmissão* (*relais*) na qual a linguagem verbal e a imagem pictórica se reforçam mutuamente e estabelecem um diálogo complementar no entendimento da mensagem (fig.3), como nos cartoons, ou efeito de âncora (*d'ancrage*) que é a mais comum, na qual a linguagem verbal é motor e catalisa a decodificação e entendimento da imagem (fig.4). No âmbito da mensagem pictórica, a função conotativa corresponde a um domínio metafórico da imagem, nas associações possíveis que consiga convocar e em contraponto a denotativa restringe-se à imagem literal. No entanto, mais do que indissociáveis, estas duas funções por vezes são inextrincáveis por ser difícil assumir uma imagem primeira desencadeadora de todas as outras (Joly 1994, pp. 95-96).

⁵ vide ainda: Beasley&Danesi, 2002; Kennedy, 1982, pp. 115-123.



Fig. 3 ‘The city in your hand’, o slogan não é determinante para o entendimento da imagem nem da mensagem da publicidade, servindo como um efeito de reforço.



Fig.4 “La nueva geración ha llegado”, o slogan é um catalisador da interpretação da imagem, sem ele outras interpretações e ambiguidades poderiam ser levantadas. Este jogo entre o slogan e a imagem não esbate o efeito barreira, pelo contrário contribui para a clareza do discurso (*perspicuitas*) e para a *gradatio* do raciocínio (Lausberg, 2004, pp. 126-127).

Um anúncio publicitário pode ser analisado sob três vertentes: a) qualitativa e icónica, que se prende com a natureza estético-formal da publicidade, a plasticidade (cor, tamanho, brilho) responsável pela empatia na primeira impressão – *captatio benevolentiae*. Esta dimensão induz qualidades abstractas como sofisticação, força, elegância, fragilidade e é responsável por uma apreensão mais imediata, activando as imagens mais inconscientes; b) singular e indicativo quando a mensagem é analisada como algo circunscrito no tempo e espaço de uma cultura ou sociedade, nos seus usos e códigos pragmáticos; c) convencional-simbólica pela forma como as representações são interpretadas pelo auditório, à luz de certos valores culturais, subjectivos e abstractos (Wilson, 1968, p. 3). *Mutatis Mutandis*, poderemos corresponder, respectivamente, cada uma destas dimensões às vertentes clássicas do *ethos*, *logos* e *pathos*.

2. A Retórica da Imagem e as Imagens Retóricas na Publicidade

Qu’elles soient ou non légendées, les images me parlent
(Fresnault-Deruelle, 1993, p. 20)

O discurso metafórico, articulado com outros tropos de salto como a ironia e a alegoria, desempenha um papel fundamental na construção da retórica da imagem e de figuras afectivas responsáveis por suscitar o *pathos*⁶. Desde Aristóteles

⁶ “La metafóricidad es un ámbito ligado a las más primordiales realidades humanas: a partir de la metáfora se constituyen para nosotros el mundo, lenguaje y pensamiento. El pensar metafórico

que o processo de *metapherein* representa a aproximação de entidades distantes entre si, através de relações de similitude e da associação de traços comuns⁷. Esta aproximação não deve ser nem demasiadamente explícita ou transparente nem demasiado opaca, sustentada na lógica de que quanto mais desafiante for o processo de descoberta do símile, maior é a originalidade e o vigor da metáfora na sua função de *pro ommaton poiein*⁸. Aristóteles distingue e tipifica, na sua *Poética*, quatro géneros de metáforas: a) transferência de uma expressão própria de um género para uma espécie (Fig 5); b) Transferência de um termo próprio de uma espécie a um género (Fig 6), c) Transferência de um termo específico a outro termo específico (Fig 7); d) Quando a metáfora nasce daquilo que parece comum a uma proposição, quando os dois termos comungam um mesmo traço semântico (Fig. 8).



Fig. 5



Fig 6



Fig. 7



Fig. 8

A construção de metáforas vai alargamento o leque de possibilidade de significação, desenvolvendo o imaginário do interlocutor, na antevisão de outras realidades⁹. Sara Newman afirma que “the speaker of a successful *ekphrasis* is therefore a metaphorical painter” (Newman, 2002, p. 27). Nesse sentido, não podemos

es el modo esencial humano de hacer (*actio*), decir (*oratio*) y conocer (*logos*); el modo desde el que originariamente se abren al mundo, desde la intimidad de una imagen, el hecho, la palabra y la idea” (Fernández, 2000, p. 11).

⁷ Vide Aristóteles, *Poética* 21, 1457b.

⁸ Aristóteles, *Poética*, 1459a

⁹ Kaplan, 1992, pp. 197-209; Kennedy, 1982, pp. 115-123; Forceville, 1996.

pensar a retórica da imagem dissociada da noção aristotélica de *ekphrasis*, que na sua etimologia grega encerra esse mesmo sentido de descrição visual, associada à *enargeia*, um conceito próximo da *evidentia* latina, ambas usadas para definir a capacidade da linguagem em apelar à imaginação, num desafio interpretativo e mnemónico¹⁰. É inegável a conexão entre visualização e memória, ponto axial para a publicidade (Johns, 1984, pp. 291-333):

The production of *enargeia* involves competence which was not more than simply lexical; rather it is a cultural competence, a familiarity with the key values of a culture and the images attached to them. The audience's own culture competence was and still is a crucial factor in the reception of *enargeia* [...] In the case of *enargeia* his advice varies between the enigmatic and the illuminating. The vagueness about the linguistic aspects of *enargeia* and the confidence in powers displayed by rhetoricians are significant. They point to the complexities of a phenomenon which goes beyond the normal functions of language and which can often only be expressed as in the case of *ekphrasis* itself by recourse to metaphor and simile. They are also a consequence of the way in which language and image were thought to interact in the mind of both speaker and listener. (Webb, 2009, p. 97)¹¹

A competência dos interlocutores, a sua vinculação aos códigos e matrizes culturais de uma determinada sociedade são variáveis fundamentais para a eficácia da *enargeia*. Pensemos em alguns exemplos publicitários onde existe essa negociação e comprometimento afectivo entre a imagem de marca e a familiaridade do público, transmitindo e fortalecendo imagens socioculturais, na validação de estereótipos.



Fig.9 Slogan 'it's so good to be bad'

A ideia de *femme fatale* que se alimenta no jogo semântico de *good girl* sinónimo não de uma mulher casta e pudica mas de uma mulher voluptuosa, sedutora enquadra-se, claramente numa cultura ocidental, personificada metonimicamente no sapato preto de salto alto. O slogan amplifica este sentido pela

¹⁰ Yates, 1975; Krieger, 1992.

¹¹ cf. Aristóteles, *Retórica* (III 1410b33-36; 1411b22-1412a10).

antítese ‘good’ e ‘bad’ com recurso à *contentio* e à *illutio*. Aliada a esta mensagem *major*, podemos ainda deter a nossa atenção na *distributio* dos seus componentes não verbais, veja-se o detalhe da mulher sentada aos pés de uma figura aparentemente masculina, um sofá vermelho aveludado, um olhar provocador nesta imagem de sedução entre o domínio e a submissão. Por outro lado, o vestido sendo comprido apresenta notas de ousadia, elementos que fortalecem a ideia de um determinado imaginário.

A publicidade é pródiga na transmissão de estereótipos de género, ora mais flagrantes, ora mais sub-reptícios, note-se nestas duas publicidades seguintes. Se anteriormente a imagem publicitária apelava metaforicamente ao próprio produto, personificado na espuma do detergente e na figura de manteiga, em duas animações, a ‘inovação/modernização’ da publicidade desenvolveu-se para a representação ontológica do produto. Se anteriormente o público poderia ser mais lato e indiscriminado, destinado a toda a família, em ambos os casos induz-se agora que o público alvo seja mais restrito, vocacionado para um grupo supostamente feminino, responsável pela gestão doméstica.

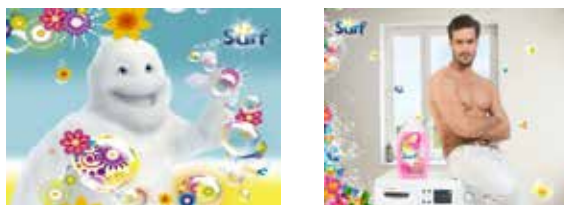


Fig. 10



Fig. 11

E se a metáfora é um tropo incontornável, não podemos esquecer a ironia (Fig 12), ou até o trocadilho (paronomásia) e o paradoxo (Fig.13), que compõem o grupo no âmbito da transferência de sentido. Ainda ao nível dos tropos de substituição, agrupamos a hipérbole (Fig. 14), a elipse (omissão de sentidos facilmente

descodificados), a interrogação retórica, metonímia, sinédoque e ambiguidade (Fig 16). Num domínio mais esquemático e ao nível da estrutura sintáctica, temos a rima, a aliteração, a anáfora, epístrofe (repetição de palavras no fim da frase), epanalepse (repetição da mesma palavra inicial no fim), anadiplose (repetição da última palavra da frase na frase seguinte), antimetabole (quiasmo) (Fontanier, 1977).



Fig. 12 e 13



Fig. 14 e 15

Uma imagem pode convocar muitas matrizes culturais, reforçando e derrogando traços, reinventando e subvertendo o seu sentido semântico-pragmático (*subversio*). Vejamos a imagem de marca da *Apple*, que nasce da ideia da árvore da vida e da percepção da gravidade por parte de Newton quando vê o fruto cair da macieira (Fig16). Apesar de não haver qualquer explicação oficial da marca nesse sentido, o logótipo activa na nossa memória colectiva e no nosso repertório cultural a imagem de ‘Adão’ e ‘Eva’, pela *similitudo* e pela *praeisio*. Desta forma, converte-se uma *húbris* e um gesto de ousadia numa atitude desejável, numa busca incessante pelo conhecimento, pela inovação e tecnologia. O slogan *think different* é hoje um mote de juventude, frescura, empreendedorismo e ambição. Este exemplo remete-nos para o equilíbrio entre o controlo social do emissor e a participação do destinatário na sua descodificação. Na leitura da imagem são reconhecíveis três categorias: o telespectador pode descodificar a mensagem nos mesmos termos de referência daqueles que a produziram, o destinatário pode receber a mensagem sob um código de negociação entre adaptação e oposição à ideologia veiculada, ou o destinatário apropria-se das informações que a mensagem lhe fornece mas interpreta-a à luz de um código completamente diferente (Hall, 1973).



Fig. 16 e 17

2.1. Uma campanha comercial ou social? Nem tudo o que parece é

O entretenimento enquanto recompensa em si mesma leva a que muitas vezes os consumidores estejam a comprar um ideal, uma vontade e não necessariamente um produto. A Coca-Cola é um exemplo de como a imagem de frescura, juventude, dinamismo, convívio, energia, solidariedade, felicidade, se aglutina no icónico Slogan “Open Happiness”.



Fig. 18

A sedução pela marca desenvolve-se na construção de mensagens de esperança e optimismo, conseguidas na maior parte das vezes na estrutura dialéctica de grandes generalizações. A argumentação é simples, superficial, falaciosa, com recurso à *extenuatio*, *concinntas* e *digressio*: “Há razões para acreditar num mundo melhor. Enquanto muitos dizem que tudo está perdido há 200 000 pessoas que querem ter uma criança; por cada tanque bélico que é construído, 120 000 peluches são fabricados; enquanto o desemprego aumenta e a economia colapsa as doações de comida aumentam 30%; por cada pessoa corrupta há 8000 doadores de sangue; 65% dos casamentos acaba em divórcio por isso continuaremos a ser sempre enamorados; Há mais vídeos divertidos na internet do que más notícias; se há pessoas que fogem à mínima dificuldade, há 32811 bombeiros voluntários corajosos; quando tantos portugueses criticam Portugal, o Fado torna-se património da humanidade; por cada dia que chove em Portugal, há dois dias

de sol”¹². Estas estratégias replicam-se, olhemos ainda para um outro exemplo no qual se enumeram conceitos socialmente reprováveis (roubar, viciar, traficar) mas numa perspectiva de retratação: “As câmaras de segurança de todo o mundo também capturam pessoas que roubam beijos, viciados em música, carteiristas honestos, traficantes de batatas fritas, bombeiros improvisados e ainda alguns heróis. Vamos olhar para o mundo de forma diferente”¹³. A dimensão iconográfica, a sofisticação estética, a plasticidade da imagem, o ritmo e sonoridade, a simbiose entre a *percurcio* e a imagem tendem a suscitar empatia, ajustada ao tempo e espaço, na representação dos dramas mundiais (e intemporais) como a fome, a guerra, o amor. Não esqueçamos, no entanto, que esta é uma imagem de marca representativa de um determinado paradigma económico e político, envolto tantas vezes em polémicas relativas às condições de salubridade das suas fábricas e aos direitos laborais. Nesse sentido, a construção de uma ideia aparentemente de teor mais social e solidário visa dignificar uma imagem de marca, que constantemente se defende de polémicas e tenta fortalecer a sua idoneidade. Se olharmos com mais rigor para o encadeamento argumentativo de algumas dessas premissas, a alternativa ao desemprego e ao colapso da economia não passa pelas doações de comida, por muito meritórias e necessárias que sejam. Todo este raciocínio revela-se pouco consistente e pode facilmente ser desconstruído ainda que cumpra a função de *delectare* num entretenimento que se esgota na forma. A publicidade vende as próprias expectativas e vontades do consumidor, num efeito de espelho tantas vezes recorrendo às ambiguidades e polissemias dos slogans (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1988): “le sens figurative dépend des oppositions et des corrélations formelles, mais surtout de la dynamique actualisant qu’engendre sur l’image l’activité de lecture” (Adam & Bonhomme, 2003, p. 186).

Um outro exemplo igualmente explícito é a marca italiana de roupa Benetton, que se associou quase desde sempre à luta pelos direitos humanos, dando nas suas publicidades alguma visibilidade para a certas problemáticas, numa tentativa de sensibilização e denúncia. Em boa verdade, esta hibridização entre publicidade social e comercial é frequente, quando os produtos pretendem alinhar-se a uma imagem de integridade e humanismo. No exemplo seguinte, a mensagem é simples: surge uma mulher no chão rodeada por homens em pé, numa assimetria espacial e de perspectiva, cada um destes homens pertencentes a uma determinada etnia, uma águia que pressagia um mau agouro e a imagem de uma pedra no chão. Rapidamente, vem à ideia de qualquer interlocutor a tradição de violência contra as mulheres, transversal a várias sociedades e culturas. A expectativa quebra-se quando de repente os homens arremessam pétalas de flores à mulher. Neste caso além da fruição (*delectare*) a função de *docere* visa a problematização de paradigmas sociais e o combate de certos preconceitos¹⁴.

¹² https://www.youtube.com/watch?v=xd0v_BBD_ZI (There are reasons to believe in a better world). Consultado a 26 de Setembro de 2017.

¹³ <http://www.youtube.com/watch?v=auNSrt-QOhw> (COCA-COLA Security cameras)

¹⁴ https://www.youtube.com/watch?v=_lDncgUwor4 consultado a 26 de Setembro de 2017



Fig. 19

1.2. *Mouere*: consequência e finalidade na publicidade social

A publicidade social não visa a acção de compra de um produto, ainda que lhe reconheçamos um mesmo efeito persuasivo, mas assume um objectivo preferencialmente pedagógico (*docere*) no sentido de mobilizar o interlocutor a empreender uma determinada acção ou comportamento. No exemplo abaixo ilustrado, o telespectador depara-se com uma família de três elementos, em que o pai surge no meio da sala simulando um acidente à vista da mulher e da filha, sentadas no sofá. Subitamente, estas levantam-se abraçando-o e representando metaforicamente, o cinto de segurança que o irá salvar. A densidade é dada pela música pelo efeito *au relenti* numa alusão directa aos vínculos emocionais que devem suscitar um comportamento mais cauteloso e defensivo na condução. A imagem remata com o slogan ‘abrace a sua vida’, uma vez mais jogando com a polissemia e a alegoria entre o cinto de segurança e o abraço¹⁵. A comoção e sensibilização para a causa são a consequência objectiva da publicidade mas a finalidade que passa pelo cumprimento assíduo do uso do cinto de segurança pode não ser alcançada.



Fig. 20

No exemplo seguinte, vemos uma criança a cortar o cabelo e a entregar a um menino doente com cancro, que deduzimos ser seu irmão. A publicidade

¹⁵ *Embrace life: always wear your seat belt*: <http://www.youtube.com/watch?v=u-P17ysYsQM> consultado a 26 de Setembro de 2017.

remata com o slogan: “não te pedimos mais do que aquilo que podes dar”, consciencializando desta forma para a antítese de um pequeno gesto representar uma grande ajuda para quem sofre¹⁶. A publicidade é bem conseguida, pela ternura e afectividade das imagens, pela música e em todos os elementos simbólicos, bem como na elevação e grandeza da causa (Sperber & Wilson, 1980, pp 752-766).



3. Imagens de marca e imagens que marcam: considerações finais

I have discovered the most exciting, the most arduous literary form of all, the most difficult to master, the most pregnant in curious possibilities. I mean the advertisement¹⁷

L.M Scott demonstrou de forma convincente que as imagens são uma convenção baseada num sistema simbólico que é processado cognitivamente, assimilado periférica e automaticamente (Scott, 1994, pp. 252-273). Nesse sentido, *Elaboration Likelihood Model (ELM)* empreendida por Petty e Caciopo, em 1986 é um fértil manancial para se estudar *Ad effects*¹⁸. A persuasão desenvolve-se pelo processo central, no qual o conteúdo da mensagem é apreendido por assimilação periférica, nos seus factores contextuais mais do que pelo próprio conteúdo e substância da mensagem (McQuarrie & Mick, 1996, pp. 424-437). Esta indução e sugestão actuam a um nível pré-lógico e pré-racional, numa estratégia sub-reptícia entre os valores extrínsecos e qualidade intrínsecas do produto, explorando as dimensões simbólicas de uma determinada cultura. Nesse sentido, Nicole Delbecque afirma que “el poder persuasivo no se explica por argumentos racionales, ya que una preferencia no tiene que ver en primer lugar con la lógica sino con el mundo imaginativo y el conjunto de las ilusiones y símbolos que remiten a ese mundo psicológico y subjetivo en una cultura dada” (Delbecque, 2006, p. 199).

No presente trabalho tentámos reconhecer como a publicidade reactualiza e otimiza recursos retóricos inalienáveis a uma tradição clássica para atingir este imaginário cultural. Procurámos ainda chamar a atenção para o grau de exposição a dinâmicas de ‘coersedução’ e para a forma como a linguagem verbal e não

¹⁶ *Niños con Cancer*: <http://www.youtube.com/watch?v=Dl4Jglh4Q1s>

¹⁷ Aldous Huxley “Advertisement”, 1968, *apud* James B. Twitchell (1995). *The triumph of Advertising in American Culture*, New York, Columbia University Press, p. 14.

¹⁸ Mitchell & Olson, 1981, pp. 318-332; Petty & Cacioppo, 1981.

verbal promovem sofisticadamente vontades, necessidades, expectativas e frustrações. Vivemos mergulhados em imagens que marcam um padrão de consumo apetecível e um *modus vivendi*. A interrogação retórica inicial – será que quem promete cumpre? – não se esgota na provocação e pretende culminar na seguinte conclusão: mais importante do que reivindicar o cumprimento das promessas interessa sermos exigentes, críticos e analíticos em relação à forma como nos são endereçados certos convites e sugestões. Em suma, devemos questionar qual a sua viabilidade nesta busca de uma ‘terra prometida’ e de certos mitos da salvação.

Referências bibliográficas

- Adam, J.-M., & Bonhomme, M. (2003). *L'argumentation publicitaire – rhétorique de l'éloge et de la Persuasion*. Paris: Éditions Nathan.
- Aristóteles (2006). *Retórica*. (Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Barthes, R. (2015). *O óbvio e o obtuso*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, R. (2010). *The Rustle of Language*. Berkeley: University of California Press.
- Barthes, R. (1964). Rhétorique de l'image. *Communications*, 4 (1), 40-51.
- Beasley, R., & Danesi, M. (2002). *Persuasive Signs: Approaches to applied semiotics*. New York: Mouton de Gruyter.
- Burke, K. (1969). *A Rhetoric of Motives*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press.
- Delbecque, N. (1990). El lenguaje de la Publicidad y su poder de sugestión. Anuncios publicitarios en El País Semanal: Los tópicos más frecuentes y su formulación. *Linguística Española Actual*, XII (2), 197-213.
- Delbecque, N. (2006). *Linguistique cognitive – comprendre comment fonctionne la langue*. Bruxelles: De Boeck Université.
- Durand, J., (1970). Rhétorique et publicité *Communications*, 15 (1), 70-95.
- Fernández, J. S. (ed) (2000). *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Fresnault-Deruelle, P. (1993). *L'éloquence des images: images fixes III*. Paris: P.U.F
- Fontanier, P. (1977). *Les Figures du discours*. Paris: Flammarion.
- Forceville, C. (1996). *Pictorial Metaphor in Advertising*. London: Routledge.
- Johns, B., (1984). Visual metaphor: lost and found. *Semiotica*, 52, 291-333.
- Joly, M. (1994). *Introdução à análise da imagem*. Lisboa: Edições 70.
- Kaplan, S. J. (1992). A conceptual analysis of form and content in visual metaphors. *Communication* 13 (3), 197-209.
- Kennedy, J.M. (1982). Metaphor – its intellectual basis. *Journal of Metaphor and Symbolic Activity* 5, 115-123.
- Krieger, M. (1992). *Ekphrasis: the illusion of the natural sign*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lausberg, H. (2011). *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Mcquarrie, E. & Mick, D.G (1996). Figures of Rhetoric in Advertising Language. *Journal of Consumer Research*, 22, 424-437.
- Messaris, P. (1997). *Visual persuasion: the role of images in Advertising*. California: Sage Publications.
- Newman, S. (2002). Aristotle's Notion of “bringing before the eyes” its contributions to Aristotelian and contemporary conceptualizations of Metaphor, Style and Audience. *Rhetorica*, 20 (1), 1-23.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *Traité de l'argumentation*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles
- Petty, R.E., & Cacioppo, J.T. (1981). *Attitudes and persuasion: Classic and contemporary approaches*. Brown: Dubuque.
- Phillips, B., & E. Mcquarrie. (2004). Beyond Visual Metaphor: A new Typology of Visual Rhetoric in Advertising. *Marketing Theory*, 4 (1/2), 111-134.

- Ravault, R. J. (1986). Défense de l'identité culturelle par les réseaux traditionnels de 'coersédution. *Politics and the New Communications: International Implications*, 7 (3), 251-280.
- Scott, L.M., (1994). Images in Advertising: the Need for a Theory of Visual Rhetoric. *Journal of Consumer Research*, 21, 252-273.
- Sperber & Wilson (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Webb, R. (1997). Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque. In C. Lévy et L. Pernot (Dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques* (pp. 229-248). Paris: L'Harmattan.
- Wilson, A. (1968). *The Advertising and the Community*. Manchester: University Press.
- Mitchell, A.A & Olson, J.C. (1981). Are product attribute beliefs the only mediator of advertising effects on brand attitude? *Journal of Marketing Research*, 18, 318-332.
- Yates, F. A., (1975). *L'art de la mémoire*. Paris: Gallimard

Resumo

Somos herdeiros de uma tradição clássica que nos dota de determinadas competências e nos disponibiliza instrumentos fundamentais para repensarmos as potencialidades retóricas, em todas as suas manifestações e extensões performativas. A retórica da sedução na publicidade vai gerir, preferencialmente, determinados recursos lógico-retóricos – *figurae per detractationem* – dadas as exigências de narrativa breve (*percursorio*) e de todas as estratégias a ela associadas. As funções retóricas *mouere* e *delectare* são privilegiadas para aguçar o *pathos* num processo complexo de coersedução. O objectivo primeiro passa por suscitar a identificação do público, seja com um produto seja com uma ideia, desencadeando uma sequência de vontades e impulsos que se dirigem para um determinado fim (*mouere*), reequacionando valores, mitos e estereótipos (*docere*), a par da fruição e de um forte apelo à imaginação (*delectare*). A indução torna-se por isso mais importante do que a revelação porque é neste efeito barreira que se potencia um exercício heurístico, num jogo dialéctico entre informação vs sugestão, racionalidade vs emoção. Se assumirmos que um consumidor está exposto, hoje em média, a 3000 publicidades diárias, coloquemos as seguintes interrogações como objecto de análise do presente trabalho: quais são as principais estratégias e figuras retóricas da tradição clássica manuseadas na publicidade? Como se articula a tríade retórica *docere* – *delectare* – *mouere* no processo de sedução publicitária? Quais são os recursos mais eficazes para activar o exercício hermenêutico do interlocutor, não obstante que finalidade e consequência são resultados distintos? No presente trabalho, propomo-nos analisar alguns exemplos de anúncios publicitários, à luz destes conceitos clássicos e seus derivados, explorando a retórica das imagens e as imagens retóricas.

Abstract

We are heirs of a classical tradition that still gives us several skills and provides us with many tools to rethink the rhetorical potentialities in all its manifestations and performative extensions. The rhetoric of seduction in advertising deals mostly with certain logical rhetorical resources – *figurae per detractationem* – due to specific demands of *percursorio* and all the strategies associated with it. The rhetorical functions *mouere* and *delectare* are privileged in order to arouse the *pathos* in a complex process of 'coerseduction'. The first goal is to promote the identification with a product or an idea, developing a sequence of wills and impulses (*mouere*), rethinking values, myths and stereotypes (*docere*) along with fruition and a strong appeal to the imagination (*delectare*). Therefore, induction becomes more important than revelation because it is in this barrier effect that the heuristic exercise grows, in a dialectical role between information versus suggestion, rationality versus emotion. If we think that nowadays we are exposed to 3000 advertisements per day, we should consider the following issues as the focus of our work: what are the main strategies and rhetorical figures of the classical tradition handled by advertising? How does advertising articulates the

rhetorical functions *docere-delectare-mouere* in its seduction process? Which are the main figures to activate the hermeneutical exercise, having in mind that purpose and consequence are different goals? Thus, in this present paper we aim to scrutinize some examples of advertising shedding light the classical precepts and exploring the rhetoric images.

WRAITH: Seduction and glamour in advertising for luxury cars

WRAITH: Sedução e fascínio em publicidade de automóveis de luxo

Luísa Magalhães

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Católica Portuguesa
luisamagalhaes@braga.ucp.pt

Keywords: advertising, seduction, rhetoric, signs, meaning, symbol.

Palavras-chave: publicidade, sedução, retórica, signos, significado, símbolo.

Introduction

Young boys are used to play with toy car miniatures, these remaining related to early childhood and young adulthood preferences. Little wonder that luxurious car models advertising is presently directed to masculine adult audiences, surrendered to the brands' charms and exquisite proposals. For some time now, car advertising frequently uses women models as decorative appealing patterns in the basic market segment. Women models appear in car exhibitions, brand merchandising and also in advertising spots. In the family car segment, especially in the economy class cars, for example, family images have been used quite often (depending on the type of car and also on the brand's investment - there is the concern about providing safety, comfort and non-expensive cars for family use.). This clearly contrasts with the luxury segment, in which attractive women and celebrity characters are called to play the decorative appealing part, providing beautiful and glamorous scenarios in which lust and pleasure play an important role.

In a significant number of advertising productions beautiful women are taken as figures for spot's narratives. They play the part of happy guests, cheerful participants in party contexts or seductive attractions that constitute an interesting decoration element for the object of the spot. When and if dealing with a luxury brand, the car itself becomes as appealing to adult men as miniature toy cars used to be for young boys. The predictable pleasure felt by adults when driving expensive cars matches the acknowledged fun felt by young boys at play

with their toy models – and car brands also have important investments in the toy market, exactly on the basis of providing resemblance between the real and the toy models.

This chapter presents a particular type of spot in which the roles played by the male and female characters are switched into contextual elements that only serve to stress and overvalue the object at stake: the fastest model of Rolls Royce, the WRAITH. In so doing, it is expected to expand the general view of advertising for luxury cars as a limited production designed for its market and exclusively working along with it. The art of producing short, bright and enjoyable films for the delight of the viewer remains seldom taken as truthful – and reserved to film producers. However the audience's adhesion and fascination to the glamour that sparks from luxurious spots deserves some accountability and research under the semiotic sphere, given the spectacularity and brightness of advertising spots for luxury products (Aguaded Gómez, 2000:87-88). A description of the RR Wraith TV spot will be provided in the next sections.

The spot

The *Wraith* spot lasts for 2min. but it takes an “eternity”. Time stops and lasts for as long as the viewer is subdued by the visual proposal on screen. It creates suspense and ends with an unexpected rejection towards the lady figure, which, in itself, is already unusual in advertising (Berger, 2005:116). It starts and ends in fast motion, dark surroundings and mysterious consequences. So it goes as a wraith, ghostly, as a phantom that passes by, transmitting surprise, astonishment and fear – simultaneously suggesting, presenting and imposing the power of the product.

WRAITH (*as in description*)

In TV advertising, it all starts with expectation (López Gómez, 1998:79). Somewhere on the road, in the middle of a dark and cloudy night, in a wood full of high trees.



Fig.1

A fast car comes, moving in strong racing noise. A lady in black long ceremonial costume hears the noise. She responds to the sound of the car by leaving the large, ancient and wealthy house and walking through the closed gates.



Fig.2

The car arrives in front of the gate. Time stops for 3 secs. Slow motion view of car and driver. The lady stares at the sight of car and driver, while the camera provides a circular travelling, during which water on the road stops involving the car, blocking the access and preventing the woman to approach.



Fig.3

The car races away while driver confidently looks back in the rear mirror. Moves away, re-enters the dark wood. Brand name appears: WRAITH; slogan follows: *and the world stood still*.

WRAITH (*as in spirit*)

As the spot continues, all along the two minutes of screening, the *steamed* image of what is intended to represent the *wraith* is recurrently shown *entering* the front of the car and apparently subduing both driver and spectator.



Fig.4

The brand is clearly focused as the *steam* that allegedly represents the exquisite spirit of the car possesses into the motor and drives the car and the driver, who, despite having a 3sec. stop near the lady, does neither allow her to come closer.

This *steam* does not even try to enter the car and have direct contact with the driver. Such is the high level of demand that luxury requests in terms of appearance and access to this brand. It requests the acceptance of being commanded by wraith. And to follow its dynamics of mystery and shadow.

Conveying a specific possibility of meaning through advertising is the result of a dynamic process of interpretation that is developed along an endless circle of interconnected signifying elements. This possibility is presented by Charles Peirce would have described it in his idea of unlimited *semiosis*. From one sign-image to the other, the spectator develops his interpretation of the object on the screen – and he will expect the advertiser to offer him some version of the true / existing object, beholding one or all of the characteristics that the spot suggests. The sign-image of the brand is presented on screen, for visual consumption.

The concept of *sign* concerns the reference to something external to the sign itself, of which it becomes an *interpretant*, i.e., a second sign, more developed than the first one, because it is enriched by the user's capacity of developing meaning in a certain aspect or capacity of the given object, a capacity that he himself is capable to acknowledge. The concept is *grounded* upon an object of reality, i.e., an *existing object* to the eyes of the user. The flow of meaning through this process allows for the continuous generation of *interpretants* and therefore the process at stake is a neverending process (Peirce, CP 2.227 ss). Such is the human capacity of interpretation that underlies every processes of symbolic interaction.

The sequential elements are sober but meaningful. The cloudy dark woods, the beautifully well dressed and seductive woman figure, the pristine gentleman driver, not to mention the elegant car model, convey the atmosphere of the spot as something that is intended to inspire luxurious sensations, maintaining the audience receivers alert and attentive and expectant until the end of the spot.

When viewing the spot under this perspective, its flow of images appears to follow the rhythm of a triadic spiralling development; there is a cyclical appearance of three main images on the screen and they are in fact sequential, therefore reproducing their order of appearance from the beginning to the end of the spot. Every represented element in the spot is repeated in a regular sequence, before and after the central moment when the camera provides a slow motion circular travelling around the object and involving all human figures on the screen. Such sequence is illustrated below:

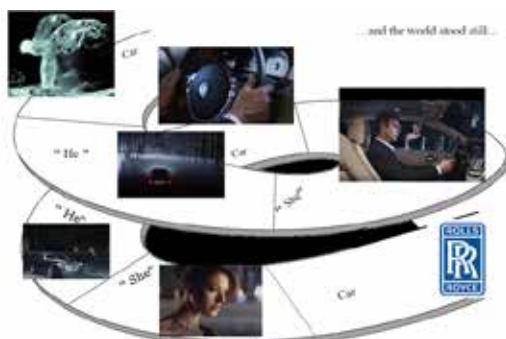


Fig.5

The science of semiotics provides the theoretical ground for understanding the circuits of visual meaning (Magalhães, 1998: 110). Even though the iconic elements are present and visible along the whole film, the first minute of the spot offers viewers the possibility of acknowledging the suspense that is pasted in the attitude and in the face of the human lady figure. Light effects provide the necessary relevance to details such as the shiny diamond earrings and necklace, the dotted black dress and the starred roof of the car, which is actually a characteristic of the WRAITH RR model. Computer effects provide the slow scattering of water drops both in the window through which the woman watches the road in the beginning and also during min. 01:16, when the image petrifies. Water drops create a “shield”, or a barrier that prevents approximation and therefore there is no physical contact between the woman and the vehicle or its driver: only eye contact.

The spiral designed and presented above illustrates each sign as representing a given object (the water drops) moving to the possibility of generating a second sign in the mind of the interpreter (the shield against the woman figure). Along this spiral, meaning circulates and performs a never ending circuit of signification that allows for the permanent expansion of the original sign (the RR car). The car exists in some reality of industrial production: but it also exists as image, as representation, both on screen and inside the brains of the seduced spectators.

The main elements that foster human communication and ultimate understanding of visual meanings are, in this case, iconic elements: they are simultaneously direct images of reality and of real contexts (the wood, the man, the woman, the car), and formulas that suggest to viewers some sort of adequate perspective related to the spot (the man who owns such a car is protected against the threat of a feminine presence and is even able to ignore her [?]). These elements eventually promote a relational network between individuals and objects and develop this network in such a way that film objects are perceived through their degree of resemblance to existing objects in the market (Magalhães, 1998: 88).

Resemblance to phenomena of the known reality is the key element that establishes the degree of iconicity of any sign. Sounds, as well as images, constitute in various levels the materiality of resemblance – either because of the possibility of immediate identification or because of the differentiation that subsists in some cases of closer involvement between signs and meanings (Williamson, 2002:52). This condition of resemblance remains essential when the advertising argument is established along the frames of this spot.

Each of the chosen illustrative frames has been chosen because they provide a register of iconic signs in the spot, although they tend to overcome their iconic value of pure resemblance and to embrace a higher level of representation. In such conditions they therefore become *symbols* according to Peircean categories.

It remains a fact that each frame *communicates* who/what it is about, which message it aims to convey and to whom it is addressed. Moreover, it establishes the theme that will be exposed, even if this does not depend on subtitles nor does it possess any type of verbal translation. Such is the process that allows icons to become symbols. This process is only possible through the eyes of an interpreter, i.e., it is only possible because it fosters the semiotic process of interpretation.

Each viewer that in fact understands the message in the spot, acts as a semiotic user and is truly involved in the process of ascribing meaning to every frame.

Iconicity in a given sign or sign sequence remains centred within a given identification that is grounded upon resemblance. Different degrees of resemblance imply different types of icon. Metaphors, for example, are iconic sequences of signs that imply a blended relationship between the known world of reality and the imagined world of the broadcasted reality, in the case of the spot. In fact, as *figures of thought*, metaphors produce a schematic form of reading the images on screen, and by following this reading, every viewer manages to understand his own version of the images on film (Lakoff & Johnson, 2003:52 –ss.)

Viewers are confronted with a range of images that trigger sentiments of expectation, shock and delusion in three sequences that are blocked between the close-up of the “smoke” entering the front grid of the car and the final definition of the RR logo, *the spirit of ecstasy*, immediately before the clear exposure of the brand and model logo and name.



Fig.6

The *spirit of ecstasy* consists in the silver steel figure of a guardian angel, a protective spirit that the brand has placed in the front of the car, ahead of all danger and protecting the machine. It becomes, in the spot, the wraith that protects the car and driver from the womanly desire, as if all possible needs are actually fulfilled and the woman becomes disposable in terms of car to be mastered or driven. The narrative strategy of the spot remains clear as far as advertising techniques are concerned: the triumph of the brand over temptation (?) is guaranteed through escape and fast movement (Volli, 2003:25).



Fig.7

WRAITH (*as in sense and meaning*)

WRAITH is a multi-meaning noun and its literal meaning suggests a relationship with expressions such as *ghost*, *vision*, or *beam of light*, among other possibilities. Wraith is a spectre, therefore shedding light upon its receivers in such a way that it provokes shock and paralyzing reactions.

The spot presents several moments of sparkling light spread over the object (the car), and, seen from the outside, there are plenty of situations that spark: the woman's dress, her earrings and necklace; the car's roof; the water drops, shining and elevating from the ground in a protective way; finally, the image of the *spirit of ecstasy*, built from the fog that has entered the car through the front grid in the beginning of the spot and that becomes the ultimate logo of the RR brand.

Different layers of image sequences are presented along the spot. They aim to intensify their effect upon viewers by increasing their address and their presence against the viewer's eyes. The first sequence of *close-up* images includes the front of the object / car, the direct stare of the woman and the hands on the steering wheel of the man (together with the logo RR centred in the frame). Then, at min. 01:16, the viewer sees the whole set, in the frames where the camera travels around the still car as it stops for 3 secs.; and the next sequence of *close-ups* is the exact opposition to the first but complements it. Viewers are forced to face the woman's jewellery and the man's direct stare through the rear mirror of the car.

Viewers are confronted with both figures' direct eye stare, fixed into a space that is located *out* of the screen and is therefore involving every receiver as viewer of the spot. This generates a second meaning to the semiotic concept of metaphor and includes the notion of creativity in it as a correlational element that is necessary to provide a clearer insight about this spot.

The concept of metaphor as a *figure of thought* (Lakoff & Johnson, 1989), suggests that this is a controversial spot when compared to other spots related to the same category of objects (luxurious car models). Human feminine figures are usually included in such spots and are associated with the possibility of seduction that remains an argument of purchase for such type of car models. They are necessary as seductive element because they consist in an asset of elegance and glamour themselves due to their exquisite fashionable appearance aside to an expensive car.

However, this spot argues that some models are just more valuable than money can afford. This, we take as the main axe of advertising value in the case of the RR WRAITH.

The spot includes some elements of the material world, albeit narrative, and therefore it presents a certain type of action that is performed by two subjects and a moving object. In the sense that these elements share real world characteristics and are therefore they resemble true components of the world, knowledgeable and assumed, the spot is composed by iconic signs. Viewers are not allowed to doubt about the fast behaviour of the car, the beauty of the woman or, least of all, the racing profile of the driver. They also do not doubt about the brand, its logo and eventually its extreme quality and luxurious characteristics. This implies that resemblance exists to an undeniable degree and receivers / viewers are confronted with their own acknowledgement of this resemblance.

It also implies that the symbolic value of the brand, that is present in many ways along the spot, is recognised and purposely exposed, e.g. by the logo, the model name and the mascot.

There seems to be a conceptual difference between the image on the screen and the mental image that both, the existing car model and the car model in the spot actually represent. The spot connects these images that in fact are of different nature in relation to the reality they belong to. It succeeds in doing so because it includes semantic pieces of information that the viewer recognises and therefore becomes familiar with, probably enjoying the fantasy effects of the spot.

Conclusion

Audiences usually react to major investments of visual effects and this is also a productive point to consider when analysing the spot. Both human figures are engaged with the viewer through direct close-ups in which they look into the viewer / receiver's eyes, directly addressing them, not only as viewers but as respondents. In so doing, the figures in the spot act intimately, entering the visual sphere of viewers and questioning them beyond any doubt.

Another interesting issue to consider when thinking of the possibility of directly connecting viewers and advertising spots is the proximity with which the elements that are intended to express the economic value of the object on the spot are presented to viewers. Both figures, man and woman, present a remarkable sense of high luxury and economic wealth. Viewers are offered the sight of the man at the steering wheel of the car, in which the logo RR is perfectly visible. The sight of the woman follows, with her diamond earrings and necklace exposed as she stares at the car moving away. Her long night dress is sparkled with shinning materials. Little doubt remains about the market segment that this spot is addressing, even though the possibility of possessing the visual contact with the spot remains as a valuable asset in terms of broadcasting.

Lady figures in bright and pristine gowns are no longer accepted as convincing assets for luxury car brands to use in advertising. The feminine figure in this spot appears as a mere observer who does not have the power to stop the driver and therefore remains irrelevant for the success of the driver (and of the brand). RR stresses the object characteristics as seductive and therefore powerful and successful, instead of coordinating these characteristics with feminine images of wealth and beauty. The object is therefore presented in every senses as an icon of perfection and independence, providing its owner / driver / receiver with a special behaviour and sense of personal power that overcomes all exterior possibility of seduction.

Scenic elements remain obscure and of smaller relevance in order to enlighten the proposed message. Colour on the screen remains obscure as the only relevant element is the possibility of shine that the car presents and overcomes the shine of the jewellery (also present in the spot as ornament). This is an element that permits the recreation of power associated to light and brightness and it dismisses the relevance of colour or of any other visual concern. The car speed and the driver's independence remain the major gain in such products.

Visual effects serve as illustration of symbolic strength of the brand name. Logo and brand symbol remain the most stressed elements on the screen and they are the most valued elements in the spot as they are present in all the sequences of frames that intend to captivate the viewer's attention and attraction. The brand *spirit of ecstasy* is a protective one, transforming each driver in an unattainable individual who is capable of blocking every tempting danger.

Spot receivers are addressed in a nonchalant disguised way, hence reinforcing the value of the advertised object instead of expectations. Only twice in the whole spot are receivers directly addressed to, by means of direct *close-ups*. The gap between the audience and the producers of the spot is bridged in these sequences forcing each viewer to keep the focus on the screen for the total spot.

Finally, the verbal slogan is aimed at confirming the brand power. The slogan "*And the world stood still*" stands for the brand power itself since the spot strongly focuses on the possibility of communication about the force of the car racing speed, confirming it as the fastest RR model ever built. Moving fast whilst the world stops...

References

- Aguaded Gómez, J. I. (2000). *Televisión y Telespectadores*. Huelva: Grupo Comunicar.
- Berger, A. A. (2005). *Media Analysis Techniques*. London: SAGE.
- Fauconnier, G. (2007). *Mental Spaces*. In D. Geeraerts, & H. Cuyckens, *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (pp. 351-376). Oxford: Oxford UP.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. London: The University of Chicago Press.
- Léon, J.L. (2001). *Mitoanálisis de la publicidad*. Barcelona: Editorial Ariel.
- López Gómez, A. (1998). *La Publicidad en Televisión*. Madrid: Caja España.
- Magalhães, L. (1998). *The end of icons: from straight images to plural symbols*. Granada: Associação Espanhola de Semiótica.
- Monaco, J. (1981). *How to read a film*. Oxford: Oxford UP.
- Ogden, C.K. & Richards, I.A. (1989). *The Meaning of Meaning*. London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Peirce, C. S. *Collected Papers* (1931-1958, vol. I-VI). C. Hartshorne & P. Weiss (Ed.). Cambridge Massachussets: Harvard University Press.
- Rosengren, K. (2000). *Communication*. London: Sage.
- Silverstone, R. (1994). *Television and everyday life*. London: Routledge.
- Volli, U. (2003). *Semiótica da Publicidade, a criação do texto publicitário*. Lisboa: Edições 70.
- Williamson, J. (2002). *Decoding Advertisements, ideology and meaning in advertising*. London: Marion Boyars Publishers.

Abstract

The purpose of this study is to present a semiotic analysis of a TV spot for Rolls Royce WRAITH car model by using Charles Peirce's Theory of Signs and his development of the understanding of sign categories accordingly to the relationships between the signs themselves and their processes of connection with the phenomena of the world. We propose the reading of the spot accordingly to semiotic processes of resemblance in their various degrees. The working hypothesis describes the understanding of the spot and the symbolic meaning of the car model name, these being aimed at a specific audience: the luxury market's consumers. The visual content of the spot expresses a specific trend in creative endeavours related to gender issues in advertising for objects that are usually seen as adult toys: luxury cars. Receivers visually

absorb the object desired characteristics of *power, protection, security and comfort* which belong to the chosen brand – Rolls Royce.

Resumo

O objetivo deste estudo é apresentar uma análise semiótica de um spot de TV para o modelo de automóvel WRAITH, de Rolls Royce, usando a Teoria dos Signos de Charles Peirce e seu desenvolvimento da compreensão das categorias de signos de acordo com as relações entre estes e seus processos de conexão com os fenómenos do mundo. Propomos a leitura do spot de acordo com processos semióticos de semelhança nos seus vários graus. A hipótese de trabalho descreve a compreensão do spot e o significado simbólico do nome do modelo do automóvel, visando um público específico: os consumidores do mercado de luxo. O conteúdo visual do spot expressa uma tendência específica em empreendimentos criativos relacionados com questões de género na publicidade para os objetos que normalmente são vistos como brinquedos para adultos: carros de luxo. Os receptores absorvem visualmente o objeto desejado, assim como as suas características de energia, proteção, segurança e conforto que pertencem à marca escolhida - Rolls Royce.

A salvação no quotidiano tendo a mulher como força primária: Bet-Chan nos séculos XV e XIV a.n.e.

Salvation in everyday life having the woman as a primary force:
Bet-Chan in the fifteenth and fourteenth centuries a.n.e.

Catarina Pinto

CHUL/UNIARQ – Universidade de Lisboa
ca.pinto@hotmail.com

Palavras-chave: Figurinhas de terracota, textos antigos, Bet-Chan, salvação, mulher, quotidiano.
Keywords: Terracotta figurines, ancient texts, Beth-Shean, salvation, women, daily-life.

Definição e desconstrução do conceito de Salvação

Bet-Chan, espaço real e concreto, entre os séculos XV e XIV a.n.e., é, enquanto sítio arqueológico, restrição histórico-geográfica, bem como espaço social e cultural, onde a compreensão dos indivíduos e dos grupos se torna premente, integrando a Salvação, como conceito, sólido e estável, mas também e sobretudo como concepção, além das fronteiras primordiais que o estruturam.

“O conceito de Salvação anda muito ligado a factos concretos, históricos e imediatos, onde se reconhecem e celebram experiências de libertação [...]. Estas experiências somam-se e aplicam-se a realidades muito variadas e comezinhas da existência humana e social” (Ramos, s.d).

Tentamos assim, explorar de que modo a cultura material se pode inserir na criação de discursos históricos relacionados com a Salvação, não apenas em períodos judeo-cristão e posteriores, mas também em períodos anteriores.

Desconstruindo a componente de Salvação arrolada a Deus, este continua a ser um conceito indispensável para qualificar o conjunto de acções e de agentes que actuam/actuaram nas dinâmicas que o mesmo compreende, sem as circunstâncias do espaço-tempo e de Deus, embora este último possa ser substituído pela noção de forças e/ou seres sobrenaturais.

O universo simbólico em que as comunidades do Bronze Final de Canaã se envolviam, era subordinante e subordinado dessas mesmas comunidades, que não distinguiram entre o sagrado e o profano e por isso entre o divino e o terrestre. A existência de seres sobrenaturais e de forças superiores, ligadas à vida mundana

é um facto que confere a todos os contextos, objectos e agentes intervenientes nas relações com este espaço metafísico, a conotação de salvadores, numa ideia fragmentária, mas fundamental do próprio conceito.

É então que a mulher, proactiva na salvação da sociedade como um todo, se inscreve nas dinâmicas de salvação quotidianas, perpetuadas pela contínua geração de indivíduos e culturas, que sem a intervenção dos espaços, objectos, fórmulas escritas, comportamentos ritualizados e atitudes, não existiria enquanto realidade a ser estudada.

A ideia de salvação implica assim um conjunto de crenças e comportamentos normatizados ou ritualizados, mais ou menos flexíveis, onde acontecimentos imediatos vão tornar maleáveis as fronteiras da conduta, mas sem alterar o objectivo final com que se realizam, a libertação, a cura, a restauração e a expansão do ser e consequentemente do grupo em que o mesmo se insere.

Neste processo de salvação, consideram-se dois intervenientes máximos, o agente portador da necessidade e o agente portador do conhecimento teórico e prático capaz de levar a cabo a performance indicada. Distinguindo os dois, alcança-se um duplo entendimento, que aqui se focará na mulher, no título de salvadora e no “reagente” que sem ser agente passivo se torna limitado ao salvador e às forças que este manipula.

Entre referências textuais relacionadas com a mulher salvadora e as figurinhas de terracota femininas que em Bet-Chan se identificam, o estudo da salvação e dos contextos diários em que ocorre, vão apresentar-se como estruturantes sócias.

Terracota: do material ao ritual

“O Senhor Deus modelou o homem com barro da terra. Soprou-lhe nas narinas e deu-lhe respiração e vida. E o homem tornou-se um ser vivo” (Gen 2:7).

Esta concepção do ser animado é uma constante por todo o Levante, desde a Antiga Mesopotâmia até aos textos mais recentes do Antigo Testamento. A argila enquanto elemento é o que permite a criação dos indivíduos a quem os deuses infundem posteriormente de espírito vivo.

Belet-ili the womb-goddess is present,
Let the womb-goddess create offspring,
And let man bear the load of the gods!
They called up the goddess, asked
The midwife of the gods, wise Mami,
You are the womb-goddess (to be the) creator of
Mankind!

[...]

Nintu made her voice heard
And spoke to the great gods,
It is not proper for me to make him.
The work is Enki's;
He makes everything pure!

If he gives me clay, then I will do it¹

Este épico da primeira metade do II milénio a.n.e representa a criação da humanidade a partir de um único indivíduo, advindo do barro. Nestas primeiras narrativas, a palavra que muitas vezes se traduz como homem é na verdade uma palavra de género neutro, *lu*, que significa “Ser animado”. Uma deusa suméria chamada *Lu-ga-la* é entendida como uma Deusa-mãe (Asher-Greve & Westenholz, 2013, p. 6) expondo a criação do primeiro homem nos inícios do II milénio a.n.e. e provavelmente também para épocas anteriores, como a criação da humanidade, isto é, dos seres animados de vida, insuflados de espírito, como nos descreve o Antigo Testamento, vários séculos depois.

When Marduk heard the gods' speech
He conceived a desire to accomplish clever things.
He opened his mouth addressing Ea,
He counsels that which he had pondered in his heart,
“I will bring together blood and form bone,
I will bring into being Lullû, whose name shall be ‘man’,
I will create Lullû-man
On whom the oil of the gods will be laid that they may rest”²

Em ambos os textos a criação da humanidade se dá com a união de sangue e argila como elementos de excepção, aos quais a vontade, expressa pela palavra desejo ou pensamento se aglutina. Os deuses dão o aval a esta criação, contudo, se para os textos babilónicos o conselho de deuses discute essa necessidade, no Génesis, a presença de Deus é o suficiente para que a acção se propague.

Todavia, nos três exemplos, parece haver um ciclo de criação que está inteiramente ligado a uma entidade feminina, não necessariamente uma divindade, mas uma que permite, metaforicamente, através do seu útero, a geração de uma descendência.

Far-sighted Enki and wise Mami
Went into the room of fate.
The womb-goddesses were assembled.
He trod the clay in her presence;

¹ Poema chamado *Atrahasis*, o Homem primitivo. Tabuinha de cerca de 1700 a.C., com versões em Babilónico Antigo e Assírio tardio. O poema conta como a deusa-mãe ajuda o deus Ea a criar a humanidade a partir de um primeiro homem, juntando argila e sangue de *Ilawela*, um deus que tinha sido assassinado numa batalha entre os primeiros deuses. Faz parte das épicas da Criação do Mundo. Ver (Stephanie, 2008).

² Tabuinha VI do épico *Enuma Elish*. As mais antigas tabuinhas datam de cerca de 1100 BCE e foram encontradas na Babilónia. Com uma diferença de cerca de seis séculos, ambos os poemas demonstram a criação da humanidade a partir do sangue e do barro, não como partindo de um indivíduo com género demarcado. No fundo, é dizer que os mais antigos poemas descrevem a humanidade como um bloco único, sem género, gerada com um propósito concreto para o qual as tardias distinções de género não são importantes.

She kept reciting an incantation,
 For Enki, staying in her presence, made her recite it.
 When she had finished her incantation,
 She pinched off fourteen pieces (of clay),
 (And set) seven pieces on the right,
 Seven on the left.
 Between them she put down a mud brick.
 She made use of (?), a reed, opened it (?) to cut the
 Umbilical cord,
 Called up the wise and knowledgeable
 Womb-goddesses, seven and seven.
 Seven created males,
 Seven created females,
 For the womb-goddess (is) creator of fate³

O ventre, bem como o cordão umbilical, símbolo de vínculo e desvínculo, na primeira ligação física à existência e no posterior golpe, um que consente a vida independente de um novo ser, estão constantemente presentes nas histórias do Próximo Oriente relacionando-se com o barro, símbolo perfeito de formação e destruição, “Earth’s womb did not give birth, no vegetation sprouted ...”⁴.

Pode testemunhar-se a existência de uma dependência entre o acto de gerar, a argila como material, a mulher como receptáculo e símbolo, os fluídos como materiais agregadores e a necessidade tangível de algo que não está presente. Entre estes, todo o acto de criação é um acto cultural, liberado do género formador e subordinado sobretudo à determinação do agente.

Este agente é tanto homem como mulher, tanto deus como mortal, tanto ser como entidade e neles reside como factor comum, a capacidade de manipular os elementos ao seu dispor e de a partir deles colmatar uma necessidade quotidiana.

Tomando-se a determinação como ponto central, motivador de acções e de agentes, consegue-se estipular o seguinte:

1. O valor do barro é funcional e simbólico;
2. Existe a necessidade da implementação de fluídos nos rituais de criação;
3. O útero é um espaço físico e metafísico que acolhe o novo;
4. A palavra, seja a nomeação isolada ou a recitação de encantamentos é integrante indissociável da performance ritual;

No ultimo excerto citado, sete homens e sete mulheres são criados no quarto do destino. Cynthia Chapman (Chapman, 2016) refere que dentro da unidade familiar que é a Casa masculina, patrilinear, a mulher tem um espaço só seu, onde estende a sua independência e poder e a partir do qual a sua linhagem se difunde, dentro da casa do seu marido, pai ou irmão. O “room of fate” onde os deuses Enki e Mami se ligam para criar os primeiros seres pode ser inserido nestes espaços femininos de concepção. É um espaço onde o poder é primeiramente feminino,

³ Atrahasis I, tabuinha mais tardia, de cerca da I metade do I milénio BCE, ver (Stephanie, 2008).

⁴ Atrahasis II, numa tabuinha datada do início do II milénio a.C., ver (Stephanie, 2008)

mas que, pela dinâmica da acção se vai conceptualizar como um espaço misto. Depois, com o decorrer da mesma, a deusa-útero, a deusa sábia, a que harmoniza os elementos e lhes dá forma, adquire de novo poder, finalizando o seu encantamento e separando a peça una de argila em catorze peças independentes.

Esta dinâmica de poder que se inicia no espaço feminino por excelência, é uma dinâmica que autoriza uma compreensão da mulher como mãe, como sábia, como criadora, como par e sobretudo como figura de autoridade. Uma autoridade que é descrita textualmente através da utilização de domínios espaciais domésticos, mas que se pode ver como suprema também noutros ambientes.

“Maternally marked spaces in the ancient Israelite house could serve different purposes at different times of day and in relationship to different social and household functions” (Chapman, 2016, p. 89). Outra autora refere “domestic space is not neutral; it is not simply a container. [...] dwelling areas and domestic settings as spaces where social relations and identities are defined and given prominent through meaningful action that draws on ideas about gender, age, and other variables” (Hendon, 2007, p. 155).

O papel social da mulher e do espaço doméstico são de tal modo imprescindíveis culturalmente que a metáfora da criação se alonga e se desmembra a outras acções constitutivas da sociedade, como a religião pública, a administração, a organização Palacial e mesmo a estrutura comercial e de alianças e casamentos, que no fundo vão permitir a fundação de nações.

Definindo o quarto como um espaço de criação e de procriação, “a woman’s tent is a place where one finds her children, but it can still be a place associated with sexual activity” (Chapman, 2016, p. 84). Do mesmo modo, “crafting is intimately tied up in the specificity of the materials used, the technologies of production chosen, and the body techniques employed by crafters as they move through the production process” (Joyce, Hendon, & Lopiparo, 2014, p. 413).

Todo o acto de criação é um processo que envolve agentes, materiais, espaços, técnicas e sobretudo atitudes e comportamentos normatizados e culturalmente aceites por parte de quem produz/cria/reproduz/recria e daqueles outros que constituem também o contexto físico e metafísico da sociedade em questão.

Atestando o valor do barro como símbolo e representante de uma primeira criação antropomórfica, e a partir da qual se geram depois os seres animados, com os quais os membros das sociedades do III, II e I milénio a.n.e. do Levante se identificariam, é possível atestar que as produções de figurinhas antropomórficas se prestam a entrar nas mesmas categorias simbólicas.

Ideologias colectivas e estruturas biológicas

Em primeira instância, pode dizer-se que entre as fontes e o registo material parece existir uma dicotomia expositiva, composta por textos religiosos e literários, narrativos, poéticos e rituais, e por materiais e arquitecturas comuns e de elite, públicos e privados, de uso específico ou geral.

Contudo, compreendendo que tanto objectos como textos se comportam como testemunhos de um espaço-tempo que, embora único na sua concepção, é largo em diacronia e dispersão geográfica, é possível tomar as seguintes infe-

rências como pontos base na análise das figurinhas de terracota femininas que são igualmente máximas ideais/utópicas e materiais/quotidianas⁵, 1. Aparecem tanto em contextos públicos como privados, 2. As figurinhas femininas são maioritárias, 3. Têm múltiplas tipologias, 4. Entendidas como representações de divindades ou como figuras votivas, 5. Representações nuas, com vestimentas ou adornadas, 6. Mencionados em antigos textos mesopotâmicos, 7. Caracterizados como miniaturas, ou seja, como elementos portáteis, 8. Interpretadas como *Conceptual hazards*: brinquedos, objectos mágicos ou emancipadores de fertilidade. Mediadores entre um perigo concebido social e culturalmente e um modo de lidar com o mesmo⁶.

Especialmente por se considerar, independentemente da sua funcionalidade, toda e qualquer figurinha feminina de terracota como um *conceptual hazard*, se vai construir por ora um modelo de análise que intermedeia a produção artefactual com uma necessidade básica, inerente, estrutural e indissociável do próprio ser humano.

A constante capacidade de percepcionar o ambiente envolvente está conectado com o *Hazard-Precaution System*, um sistema integrante da cognição humana, que possibilita a sobrevivência, alertando constantemente para factores de risco externo.

“There are collective rituals in human groups because certain sets of actions are selected through cultural transmission as more compelling or “natural” than other possible sets of actions [...] Rituals are not performed simply because “that’s the rule” and because people absorb the conceptual schemata of their cultures. Ritual performances produce specific effects in participants that result in subsequent performance” (Liénard & Boyer, 2006, p. 815).

O mesmo texto expõe que um “Sistema de precaução face ao perigo” é mais eficiente quanto maior for a sensibilidade do indivíduo ou, como notam os autores, dos indivíduos. Para estes, os rituais colectivos que são inerentes ao social humano, são-no precisamente porque previnem o perigo, especialmente aquele que não se mede, mas que apenas se entende como possível, uma ameaça que é naturalmente transcendente e que por isso mesmo para ser evitada, necessita de comportamentos extraordinários.

“For humans as well as many other species, survival and reproductive success require not just avoidance of present danger but also detection of indirect clues for fitness threats. So it is not surprising to find that the human hazard-precaution system seems to be specifically focused on such recurrent threats as predation, intrusion by strangers, contamination, contagion, social offence, and harm to offspring”⁷.

⁵ O quotidiano é aqui considerado como um suplemento do material, não tanto uma oposição ao utópico, mas mais como um sinónimo de comum, utilitário ou funcional. Em contrapartida, o ideal encerra uma noção de programação de comportamentos, ou seja, uma ritualização de atitudes e acções que, mesmo não sendo passíveis de pôr em prática, seriam entendidas como exemplares absolutos, atitudes insuperáveis.

⁶ Ver (Moorey, 2001) para todas as categorias expostas

⁷ Ver (Liénard & Boyer, 2006, p. 820) e ver (Szechman & Woody, 2004)

Muitos destes temas compõem os textos em que a mulher e/ou figurinhas de terracota femininas são empregues, tornando-os elementos padrão no entendimento de dois assuntos díspares, um primeiro relacionado com a dinâmica específica de determinados rituais simbólicos e/ou religiosos e um segundo relacionado com a evolução do social e da necessidade biológica deste mesmo social para a sobrevivência da espécie humana.

Aqui, importa sobremaneira exhibir as dinâmicas comportamentais que integram os grupos humanos do sítio de Bet-Chan entre o fim do século XV e o início do século XIV a.n.e. Em primeiro lugar, expor que é neste período que os primeiros contactos directos com o Egipto de Tutmés III ocorrem. A estes, juntam-se grupos mitânicos que se encontrariam em relações diplomáticas com o Egipto. Os estudos feitos até ao momento mostram que estes primeiros contactos com potências externas não fazem alterar o sistema cultural de Bet-Chan, antes, introduzem novos materiais e simbologias que se imiscuem nos antigos e que só em períodos posteriores adquirem uma maior monumentalidade.

Esta formação, que perante uma constante pressão externa não denota sinais de conflito, parece ser representativa de uma dinâmica social que é vantajosa para todos, inclusive para os novos grupos exógenos que ali se estabelecem. A estrutura de poderes do colectivo não se decompõe, antes, se reajusta e passa a comportar novos elementos, que mesmo não sendo estruturantes se harmonizam com os restantes.

Ainda sobre o comportamento ritualizado, inexequível a partir dos dados arqueológicos, se pode afirmar uma clara manifestação textual, em que a atitude perante uma hipotética situação de perigo desencadeia a necessidade urgente de uma atitude que a impeça.

O activar do Sistema de precaução face ao perigo leva a que o comportamento ritualizado se transforme num ritual, representante de uma acção capaz de afastar os piores temores individuais e colectivos. É neste sentido que o contexto arqueológico se torna um instrumento fundamental.

Se os textos nos indicam atitudes – ideias pré-concebidas mentalmente referentes a um determinado fenómeno ou acontecimento – os contextos arqueológicos indicam-nos comportamentos – acções realizadas perante um determinado fenómeno ou acontecimento – que são marcadamente singulares, independentemente da sua reprodução espaço-temporal.

Framing: “the way, or performance, in which people and/or activities and/or objects are set off from others, spatially and/or chronologically, for ritual purposes. It is mainly achieved by creating a special place, a special time, and by the use of uncommon objects, whether on a micro (e.g. individual) or macro (e.g. public) scale” (Insoll, 2012, p. 12).

Passamos doravante de um conjunto de situações hipotéticas, que não perdem, contudo, o seu valor real, para um conjunto de momentos históricos, que

embora se transformem via produção *a posteriori*, em casos contingentes, são representativos de composições – estruturas e artefactos – reais⁸.

Terminamos dizendo que as estruturas cognitivas e neurológicas que compõe o ser humano capacitam-no para a firme necessidade de normatização comportamental que variadas vezes se tomam como religiosos, embora sejam, estruturalmente, reacções que mantêm a homeostasia individual como o objectivo principal.

Se a estrutura é inata, o sistema em se constituem esses comportamentos é inteiramente adquirido. São composições dinâmicas que, tendo um fundo comum, se sistematizam em função do colectivo que representam. São a manifestação consciente e inconsciente de uma criação culturalmente utópica.

E assim se podem conectar antigos textos e figurinhas femininas, compreendendo que as últimas se enquadram dentro de uma acção reflexiva, que envolve transmissão de conhecimento geracional, carências actuais e uma estrutura cognitiva socialmente desenvolvida, em que cada membro se reconhece e ao lugar que ocupa na performance em questão.

O ritual, a salvação e a mulher

Catherine Bell publica “Ritual: Perspectives and Dimensions”⁹ onde estabelece que as principais características do ritual são o formalismo, o tradicionalismo, a disciplina, a atenção às regras, o simbolismo sagrado e a performance. Baseado neste trabalho, Marc Verhoeven define ritual “as performances which are distinguished in both space and time, marked by explicit material and immaterial symbolism, often (but not always) related to the supernatural, in which behavior is guided and restricted by tradition, rules and repetition” (Insoll, 2012, p. 4).

Sem mencionarem a importância do Sistema de precaução face ao perigo no estabelecimento de comportamentos ritualizados, declaram que “ritualization is accomplished by, first, the generation of a privileged position among other activities” (Bell, Ritual Theory, Ritual Practice, 1993), o que se pode afirmar presentemente, acontece porque a nossa estrutura neurológica nos impele naturalmente para isso. “A structured symbolic environment is created, characterized by the use of a space to which access is restricted, a special time, restricted codes of communication, special persons and objects, special verbal and gestural combinations, particular physical or mental states, and especially formalization. Second, through generation of the structured environment, ritualized agents are produced” (Insoll, 2012, p. 9).

Em primeira instância deve notar-se que a natureza social/privada de cada ambiente foi aqui alegada depois de uma primeira análise dos materiais sim-

⁸ É de nota que embora os contextos arqueológicos sejam sólidos e palpáveis, a sua interpretação é sempre discutível e dependente de quem a analisa e sem dúvida das problemáticas em que se envolvem.

⁹ Ver (Bell, Ritual: Perspectives and Dimensions, 1997). A autora define ritual com a seguinte expressão: “Ritual as a performative medium for social change emphasizes human creativity and physicality: ritual does not mold people; people fashion rituals that mold their world”. Entende-se a necessidade de uma prática construtiva e dinâmica, com ênfase na capacidade de adaptação dos grupos a novos estímulos.

bólicos que surgiram nesses ambientes, e que a análise da restante cultura material foi meramente inclusiva e não exaustiva (Pinto, 2016, pp. 71-113). Um estudo deste tipo embora beneficie análises trans-culturais, “The study [...] of similarities and differences in individual psychological functioning in various cultural and ethnocultural groups; of the relationships between psychological variables and socio-cultural, ecological and biological variables; and of ongoing changes in these variables” (Berry, Poortinga, Segall, & Dasen, 2002, p. 3), não se realiza com a mesma qualidade sem estudos de tipo positivista, “Facts had to be ‘neutral’, based on direct observation, duly recorded, and untainted by values or judgements. These facts then had to be managed through a programme of procedures modelled on the concepts of the natural sciences, the aim being to account for the past in terms of generalizations, sometimes called processes, or at a higher level, laws” (Kokkonen, 1993).

A distinção dos espaços pela sua natureza social deve-se sobretudo a uma escolha pessoal que se prende com o tema desta apresentação, o papel da mulher na sociedade em que se inseria. Como referido anteriormente, o espaço doméstico tem sido considerado como o ambiente de excelência feminino, espaço de poder e dos mais variados comportamentos ritualizados.

Também a produção artefactual doméstica é vista como uma tarefa do feminino, noção que aqui não se defende, em contrário, em vez de se pensar neste tipo de produção como relegada a um critério de género, pensamo-la como uma actividade simbolicamente referenciada pelas características biológicas do feminino.

Especialmente a partir dos inícios do século XXI, os estudos de género aplicados ao Próximo Oriente, nomeadamente aqueles relacionados com o estudo das divindades femininas, expuseram uma diferença entre o conceito de género e o conceito de sexo, “gender is the social organization of sexual differences” on the expectation that the analysis of the operations of “social construction” of sex/gender would expose them “as a system of power” (Scott, 2001) in (Asher-Greve & Westenholz, 2013). Aqui interpretamos esta noção ao nível do simbólico, ou seja, se a mulher é uma alegoria à produção/reprodução, criação/recriação, uma vez que as suas características sexuais assim o determinam, independentemente de quem for o agente promulgador da acção produtiva, será representado por um símbolo associado ao feminino, seja uma figurinha antropomórfica ou qualquer outro artefacto, pintura, escultura, arquitectura, ou formação antrópica.

A mulher adquire um novo patamar interpretativo, metamorfoseando-se em representações simbólicas que passam a ser também signos do masculino enquanto concepção sexual. Querendo colocar o ênfase na figura activa e não na natureza do sexo biológico, homem e mulher dissipam-se como categorias de estudo, passando ao invés a revelar ideologias de poder, mas não lugares-chave reais.

O quotidiano encerra uma ínfima parte deste processo ideológico, composto por signos concebidos e compreendidos colectivamente, mas que não são uma marca fidedigna do real, o mesmo acontecendo com as fontes escritas. Ambos são construções sociais, marcadas por contextos históricos únicos, composições ideológicas, pseudo-representativas de uma realidade inexacta, inclusive para os grupos humanos que sob elas vivenciavam.

Sobre Bet-Chan



Figura 1 – Mapa dos sítios arqueológicos no Próximo Oriente in (Mullins, 2002)

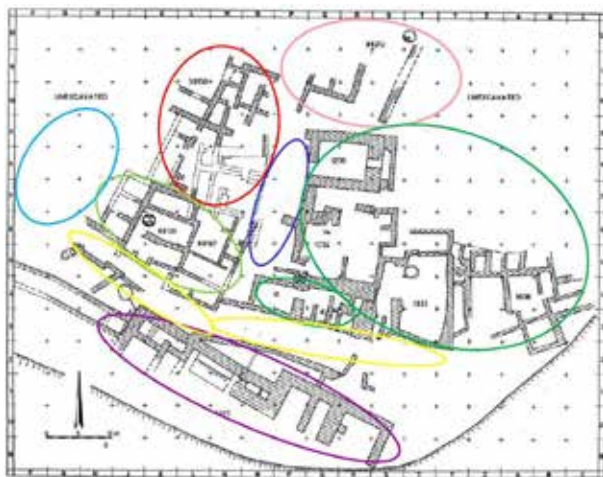
Bet-Chan, embora seja um sítio de carácter marcadamente religioso, apresenta estruturas arquitectónicas que têm sido consideradas como estruturas habitacionais. Sem certezas quanto a tratar-se de um sítio de ocupação permanente, é sem dúvidas um sítio de actividade constante, em que pelo menos uma classe sacerdotal subsistiria de forma activa, ocupando não só o Quarteirão Oriental, espaço religioso por excelência, mas também as restantes áreas.

A tabela apresentada em baixo mostra os contextos sociais em que as figurinhas femininas de terracota foram encontradas em Bet-Chan. Todos estes ambientes devem ser estudados como ambientes simbolicamente estruturados, ritualizados, mas nem sempre religiosos.

	Natureza do Contexto	Funcionalidade associada aos grupos humanos	Outros objectos associados	Natureza do grupo humano	Outras figurinhas em contexto	Associação estatística de origem nos materiais simbólicos
Quarteiro Norte	Privado	Religioso	Pendentes de jóias; Vaso micénico;	Étnico/ Familiar	Pendente em ouro com figura feminina e septro vira (associado a figuras masculinas)	Mitico (Egípcio e cananeu); Egípcio;
Quarteirão Ocidental	Privado	Religioso	Gilbeo; Espada Kheperu; Cilindros-sele;	Étnico/ Religioso (Sacerdotal)		Cananeu; Egípcio; Micénico;
Quarteirão Nordeste	Semi-Privado	Administrativo	Cilindros-sele; Tombeta;	Administrativo/ Militar	Estatua de um funcionário egípcio e estatua de um homem sentado com a mão esquerda levantada, em sinal de comando	Egípcio; Micénico;
Complexo Sul	Semi-Privado	Religioso	Betão; Cilindros-sele; Pendentes circulares;	Étnico/ Religioso		Cananeu; Micénico;
Quarteirão Oriental	Público	Religioso	Lábore; Purpure; Escaravolho; Pendentes em lã crescente; Altar de basalto; Então de Mekal Cilindros-sele;	Étnico/ Religioso (Sacerdotal e popular)	Figurinhas masculinas do infante, todas sob a forma de pendentes e um carrete, também em pendente	Cananeu; Egípcio; Micénico

Tabela 1 – Contextos de interacção onde apareceram figurinhas femininas de terracota. Apresenta a natureza social/privada do espaço, a funcionalidade principal, outros objectos de relevância relacionados, a distinção cultural dos grupos em questão e a natureza étnica dos materiais simbólicos.

É um sítio com evidência de abundância étnica e intencional – profissão, género, idade, cargo político. Alguns artefactos remetem claramente para ambientes militares e administrativos – trombeta de guerra, cabeça de uma estátua de um oficial egípcio e uma profusão de cilindros-selo e de escaravinhos egípcios, contudo, estes objectos não se encontram fisicamente separados de outros objectos religiosos – figurinhas femininas de terracota, espada *Khepesh*, pendentes lótus e outros.



Planta 1 – Mapa da área R de Bet-Chan, com as diferentes áreas em destaque, durante o século XV e inícios do XIV a.C. A vermelho os Quartos Norte, a rosa o Quarteirão Nordeste, a azul o pátio 1228 e exterior do templo, a verde escuro as duas zonas do Quarteirão Oriental, a verde claro, o Complexo Sul, a amarelo a Rua, a azul claro a localização do Quarteirão Ocidental e a roxo o Edifício 1240 in (Pinto, 2016, p. 55) e baseado em (Mullins, 2002)

Vejamos por ora os contextos sociais da tabela que apresentam apanágios de ambientes simbolicamente estruturados e alguns exemplos de textos que ampliam esta análise funcional e simbólica¹⁰.

A intenção desta abordagem é, tendo em vista a noção de comportamento ritualizado, socialmente dependente de ideologias e de fontes externas e/ou internas potenciadoras de situações periclitantes, compreender que o aparecimento de figurinhas femininas em ambos os espaços, se deve sobremaneira a uma contínua dinâmica salvífica, não apenas perpetuada pela mulher, mas antes, representada pela ideia da criação e pela figuração feminina desse mesmo poder.

¹⁰ 1. Espaço com acesso restrito, 2. Espaço onde o tempo se trona atemporal, 3. Códigos de comunicação específicos, 4. Gestos e verbalizações específicos, 5. Agentes e objectos de excelência, 6. Estados mentais e físicos particulares, 7. Formalização de toda a linha de acção, 8. Agentes activos formados nesse espaço do sagrado.

São as dinâmicas salvíficas que sofrem alterações e que com elas fazem alterar o comportamento, o ritual e o espaço. Se a necessidade é colectiva, a performance será em espaço colectivo, se a necessidade é privada, a performance ocorrerá certamente em espaço privado, ocupado pelo agente salvífico.

Os seguintes tipos de rituais são compilados e descritos por Catherine Bell e mais tarde por Mark Verhoeven. A partir deles, tentaremos compreender quais as associações comportamentais que referem a mulher e de que modo poderemos a estes últimos associar um tipo de ritual e a utilização de figurinhas femininas de terracota aos ambientes estruturalmente sagrados de Bet-Chan que viemos a descrever brevemente.

Rituais de passagem, “these are so-called life-cycle rituals, which mark a person’s transition from one social stage to another. Examples are birth, puberty rituals, marriage, and death” (Moore, 1992, p. 5). Rituais comemorativos, “Calendrical rites predictably occur at fixed times and are related to, for example, changes in seasons, agricultural work, and other activities”. Rituais de comunhão, “These denote human–divine interactions, with the human expectation of getting something back for their gifts to supernatural beings. Such ritual acts of exchange often establish intricate mutual dependencies between the natural and supernatural worlds, with the purpose of ensuring the prosperity of both”. Rituais de aflição, “These have the purpose of abating the negative influence of supernatural beings. Purification and healing (e.g. exorcism) are the most central elements of this type of rituals”. Rituais festivos, “These are all social dramas marked by the overt public display of adherence to social and often religious norms and values”. Rituais políticos, “are practices that ‘specifically construct, display and promote the power of political institutions (such as king, state, the village elders) or the political interests of distinct constituencies and subgroups”¹¹.

<i>Actividades relacionadas com a mulher, sexo feminino</i>	<i>Tipo de Ritual associado</i>	<i>Contexto em Bet-Chan</i>
Figurinhas de divindades protectoras eram utilizadas na mão esquerda	Todos os rituais em que a recitação de encantamentos é necessária	Todos os contextos, mas sem evidências concretas deste facto em sítios arqueológicos
Brincos de ouro, anéis e pulseiras eram comuns	Rituais comemorativos Rituais de comunhão Rituais festivos Rituais políticos	Todos os contextos. Confirma-se a presença destes adornos em todos os ambientes estudados em Bet-Chan, inclusive nos que não figuram esta apresentação
As mulheres eram ungi-das com óleos na altura do casamento	Rituais de passagem	Quartos Norte têm potes, bem como o templo
Trabalhavam em têxteis e na exportação destes produtos	Rituais comemorativos Rituais de comunhão Rituais festivos Rituais políticos	Não parecem existir provas em Bet-Chan de produção de têxteis

¹¹ Ver (Moore, 1992, p. 6) e (Bell, Ritual: Perspectives and Dimensions, 1997)

Trabalhavam com produtos cerealíferos	Rituais comemorativos Rituais de comunhão Rituais festivos Rituais políticos	Em todos os ambientes. Em Bet-Chan encontram-se muitos contentores, tanto em espaços públicos como em espaços de comensalidade e habitacionais
Produtora de recipientes cerâmicos	Rituais comemorativos Rituais festivos	Em Bet-Chan um bloco de argila intacto em cima de um bloco pétreo foi encontrado numa sala subsidiária do templo
Conduziam estátuas de divindades femininas ao palácio real	Rituais de passagem Rituais comemorativos Rituais festivos Rituais políticos	Não existem para este período estátuas femininas em Bet-Chan
Serviam em banquetes reais	Rituais comemorativos Rituais festivos Rituais políticos	Não existem provas de banquetes reais, mas o complexo sul é tido como espaço de comensalidade, sendo que todos os objectos ali encontrados se conectavam com o feminino
Existiram escribas e poetas reais	Rituais políticos	Sem evidências em Bet-Chan
Contra pragas	Rituais comemorativos Rituais de aflição Rituais políticos	Sem evidências em Bet-Chan
Contra doenças	Rituais aflitivos	Sem evidências em Bet-Chan
Contra calamidades naturais	Rituais comemorativos Rituais políticos	Sem evidências em Bet-Chan
Como exorcista, libertando de possessões demoníacas	Rituais de aflição	Sem evidências concretas, contudo, uma série de figurinhas em ambientes privados pode demonstrar o conhecimento das agentes no tratamento das mesmas
Contra a paralisia	Rituais de aflição	Situação semelhante à anterior
Contra o medo de leões e cobras	Rituais de passagem Rituais de aflição Rituais políticos	Situação semelhante à anterior
Limpeza e purificação	Todos os rituais	Em todos os contextos, normalmente associada à utilização de taças e outros recipientes
Utilizadora de água e salva	Todos os rituais que impliquem a purificação	Situação semelhante à anterior
Criadora de imagens homeopáticas	Todos os rituais que impliquem uma ligação ao mundo etéreo	Em todos os contextos mas sem provas efectivas do seu acontecimento
Resolução de problemas matrimoniais	Rituais de comunhão Rituais de aflição	Sem evidências
Ligada a mordeduras de cobra	Rituais de aflição	Semelhante ao exorcismo
Como dançarinas	Todos os rituais	Sem evidências

Como educadoras	Rituais de passagem Rituais de aflição	Sem evidências
Personificação da sabedoria	Todos os rituais	Sem evidências
Recitadora de encantamentos e cantilenas sagradas	Todos os rituais	Sem evidências

Tabela 2 – Relação entre várias funções associadas ao feminino, o tipo de ritual e os ambientes sociais de Bet-Chan. Os dados para a primeira coluna estão em (Stoll, 1995), (Moore, 1992), (Asher-Greve & Westenholz, 2013), (Chapman, 2016), (Gladson, 1984), (Stol, 2016) e (Budin, 2015)

Considerações finais: Bet-Chan como um primeiro modelo de estudo

Finaliza-se com a clara noção de que a mulher, símbolo biológico e social, se encontra difundido por todo o sítio de Bet-Chan, não se remetendo aos ambientes domésticos. A sua presença enquanto figura de salvação, agente em vários rituais e ambientes estruturalmente sagrados é de tal modo constante que mesmo em espaços administrativos/militares não é possível excluí-la.

Não se defende a presença de personagens do sexo feminino nos vários contextos estudados, uma vez que arqueologicamente ela é impossível de verificar, defende-se antes uma dispersão simbólica da configuração da mulher como figura de poder, utilizada nos mais diversos comportamentos e sob diferentes naturezas rituais.

Esta simbologia extra-género confere à mulher poder sobre algumas realidades quotidianas que são indispensáveis ao bom funcionamento do colectivo. A constante presença de perigos indivisíveis e a capacidade social outorgada ao feminino no seu tratamento, tornam-na um instrumento e um símbolo insubstituível para o funcionamento saudável e equilibrado da sociedade.

É impossível à data, com uma análise material tão reduzida e sobre um período de tempo tão curto, tirar conclusões que não se remetam a um nível quase exclusivamente teórico, mas serve o presente como ponto de partida para estudos mais alargados, que se espera poderem no futuro expor a salvação como um conceito diariamente perpetuado, inalcançável sem as estruturas sociais que outorgam ao feminino poder sobre os mais variados contextos socio-culturais e que incluem um entendimento harmonioso entre diferentes disciplinas científicas, desde a História e Aqueologia à Cognição, Neurociências e às várias Psicologia.

Referências bibliográficas

- Asher-Greve, J., & Westenholz, J. (2013). *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Zurich: Fribourg / Göttingen: Academic Press.
- Bell, C. (1993). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berry, J., Poortinga, Y., Segall, M., & Dasen, P. (2002). *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. New York: Cambridge University Press.

- Budin, S. (2015). Fertility and Gender in the Ancient Near East. In M. Masterson, N. Rabinovitz, & J. Robson (Eds.), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. New York: Routledge.
- Chapman, C. (2016). *The House of the Mother: The Social Roles of maternal kin in Biblical Hebrew Narrative and Poetry*. Yale: Yale University Press.
- Drennan, M. (5 do 9 de 2010). Architecture in Archaeology: An Examination of Domestic Space in Bronze Age Mesopotamia. *Honors Scholar Theses*, 167, 1-57.
- Gladson, J. (1984). The role of women in the Old Testament outside the Pentateuch. *Symposium on the Role of Women in Church* (pp. 37-49). General conference of Seventh-Day Adventis.
- Hays, C. (2014). *Hidden Riches: A sourcebook for the comparative study of the Hebrew Bible and Ancient Near EAST*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Hendon, J. (2007). The engendered household. In S. M. Nelson (Ed.), *Women in Antiquity: Theoretical approaches to Gender and Archaeology* (pp. 141-168). Alta Mira: AltaMira Press.
- Insoll, T. (2012). The Many Dimensions of Ritual. In T. Insoll (Ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (pp. 1-20). Oxford Handbooks Online.
- Joyce, R., Hendon, J., & Lopiparo, J. (2014). Working with Clay. *The Cupula: Scholarship at Gettysburg College*, 411-420. Cambridge University Press.
- Kokkonen, J. (1993). Archaeology goes Postmodern. *Fennoscandia archaeologica*, X, 3-7.
- Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist*, 108 (4), 814-827.
- Mazar, A. (2010). *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*.
- Mazar, A. (2011). *The Egyptian Garrison Town at Beth-Shean*.
- Moore, M. (1992). "Wise Women" or Wisdom Woman? Biblical Study of Women's Roles. *Hebrew and Cognate Literature section at the annual meeting of the Society of Biblical Literature*, San Francisco.
- Moorey, P. (2001). *Idols of the People: Miniature images of clay in the Ancient Near East*. Oxford: Oxford University Press.
- Mullins, R. (2002). *Beth-Shean during the Eighteenth Dynasty: From canaanite settlement to Egyptian garrison*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.
- Pinto, C. (2016). *A cultura material simbólica de Bet-Chan entre os séculos XV e XIV a.C.: Identificação, materialização e significação*. Lisboa, Portugal: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Podany, A. (2010). *Brotherhood of Kings: How international relations shaped the Ancient East*. Oxford University Press.
- Ramos, J. A. (s.d.). Salvação, Identidade e Sentido, no horizonte histórico do judeo-cristianismo.
- Scott, J. (2001). Millennial Fantasies. The Future of 'Gender' in the 21st Century. In C. Honegger, & C. Arni (Ed.), *Gender – die Tücken einer Kategorie: Joan W. Scott, Geschichte und Politik* (Vol. 91, pp. 1053-1075). Universität Bern.
- Stephanie, D. (2008). *Myths from Mesopotamia: Creation, The flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press.
- Stol, M. (2016). *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Stoll, M. (1995). Women in Mesopotamia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 123-144.
- Szechtman, H., & Woody, E. (2004). Obsessive-Compulsive Disorder as a Disturbance of Security Motivation. *Psychological Review*, 111-127.

Resumo

A partir do conceito de "Contexto de interação", pretende-se atentar nos níveis estratigráficos do Bronze Final (Séculos XV e XIV a.C.) do sítio de Bet-Chan (Palestina) e analisar as figurinhas de terracota femininas.

Socialmente, homens e mulheres foram diferentemente expostos nos antigos textos religiosos e literários, levando os investigadores a assumir, como descrito, que funções administrativas,

comerciais e religiosas públicas seriam desempenhadas por homens, relegando as mulheres aos ambientes domésticos.

A criação literária, em certa medida uma criação utópica, encarcera uma necessidade de embelezamento de tradições orais, ideologias, rituais e mitos, tornando-a imperfeita como representativo fidedigno das verdadeiras dinâmicas sociais, conferindo ao estudo de sítios arqueológicos como Beth-Shean, um importante contributo como contraponto textual.

As figurinhas enquanto representações sociais, moldadas e manipuladas por mulheres, associam-se então a ambientes domésticos, centros do poder feminino. Contudo, o aparecimento arqueológico das mesmas em contextos públicos e privados, demonstra em contrário que não é possível desconectá-las das várias complexidades masculinas.

Sem entrar em radicalismos, através da Salvação, pode colocar-se a mulher como agente em diversos ambientes. Das referências textuais, elas estão presentes na geração de descendência, na educação dos jovens, na partilha do conhecimento oral, na cura de doenças e medos, na resolução de problemas matrimoniais, em libertações demoníacas, na comunicação com entidades e deuses e acima de tudo, com a capacidade única de ligar os planos terreno e espiritual. Propõe-se por fim o estudo da mulher-mãe, mulher-sábua ou mulher-curandeira como representação de género, definidor de funções subsidiárias, mas não secundárias, num sítio pautado pela diversidade étnica e funcional onde as práticas de salvação quotidianas, difundidas pelo feminino eram para todos, independentemente de categorias de género.

Abstract

In light of the social context, this paper will examine the stratigraphic levels of the Late Bronze Age (XV and XIV centuries BC) from the site of Beth-Shean (Palestine) and study the female terracotta figurines that appeared in private and public settings.

Portrayed specially in texts, the roles performed by men and women compelled researchers to assume that in public, men played the most important functions and had more social power, relegating women agency to domestic settings.

Bearing in mind that literary texts are utopic creations, they hold the aim to embellish oral traditions, ideologies, rituals and myths, turning them in imperfect archetypes for real social dynamics and so, the study of archaeological places, like Beth-Shean, becomes indispensable as textual counterpoint.

Considering the female figurines as symbols, shaped and manipulated by women, we sometimes assume in first hand that they too were mostly related to domestic settings, although, their archaeological survival in both contexts demonstrates that their purpose was not completely disconnected from public activities.

One of the ways in which, without becoming radicals, we can put women in social scenarios, is studying Salvation occurring in daily requests and practices. From text references, we see women power in the generation and education of offspring, the sharing of oral knowledge, the healing of illnesses and fears, the resolution of matrimonial problems, the liberations from demons, the communication to entities and gods and above all, the irreplaceable ability to connect earthly and spiritual realms.

The concepts of mother-woman, wise-woman or healer-woman are here treated as a gender sign that defines the supplementary but not inferior roles women performed, in a place full of ethnic and functional diversity where the daily practices of salvation spread by the females influenced all social settings without gender distinctions.

Ascensão e queda do culto a Nuno Álvares Pereira no escotismo português (1923-1936)

Rise and fall of Nuno Álvares Pereira worship in Portuguese scouting movement (1923-1936)

Gonçalo Brito Graça

PIUDHist/Centro de Estudos de História Religiosa, UCP
ggraca@campus.ul.pt

Palavras-chave: escotismo, juventude, Nuno Álvares Pereira, culto.

Keywords: Portuguese scouting movement, youth, Nuno Álvares Pereira, worship.

Introdução

O presente artigo insere-se no conjunto de problemáticas que o Congresso Internacional “Em busca da Terra Prometida: Mitos de Salvação” trouxe ao público geral e pretende mostrar, de uma forma concisa, a importância da resposta escotista ao enquadramento ético-religioso dos jovens enquanto futuros cidadãos de uma I^a República (politicamente instável e emergente). O título apresentado introduz o/a leitor/a num ponto de discussão acerca dos modelos de heroicidade e piedade deste movimento nas primeiras décadas do século XX e que se estende para além da Ditadura Militar de 1926. Neste contexto, este artigo pretende ser uma reflexão alternativa sobre a figura de Nuno Álvares Pereira, se santo ou herói (ou ambos), e observado a partir de um universo etário menos estudado. A generalidade das produções científicas e monografias em torno do Santo Condestável é vasta e dispensa descrições sumárias (cf. Meireles, 2009). Já o número de análises aos crentes comuns, sobretudo aos mais jovens, é nula, e o presente trabalho acopla-se aos debates historiográficos de 2009, aquando da santificação do indivíduo medieval. É neste quadro que se pretende ver o crescimento do culto a Nuno Álvares entre os mais novos. Como se expandiu? De onde partiu? Quem o promoveu? Com base nestas questões teóricas, seleccionou-se uma amostra que recaiu no primeiro acampamento nacional dos escoteiros católicos em Portugal, realizado em Aljubarrota, em 1926. A estratégia política do então Corpo Nacional de Scouts, ao acampar num hinterland proto-sagrado, proporciona questões impertinentes acerca do sistema de valores entre o seu centro administrativo

e as respectivas periferias ou, para o presente caso, entre a hierarquia máxima dos Scouts Católicos (estabelecida na Arquidiocese de Braga) e os respectivos grupos locais dispersos pelo país, logo nos primeiros anos, e que abrem espaço a uma variedade de interrogações heurísticas. Tema que à partida poder-se-ia resumir somente a este mundo, mas que teve repercussões *a posteriori* nas políticas associativo-juvenis do Estado Novo. Quase uma questão de sociabilização política, nas palavras de Simon Kuin, na medida que o escotismo também pode ser visto como um sistema de transmissão cultural com vista à canalização do comportamento da juventude em moldes políticos aceitáveis (Kuin, 1993, p. 555).

Antes de se proceder a qualquer leitura, dever-se-á introduzir cronologicamente o tema. O escotismo em Portugal nasceu entre 1909 e 1912 e a sua origem geográfica é permissível a várias interpretações. As memórias históricas da primeira associação portuguesa (a pluriconfessional Associação dos Escoteiros de Portugal) referenciam a província de Macau como berço em 1912, mas dados recentemente extraídos na imprensa generalista da década de 1930 indicam que, no mesmo ano, algumas professoras britânicas radicadas no Porto, providenciaram a abertura de um grupo nesta cidade¹. Por outro lado, o associativismo escotista exclusivamente católico, só se estabeleceu definitivamente em 1923 em Braga após várias incursões nos meandros políticos. Entre estas duas balizas cronológicas surgiram também outras associações por todo o território nacional, fruto de cisões políticas nos grupos locais, ou para com as hierarquias estabelecidas a nível nacional. Calculam-se mais de cinquenta micro-entidades dispersas por toda a metrópole portuguesa, com possibilidade de existirem outras nos territórios ultramarinos. Para o presente caso, abordaremos apenas a associação católica, à época Corpo Nacional de Scouts (hoje Corpo Nacional de Escutas) e através dos registos de inscrição de grupos paroquiais, solicitados por estes à Junta Central, poder-se-á observar quais elegeram o Santo Condestável como patrono da unidade².

É a partir desta documentação existente no arquivo do Museu do CNE (Lisboa) que poder-se-á traçar a dispersão territorial e ritmo de propagação do culto a Nuno Álvares Pereira neste universo juvenil associativo. Desconhece-se a existência de rituais de piedade popular específicos de cada grupo, o que nos impediu de alargar as leituras religiosas a geografias mais precisas. No entanto, os dados extraídos mostram para já assimetrias regionais de devoção e que passaremos a explicar.

¹ Cf. “A educação feminina e o escotismo”, Diário da Manhã, 6 de Março de 1933, 6-8.

² De acordo com o questionário do boletim de inscrição no *Corpo Nacional de Scouts (Regulamento Geral nº 14)*, cada grupo teria de escolher um patrono (santo ou herói nacional) para intercepção divina. A título de exemplo, as escolhas mais comuns recaíram maioritariamente no Santo Condestável, seguindo-se casos singulares como o Infante D. Henrique, Vasco da Gama, São Pedro ou São João Batista, entre outros.

O escotismo católico e o associativismo condestabrianos

A associação católica Corpo Nacional de Scouts (adiante CNS) teve a sua génese em 1922, sendo oficializada no ano seguinte com o polémico nome Corpo de Scouts Católicos Portugueses, que seria alterado para CNS apenas em Fevereiro de 1925, através do Decreto N.º 10589. Tendo como finalidade articular o método escotista com a ideologia católica (que visava a formação de novos cidadãos, os chamados “Homens Novos”), a escolha de Aljubarrota satisfazia os interesses na promoção do método, sobretudo através do estudo da Natureza, das ciências, dos valores patrióticos e religiosos. A pertinência desta temática envolve questões binárias que podem-se extrair a partir da obra “Centro e Periferia” de Edward Shills (1992), observando as dinâmicas culturais entre estes dois espaços, um institucional (Braga como centro) e outro imaginado (Aljubarrota, como periferia sagrada). A escolha deste último não foi fortuita e enquadrava-se no clima nacionalista dos inícios do século XX, e que esteve na matriz ideológica sincrética do Estado Novo. O critério de se acampar no mesmo espaço da célebre batalha de 1385 correspondia à apropriação da memória histórica e, simultaneamente, era um ritual de iniciação para com os novos escoteiros (católicos) em Portugal.

É neste contexto que vários actores políticos viram no Corpo Nacional de Scouts um instrumento pedagógico plausível para a inculcação de valores bidimensionais, patrióticos e católicos, o que oferecia uma alternativa às políticas associativas da Associação dos Escoteiros de Portugal (pluriconfessional/laica) e da União dos Adueros de Portugal (laica). Até ao 28 de Maio estas duas entidades foram respaldadas por vários sectores republicanos, e detinham funções coadministrativas nas sociedades de Instrução Militar Preparatória, ao qual em 1921 se agregou a associação “Pioneiros”, instituída pela elite militar³. No entanto, nenhuma destas entidades satisfazia em pleno as pretensões dos sectores católicos conservadores que pugnavam pelo enquadramento ético-religioso da juventude. Outras associações de cariz nacionalista e conservador, como a Cruzada Nacional Nun’Álvares tentaram responder a esta lacuna espiritual, mas a sua estrutura organizativa visou sobretudo a militância política dos adultos. Embora tivesse uma secção juvenil e procurasse doutrinar as novas gerações no ideal do Santo Condestável, as acções cruzadísticas destinaram-se a combates legislativos.



³ Decreto n.º 7604, de 20 de Julho de 1921.

A sua fundação em 1918 visava o entendimento das elites políticas e culturais em torno de uma figura consensual entre os diversos sectores concorrenciais.

Em torno do culto a Nun'Álvares Pereira encontravam-se monárquicos, republicanos, católicos, protestantes, integralistas, entre outros (Leal, 1999). No entanto, duas sub-unidades desta estiveram directamente relacionadas com o escotismo. Dois organismos subordinados e directamente vocacionados para a infância e juventude, um pouco à imagem da pedagogia da época, com uma aproximação propositada às gerações. Estes dois organismos, os Pagens de Nun'Álvares e Pagens do Santo Condestável, assumiram características externas similares aos escoteiros, ou seja, uniforme, rituais de iniciação e hierarquia piramidal. Ideologicamente desconhecemos se eram exclusivamente católicos ou não. Ambos carecem de estudos científicos e a documentação que produziram foi escassa, o que dificulta novas leituras. Conhecem-se as suas dinâmicas a partir de alguma imprensa da época, e por vezes são referenciados nalguns documentos de entidades concorrentes. É o caso de um ofício existente no arquivo do Museu do CNE, emitido pelo Governador Civil de Lisboa ao Corpo Nacional de Scouts e à Associação dos Escoteiros de Portugal acerca da extinção dos seus núcleos de “pagens de Nun'Álvares” na capital, ao qual estas associações responderam não terem quaisquer vínculos, o que permite datar o seu término em 1932⁴. Mas terá sido sempre assim? Cremos que não.



Ilustração Portuguesa, 1917 – Jan – 01, p. 59

⁴ MCNE, 1932-IV-15. Lisboa. Ofício de F. Salazar Leite, Secretário Adjunto, ao Comissário Regional de Lisboa (CNS). Envio de cópia de ofício dirigido ao Governador Civil de Lisboa sobre pedido de dissolução dos “Pagens de Nun'Álvares”.

Ernesto Castro Leal indica 1918 como o ano fundacional da Cruzada Nacional Nun'Álvares e é provável que à data da sua criação, esta englobasse já outras associações existentes, tais como os Pagens de Nun'Álvares. A partir da consulta do periódico *Ilustração Portuguesa*, nomeadamente em Janeiro de 1917, poderemos observar uma criança ostentando um uniforme com a flor de lisada da Ordem de Avis, ao que se presume a existência de uma organização sólida anterior à própria Cruzada. Se a veracidade desta imagem for corroborada, poder-se-á afirmar que a Cruzada Nun'Álvares teve um interesse pela juventude logo na sua génese, e essa importância manter-se-ia até à sua extinção em 1938. Embora os estudos de Ernesto Castro Leal não se debrucem sobre as relações desta com organizações escotistas, sabemos que elas existiram. A título de exemplo, António Augusto de Abreu, presidente do núcleo local da Cruzada em Ovar, solicitou autorização à Junta Central do CNS em Braga, em 1930, para a fundação de um grupo de scouts na mesma localidade. Uma das suas anotações no boletim de inscrição foi precisamente a menção ao cargo honorífico de dirigente cruzadístico⁵.

Este pormenor leva-nos a dimensionar a geografia da Cruzada Nacional Nun'Álvares Pereira e a compará-la com o Corpo Nacional de Scouts. A Cruzada foi uma entidade estabelecida sobretudo na franja litoral portuguesa, grosso modo na metade norte do território continental. É visível a existência de núcleos nos maiores centros urbanos, como Lisboa, Coimbra, Porto e Braga, e a sua transmissão de valores proviria directamente da capital, e todo o sistema de representações hierárquicas confluiria nos ditames impostos pelo centro. No que respeita à pedagogia juvenil, parece ter sido estável e selecta, e o reflexo desta observação nos critérios para a captação de novos membros, limitada aos descendentes masculinos de indivíduos de sectores sócio-económicos elevados. Esta política de captação difere da agenda do Corpo Nacional de Scouts a partir de 1923 e é plausível que a instauração do escotismo católico em Braga contrariasse os ritmos de crescimento dos organismos juvenis da Cruzada. É nesta premissa que entendemos que a escolha de realizar um acampamento nacional num território ideologicamente defendido por outra entidade associativa possivelmente abriu divergências entre elas.

O primeiro acampamento nacional do CNS decorreu entre 9 e 18 de Agosto de 1926, o que englobava a celebração da “Festa da Pátria” a 14 de Agosto, feriado desde 1920. A escolha do local foi publicitada logo em Março do mesmo ano através da imprensa associativa “A Flor de Lis”, *já que o nosso Corpo deve ser uma escola de intenso patriotismo, já que o Santo Condestável Nuno Álvares Pereira vai sendo escolhido como modelo de virtude e de amor pátrio por grande parte dos nossos grupos e ainda porque nesse sentido recebemos uma amável convite do Ex.^{mo} e Rv.^{mo} Snr. D. José Correia da Silva, Bispo de Leiria, será nos campos de Aljubarrota onde se feriu a mais notável batalha pela independência de Portugal, que nós ergueremos as nossas tendas*⁶. É possível que o núcleo de Vila Nova de Ourém da Cruzada Nun'Álvares possa

⁵ MNCNE, 1930-XI-09. Braga. Documento não indexado (dossier Filiações de Grupos e Alcateias 1925-1941)

⁶ *A Flor de Lis*, 2 (2), 15 de Março de 1926, 1.

ter interferido neste convite episcopal, mas o estado actual dos conhecimentos impede de responder a esta suposição.

No entanto, sabemos que o culto a Nuno Álvares Pereira, pelo menos na acepção de patrono ideal para os grupos locais, abrandou entre 1925 e 1926. A inscrição de cada grupo local no Corpo Nacional de Scouts respeitava a nomeação obrigatória de um patrono “protector”, que poderia ser um indivíduo notável nas memórias nacionais (Egas Moniz, Infante D. Henrique, Luís de Camões, etc) ou de cariz santo (Santo António, Menino Jesus, Santa Teresa, etc.). O caso de Nun’Álvares Pereira confirma o código dual de Santo e Herói Nacional, e através do registo de filiações é fácil observar a sua plurinomenclatura (Beato Nuno, Santo Condestável, Nun’Álvares). Como tal, inventariámos todos os grupos a nível nacional, e seleccionámos os topónimos referentes a este patrono, antes e depois do acampamento nacional. Pode-se observar que a dispersão territorial deste patrono não difere em muito do estabelecimento das unidades locais da Cruzada Nacional.



UNIDADES LOCAIS DO C.N.S. COM PATRONO NUNO ÁLVARES PEREIRA

Assim, a escolha do acampamento em Aljubarrota visava dois grandes objetivos. O primeiro seria a realização de um ritual simbólico num terreno proto-sagrado, compatível com várias facções políticas. A dinamização propagandística para a participação no acampamento decorreu logo no mês de Maio, e com recurso a uma comunicação coloquial publicada na imprensa oficial, numa linguagem claramente perceptível para os jovens. Através destes textos é possível observar-se a transmissão cultural e ética da importância da sagrada Aljubarrota como herança da medievalidade. As referências aos códigos de cavalaria, ao espírito de serviço ao próximo, aos modelos do perfeito combatente são constantes e sempre explicadas por um dirigente (adulto) a um grupo de rapazes. Expressões

como “sendo o escutismo a Cavalaria do nosso tempo, nós somos cavaleiros” ou “a mais linda figura de Cavaleiro que jamais viram nascer terras portuguesas foi a figura do Beato Nun’Álvares – a sublime concretização da lealdade, do patriotismo, da santidade” mostram a necessidade de toda a associação se dirigir a um espaço periférico, sacral e sagrado, na ideologia nacionalista da época. Este modelo comunicacional confirma os argumentos de Edward Shills nas características das sociedades “juventocêntricas”, em que as crenças e práticas tradicionais são não só recomendadas por aqueles que as receberam e observam nos «mais velhos» que eles, como também recebidas e observadas por aqueles que são imediatamente «mais novos» a quem elas são recomendadas (Shills, 1992, pp. 306-307). Havia uma necessidade de ligação ao passado, e a publicação dos argumentos de um chefe sobre a necessidade de se acampar em Aljubarrota permitia manter a posição do poder legitimador do colectivo, ou neste caso, do CNS, ou mais precisamente da sua Junta Central em Braga.

Por sua vez, o segundo objectivo incidia na projecção periférica da Junta Central e o consequente crescimento a sul do país. Convém relembrar a importância exponencial da localização da diocese de Leiria na década de 1920, com o aparecimento do fenómeno das aparições de Fátima em 1917 (distanciado de Aljubarrota a menos de 40 km). Para tal, o CNS ritualizou (e perpetuou) a sua presença com a colocação de uma imagem de Nuno Álvares Pereira na capela de São Jorge, ainda hoje existente⁷. Por outro lado, a pretensão de aumentar o efectivo a sul do país também foi um critério com peso na escolha do local, tal como seriam outros acampamentos nacionais na história da associação. Na imprensa *A Flor de Lis* poderemos observar um pequeno diálogo entre dois dirigentes sobre a divergente localização:

- Aquela ideia de o irem fazer a Aljubarrota!... Era melhor irem para Marrocos... com pouco mais...
- Estás enganado, Cunha!
- Pois não tínhamos cá no norte melhores campos, mais largos, mais lindos?... E depois atraímos ao norte os poucos scouts que há pelo sul. Achava muito melhor. Francamente eu não gosto de criticar mas...
- Mas dás cada tesourada na Junta Central que a deixas em carne viva.
- Pois parece mentira! Sendo eles do norte, irem fazer uma coisa destas! Não compreendo!
- Pois olha. Eu também sou do norte como tu e eles, e acho muito acertada a escolha do local⁸.

Independentemente das características do Acampamento Nacional em 1926, de como correria, e de todas as vicissitudes daí inerentes, será importante saber se a estratégia foi bem conseguida. Grupos oriundos de Braga, Póvoa de Varzim, Rio Tinto, Cete, Vilar do Paraíso, Porto, Espinho, Bragança, Vila Pouca de Aguiar, Godim, Vila Real, Coimbra, Covilhã e Leiria puderam estar presentes e comungar

⁷ *A Flor de Lis*, 2 (3), 31 de Março de 1926, 1.

⁸ *A Flor de Lis*, 2 (6), 15 de Maio de 1926, 1-2.

das directrizes ideológicas da estrutura hierárquica superior enviada por Braga⁹. Embora a celebração das cerimónias religiosas estivesse a cargo do Bispo de Leiria, a exaltação de Nuno Álvares Pereira no dia 14 de Agosto conseguiu reactivar um consenso já espectável com a Ditadura Militar do 28 de Maio. Na eucaristia estiveram presentes ainda o Governador Civil de Leiria, o Arcebispo Primaz de Braga, o Comandante Militar de Infantaria 7, algumas edilidades, e presenciados por uma multidão superior a 10.000 pessoas (talvez um número exagerado). A imprensa associativa é detalhada nos pormenores descritivos do evento, e termina com uma alocução elucidativa *em que a nossa festa patriótica foi certamente a comemoração mais imponente que no presente ano se fez da batalha de Aljubarrota. Alguem nos disse que não há memoria de na Batalha se ter realizado festa tão solene nem mesmo quando foi da condução do soldado desconhecido*¹⁰.

À partida, este acampamento nacional de 1926 abriu caminho para o culto a Nuno Álvares Pereira se estender por todo o território nacional, mas o objectivo não foi alcançado. Observámos que o mesmo se limitou à metade norte do país, onde o Grande Porto regista um reforço e, maioritariamente na franja interior da Serra da Estrela, no triângulo Covilhã-Guarda-Castelo Branco (possivelmente os industriais lanifícios aderiram ao espírito cruzadístico e fomentaram a abertura de grupos do CNS). Na Covilhã, o grupo local conseguiu publicar um pequeno período intitulado “O Scout Luzitano” de tiragem única em 1927. A primeira página é elucidativa quanto ao impacto que o Acampamento Nacional teve nesta região; pode-se observar uma fotografia à estátua oferecida na capela de São Jorge, e ainda a letra de um “Hino do Beato Nun’Álvares”. Por razões de espaço limitamo-nos a transcrever as duas últimas estrofes: “Foste heroe, foste Santo, és a gloria/ A mais pura que a Patria nos deu./ Quem não chora contando a historia/ De teus feitos, prodígio do Ceu?/ Para nós o teu nome inefável/ Hoje e sempre é brilhante fanal./ Salvé, salvé, leal Condestavel,/ Gloria a ti, ó feliz Portugal//”¹¹

Tendo em conta os dois documentos que atrás mencionámos (um referente à adesão de presidente da Cruzada Nun’Álvares em Ovar ao CNS, e outro sobre a extinção dos Pagens de Nun’Álvares em 1932), é de supor que o acampamento nacional em Aljubarrota originasse divergências com a Cruzada Nacional Nuno Álvares Pereira. Possivelmente por duas simples razões: o CNS substituiu a Cruzada como a resposta espiritual aos jovens; depois, embora não tenha crescido a sul, houve um rápido aumento do seu efectivo, não elitista, e que atingira os espaços rurais da Beira Interior. Se assim for, poder-se-á afirmar que o sistema central de valores promovido pela Junta Central de Braga conseguiu satisfazer melhor as elites locais que o modelo proposto pela Cruzada.

⁹ *A Flor de Lis*, 2 (12-13), 15 e 31 de Agosto de 1926, 1.

¹⁰ *A Flor de Lis*, 2 (12-13), 15 e 31 de Agosto de 1926, 2.

¹¹ *Scout Luzitano*, N° único, 29 de Junho de 1927, 1.

APÓS SETEMBRO DE 1926



UNIDADES LOCAIS DO C.N.S. COM PATRONO NUNO ÁLVARES PEREIRA

Nos anos seguintes, o próprio Corpo Nacional de Scouts teria um discurso humilde acerca desta actividade e não a incluiu no conjunto das festividades nacionalistas portuguesas de massas e publicitadas na imprensa generalista. Por um lado, é certo que conseguiu afirmar-se no quadro político-institucional da Ditadura Militar, mas por outro, o objectivo de emparelhar os valores patrióticos com os valores religiosos foi um fracasso. O fenómeno das aparições de Fátima acabaram por deslocar o centro gravitacional da religiosidade escotista portuguesa, de norte para o centro do país, e as directrizes de Braga seriam substituídas pela agenda da Diocese de Leiria. Esta metamorfose periférica é bem visível no relato de um escoteiro desconhecido: *O dia seguinte, 13 de Agosto, era destinado a uma piedosa romagem. Acampados na diocese de Leiria era de toda a razão que não deixássemos passar este dia sem visitarmos Fátima onde é fama que a Virgem Santíssima apareceu por varias vezes a uns pastorinhos, e onde a fé tem conduzido quasi tudo que em Portugal é crente e vice abraçado no amor divino*¹².

Em jeito de conclusão poderemos salientar alguns aspectos. Observámos como o sistema central de valores foi aceite, assimilado e reproduzido pela periferia através de modelos de representação hierárquicos. Edward Shills torna-se numa referência para se compreender a noção de escalas culturais e geográficas nesta categoria de associações. Por outro lado, e tendo em conta os argumentos de Ernesto Castro Leal, a Cruzada Nacional Nun'Álvares teve duas grandes fases

¹² A Flor de Lis, 2, (12-13), 15 e 31 de Agosto de 1926, 4

vitais, onde a primeira se estabelece entre 1918 e 1926, e a segunda entre 1927 e 1938. Esta última (simultaneamente a menos dinâmica e desintegradora) coincide com a expansão substancial do CNS acima do eixo Lisboa-vora, mas os resultados aqui apresentados dificilmente respondem às questões levantadas por este investigador. Seria necessário uma melhor abordagem  vida associativa dos Pagens de Nun'lvares e Pagens do Santo Condestável e entender como as diretrizes destes divergiam/convergiam com as defendidas pelo escotismo católico.  de crer que a progressiva abertura da gestão e animao da fé aos escoteiros locais em desfavor de outros movimentos de jovens católicos, poderá ter condicionado a representao dos escoteiros enquanto corpos juvenil-eclesiásticos.

Por último, observámos também que nem sempre o sistema central de valores  estável e imune às ideologias da periferia. O presente caso do acampamento nacional em Aljubarrota originou mais rupturas que permanências. O culto a Nuno lvares Pereira seria progressivamente secundarizado, e poder-se- ver que as escolhas dos patronos locais incidiram em temas de santidade, sobretudo a partir de 1930. As "Nossas Senhoras" e as "Santas" posicionaram-se ao lado dos heróis e santos da Nao nas preferências dos jovens escoteiros portugueses, "marianizando" o *ethos*, e que deu origem a oraes como "Nossa Senhora, Mãe dos Escutas, rogai por nós".  possível que este fenmeno tivesse repercussões nos restantes territórios do império português, mas o estado actual dos conhecimentos impede mais avanços. Seria interessante observar o culto de Nun'lvares Pereira nas Mocidades Portuguesas, ou até em África ou na ndia, aquando da fundao da Fraternidade Nuno lvares como associao dos antigos escoteiros católicos em 1954.

PERÍODO 1923-1936



TOTAL DE UNIDADES LOCAIS DO C.N.S. COM O PATRONO NUN'ÁLVARES PEREIRA EM 1936

Referências bibliográficas

- A Flor de Lis, 2, Março-Agosto.
Esclarecendo. O que é o escotismo. [Escoteiros do Centro de Portugal]. (1915). Coimbra: Tipografia Popular.
 Fontes, P. F. O. (2000). “Escotismo” e “Imprensa Católica”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Vol. II C/I., pp. 168-172; 423-429). Rio de Mouro: Círculo de Leitores.
 Leal, E. C. (1998). A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938). *Análise Social*, 148, 823-851.
 Leal, E. C. (1999). *Nação e Nacionalismos. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*. Lisboa: Edições Cosmos.
 Mills, S. (2013). An instruction in good citizenship’: Scouting and the historical geographies of citizenship education. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38, 20-134.
 Meireles, C. P. et al. (Coord.) (2009). *Olhares de hoje sobre a vida de ontem. Nuno Álvares Pereira: homem, herói e santo*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
 Museu do Corpo Nacional de Escutas (MCNE), Ofício de F. Salazar Leite, Secretário Adjunto, ao Comissário Regional de Lisboa (CNS). Envio de cópia de ofício dirigido ao Governador Civil de Lisboa sobre pedido de dissolução dos “Pagens de Nun’Álvares” (1932-IV-15); dossier Filiações de Grupos e Alcateias 1925-1941.
 Ribeiro, E. (1982). *História dos Escoteiros de Portugal*. Lisboa: Aliança Nacional das ACM de Portugal. *Scout Lusitano*, N° único, 29 de Junho de 1927.
 Shills, E. (1992 [1972]). *Centro e Periferia*. Lisboa: Difel.
 Vicente, A. C. (2004). A Introdução do Escotismo em Portugal. *Lusitania Sacra*, 2 (16), 203-245.

Resumo

O presente artigo explora o culto a Nuno Álvares Pereira nos primeiros anos do escotismo católico português. O debate em torno da sua santidade, enquanto herói nacional e figura de consenso político, torna-se o cerne desta problemática e materializa-se no objeto argumentativo do Corpo Nacional de Scouts, que pretendeu expandir-se de Braga para o sul do país. Uma questão de enquadramento ético-religioso da juventude, permanente até à implementação do Estado Novo, e que competiu com a introdução de novos cultos marianos do século XX.

Abstract

This paper analyses the worship of Nuno Álvares Pereira in the 1920's, respecting the beginnings of catholic boy-scouting in Portugal. Álvares Pereira was a Portuguese Middle Ages knight, and over the two last centuries he was seen as a consensus national hero by opposite political factions. The debate among his sanctity, as well as his heroic nature, became the centre of all arguments of *Corpo Nacional de Scouts*, the catholic scouting association in Portugal, which was growing from Braga, a northern city where the headquarters were settled up, towards south. Besides being a question of ethical and religious matter to arrange the future of Portuguese youth, this debate goes beyond the implementation of *Estado Novo* dictatorship, and competed with new 20th century Virgin Mary worships.

Pode um mito salvar? Cristo em Espinosa

Can a myth save? Christ in Spinoza.

João Diogo R. P. G. Loureiro¹

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra
loureiro.joaodiogo@gmail.com

Palavras-chave: Tratado teológico-político, Strauss, Matheron, profecia, Cristo, “salvação dos ignorantes”.

Keywords: Theological-political treatise, Strauss, Matheron, prophecy, Christ, “salvation of the ignorant”.

1. “Quem, então, poderá ser salvo?” (Mt 19:25) ou, O problema e o dilema

Se o caminho que mostrei para aqui chegar parece árduo, é possível, contudo, alcançá-lo. E é justo que deva ser árduo o que tão raramente é conseguido. Se a salvação estivesse à mão de semear e pudesse ser conseguida sem grande trabalho, como se poderia dar o caso de ela ser negligenciada por quase todos? Não, todas as coisas excelentes são tão difíceis quanto raras.

Com estas palavras se encerra a *Ética*. O “aqui” da primeira linha refere-se à “tranquilidade de ânimo” (*animi acquiescentia*)² que Espinosa, no escólio da proposição 36 da parte v, identifica com a felicidade (*beatitudo*) do ser humano, felicidade a que dá também o nome de “salvação” (*salus*). No passo acima reproduzido observa-se a mesma assimilação entre os conceitos: de um discurso que tem por objecto a tranquilidade de ânimo transita-se, sem solução de continuidade, para uma pergunta retórica acerca da salvação. Não há que estranhar que a *Ética* termine nesta nota. Se, em linha com Espinosa, considerarmos que o objecto da ética é a felicidade do ser humano, e se “salvação” é aqui sinónimo de “felicidade”, é compreensível que uma obra chamada *Ética* conclua falando,

¹ Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia (Bolsa SFRH/BD/93356/2013).

² Sobre o lugar central que a tranquilidade de ânimo ocupa no pensamento ético de Espinosa e a ligação desta à problemática da salvação, vd. Rutherford, 1999.

precisamente, da salvação – e todavia, mau grado a importância do conceito, o termo *salus* quase não surge na obra-prima do filósofo, aparecendo apenas no passo acima reproduzido e no já mencionado escólio da proposição 36 da parte v³.

Não é este o espaço para explicar o que entende Espinosa por “salvação”. A *Ética* é um livro difícil e o esclarecimento de um dos seus conceitos centrais seria matéria para todo um outro artigo⁴. Para os nossos propósitos, é suficiente (pelo menos por ora) dizer que a salvação é assimilada pelo filósofo ao género mais elevado de conhecimento, a que ele dá o nome de “ciência intuitiva”.⁵ O conhecimento desta ordem é acompanhado da alegria maior que o ser humano pode experimentar. Assim formulada, a ideia espinosana de felicidade acha-se em linha com toda a tradição aristotélica. A felicidade, ou salvação, que Espinosa expõe/propõe na *Ética* implica, porém, uma disciplina mental rara – e Espinosa sabe-o, de onde o comentário com que a obra se conclui.

É inevitável, pois, que nos sintamos perplexos quando constatamos que no *Tratado teológico-político* (*TTP*) Espinosa, admitindo embora não ser capaz de o demonstrar, afirma o oposto, a saber, que a salvação está ao alcance de todos. Assim, de facto, o anuncia a Escritura, em que o filósofo parece confiar: “se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos”, “uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que só a revelação ensina que isto acontece” [A 323-4 | G 188]⁶. Se na *Ética* a salvação advinha do conhecimento, aqui ela surge associada à obediência, ou seja, à heteronomia⁷. O Humano – isso o que aqui nos é dito – pode salvar-se simplesmente por agir de uma certa maneira, mesmo não tendo noção de por que é que fazer aquilo que faz é bom para ele; fá-lo apenas porque outrem assim lho ordena.

Como reconciliar a lição da *Ética* com as afirmações do *TTP*?⁸ O trabalho do intérprete é consideravelmente dificultado pelo facto de Espinosa declarar aber-

³ Desconsideramos aqui a ocorrência do termo no escólio da proposição 63 da parte iv, onde *salus* aparece mas enquanto parte da expressão *salus publicus*.

⁴ Ao leitor curioso recomendamos, em jeito de introdução, o tríptico Ferreira, 1991, 2002 e 2008.

⁵ Sobre os três géneros de conhecimento, vd. Matheron, 2011, pp. 469-81, indubitavelmente um dos melhores tratamentos do tema, mesmo se não subscrevemos tudo quanto o comentador francês aí defende.

⁶ Todas as traduções do *TTP* são de Diogo Pires Aurélio (Aurélio, 2004). Entre parênteses rectos referimos para cada passo citado quer as páginas da tradução de Aurélio [A], quer as da edição crítica antiga (mas ainda popular) das obras de Espinosa [G, de Gebhardt, 1925 (volume terceiro)].

⁷ Sangiacomo interpreta a obediência como “la capacità di servire Dio con la virtù” (2010, p. 1136, n. 103), devendo aos termos nesta glosa, em particular ao último (*virtù*), ser dado o seu sentido propriamente espinosano. Tal artifício permite-lhe evadir o problema na base do nosso texto, mas constitui uma violência ao pensamento do filósofo e ao sentido corrente das palavras: obedecer é não agir *motu proprio*; ora a virtude, em Espinosa, implica a espontaneidade (cf. a definição 8 da parte iv da *Ética*).

⁸ Esta pergunta só faz sentido se assumirmos que é um mesmo pensamento que se exprime na *Ética* e no *TTP*, o que temos boas razões para crer. Espinosa, de facto, interrompeu a escrita da *Ética* para redigir o *TTP* (Nadler, 2011, p. 16). Se não é à partida impossível que após a publicação deste, em 1670, tenha mudado de opinião acerca de certas matérias e a *Ética* reflecta essa evolu-

tamente que a salvação pela obediência não pode ser racionalmente provada: “a potência da razão [...] não vai ao ponto de poder determinar que os homens possam atingir a beatitude só pela obediência e sem o conhecimento das coisas” [A 319 | G 184]. O filósofo afirma ter desse “dogma fundamental da teologia” apenas uma “certeza moral” [A 320 | G 185] e não uma “certeza matemática”⁹. Este não pode, pois, ser derivado das premissas sobre as quais se alicerça o sistema exposto na *Ética*, mas também não pode contradizer esse extraordinário edifício lógico: tal seria grotescamente incoerente da parte de Espinosa. O intérprete tem, portanto, a ingrata tarefa de *mostrar* a possibilidade, no quadro do sistema, de uma salvação pela obediência, sem contudo a conseguir propriamente *demonstrar*.

Antes, porém, de nos abalancharmos a isso, forçoso é que ponderemos uma outra hipótese que anularia a necessidade de um tal exercício: Espinosa está a mentir e não crê, afinal, no dogma em jogo. Não haveria nesse caso qualquer reconciliação a operar entre a *Ética* e o *TTP*. Para que uma hipótese assim, arrojada, possa sequer ser levada a sério, há que (i) mostrar que o próprio *TTP* nos fornece boas razões para duvidar da sinceridade do filósofo nos passos em que proclama a sua certeza acerca da salvação dos ignorantes e (ii) explicar qual a necessidade de Espinosa encobrir a sua verdadeira opinião, o que não pode ser feito com base em especulações, mas a partir do próprio texto, o qual deve ser capaz de providenciar razões para a atitude do filósofo. Não é difícil reconhecer à possibilidade hermenêutica em discussão um evidente sabor straussiano¹⁰.

A verdade ou falsidade da hipótese só pode ser estabelecida por uma análise cabal das razões que Espinosa oferece como justificação para dar o seu acordo à tese de que é possível aos seres humanos salvarem-se pela simples obediência. O próprio filósofo está consciente de que deve explicações ao leitor: “poder-se-á objectar-nos por que é que acreditamos nisso” [A 320 | G 185], e defende-se:

Seria, na verdade, estupidez não querer aceitar uma coisa que (i) é confirmada pelo testemunho de tantos profetas e (ii) da qual vem tanta consolação para aqueles que pelo raciocínio não vão muito longe, (iii) uma coisa de que resulta não pouca utilidade para a república e (iv) na qual, enfim, podemos acreditar sem o mínimo perigo ou prejuízo, só porque não é possível demonstrá-la matematicamente. [A 322 | G 187]

ção, a verdade é que isso é improvável: as traves-mestras do pensamento de Espinosa estavam já suficientemente definidas aquando da redacção do *TTP* e o sistema espinosano é, como se sabe, invulgarmente coeso. Acrescente-se ainda que, em 1676 (um ano antes de falecer), Espinosa fez chegar a um certo J. S. Klefmann uma cópia do *TTP* com anotações (Steenbakkens, 2010, pp. 38-9). Em nenhuma delas o filósofo dá a entender que o seu pensamento no que toca à problemática da salvação se modificou.

⁹ Sobre o tema da certeza em Espinosa, leia-se Aurélio, 2013, que, com a argúcia interpretativa que lhe é própria, realça o carácter soberano, auto-instituído, de *toda* a certeza, convidando-nos a pôr em questão a dicotomia espinosana.

¹⁰ Strauss, 1947-8 (“How to study Spinoza’s *Theologico-political treatise*”) expõe as linhas-de-força da leitura straussiana do *TTP*, elaborada *in extenso* em Strauss, 1930 (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*). Na linha de Strauss, vd. Pines, 1968, e Bagley, 1999, artigos particularmente fecundos, com cuja leitura muito beneficiámos.

É evidente que nem (ii) nem (iii) nem (iv) podem fundamentar uma certeza, mesmo que moral apenas, em relação ao que Espinosa apresenta como o dogma nuclear da teologia¹¹. De facto, (iii) oferece até um bom exemplo de uma razão pela qual Espinosa poderá estar a mentir ao declarar a sua fé na possibilidade de uma salvação pela obediência. Só o testemunho dos profetas pode eventualmente levar-nos a acreditar nesta: o ónus da prova resta inteiramente sobre (i). Impõe-se, pois, que nos debrucemos sobre os dois primeiros capítulos do *TTP*, dedicados aos profetas e à profecia, para avaliar até que ponto podemos fazer fé neles e no que revelaram.

2. “Muitas vezes, e de muitos modos, falou outrora Deus aos nossos pais pelos profetas” (Heb 1:1) ou, Da profecia, sua certeza e sua verdade

Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem abraçar. [A 133 | G 15]

Esta definição de profecia, com que se abre o primeiro capítulo do *TTP*, suscita de imediato no leitor uma série de dúvidas. Por que meios se processa a revelação? Em que sentido o conhecimento que por ela se adquire pode ser classificado de “certo”? E em que se funda a autoridade do profeta, para que nele façamos fé? Analisaremos em seguida estas três questões, por esta mesma ordem¹².

2.1. “de muitos modos”

Já só pela Escritura podemos obter informações acerca do fenómeno profético, uma vez que este não mais se observou [A 135 | G 16]. Consultando os textos sagrados, constatamos que foram três os meios pelos quais os profetas receberam revelações: (i) em visões e em sonhos, por palavras e/ou imagens, produtos da sua imaginação¹³; (ii) por palavras reais (Moisés e quicá o povo hebreu [vd. A

¹¹ Matheron (1971, pp. 222-3) defende que (iv) é uma razão legítima para depositar confiança numa qualquer proposição, desenvolvendo, nesse sentido, um argumento interessante, de sabor pascaliano. Mantemo-nos, porém, fiéis à nossa opinião nesta matéria.

¹² Esclareça-se desde já que, de um ponto de vista estrito, à luz da *Ética*, a revelação, pelo menos tal-qual esta é comumente entendida, é um fenómeno impossível, pois que pressupõe a comunicação entre duas pessoas: o profeta e Deus. Deus, porém, não é pessoa para Espinosa, mas antes o nome que o filósofo dá à uma substância existente. Espinosa, contudo, discute no *TTP* a profecia sem pôr em causa o entendimento comum desta, pelo menos explicitamente; na verdade, há uma profusão de indícios no sentido da opinião autêntica de Espinosa, apontando para como o fenómeno profético deve ser compreendido no respeito pela metafísica e epistemologia elaboradas na *Ética*. Seguimos aqui a estratégia geral de Espinosa no *TTP*, de onde também mantermos, pelo menos em parte, o vocabulário e pressupostos associados à Revelação.

¹³ Qualquer cristão ou judeu reagirá com surpresa ante esta sugestão de que quanto os profetas viram e ouviram era produto da sua imaginação, não achando para isso confirmação alguma nos

136-7 | G 18-9)); (iii) por comunicação mental directa (o caso de Cristo, discutido mais abaixo, em §3; por ora, ignoremo-lo). Se por “imaginação” entendermos não apenas a capacidade de produzir falsas representações, conscientes ou não da falsidade destas (o sentido em que acima nos servimos do termo), mas todo o conhecimento de origem sensível (o sentido que a palavra recebe no segundo escólio da proposição 40 da parte ii da *Ética*), podemos afirmar que todo o conhecimento profético (e não apenas as revelações em visões e sonhos) é da ordem da imaginação [A 146 | G 28], o que não abona a seu favor. Na epistemologia de Espinosa, a imaginação é, de facto, o género de conhecimento mais baixo¹⁴ e “causa única do erro [*falsitas*]” (proposição 41 da parte ii). Não é evidente, por isso, que devamos interpretar positivamente o comentário de Espinosa segundo o qual os profetas “poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” [A 146 | G 28]. Se assim se abre a porta para que a Revelação possa desvelar certas verdades que não se deixam deduzir, pelo uso desarmado da razão, do sistema elaborado na *Ética*, fica no ar a suspeita séria de que o que quer que se afirme com base apenas na imaginação participa do falso, pelo que não é fiável¹⁵.

2.2. “Crês nisto?” (Jo 11:26)

Mesmo aceitando que a profecia possa dar-nos acesso a conhecimentos que superam o que a razão humana pode estabelecer, a certeza em relação às (supostas) verdades reveladas é uma certeza pálida, quando comparada com aquela que acompanha as conclusões obtidas pelo uso do entendimento. “Quem tem uma ideia verdadeira, sabe no mesmo instante que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”, lemos na proposição 43 da parte ii da *Ética*. Os profetas, em contrapartida, para terem a certeza da verdade do que lhes fora revelado, viam-se obrigados a pedir a Deus um sinal [A 150 | G 30]. Quando Espinosa, portanto, afirma ter uma certeza moral de que o ser humano se pode salvar pela obediência, essa certeza assenta numa revelação de cuja verdade os próprios intérpretes não possuem também eles mais do que uma certeza moral [cf. A 321 | G 186].

textos sagrados. Não contestaremos aqui a exegese que Espinosa faz da Escritura; isso é matéria para todo um outro texto. No que se segue, assumiremos a justeza das conclusões do filósofo no que diz respeito à interpretação da Bíblia.

¹⁴ O mais elevado é a ciência intuitiva, em que, como já dissemos, se encontra, segundo a *Ética*, a felicidade e a salvação.

¹⁵ Ainda assim, como diz Aurélio, atento à peculiar epistemologia espinosana, “an idea of the imagination, whether corresponding to an error of interpretation or a mere hallucination, necessarily contains a certain dimension of truth” (2013, p. 306).

2.3. “Pois digo-vos: a esta geração não se lhe dará sinal algum” (Mc 8:12)

Se não podemos ter a certeza absoluta da verdade daquilo que os profetas anunciam, porquê crer neles? Vimos que mesmo estes requeriam de Deus prova da autenticidade da revelação recebida, não lhes bastando a vivacidade da experiência imaginativa por meio da qual a dita revelação se dava. Aqueles a quem o profeta pregava a sua mensagem podiam, por sua vez, certificar-se do carácter genuinamente inspirado desta por dois meios: deviam solicitar um sinal e avaliar a justeza da doutrina [vd. A 321 | G 186; cf. Dt 18:21-2 e 13:2-6]. Nenhum destes procedimentos, uma vez examinados, se mostra, contudo, capaz de inspirar fé no profeta. Um sinal, por exemplo, nunca pode testemunhar a favor da origem divina de uma revelação, uma vez que os milagres, “se por isso entendermos um facto que repugna a ordem natural” [A 207 | G 85], não existem, como Espinosa argumenta convictamente no capítulo vi. Mesmo a previsão de um qualquer evento futuro próximo (que é o que parece estar em causa em Dt 18:21-2) não atesta o carácter revelado do anúncio do profeta, pois que nada há de necessariamente para-normal nisso (vd. a carta de 20 de Julho de 1664 de Espinosa a P. Balling = *Ep.* 17). Se, portanto, os sinais (“milagres” ou previsões) se deixam explicar pelas leis da natureza, não servem para corroborar a suposta origem *transcendente* da mensagem do profeta.

O critério da doutrina não é mais eficaz. Se a mensagem de um profeta é suposto ser validada pela conformidade com o que já foi revelado por outros, forçoso é que haja uma revelação anterior àquela cuja credibilidade está sob juízo. Como avaliar, porém, a fiabilidade da revelação primeira, sabendo que a existência de sinais, por si só, é insuficiente para provar a verdade do que se proclame? A revelação original só no confronto com a razão poderia ser confirmada na sua verdade, mas, nesse caso, nada acrescenta ao que por esta se pode concluir. Mais: novas revelações, se não forem simples iterações das anteriores, deverão conter informação nova, por definição impossível de ser autenticada por revelações prévias (o mais que se poderá dizer é que a mais recente não contradiz estas).

Se, portanto, nem sinais nem a conformidade da mensagem com a revelação conhecida nos ajudam a confiar no profeta, o que é que nos pode empurrar nessa direcção? Espinosa responde: o carácter moral dos profetas, “o terem o ânimo voltado unicamente para a justiça e o bem” [A 151 | G 31]. “Ao vermos os profetas recomendarem acima de tudo a caridade e a justiça, sem pretenderem qualquer outra coisa, concluímos que não era por fraude, mas com sinceridade, que ensinavam que os homens se tornam felizes pela obediência e pela fé” [A 321-2 | G 186]. Se é verdade que, pelo menos em geral, podemos fazer fé nas Escrituras enquanto relatos históricos [A 299 | G 166], então há que afirmar a excelência moral dos profetas. Não podemos, pois, supor que eles mentissem, ao dizerem-se inspirados por Deus¹⁶. Tal não impede, porém, que estivessem a delirar, hipótese que tem de ser ponderada, atendendo à origem do conhecimento

¹⁶ Cf. Matheron, 1971, p. 244: “Comment les hommes qui consacraient leur vie entière à la prédication de la justice et de la charité auraient-ils pu mentir sciemment? Dirait-on qu'ils violaient eux-mêmes les principes qu'ils enseignaient? Voilà qui est peu probable”.

em questão (a imaginação). O filósofo rejeita *aparentemente* essa hipótese (veja-se a continuação imediata da última citação), apelando para o facto de os profetas confirmarem o seu ensinamento com sinais.¹⁷ Mostrámos acima, contudo, que os milagres não existem, pelo que não podemos levar a sério o argumento de Espinosa. Se assim é, a hipótese de que os profetas estavam a delirar quando receberam as suas revelações não pode, de todo, ser afastada¹⁸. Se esse, porém, o caso, seria francamente imprudente confiar no que eles anunciam.

3. “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Lc 9:20) ou, Cristo, profeta e filósofo

Quanto vimos até aqui inclina-nos para a posição straussiana: Espinosa, ao afirmar acreditar que o Humano se pode salvar pela obediência, mente. Esta conclusão, porém, não é ainda inevitável. De facto, esse dogma fundamental da teologia foi advogado por um profeta que se distingue de todos os outros pela natureza da revelação que recebeu: Cristo. Não é fácil determinar o que este

¹⁷ Espinosa acrescenta ainda: “Se repararmos, aliás, que eles [sc. os profetas] não deixaram nenhum ensinamento moral que não esteja inteiramente de acordo com a razão, mais convencidos ficamos ainda <da verdade do seu anúncio>, porquanto não é por acaso que a palavra de Deus que fala aos profetas concorda em absoluto com a palavra de Deus que fala em nós” [A 322 | G 186]. Se os profetas não anunciaram senão o que pela razão se podia estabelecer, então a revelação era desnecessária; sabemos, porém, não ser esse o caso: a salvação pela obediência não se deixa demonstrar racionalmente. O que Espinosa aqui nos parece pedir é que confiemos na verdade deste dogma por o resto da mensagem dos profetas concordar com o que podemos saber. O argumento é frágil (a verdade de parte do anúncio nada adianta à verdade da outra metade) e o uso que Espinosa dele faz, parcial: ao filósofo não ocorre nem por um momento que adoptemos as teses antropomórficas dos profetas acerca de Deus só porque o conteúdo moral da mensagem destes é acertado. Poder-se-ia replicar que esta objecção ignora os adquiridos dos capítulos xii e xiii, em que Espinosa reduz a Revelação ao mandamento do amor ao próximo. Tal, porém, seria fazer tábua rasa da admissão por parte do filósofo de que a esse comando divino se acham associados um conjunto, mesmo se mínimo, de dogmas propriamente teológicos [A 311-2 | G 177-8]. Espinosa, se os subscreve, fá-lo porque os deturpa no sentido da sua própria filosofia [A 312-3 | G 178; vd. Melamed, 2010, pp. 136-7]. Se isso fosse impossível, é certo que não os abraçaria, mesmo sendo estes parte integral da mensagem dos profetas, tanto quanto o é a injunção no sentido da prática da justiça e da caridade, sobre cuja correcção racional ele nos convida a dar crédito ao dogma da salvação pela obediência – o dogma que, de todos, mais resiste a uma rearticulação no quadro do seu sistema filosófico. Acrescente-se, por último, que não favorece o argumento de Espinosa o facto de ele admitir que “a fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que movam o ânimo para a obediência” [A 310 | G 176]. Se, com esta frase em mente, lembrarmos a violenta reinterpretação filosófica a que Espinosa sujeitou os dogmas teológicos que tem por indissociáveis a pregação moral dos profetas, temos todas as razões para desconfiar da verdade de *todos* eles (também, pois, do dogma da salvação pela obediência). Assim se revela a debilidade extrema do argumento em discussão nesta nota: mesmo assumindo a verdade de parte da revelação, isso não basta, repetimos, para que acreditemos no resto do conteúdo desta.

¹⁸ Cf. Ep. 78, G iv 328: “nisto [sc. o que diz respeito à ressurreição de Cristo], porém, <os apóstolos> podem ter-se enganado [ou <ter sido enganados>: *potuerunt decipi*], como aconteceu também a outros profetas, coisa de que dei exemplos na <carta> anterior” (itálico nosso). Entre estes exemplos está a visitação de Abraão por Deus sob a forma de três homens (Gn 18): vd. Ep. 75, G iv 313-4.

representava para Espinosa e qual o seu papel no sistema¹⁹. Cristo, diz-nos o filósofo, percebeu pela mente mais do que aquilo que se deixa deduzir dos “primeiros princípios do nosso conhecimento” [A 139 | G 20-1]; a ele teriam sido des-cobertos, “sem palavras nem visões”, “os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação” [A 139 | G 21]. Espinosa é forçado a avançar esta tese para dar conta da revelação que constitui a Boa Nova de Cristo. Se, como se disse, as Escrituras são, do ponto de vista histórico, genericamente fiáveis e se nos Evangelhos não encontramos referências a uma revelação de ordem imaginativa (“em parte alguma eu li que Deus apareceu a Cristo, ou que lhe falou”: A 139 | G 21)²⁰, atendendo a que Cristo tinha, também ele, “o ânimo voltado unicamente para a justiça e o bem” [A 151 | G 31], não sendo, portanto, crível que tenha mentido, forçoso é concluir que “Cristo comunicou com Deus de mente para mente” [A 139 | G 21]. A origem não-imaginativa do seu conhecimento põe-no a salvo das suspeitas justificadamente alimentadas em relação aos demais profetas.

É possível, porém, pensar, à luz da epistemologia elaborada na parte ii da *Ética*, um tipo de conhecimento como o que aqui é atribuído a Cristo? O *TTP* concorda com a *Ética* quanto ao carácter matricial e exaustivo da ideia de Deus, ideia que compreende todas as outras: “todo o nosso conhecimento [...] não só está dependente do conhecimento de Deus, como até consiste absolutamente nele” [A 182 | G 60]. Se, pois, todas as ideias implicam a ideia de Deus, como vem-a-ser que Cristo conheça qualquer coisa para lá do que se deixa deduzir dessa ideia em nós (ela “os primeiros princípios” a que se alude em A 139 | G 20-1)? O aparente absurdo dissolve-se uma vez reconhecida a diferença entre a ideia de Deus em nós e a ideia de Deus em Deus, ou seja, para falar na linguagem técnica de Espinosa (o leitor não iniciado na *Ética* que nos desculpe), o modo infinito imediato no atributo pensamento. Assim, por exemplo (e este é apenas o exemplo mais óbvio), o intelecto divino possui, para cada coisa existente, uma ideia desta nos infinitos outros atributos de Deus para lá da extensão e do pensamento, ideias, essas, que comentador algum supõe acessíveis até aos poucos que alcancem o mais elevado género de conhecimento. Há, pois, margem para pensar um desfazamento entre o que se deixa concluir da ideia de Deus em nós e o que se acha compreendido na ideia de Deus que constitui o intelecto infinito.

Isso mesmo parece ser confirmado por um passo do epistolário de Espinosa relevante até para a nossa discussão mais geral: “...mas no que diz respeito àquele filho eterno de Deus, isto é, à sabedoria eterna de Deus, a qual se manifestou em todas as coisas e sobretudo na mente humana e acima de tudo (*omnium maxime*) em Cristo Jesus...” (*Ep.* 73, G iv 308). Por “filho eterno de Deus” e “sabedoria eterna de Deus” o filósofo refere-se aqui precisamente ao modo infinito imediato no

¹⁹ A tensão nos textos é bem resumida por Ferreira, 2007, p. 304: “A cristologia espinosana constrói-se a partir de dois pólos, à primeira vista antagónicos: a desmistificação e o respeito”.

²⁰ A noção de que Cristo foi objecto de uma revelação é estranha à ortodoxia cristã, que o encara como o próprio Deus encarnado. Espinosa, porque rejeita o dogma da encarnação (*Ep.* 73, G iv 309), vê-se forçado a supor que o homem Jesus de Nazaré recebeu, como outros profetas, uma revelação da parte d'Aquele a quem chama Pai: “...se Deus se revelou a Cristo ou à sua mente...” [A 186 | G 64].

atributo pensamento²¹. Espinosa dá a entender que a ideia de Deus se pode dar em graus diferentes na mente dos vários seres, sugerindo que a superioridade dos humanos reside precisamente na maior convergência entre a ideia de Deus que estes possuem e a ideia de Deus que constitui o intelecto infinito²². Cristo, porém, teria de Deus uma ideia ainda mais conforme à que Este tem de Si mesmo. Tal sugere que Cristo é mais do que um simples ser humano, algo também insinuado pelo trecho epistolar acima transcrito e, mais significativamente ainda, pelo próprio TTP:

...para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, a sua mente teria de ser necessariamente superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana. Por isso, não creio que alguém tenha atingindo tanta perfeição, a não ser Cristo [...] Neste sentido, podemos também dizer que a sabedoria divina, isto é, a sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana. [A 139 | G 21]

A última frase, assim como a rejeição, por Espinosa, do dogma da Encarnação [Ep. 73, G iv 309], só aparentemente nos descansa quanto à natureza humana de Cristo. De facto, a *Ética* afirma a existência de um paralelismo perfeito, metafisicamente fundado, entre corpo e mente (esta, aliás, não é senão a ideia daquele: vd. a proposição 13 da parte ii), tornando impossível, portanto, pensar um ser constituído por um corpo humano mas uma mente sobre-humana. Porque o corpo de Cristo era igual ao nosso, forçoso é concluir que assim também a sua mente. Não parece, pois, possível que ele tenha formado ideias que não se deixem deduzir da ideia de Deus em nós. Note-se que se acaso Jesus de Nazaré, não dispondo, humano que era, de uma ideia de Deus superior àquela que também nós possuímos, viesse a conceber, não sabemos bem como, ideias que ultrapasassem o que desta se deixa deduzir, não poderia ter qualquer certeza destas, *nem mesmo moral*. A certeza moral é uma certeza que nos vem *de fora*, de origem imaginativa (no sentido que Espinosa dá ao termo) – a revelação de Cristo, ao contrário, é suposto ser de ordem intelectual²³.

²¹ Significativamente, este recebe no escólio da proposição 68 da parte iv da *Ética* o nome de “espírito de Cristo” (acerca desta identificação, vd. Melamed, 2012). O trabalho que aqui se impõe ao intérprete é o de articular com justiça a relação entre o “Cristo segundo a carne” (Ep. 73, G iv 308) e o “espírito de Cristo”.

²² Espinosa, como é sabido, é pampsiquista (vd. o escólio da proposição 13 da parte ii da *Ética*); o próprio esclarece, todavia, que nem todas as mentes são igualmente capazes. Que todos os seres possuem uma ideia de Deus é evidente à luz do sistema (ainda que muitos comentadores o neguem) e uma conclusão necessária do argumento desenvolvido da proposição 45 à 47 da parte ii da *Ética*, não obstante a referência explícita ao Humano no último destes enunciados.

²³ Cristo, portanto, terá tido uma certeza matemática do conteúdo da sua pregação. Isto não contradiz necessariamente o que Espinosa afirma em A 321 | G 186, onde dá a entender que os profetas só tiveram das suas revelações uma certeza moral. Como a continuação imediata do passo dá a entender, os profetas que o filósofo aí tem em mente são aqueles cuja revelação teve origem imaginativa, o que não é o caso de Cristo.

Mister é reconhecer, então, que Cristo extraiu da ideia de Deus em nós o dogma da salvação pela obediência. Tal só aparentemente contradiz quanto Espinosa afirma (vd. §1) sobre a impossibilidade de provar pela razão este ponto central da teologia. De facto, num passo raro, mas, por isso mesmo, importante, o filósofo concede que a salvação pela obediência é “impossível de investigar pela luz natural ou, pelo menos, [...] *não houve ainda ninguém que o demonstrasse*” [A 320 | G 185] (itálico nosso). Espinosa não é disso capaz, mas Cristo parece tê-lo sido. É justo, pois, que ele seja tido por “o maior filósofo <de todos>”²⁴.

Há comentadores que acusam Espinosa de incoerência²⁵, pois que a sua visão de um Cristo filósofo não acha confirmação nos textos bíblicos, o que constitui uma violação da regra exegética do próprio autor, segundo a qual há que “explicar as Escrituras pelas Escrituras” [A 316 | G 181]. De facto, a fazer fé nos Evangelhos, Cristo, à semelhança dos demais profetas [A 157 ss. | G 37 ss.], parece ter tido de Deus ideias assaz inadequadas (veja-se a insistência em O chamar de Pai e em O cumular de traços antropomórficos), o que torna algo duvidoso que o tenha conhecido i-mediatamente, sem contaminação da imaginação. Espinosa, porém, defende-se, afirmando que Cristo adaptou o seu discurso à multidão [A 186-7 | G 64-5], sem contudo desculpar os demais profetas com base num argumento idêntico. Esta duplicidade de critérios parece-nos relevar directamente do problema da natureza do conhecimento de Cristo acerca de Deus e de tudo quanto diz respeito à salvação. É a própria Escritura que, ao não deixar outra opção para explicar a revelação recebida por Cristo senão postular a apreensão intelectual por este do conteúdo da mensagem por ele anunciada, nos obriga a assumir que, nos textos da mesma Escritura que parecem negar que Cristo tivesse um conhecimento assim de Deus, ele adapta a sua linguagem ao seu público. Isto mesmo é confirmado pela estrutura do argumento em que Espinosa avança esta sua tese [cf. A 186-7 | G 64-5].

4. “a estes, porém, isso não lhes foi concedido” (Mt 13:11) ou, Espinosa a duas vozes

Se o raciocínio que até aqui temos desenvolvido está correcto, forçoso é concluir que a adesão de Espinosa ao dogma da salvação pela obediência se funda essencialmente no testemunho de Cristo. Se há, então, motivos para dar crédito ao referido dogma, a tarefa que se impõe é perceber como pode este ser interpretado por forma a não colidir de frente com o que é afirmado na *Ética*. Numa linha: como contornar a aporia assinalada no começo do nosso artigo? Alexan-

²⁴ Esta a opinião de Espinosa, a fazer fé no relato de Leibniz de uma conversa entre o filósofo holandês e Tschirnhaus, amigo de ambos (vd. Stein, 1890, pp. 282-3 [= vol. vi, tomo 3, §33.4, pp. 384-5, da edição completa dos escritos e cartas de Leibniz pela Academia das Ciências de Berlim]). A nossa conclusão pela superioridade de Cristo ante Espinosa é partilhada também por Matheron: “le Christ a compris intellectuellement ce que Spinoza lui-même, tout en y souscrivant comme à un article de foi, s’avoue incapable de démontrer” (1971, p. 249).

²⁵ Vd. Melamed, 2012, n. 37, e, sobretudo, Pines, 1968, p. 19 ss.

dre Matheron, provavelmente o maior comentador vivo de Espinosa, dedicou à questão um estudo que fez época: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, publicado em 1971. Matheron procede a uma análise exaustiva de todas as possibilidades de fazer sentido do dogma da “salvação dos ignorantes”, como ele lhe chama. Seria vão recenseá-las aqui e explicar, para cada uma, o porquê de o intérprete as rejeitar. A solução proposta pelo próprio, embora engenhosa, não fez escola e é tida por muitos por pouco convincente²⁶ (opinião que vigorosamente secundamos).

De entre as hipóteses ponderadas por Matheron com vista a tornar o dogma da salvação pela obediência ao menos possível à luz do sistema filosófico espinosano, uma, em particular, nos atrai. O comentador francês distingue inteligentemente entre salvação em sentido forte e salvação em sentido fraco, escrevendo que

Être sauvé, par définition, c’est être au comble de la joie, et de façon irréversible. Si nous avons le droit d’appeler “salut” la science intuitive, cela vient uniquement de ce qu’elle vérifie cette définition qui va de soi: si elle ne la vérifiait pas, elle ne mériterait pas ce nom; si d’autres états psychologiques la vérifient, ils le méritent au même titre. (1971, p. 173)

Dos quatro marcadores reconhecidos por Matheron à salvação em sentido forte (carácter intelectual, alegria intensa, estabilidade, eternidade), a salvação em sentido fraco apresentaria o segundo e o terceiro. Uma salvação assim, reconhece o autor, pode ser conseguida por meio da obediência, conquanto pensemos esta caracterizada apenas pela heteronomia (como até aqui temos feito) e não também pela compulsão (como Matheron chega a fazer). De facto, quem ame a Deus e se deixe configurar por esse amor, cumprirá de livre iniciativa e com alegria o que quer que tenha por a vontade d’Este; mais: se acreditar que igualmente Deus o/a ama e que Este está por detrás de tudo o que sucede, acolherá cada volte-face da fortuna como manifestação, ainda que não imediatamente inteligível, do amor divino²⁷. Alguém assim, dominado de uma paixão avassaladora por Deus (o exemplo dos santos sugere-se prontamente), poderia, pois, alcançar a salvação em sentido fraco²⁸.

Matheron acaba por rejeitar esta possibilidade, fundando-se para tal em dois motivos, que merecem consideração: (i) tal alegria não é certo que sobreviva a todas as vicissitudes da fortuna, pelo que não pode ser tida por verdadeiramente estável (e a salvação, por seu lado, não pode pura e simplesmente ser identificada com o afecto da alegria) [1971, pp. 194-5]; (ii) se, de facto, a hipótese valesse, o

²⁶ Vd. Zac, 1972, p. 100; Enciso, 1974, p. 78 e Tilliette, 1977, p. 234.

²⁷ Cf. Daniel Faria, *Diário*: “Seja o que for/ será bom./ É tudo”. (Vouga, 2012, p. 442).

²⁸ Vd. Tosel, 2013, pp. 148-9: “Nous nous contentons d’une version faible du salut des ignorants qui serait produit par une existence régie par la loi divine, menée dans la justice et la charité”. Cf. ainda Zac, 1979, p. 43: “Aussi faut-il penser que pour le fidèle le salut est aussi ce contentement intérieur et total qu’il éprouve lorsqu’il mène une vie droite, sans qu’il soit accompagné d’une connaissance claire”.

dogma da salvação dos ignorantes poderia ser deduzido do sistema²⁹, podendo ter nós dele uma certeza matemática, o que Espinosa (na nossa interpretação) reserva a Cristo [pp. 191-3]. Se a primeira objecção de Matheron nos atrapalha (mas talvez fosse possível contorná-la), a segunda encurrala-nos; mais do que isso, coloca um ónus tremendo sobre quem quer que se aventure a fazer sentido do dogma da salvação dos ignorantes, uma vez que é muito difícil que um tal exercício não resvale para uma solução que apresente a dita salvação não como possível mas como evidente à luz do sistema. Ora, se Espinosa não o conseguiu (e não temos razões para duvidar da sua sinceridade neste ponto), é improvável que nós o consigamos.

Se a hipótese analisada não resiste e a solução de Matheron ao problema (aqui não discutida) não satisfaz (como pensa o grosso da comunidade de espinosistas), não se vê como fazer sentido do dogma da salvação pela obediência, o qual, *prima facie*, ofende a razão. Ora “quem, pergunto eu, pode abraçar com a mente alguma coisa contra a qual a razão protesta?” [A 317 | G 182]. Se isso é, de facto, impossível, forçoso é que, afinal, adoptemos a posição de Strauss e seus discípulos e assumamos, vencidos, que Espinosa mente quando professa a sua fé na salvação dos ignorantes. Pouco adianta, em desespero de causa, pretender, contra o que acima se disse, que o filósofo pode estabelecer matematicamente o dogma: não só nada no texto nos empurra nesse sentido, como sobretudo a hipótese de interpretação acima exposta (e abandonada, não obstante a termos por a melhor entre as estudadas por Matheron) só consegue fundar racionalmente o dogma por meio de um entendimento mitigado do termo “salvação”, entendimento alternativo esse apenas legitimado, por sua vez, pela confiança na verdade do que Espinosa afirmava (a saber, que tinha uma certeza moral do dito dogma, o que nos obrigava a fazer sentido deste).

Se, de facto, a salvação pela obediência pertence ao ensinamento exotérico de Espinosa, como tudo parece indicar, há, então, que esclarecer o porquê de o filósofo ocultar a sua opinião verdadeira sobre o assunto. Isso, contudo, é matéria para um outro texto.

Referências bibliográficas

1. Fontes primárias

- Aurélio, D. P. (2004). *Baruch de Espinosa. Tratado teológico-político* (3.ª ed.). Introdução, tradução e notas. Lisboa: INCM.
- Gebhardt, C. (1925). *Spinoza. Opera* (4 vols.). Heidelberg: Carl Winter.
- Sangiacomo, A. (2010). *Baruch Spinoza. Tutte le opere*. Introdução, tradução do *TTP* e outras obras, notas e índices. Milano: Bompiani.

²⁹ Recorde-se que a terceira parte da *Ética* tem por objecto os afectos e os mecanismos psicológicos que *necessitam* a experiência destes pelo sujeito.

2. Bibliografia secundária

- Aurélio, D. P. (2013). Spinoza and Wittgenstein: on certainty. In A. Bento & J. M. S. Rosa (Eds.), *Revisiting Spinoza's Theological-political treatise* (pp. 297-317). Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms.
- Bagley, P. (1999). Spinoza, the status of prophecy, and exoteric teaching in the *Tractatus theologico-politicus*. In A. M. Martins, J. M. André & M. S. de Carvalho (Eds.), *Homenagem a Francisco Vieira Jordão* (Vol. II, pp. 895-926). Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- Donagan, A. (1995). Spinoza's theology. In D. Garrett (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza* (pp. 343-382). Cambridge: Cambridge University Press.
- Enciso, A. (1974). Compte rendu: Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. *Revue théologique de Louvain*, 5 (1), 75-78.
- Ferreira, M. L. R. (2003 [1991]). Uma eternidade diferente. In *Uma suprema alegria. Escritos sobre Espinosa* (pp. 109-118). Coimbra: Quarteto. Originalmente publicado em *Communio – revista internacional católica*, 8 (2), 144-9.
- Ferreira, M. L. R. (2003 [2002]). Uma hermenêutica da salvação. *Uma suprema alegria. Escritos sobre Espinosa* (pp. 231-250). Coimbra: Quarteto.
- Ferreira, M. L. R. (2007). A valorização de Cristo no “ateísmo” de Espinosa. *Communio – Revista internacional católica*, 24 (3), 299-306.
- Ferreira, M. L. R. (2008). O amor a Deus num filósofo “ateu”. *Didaskalia*, 38 (2), 439-454.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.
- Matheron, A. (2011). Modes et genres de connaissance (*Traité de la réforme de l'entendement*, paragraphes 18 à 29. In *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique* (pp. 467-529). Lyon: ENS Éditions.
- Melamed, Y. (2010). The metaphysics of the *Theological-political treatise*. In Melamed & Rosenthal (Eds.), *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide* (pp. 128-42). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Melamed, Y. (2012). “Christus secundum spiritum”. Spinoza, Jesus and the infinite intellect. In N. Stahl (Ed.) (2012), *Jesus among the Jews. Representation and thought* (pp. 140-151). Oxon & New York: Routledge.
- Melamed, Y. & Rosenthal, M. (Eds.) (2010). *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2011). *A book forged in Hell. Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular age*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Pines, Sh. (1968). Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus*, Maimonides and Kant. In O. Segal (Ed.) (1968), *Scripta Hierosolymitana. Vol. XX: Further studies in philosophy* (pp. 3-54). Jerusalem: Magnes Press.
- Rutherford, D. (1999). Salvation as a state of mind: The place of *acquiescentia* in Spinoza's ethics. *British journal for the history of philosophy*, 7 (3), 447-473.
- Steenbakkers, P. (2010). The text of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. In Melamed & Rosenthal (Eds.), *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide* (pp. 29-40). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Stein, L. (1890). *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*. Berlin: Georg Reimer.
- Strauss, L. (1930). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie Verlag.
- Strauss, L. (1947-8). How to study Spinoza's *Theologico-political treatise*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17, 69-131.
- Tilliette, X. (1977). Spinoza devant le Christ. *Gregorianum*, 58 (2), 221-37.
- Tosel, A. (2013). La figure du Christ et la vérité de la religion. In A. Bento et J. M. S. Rosa (Eds.), *Revisiting Spinoza's Theological-political treatise* (pp. 123-196). Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms.
- Vouga, V. (Ed.) (2012). *Daniel Faria. Poesia*. Porto: Assírio & Alvim.
- Zac, S. (1972). Compte rendu de A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza. Les études philosophiques*, 1, 99-100.

Zac, S. (1979). Philosophie et théologie. In S. Zac (1979), *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza* (pp. 33-44). Paris: J. Vrin.

Resumo

O presente texto constitui uma tímida vindicação da abordagem straussiana ao *Tratado teológico-político* [TTP] de Espinosa. Parte-se aqui da tensão entre a salvação tal-qual descrita na *Ética* e o dogma da salvação pela obediência de que Espinosa diz no TTP possuir uma “certeza moral”. Analisa-se os fundamentos desta, o que desemboca com naturalidade numa discussão do fenómeno profético. O que Espinosa escreve sobre este poucas razões nos deixa para crermos na verdade do conteúdo do anúncio dos profetas. Cristo surge, porém, com uma excepção na história da Revelação. Parece ser possível fazer fé nele, ele a quem Deus se comunicou “de mente para mente”. Algumas das dificuldades associadas à figura de Cristo em Espinosa são debatidas, nomeadamente quanto à coerência da natureza da revelação por ele recebida com a epistemologia elaborada na *Ética*. Com vista a fazer sentido do dogma da “salvação dos ignorantes”, voltamo-nos para A. Matheron, que analisou de forma exaustiva todas as hipóteses possíveis de articular o referido dogma com o sistema espinosano. A conclusão é desanimadora: a solução proposta pelo autor não convence e a mais razoável de entre todas as que ele pondera não sobrevive às objecções que contra ela o próprio Matheron dirige. Ante isto, mister é ponderar a hipótese de Strauss, para quem o TTP se desenvolve em dois registos, esotérico e exotérico. A profissão de fé de Espinosa na salvação pela obediência pertenceria a este último.

Abstract

The present text is a half-hearted vindication of the Straussian approach to Spinoza's *Theological-political treatise* [TTP]. The tension between the concept of salvation as described in the *Ethics* and the dogma of salvation through obedience, a dogma of which Spinoza says that he is “morally certain”, is analysed. The discussion on the foundations of that certainty turns naturally into a discussion on the prophetic phenomenon. What Spinoza writes regarding prophecy does not give the reader reasons to believe in the truth of the message of the prophets. Christ appears as an exception in the history of Revelation: it seems possible to believe him, he to whom God spoke “from mind to mind”. Some of the difficulties associated with the figure of Christ in Spinoza are taken up, namely to what extent the nature of the revelation he received is coherent with the epistemology outlined in part ii of the *Ethics*. In order to make sense of the dogma of the “salvation of the ignorant”, I turn to A. Matheron, who studied exhaustively all the possible ways of coupling the dogma with the Spinozistic system. The conclusion is disappointing: the solution put forward by the author is unsatisfying and the most reasonable one among the others that he ponders cannot survive the objections advanced by Matheron himself against it. Thus, one is forced to consider the Straussian hypothesis according to which the TTP is written in two registers, an exoteric and an esoteric one. Spinoza's confession of faith in salvation through obedience would belong to the exoteric level of the TTP.

Danzig – Gdańsk: la compleja relación de los desplazados alemanes con su “patria perdida” tras 1945

Danzig – Gdańsk: the complex relation of the German refugees with their “lost homeland” after 1945

Juan Manuel Martín Martín

Universidad de Salamanca
jm.mm@usal.es

Palabras clave: Günter Grass, refugiados, II Guerra Mundial, memoria colectiva, patria perdida, Danzig.

Keywords: Günter Grass, refugees, II World War, collective memory, lost homeland, Danzig.

Caos en suelo europeo: fronteras y desplazados

Tras su derrota en las dos guerras mundiales, Alemania tuvo que hacer frente a graves consecuencias que afectaron a todos los ámbitos del estado. Si el Tratado de Versalles que cerró el primer conflicto ya había supuesto una merma del territorio del Reich¹, la catástrofe militar y humanitaria de 1945 daría lugar a una drástica transformación de las fronteras de Centroeuropa. Millones de personas se verían obligadas a vagar por el continente, constituyendo el mayor desplazamiento humano de la historia contemporánea: entre otros, judíos supervivientes de los campos de concentración, o polacos y alemanes obligados a desplazarse hacia el oeste después de que las regiones que habitaban hubieran dejado de pertenecer a sus países. A diferencia de lo que les ocurría a sus compatriotas establecidos en las zonas de ocupación establecidas por los aliados en la derrotada Alemania, las masas de desplazados que llegaban ahora tenían una característica que suponía un mayor grado de sufrimiento:

Because of their large numbers and widespread distribution across occupied Germany, the expellees were visible victims whose sense of victimhood, however, diffe-

¹ El Reich, convertido ahora en una República, tuvo que asumir la pérdida del 13% de su territorio y el 10% de su población.

red in one crucial respect from that of the rest of the German population: they had lost their homeland. This loss subsequently provided an additional impetus for a collective identity to be formed among refugees and expellees from very diverse countries in Central and Eastern Europe and it remained a potent source of mobilization through the decades. (Von Oppen, 2006, pp. 194-195)

Estar lejos de la tierra natal por imposición diferenciaba a un silesio de un bávaro, o a un originario de Danzig de cualquier habitante del destruido Hamburgo; dicha particularidad se convertiría en un elemento aglutinador que fue más evidente durante los primeros años de la posguerra. De los aproximadamente doce millones de víctimas de las expulsiones² que llegaron a Alemania hasta 1950, un tercio se estableció en la zona este (República Democrática Alemana), unos cuatro millones y medio. De ellos entre 1949 y 1961 en torno a un millón se trasladaron a la parte oeste, en un proceso que fue interrumpido por la construcción del muro. A principios de la década de los sesenta una cuarta parte de la población de la RFA correspondía a los desplazados (Díez/Martín, 1998, p. 118). Las asociaciones en defensa de los intereses de este colectivo fueron prohibidas por las fuerzas de ocupación, de modo que no se pudieron materializar hasta que se constituyeron los nuevos estados alemanes en 1949. En realidad, solo en la Alemania Federal, ya que el otro estado, vinculado a la Unión Soviética, relegó del discurso oficial referencias claras a los expulsados de territorios que ahora habían pasado a pertenecer a países del bloque comunista³. Respecto al desarrollo del afán asociativo de estos grupos, en abril de 1949 se constituye el *Zentralverband der vertriebenen Deutschen (ZvD)* que reúne a diversas asociaciones de la RFA, organización que desembocará en 1951 en el *Bund der vertriebenen Deutschen (BvD)* que ha llegado hasta la actualidad con el nombre de *Bund der Vertriebenen (BdV)*. Incluso durante los primeros años de la RFA los intereses del colectivo se materializaron en un partido político, si bien este tuvo una vida efímera⁴.

² Aún se siguen discutiendo las cifras de *Vertriebene* y *Flüchtlinge* (expulsados y huidos), que según la mayoría de los autores oscilarían entre los doce y catorce millones, de los cuáles aproximadamente dos millones perecieron antes de alcanzar las nuevas fronteras alemanas (Faulenbach, 2002, p. 44). Aquí hemos elegido el término de “desplazados” como aglutinador de los dos conceptos mencionados: los que huyeron ante el avance del ejército soviético y los que fueron expulsados de su patria una vez que se había decidido redibujar las fronteras europeas tras la derrota de Hitler. Se va a utilizar el concepto con un fin práctico para la argumentación de este artículo, sin que se deba relacionar con los diversos estatus administrativos que el derecho internacional asigna los colectivos que son obligados a moverse a causa de conflictos.

³ Incluso la denominación que recibía el colectivo difería de una zona a otra, de modo que el término “*Vertriebene*”, utilizado habitualmente en el oeste y que refería explícitamente la expulsión forzada, no se podía utilizar en la zona soviética, donde se eligió un término más sutil como era “*Umsiedler*” que aludía de manera imprecisa a quien ha sido trasladado de un lugar a otro. Incluso este término mucho más comedido se desvaneció en pocos años del universo socialista (Schwartz, 2003, p. 89).

⁴ La traslación política de las demandas del colectivo tuvo una vida efímera. En 1950 surge en Schleswig-Holstein, el Land con mayor porcentaje de refugiados entre su población, el *Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE)* que conseguirá más del 23% de los votos. Su reflejo en un ámbito estatal llegó de la mano del *Gesamtdeutscher Block/Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (GB/BHE)* que tras un éxito inicial y la obtención de 27 diputados del Bundestag en

En un primer momento, los millones de desplazados contemplaban como una posibilidad factible el restablecimiento de las fronteras anteriores a 1945 y su consiguiente retorno a su lugar de origen. Sin embargo, esta idea se transformó rápidamente en un deseo vano ante el nuevo reparto de fuerzas en el mapa europeo y la creciente tensión entre los dos bloques. La Guerra Fría hacía imposible las demandas de los refugiados, convertidos ya en ciudadanos de uno de los dos estados alemanes, de modo que su tierra se había de transformar paulatinamente en un espacio que solo existía en su memoria. Por otro lado, en una sociedad cada vez más liberal y pragmática como era la de la RFA, la insistencia en demandas territoriales de los colectivos de refugiados era percibida de inmediato como "revanchismo" (Noack, 2002, p. 38). En muchos casos, su voz fue aprovechada por los sectores de la derecha y ultraderecha, algo de lo que se lamentaría Günter Grass cuando se decidió por fin a escribir en 2002 una obra con la que trataba de saldar su deuda con un colectivo al que él mismo pertenecía, ya que era originario de la ciudad de Danzig⁵. Él, como la sociedad de la Alemania reunificada tras 1990 en su conjunto, había experimentado un cambio ostensible en lo relativo a la percepción de ciertos aspectos de la traumática historia reciente.

Danzig, denominada Ciudad Libre de Danzig a partir de la derrota alemana en la I Guerra Mundial, es uno de los territorios que como consecuencia de los acuerdos de los aliados en la Conferencia de Postdam y la previa reunión en la Conferencia de Yalta pasará a integrarse después de 1945 en Polonia, cuyas fronteras también serán redefinidas. A diferencia de lo sucedido durante siglos, en esta ocasión se decidió impedir la convivencia de alemanes y polacos que habían compartido tradicionalmente espacio en regiones como Silesia, Pomerania o la Prusia Oriental. Ya en marzo de 1945, es decir, unos meses antes de que Alemania fuera derrotada por completo, el gobierno polaco declaró el Voivodato de Danzig y envió un primer grupo de funcionarios para organizar la administración (Loew, 2011, p. 231). A partir del mes siguiente comenzó la expulsión de los habitantes alemanes de la ciudad hacia el oeste, por miles y en condiciones que se asemejaban a algunos de los episodios más negros de lo que se acababa de vivir en el continente: "A partir de julio de 1945 se transportó a decenas de miles de personas en vagones de mercancías. Solo podían llevar consigo equipaje de mano y durante un viaje agotador a través del «Salvaje Oeste polaco» que duró varios días, fueron con frecuencia víctimas de asaltos⁶ (Loew, 2011, p. 232). Ellos, como los silesios o los *Sudentendeutschen* no serían precisamente bien recibidos por sus compatriotas en la Alemania administrada por los vencedores. En un paisaje desolador de hambre, humillación y ruina donde no quedaba espacio para

1953, acabaría desapareciendo en la siguiente legislatura al no alcanzar siquiera la barrera del 5% (Díez/Martín, 1998, p. 90).

⁵ Se trata de *Im Krebsgang* (A paso de cangrejo).

⁶ Se incorporan como notas a pie de página los textos alemanes citados de los cuales no existe una versión en español. En estos casos, la traducción ha sido realizada por el autor de este artículo. "Ab Juli 1945 wurden mit Güterzügen viele zehntausend Menschen abtransportiert. Sie durften nur Handgepäck mitnehmen und waren auf der mehrtägigen strapaziösen Fahrt durch «Polens wilden Westens» nach Deutschland vielfach Opfer von Überfällen".

la solidaridad, aquellos millones de expatriados eran vistos como un competidor en la lucha por la difícil supervivencia.

El tema de los desplazados y el recuerdo del paraíso perdido

Para todos, para los alemanes que seguían en su tierra y para todos aquellos que habían huido o habían sido expulsados, quedaban lejos los tiempos previos a la guerra y los sueños de triunfo con que los había contagiado el *Führer*. Nada volvería a ser como antes: el escenario actual lo constituían los muertos, los prisioneros de guerra, la industria destruida, el patrimonio cultural arrasado, la precariedad y un profundo sentimiento de humillación que compartía gran parte de la población. Lo cierto es que inicialmente la mayoría de los alemanes se veían a sí mismos como víctimas de lo sucedido; esto era verdad en parte, al menos si se tenía en cuenta este momento concreto del relato histórico. Sin embargo, su sufrimiento había de ser valorado en un contexto más amplio, donde debían ser asumidas las propias responsabilidades en lo sucedido. Ese proceso no iba a ser fácil, tampoco breve y, en cierto modo, sigue abierto en la actualidad; la comunidad internacional se ha mantenido siempre vigilante en el modo en que Alemania se ha relacionado con su propio pasado, terciando a menudo en los debates públicos que se han desencadenado a lo largo de los años.

La consideración de que en el país de los culpables no podía haber a su vez víctimas determinó en gran medida tanto la percepción pública de los desplazados como su modo de actuar en sociedad. Tanto la primera como la segunda generación tuvieron que afrontar las consecuencias psicológicas derivadas de su particular idiosincrasia en el mundo al que habían sido trasplantados. Sobre todo para los primeros, el vínculo con la tierra de origen había de acompañarlos a lo largo de toda la vida. Esta relación se atenuaba entre los más jóvenes, sin embargo, la familia en su conjunto experimentaba una dolorosa dualidad entre la vida pública y privada: “Se trataba de una vida entre la tristeza en el hogar y el mundo exterior que no quería saber nada de esa tristeza, entre una asimilación absoluta y una marginación excluyente”⁷ (Kossert, 2008, p. 327). Si entre los niños la pérdida de la patria de la que permanentemente oían hablar en casa producía la sensación de alteridad y falta de raíces, para los progenitores el trauma de aquella pérdida habría de convertirse en un elemento consustancial de su personalidad del que difícilmente podrían desprenderse.

Más allá de la posible y probable integración exitosa en la sociedad de acogida, la imagen de la tierra perdida perduraría en la memoria de los desplazados, por mucho que estos fueran conscientes de que el retorno era una quimera. Con el paso del tiempo, una vez que habían construido su vida lejos de su lugar de nacimiento, probablemente la mayoría ni siquiera tenía ya interés en recuperar aquella vida de la que habían sido expulsados. Aun así, la imagen idílica de aquel paraíso robado seguiría ocupando un lugar prominente en su memoria. Muy

⁷ “Es war ein Leben zwischen der Trauer zu Hause und der Welt draußen, die nichts wissen wollte von dieser Trauer, zwischen extremer Anpassung und einsamer Ausgegrenztheit”.

pronto, ya desde la década de los cincuenta, si bien de forma más intensa tras 1989, algunos se atrevieron a acercarse a sus antiguos hogares en el contexto de los denominados *Erinnerungsreisen* (viajes del recuerdo) o *Heimatreisen* (viajes a la patria). El testimonio de muchos de los que regresaban de los viajes nostálgicos por tierras que ahora formaban mayoritariamente parte de Polonia, se enfrentaban al hecho consumado de que las gentes con las que habían compartido su vida en el pasado habían desaparecido de aquel escenario. Por mucho que se decidieran a hacer una incursión en su antigua vivienda, su escuela, o incluso el cementerio donde reposaban sus antepasados, de los rostros y las voces de antaño no quedaba nada. De ahí que las referencias a la naturaleza abundan en los escritos de aquellos viajeros, la naturaleza como el único elemento de la patria perdida que permanece inalterado (Felsch, 2015, p. 168).

Los viajes no tenían una función reivindicativa, sino que trataban de satisfacer la necesidad de volver a observar los paisajes anteriores a la guerra, de los que se habían despedido a duras penas en un contexto de muerte y destrucción. ¿Con qué finalidad? Como planteaba en los años setenta el periodista Hermann Schreiber, él mismo inmerso en una de estas incursiones, no se trataba tanto de reencontrarse con lo que se había perdido, sino más bien de una búsqueda de lo que aún perduraba: "nuestro pasado, un pedazo de la historia viva" (Schreiber, 1977, p. 151). La memoria colectiva, elemento esencial en la construcción de la propia identidad, estaría a su juicio detrás de muchos de aquellos viajeros que retornaban:

¿Podría ser que cientos de miles en este país hayan salido a buscar su identidad nacional, en la senda que los conduzca a su raíces – en realidad no por nostalgia y en de ningún modo por revanchismo, en absoluto de una forma reflexiva, sino por el anhelo de encontrar su origen?⁸ (Schreiber, 1977, p. 151)

Del polémico "revanchismo" se encargaban las asociaciones de desplazados con sus proclamas, de modo que sí es probable que este no se encontrara entre los objetivos de quienes individualmente se acercaban hasta ciudades o aldeas donde habían nacido. Ahora bien, es mucho más difícil sostener que entre sus motivaciones no estaba un profundo sentimiento de nostalgia; de hecho, uno de los nombres que recibieron estos viajeros era el de *Heimweh-Touristen* (turistas de la nostalgia). Para muchos, estas incursiones en sus regiones natales supondrían una confirmación de la tristeza por el destierro impuesto; para otros, el estado de sus ciudades o la desaparición de sus antiguos hogares servirían quizá para valorar en su justa medida la tierra mitificada que habían ido conformando en su cabeza. De tal forma que a algunos los ayudaría a desmitificarla, mientras que para otros el efímero retorno al hogar reforzaría aún más los presupuestos con los que habían acudido hasta allí. En muchos casos, esta visita representaba la culminación de un anhelo aplazado durante toda la vida, constituyendo la meta

⁸ "Kann es sein, daß Hunderttausende hierzulande sich auf die Suche gemacht haben nach ihrer nationalen Identität, auf den Weg an die Wurzeln – nicht eigentlich nostalgisch und schon gar nicht revanchistisch, wohl überhaupt nicht rational, sondern im Verlangen nach Herkunft?"

en sí misma: “Ahora que ya lo he vuelto a ver, ahora estoy satisfecho”⁹ (Anónimo, 2008). Sea como fuere, el componente identitario parece preeminente tanto para la primera generación como para la de sus descendientes, pues con el regreso a los orígenes se trata de completar el mapa memorialístico de la familia.

Más allá de posicionamientos políticos o ideológicos, los testimonios conservados de aquellos viajes a territorios que habían dejado de ser Alemania muestran con frecuencia la conciencia de que ese lugar perdido era una suerte de paraíso natural, cuyas virtudes fueron desvencijadas como consecuencia de la llegada del ejército enemigo (Felsch, 2015, p. 170). La imagen idealizada que muestran los viajeros de sus regiones supone una base imprescindible para la mitificación de un tiempo irrecuperable que, en realidad, no es tan lejano. En consonancia con el discurso habitual de los desplazados, el relato de quienes se animan a visitar estos lugares está falto de contextualización; es decir, el dolor inherente a la pérdida de la patria se relaciona de manera difusa con una derrota, con un ejército ruso que destruyó su modo de vida, sin precisar cuáles son las causas últimas del desastre. Así pues, quienes recuerdan su tierra como un lugar armónico destruido por la expulsión y la huida, suelen obviar los acontecimientos que precedieron a ese momento (Felsch, 2015, p. 171). Más allá de cuál sea el recuerdo que prevalece en la memoria de los desplazados, la ruina del mundo idílico en las zonas alemanas que dejan de serlo tras 1945 no comienza con la cercanía de los ejércitos enemigos en la fase final de la guerra, sino que muchos años antes, ya con la llegada en 1933 de Adolf Hitler al poder, se inicia la implantación de medidas discriminatorias que en los casos más extremos conducirán incluso al genocidio. Estos aspectos, que ponen de manifiesto el sufrimiento previo a la pérdida de la patria y los detalles que condujeron hasta allí, representan elementos discordantes con la idealización que muchos eligen como imagen que debe ser preservada en la memoria colectiva.

Precisamente Günter Grass, al que nos referiremos ampliamente a continuación, adopta una postura contraria a esta estilización del pasado sostenido por una falta de contexto¹⁰:

También yo perdí en 1945 un pedazo insustituible de mi origen: mi ciudad natal, Danzig. Y tampoco a mí me resultó fácil encajar la pérdida. Para conseguirlo tuve que repetirme una y otra vez cuáles habían sido las causas incuestionables de aquella calamidad: la arrogancia y la inhumanidad de los alemanes, su obediencia ciega, aquella soberbia que, contra la ley, elevó el “todo o nada” a la categoría de voluntad nacional alemana y, finalmente, cuando todo quedó sepultado ya bajo un manto de dolor, se negó a ser consciente de la nada. (Grass, 1999, p. 115)

La descontextualización, pecado en el que como pone de manifiesto la cita anterior no cae el escritor alemán de Danzig, tiene una consecuencia directa en la percepción de los expulsados respecto a quién es el responsable de su pérdida

⁹ “Jetzt habe ich es noch einmal gesehen, jetzt ist es gut”.

¹⁰ La cita pertenece a un artículo titulado “Vergüenza y oprobio”, publicado con motivo del cincuenta aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial.

de la patria y los consiguientes sufrimientos que esta conllevó: desde la propia experiencia de la huida o deportación hasta los desafíos que trajo consigo la integración en un nuevo medio. Sin tener presente el contexto en el que tuvieron lugar los hechos que los convirtieron en desplazados sin posibilidad alguna de retorno, se hace muy difícil valorar adecuadamente las relaciones causales¹¹.

Günter Grass: el reencuentro con el pasado

Más arriba se ha hecho referencia a la doble vertiente de culpable y víctima del pueblo alemán en la guerra, una dicotomía que será mencionada de forma explícita por el por entonces ya Premio Nobel de Literatura Günter Grass en sus reflexiones sobre los refugiados a raíz de la publicación de su novela *A paso de cangrejo* (2002). Esta es la primera obra en la que el autor considera que se ha ocupado adecuadamente de un tema que, a su modo de ver, había sido desatendido en los sectores más progresistas y de izquierdas de la sociedad¹². Entona un *mea culpa* en relación con su supuesta negligencia en el tratamiento del tema de los refugiados alemanes expulsados de su tierra tras la guerra, un hecho inédito que encontrará un eco destacado en el debate público alemán. El escritor llega incluso a hablar de tabú, en el sentido de que el tratamiento de ciertos episodios de la historia contemporánea alemana había sido frenado porque estos se consideraban vinculados a posturas revanchistas o, incluso, revisionistas. A pesar de la afirmación de Grass, originario de Danzig/Gdańsk y que había sido obligado a abandonar la ciudad tras la guerra al igual que su familia, la imagen de su tierra natal y el trauma inherente a la expulsión han dejado un rastro evidente en su obra ya desde su magistral novela inicial *El tambor de hojalata* (1959). Él, al igual que otros autores de su generación como Heinrich Böll o Hans Magnus Enzensberger, se había dedicado a confrontar a la sociedad con su silencio respecto al pasado nazi; mientras tanto, el discurso de las víctimas era asumido por la derecha política e intelectual (Schmitz, 2004, p. 265). Es paradójica la afirmación de Grass de que ha vivido con un "punto ciego" en su recuerdo (Schmidt 2002), puesto que

¹¹ De los casi cuatrocientos escritos de desplazados (o descendientes de estos) que viajan a los antiguos territorios alemanes entre 1970 y 1990 analizados por Corinna Felsch, apenas en un tres por ciento se establece una conexión entre la pérdida por parte de Alemania de sus territorios más allá de la frontera Oder-Neiße y el Nacionalsocialismo o la guerra. Otro tres por ciento, que sí establece una conexión entre la derrota en la guerra y el cambio de las fronteras no hace consideración alguna sobre quién fue el promotor del conflicto bélico (Felsch, 201, p. 176). De modo que en el recuerdo que se despierta y reconstruye a partir de la visita a la patria no ocupa un espacio relevante el marco causal en el que se encuadra la traumática experiencia vivida por sus familias.

¹² La novela *Im Krebsgang* –*A paso de cangrejo*– se cita frecuentemente, junto con el ensayo *Luftkrieg und Literatur* –*Sobre la historia natural de la destrucción*– (1999) de W. G. Sebald y la obra *Der Brand* –*El incendio*– (2002) de Jörg Freidrich, como prueba de que se estaba produciendo un cambio de paradigma en la percepción del sufrimiento alemán durante la II Guerra Mundial. El caso de Günter Grass es particularmente relevante, ya que él había sido durante décadas una voz central del pensamiento de la izquierda alemana y sus opiniones en los debates históricos y políticos siempre habían tenido un peso destacado.

precisamente su vida, en particular la literaria, no se pudo desembarazar nunca de determinados episodios del pasado que marcaron tanto su existencia como la de la propia nación alemana.

En realidad, tratar el tema de los refugiados y la deportación suponía tanto en la RFA como en la RDA un “número en la cuerda floja” (Kossert, 2008, p. 274), pues, si bien no estaba prohibido, discrepaba del discurso político público. Cuando Willy Brandt, primero como Ministro de Asuntos Exteriores (1966-1969) y luego como *Kanzler* (1969-1974), impulsó una nueva política de la RFA hacia el este de Europa, se encontró ostensiblemente la discusión con las organizaciones que representaban oficialmente a los refugiados. Como estos pertenecían a sectores ideológicos situados en el extremo opuesto, figuras como Günter Grass se consideraron en el deber de expresar su postura en ese debate. En su poema *Kleckerburg* de 1967, el autor muestra a las claras su posición contraria al discurso que caracterizaba a los colectivos de desplazados (Kossert, 2008, p. 275). Años después, en una coyuntura distinta, quedará claro que la relación del escritor con su propia naturaleza de desplazado se ha visto determinada en gran medida por su posición política. Él, al igual que debía ocurrirle a la mayoría de los que habían sido expulsados, se veía obligado a combinar su trauma pasado con las circunstancias del presente. Cuál de los dos elementos se supeditaba al otro variaba en función de los divergentes planteamientos ideológicos y determinaba la posición personal.

De la inestabilidad de los recuerdos, que como puso de manifiesto Maurice Halbwachs (1877-1945) se construyen condicionados siempre por las circunstancias del presente, es consciente Grass y se sirve a menudo en sus textos de la labilidad de la memoria. Así lo reconoce en la obra autobiográfica *Pelando la cebolla* (2006), donde se centra en los primeros años de su vida y dedica un espacio fundamental a la etapa en Danzig, que manifestamente representa una base determinante para el resto de su vida:

La cebolla tiene muchas pieles. Existe en plural. Apenas pelada, las pieles se renuevan. Cortándola, hace saltar las lágrimas. Sólo al pelarla dice la verdad. Lo que ocurrió antes y después de terminar mi infancia llama a la puerta con hechos y transcurrió peor de lo deseado, quiere ser narrado unas veces así y otras así, e induce a contar historias embusteras. (Grass, 2007, p. 11)

Bastaría con escoger simplemente tres puntos paradigmáticos de la carrera del autor para apreciar la trascendencia de los años vividos en su ciudad natal: sus inicios como novelista, su primer texto tras la reunificación de Alemania en 1990 y el primero tras la obtención del Premio Nobel de Literatura en 1999. Tanto *El tambor de hojalata* (1959), como *Malos presagios* (1992) y *A paso de cangrejo* (2002) revelan la trascendencia que el trauma de la expulsión de la ciudad hanseática tiene en el mundo literario del autor¹³. Obviamente, el significado de Danzig y

¹³ La última de las novelas aborda esta cuestión centrándose específicamente en el trauma de la huida al final de la guerra y las consecuencias que esto tendrá para tres generaciones de la misma familia. En este caso no aparece tematizada la relación con la patria perdida, ni la añoranza de

su pérdida difiere de un texto a otro, del mismo modo que divergen los contextos socio-históricos en los que las obras son publicadas. Para comprender algunos de los cambios en la percepción de la experiencia de los refugiados, se ha de tener en cuenta la actitud prevalente en la sociedad, pues esta había optado por el silencio respecto al propio sufrimiento para compensar el silencio respecto a su culpabilidad (Schmitz, 2004, p. 264)¹⁴. Es decir, cuando Günter Grass, a la edad de 75 años, afirma que por fin ha encontrado el momento para ocuparse del capítulo de las expulsiones masivas de alemanes al final de la guerra, no ha necesitado armarse de valor para contrarrestar un discurso predominante contrario como quizá ocurriera en otros tiempos. En realidad, y pesar de la sorpresa que tanto su obra como sus declaraciones puedan causar, no hace más que responder al interés de una sociedad que demanda un nuevo relato del siglo XX que sea más ecuánime y equilibrado.

Danzig/Gdańsk: el (im)posible retorno al paraíso

En cualquier caso, una década antes de que Grass se convierta en defensor público de la memoria de aquellos millones de refugiados alemanes como consecuencia de la repercusión pública de su obra *A paso de cangrejo*, ya su novela *Malos presagios* (1992) elegía como protagonistas a dos ancianos cuyo destino se cruzaba en la ciudad de Danzig. Este representa el enésimo retorno del escritor a su ciudad, el lugar al que sus textos parecen conducirlo inevitablemente una y otra vez. A través de una polaca y un alemán se pondrá de manifiesto un dolor transnacional cuya dimensión afecta a toda Europa: esta es claramente una elección acertada, si se tiene en cuenta el momento que atravesaba el continente a principios de los años noventa y las muchas reservas que la nueva Alemania reunificada suscitaba entre los estados que habían sufrido sus desmanes en la primera mitad del siglo. Además de presentar la experiencia de la expulsión y el dolor de los refugiados como una experiencia compartida por muchas naciones, el autor se servirá de la ironía, incluso el sarcasmo, para evitar cualquier reproche que pudiera acusar a la novela de querer poner en cuestión un discurso sobre el pasado consensuado a lo largo del tiempo.

La carga irónica implica un distanciamiento evidente del plan que los protagonistas de la novela llevarán adelante: dar la posibilidad a quienes fueron expul-

una vida anterior al desastre, ya que la atroz experiencia inherente a la escapada se establecerá como una losa en la memoria familiar. Por otro lado, esta obra sí trata la cuestión de la relación entre el victimismo y la culpabilidad de los propios alemanes y cómo las diferentes generaciones se enfrentan a ambos aspectos como claves para interpretar su propio pasado.

¹⁴ Estas serían tendencias genéricas, ya que la relación entre el discurso victimista y el culpabilizador irá divergiendo a lo largo de las diversas etapas que se van sucediendo a partir de 1945. Así, el tema del propio sufrimiento ocuparía un espacio predominante hasta la década de los sesenta, mientras que a partir de la que Norbert Frei denomina "fase de superación del pasado" (Frei, 2009, pp. 98-101) el relato de la culpa y la responsabilidad en los crímenes del Nacionalsozialismo ocupará paulatinamente el centro del discurso sobre el pasado.

sados de Danzig tras la guerra de que vuelvan a la ciudad para ser enterrados¹⁵¹⁶. Esto, como se pondrá de manifiesto una vez que se haga público el proyecto, permitirá satisfacer la última voluntad de un enorme número de ancianos originarios de la ciudad, así como la de muchos ya fallecidos y que siempre habían expresado este deseo: “Desde luego, para hacerlo [el traslado] se basaban en los deseos expresados durante su vida, que trataban de realizar siempre con la misma frase de querer tener su último reposo donde habían nacido” (Grass, 1992, p. 136). El plan, promovido por dos personas que comparten la experiencia de haber sido expulsados de su patria, es más ambicioso, puesto que implica el derecho de los polacos expulsados de Vilnius (Lituania)¹⁷ de reencontrarse con su tierra para el descanso eterno: “Lo mismo que a los alemanes, habrá que reconocer a los polacos el derecho de los muertos a regresar a su tierra. ¡Es un derecho humano que no conoce fronteras!” (Grass, 1995, p. 50). Para el deportado, esta se presenta como la última salida, de tal forma que la muerte le brinda la posibilidad postrera de volver a un lugar que nunca se quiso abandonar; este anhelo se convierte ahora incluso en un derecho básico (Cifre/Martín, 2013, p. 289). El cementerio, como lugar de reposo eterno, adquiere un protagonismo particular, pues no solo se convierte en espacio de transición entre una vida y otra, sino también entre dos contextos históricos irreconciliables.

En la posguerra, con la destrucción de los cementerios alemanes de Danzig (*Vereinigte Friedhöfe*), las autoridades polacas dejan claro que estos constituían un emplazamiento que no estaba al margen de los cambios históricos. De tal forma, que la posibilidad de su resurgimiento solo puede ser asumido tras los cambios que trae consigo el fin de la Guerra Fría. La eliminación de aquellos camposantos implica la supresión de un vestigio que habría supuesto un nexo muy relevante entre la generación de los refugiados y sus antepasados¹⁸. Sin embargo, este

¹⁵ Más allá del modo en que la novela presenta el tema para evitar suspicacias, la cuestión de los cementerios alberga una enorme carga sentimental para una gran parte de los desplazados. Como refleja Corinna Felsch en su estudio de los informes de cientos de alemanes sobre sus viajes a la antigua patria, uno de los temas más mencionados es precisamente el de los camposantos (Felsch, 2015, p. 183).

¹⁶ El proyecto se llevará a cabo, pero terminara derivando en iniciativas que solo buscan el beneficio económico y están muy alejadas de la idea altruista inicial. Una de las consecuencias inmediata será que Alexander Reschke y Alexandra Piątkowska, los protagonistas, se aparten decepcionados de la iniciativa y considerando que en realidad su idea carecía de sentido.

¹⁷ Vilnius formaba parte de Polonia, pero tras el movimiento de sus fronteras hacia el oeste como consecuencia de las demandas de Stalin en las Conferencias de Yalta y Postdam, pasará a pertenecer a Lituania y, consecuentemente, a estar integrado en la Unión Soviética. Esta doble demanda, de alemanes y polacos, que plantea la novela no hace más que acentuar el deseo del autor de encuadrar los hechos en un contexto que trascienda la experiencia de la población alemana expulsada de Silesia, Pomerania, los Sudetes, la Prusia Oriental o la Ciudad Libre de Danzig, aparte de las comunidades que vivían a lo largo y ancho de Europa en países como Rumanía o Hungría.

¹⁸ La destrucción de los cementerios en los antiguos territorios no se llevó a cabo con el mismo rigor en todas partes, de modo que en ocasiones los camposantos fueron respetados. Se convierten así en una prueba fehaciente de quiénes vivían allí en otro tiempo y, a la vez, en un foco de atracción para aquellos que tienen interés en visitar lo que en otro tiempo fue Alemania. Los cementerios,

aspecto no es tenido en cuenta en la novela, pues los supervivientes alemanes de la guerra nacidos en Danzig acudirán por miles a la llamada que les ofrece la posibilidad de ser sepultados en su ciudad. Ese retorno, imposible durante su vida - y en cierto modo carente de interés -, cobra sentido en el momento de la muerte; se trata más de volver a Danzig para saltar desde allí al paraíso celestial que de la conquista de la tierra perdida en 1945.

Es muy probable que algunos refugiados, acompañados de toda discreción, pidieran a sus descendientes que se encargaran de llevar sus cenizas a una añorada patria de origen. Lejos de la resonancia y la institucionalización que se presenta en la novela de Grass, para muchos debió permanecer siempre una herida abierta vinculada a la pérdida de la propia herencia cultural. Más que una tierra prometida, aquel mundo representaría una tierra añorada que físicamente seguía existiendo, pero que había sido privada de los referentes que en otro tiempo la caracterizaban. Quizá el más relevante de ellos fueran las gentes que ya no vivían allí y sin las cuales difícilmente podían seguir considerándola una patria (Schreiber, 1977, p. 150).

La investigadora alemana Aleida Assmann considera que los lugares están constituidos por una doble dimensión: por un lado, la que permanece en la memoria y está vinculada al pasado (*Ort*) y, por otro lado, la realidad actual del lugar que tiene una proyección hacia el futuro (*Raum*) (Assmann, 2006, pp. 217-218). La novela *Malos presagios* muestra un intento ficcional de fusionar ambos aspectos que acaba fracasando, al menos como proyecto institucionalizado. Sin embargo, más allá del planteamiento de un intelectual preocupado por los cambios geopolíticos de finales de los ochenta, no podemos descartar que el sueño último de una parte considerable de los refugiados fue a lo largo de toda su vida el de retornar. Aunque fuera para morir, o incluso tras la muerte, el retorno implicaría cerrar el círculo de despropósitos que se había abierto en los años cuarenta. Con la desaparición de aquella generación, la cultura vinculada los antaño territorios alemanes en el este de Europa, así como la experiencia de la huida y la deportación se desvanecen irremediablemente (Faulenbach, 2002, p. 53). Diversos elementos tratan de mantener viva la imagen de estos hechos en la memoria cultural de la sociedad alemana, sin embargo, como parecía indicar la novela *Malos presagios* parece que todos los caminos conducen irremediablemente a la inhumación de aquellos recuerdos. Sea cual sea la tierra donde se lleve a cabo el enterramiento¹⁹.

A juzgar por la persistencia de la imagen de los expulsados en su obra, Günter Grass no se desprendió a lo largo de toda su vida de aquella experiencia, deter-

a diferencia de otro tipo de vestigios como son los monumentos, permiten establecer una conexión que trasciende lo histórico-colectivo para apelar directamente a la propia historia familiar, pues allí reposan los restos y perduran a menudo los nombres de antepasados cercanos. En este sentido, el cementerio compete con la impresión que puede producir la visión de la propia casa natal, así como la calle o el colegio de los que se guardan también memorias muy íntimas.

¹⁹ Precisamente, los protagonistas de la novela que han promovido el derecho de cada individuo de ser enterrado en la tierra natal sufren un accidente de tráfico en Italia y será allí donde recibirán sepultura, pues la experiencia acumulada les ha llevado a cambiar de opinión y considerar que carece de sentido el traslado de restos por el que antaño abogaron (Grass, 1992, p. 267).

minante sin duda en la conformación de su identidad. Como él mismo reconocía en un escrito ensayístico que lleva por título *De la pérdida. Sobre la decadencia de la cultura política en la Alemania reunificada*:

La mayoría de mis libros conjuran el pasado de la desaparecida ciudad de Danzig, sus alrededores, tanto llanos como ondulados, el mar Báltico, con su débil oleaje; y también Gdansk se fue convirtiendo con el paso de los años en un tema del que necesitaba desembarazarme escribiendo. La pérdida me infundió elocuencia. Sólo lo que está perdido del todo reclama con apasionamiento infinitos nombres y provoca esa manía de llamar una y otra vez por su nombre al objeto desaparecido, hasta que comparezca. La pérdida como requisito previo para la literatura²⁰. (Grass, 2005, p. 766)

Para gran parte de los refugiados, como lo demuestra un deseo sostenido de visitar su tierra natal desde el momento en que la coyuntura internacional lo permitió, su lugar de origen seguía representando un espacio muy relevante en sus vidas. Pronto quedó claro que habían de descartarla como tierra de promisión, puesto que la política internacional había aplastado cualquier posibilidad en ese sentido. Así que no les iban a quedar más que los recuerdos, ligados estos a una tierra idealizada que seguiría vinculada a los tiempos anteriores a la hecatombe.

Referencias bibliográficas

- Anónimo (2008, 28 de agosto). Heimweh-Tourismus in Polen. *WeltN24*. Recuperado de www.welt.de/103986623.
- Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Múnich: Beck.
- Cifre Wibrow, P. & Martín Martín, J. M. (2013). Topografías de la memoria: el espacio como objeto de recuerdo. In M. M. Alemán (Coord.), *El discurso de la memoria en la narrativa alemana a partir de 1990* (pp. 261-297). Madrid: Síntesis.
- Díez Espinosa, J. R. & Martín de la Guardia, R. (1998). *Historia Contemporánea de Alemania*. Madrid: Síntesis.
- Faulenbach, B. (2002). Die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten jenseits von Oder und Neiße. *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 51-52, 44-54.
- Felsch, C. (2015). *Reisen in die Vergangenheit? Westdeutsche Fahrten nach Polen 1970-1990*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Frei, N. (2009). Procesos de aprendizaje en Alemania: el pasado nazi y las generaciones desde 1945. In I. Olmos & N. Keilholz-Rühle (Eds.), *La cultura de la memoria. La memoria histórica en España y Alemania* (pp. 89-106). Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Grass, G. (1992). *Malos presagios*. Madrid: Santillana.
- Grass, G. (1999). *Artículos y opiniones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Grass, G. (2003). *A paso de cangrejo*. Madrid: Santillana.
- Grass, G. (2005). *Artículos y opiniones (1972-1997)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Grass, G. (2007). *Pelando la cebolla*. Madrid: Santillana.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Premsas Universitarias de Zaragoza. [*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925]

²⁰ Pertenece a una conferencia pronunciada en 1992 en el marco del programa “Charlas sobre Alemania” en Múnich.

- Kossert, A. (2008). *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*. München: Siedler.
- Loew, P. O. (2011). *Danzig. Biographie einer Stadt*. München: C. H. Beck.
- Maldonado Alemán, M. (2006). *Günter Grass*. Madrid: Síntesis.
- Noack, H.-J. (2002). Die Deutschen als Opfer. *Der Spiegel*, 13/2002, 36-39.
- Von Oppen, K.; Wolff, S. (2006). From the Margins to the Centre? The Discourse on Expellees and Victimhood in Germany. In B. Niven (Ed.), *Germans as Victims* (pp. 194-209). Hampshire & New York: Palgrave Macmillan.
- Schmidt, Th. E. (2002). Ostpreußischer Totentanz. *Die Zeit*, 08/2002.
- Schmitz, H. (2004). *On Their Own Terms. The Legacy of National Socialism in Post-1990 German Fiction*. Birmingham: The University of Birmingham Press.
- Schreiber, H. (1977). Das Verlangen nach Herkunft. *Der Spiegel* 34/1977, 150-151.
- Schwartz, M. (2003). Tabu und Erinnerung. Zur Vertriebenen-Problematik in Politik und literarischer Öffentlichkeit der RDA. In J. Danyel & Ph. Ther (Eds.), "Flucht und Vertreibung in europäischer Perspektive". *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 51 (I), 85-101.

Resumen

Los millones de alemanes que fueron expulsados de sus regiones de origen al final de la II Guerra Mundial establecieron una particular relación con aquellos territorios. Conscientes en la mayoría de los casos de que el retorno era imposible por la nueva coyuntura geopolítica, muchos se conformaron con llevar a cabo viajes a su antigua patria que sirvieron para alimentar su nostalgia, así como para corroborar o desmontar una idea mitificada que habían construido. El recuerdo del pasado que tienen los desplazados se corresponde frecuentemente con una imagen idealizada que olvida el modo en que las circunstancias se fueron deteriorando desde 1933, como si hasta la derrota final nada allí hubiera alterado su rutina serena. No da muestras de esta descontextualización el escritor Günter Grass, él mismo originario de Danzig y convertido en desplazado: en su obra incluye reiteradamente este aspecto tan determinante para millones de sus compatriotas. Particularmente a partir de 1990, con los cambios que experimenta Europa tras el fin de la Guerra Fría, abordará la cuestión de una manera más explícita, entre otras en su novela *Malos presagios*, donde plantea de forma irónica el derecho de cualquier europeo a ser enterrado en la patria de la que hubiera sido expulsado. Precisamente, los cementerios alemanes en Polonia representan una prueba fehaciente de que en otro tiempo gentes diferentes habían habitado allí, así como un puente para los desplazados y sus descendientes hacia la tierra que pervive en la memoria.

Abstract

Millions of Germans who had been expelled from their homeland at the end of World War II established a distinct relationship with those territories. Most of them were aware of the impossible return because of the new geopolitical situation, so they settled for trips to the former homeland. That fed their nostalgia and served to corroborate or dispel the mythicized idea they had created. The memories of the refugees are usually an idealized image, which dismisses how circumstances worsened since 1933, as if nothing had altered their peaceful routine until the final defeat in 1945. The writer Günter Grass, originally from Danzig and a refugee himself, does not show any sign of this decontextualization. In his work, he repeatedly addresses this issue, which is so decisive for millions of his compatriots. Particularly after 1990 and the changes inherent to the end of the Cold War, Grass deals with this topic in a more explicit way. For example, in his novel *The Call of the Toad*, he proposes ironically the right of every European to be buried in the homeland from which they were expelled. Precisely, German cemeteries in Poland are strong proof of the existence of different people in that place in a different time. Cemeteries also represent a bridge for refugees and their descendants to the land that remains in their memory.

Literatura de refúgio nas diversas telas

Literature of refuge in the diverse screens

Junia Barreto

juniabarreto@unb.br

João Arthur Pugsley Grahl

joarthur@gmail.com

UnB, Universidade de Brasília

Palavras-chave: migração, literatura de refúgio, telas, simulacro, terremoto do Haiti, Guerra na Síria.

Keywords: migration, refuge literature, screens, simulacrum, Haiti earthquake, War in Syria.

Este artigo é baseado nas discussões e reflexões desenvolvidas pelo grupo TELAA, da UNB (Universidade de Brasília), do qual fazem parte diversos estudantes de graduação, mestrado e doutorado, coordenado pela professora Júnia Barreto. O grupo trabalha com o conceito de “tela”, e desenvolve uma reflexão no sentido de compreender a influência e a importância da utilização das telas, sobretudo para a produção artística. Mostrar possibilidades de tratamento da temática da migração pelas telas é o objetivo desse artigo, e inserido no projeto de pesquisa de doutorado de João Arthur Pugsley Grahl.

O que são as telas. No site do projeto esclarecemos:

Mas o que une tantas artes e meios diferentes no grande conceito de Tela? Que fio alinhava um videoclipe, uma história em quadrinhos, uma tela de Dali e um romance de Victor Hugo? Qual o limite entre nós e tantas telas? Afinal, se tudo é tela, somos também tela? Pois, nosso olhar também enquadra e filtra uma parte do mundo. Parece-nos, então, não haver espaço suficiente para profetar tantas inquietações! Voltamo-nos, portanto, ao mundo globalizado, em que convivemos ininterruptamente confrontados a telas eletrônicas. Na sua massificação, parece que a Tela Eletrônica subjugou todas as outras, incorporando-as em si. Podemos ler qualquer livor em nosso computador, e ver as maiores obras do Renascimento em nossos celulares. (TELAA, 2017)

Em português há o costume histórico de se pensar as telas como suporte para as pinturas. Mas no grupo pensamos que todo suporte utilizado para aquilo que

se considera arte, pode ser uma tela. Assim abarca-se a tradicional tela renascentista, suporte de pinturas, mas também as telas de computador e televisão. Atualmente temos celulares, tablets, computadores... mas o corpo pode vir a ser uma tela, se pensarmos nas tatuagens e performances; também as paredes de uma caverna, se pensarmos nas pinturas rupestres. Ou nos grafites se pensarmos nos edifícios das cidades. Também o livro que utiliza o papel como suporte da escrita, ou ainda as fotos. Enfim, estamos cercados por telas que emanam arte.

Uma das propostas do núcleo é promover o Encontro entre TELAAs. O objetivo é reunir artistas, pesquisadores, jornalistas, acadêmicos, enfim todos que utilizam as telas, em grupos de trabalhos, para refletir sobre o impacto das mesmas em suas obras e o estatuto da tela em seus trabalhos. O primeiro encontro foi realizado em dezembro de 2016 e o segundo será em novembro desse ano, do qual participarão quadrinistas, grafiteiros, artistas plásticos, romancistas, diretores de cinema, publicitários, designers, arquitetos, acadêmicos.

Gerard Wormser (2016), editor e filósofo, lembrou, em comunicação oral como participante do primeiro encontro TELAA, que um momento crucial da evolução tecnológica da informação foi durante a guerra do golfo, quando Baudrillard escreveu *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, pois a guerra foi mostrada como sendo aquilo que era visto através das telas de tevê. Como uma guerra de videogame. As bombas eram lançadas, via-se a explosão, o comentarista dizia o que tinha sido eliminado, as telas promoviam um simulacro da situação real.

Jean Baudrillard em outro texto, *Tela Total*, lembrava há exatamente 20 anos que “Vídeo, tela interativa, multimídia, Internet, realidade virtual: a interatividade nos ameaça de toda parte”. E ainda “por tudo, a distância é abolida: entre os sexos, entre os pólos opostos, entre palco e a plateia., entre os protagonistas da ação, entre o sujeito e o objeto, entre o real e o seu duplo”. O tom do texto é obviamente pessimista, diferentemente do grupo TELAA, que persegue uma perspectiva mais espinozista no sentido de “para as ações humanas, nem rir, nem chorar, nem detestar, mas compreender”. De toda maneira Baudrillard não se furtou a analisar o impacto das telas na sociedade.

As telas aqui presentes não tratam da guerra, mas a guerra é uma de suas causas. No catálogo da exposição *Albums* que aconteceu em 2013 no museu da história da imigração em Paris, a seguinte questão se coloca: “l’immigration necessite-t-elle un traitement graphique particulier qui privilégie certains genres, joue avec les codes et les supports mais aussi favorise les liens avec les autres arts?” (Marie & Olivier, 2013). De uma certa maneira, é a questão que perguntamos nesse artigo como forma de enriquecer o debate entre migração, arte e tela.

Já para compreender a situação do migrante e em consequência a arte gerada pela migração, acredito que a reflexão de Abdelmalek Sayad, companheiro de pesquisa de Bourdieu, em *A imigração*, nos dá uma boa pista a respeito dessa motivação e temática artística que povoará as telas da migração e dos migrantes:

Oscilando, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato, a situação do imigrante se presta, não sem alguma ambiguidade, a uma dupla interpretação: ora, como que para não confessar a si mesmo a forma quase definitiva que com frequência cada vez maior a imigração reveste, apenas se leva em conta na qualidade de imigrante

o seu caráter eminentemente provisório (de direito); ora, ao contrário, como se fosse preciso desmentir a definição oficial do estado de imigrante como estado provisório, insiste-se com razão na tendência atual que os imigrantes possuem de se “instalar” de forma cada vez mais duradoura em sua condição de imigrantes.

É necessário lembrar que Sayad escreveu isso há mais de trinta anos... Hoje, por causa, principalmente das guerras na Síria, Afeganistão, Líbia, Sudão e atualmente Birmânia, temos mais de 65 milhões de deslocados no mundo segundo a ACNUR (Alto comissariado das nações unidas para refugiados), mais do que depois da segunda guerra mundial.

A questão que propomos e que foram formuladas durante o contato com migrantes e durante um projeto de inclusão de migrantes (Ruano & Grahl, 2015) e que foi incrementado no grupo TELAA é a seguinte: Que arte pode ser desenvolvida nas telas a partir da migração? Seja como temática em geral, seja como experiência vivida?

Aí estão algumas respostas:

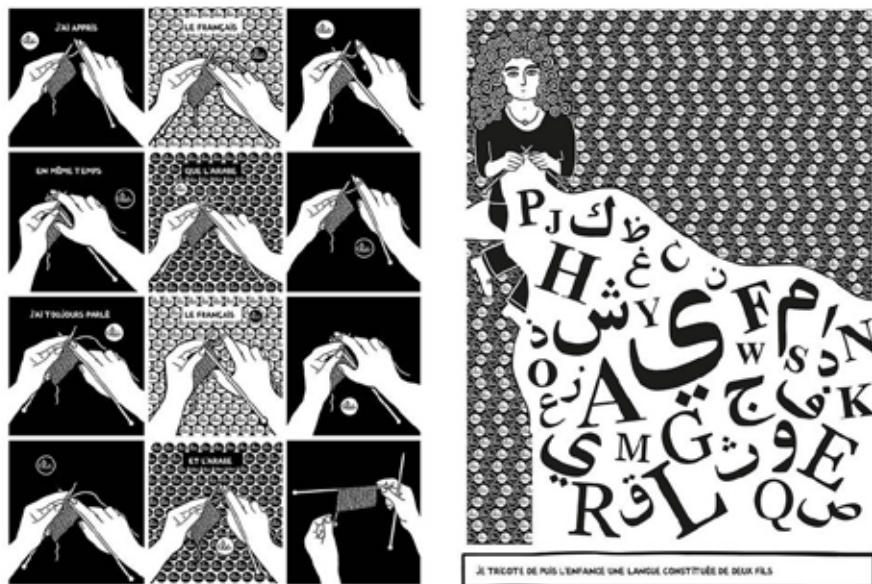
FOTOGRAFIA



Esta foto, provém do livro, *Exodus* (2016), de Sebastião Salgado. Seis anos de viagens foram necessários registrando povos em movimento. O que continua a acontecer e aparentemente jamais cessará de existir. A princípio esta foto parece uma reunião de pessoas como em uma manifestação ou um estádio, de futebol provavelmente. Nada mais longe da realidade, pois mostra refugiados ruanenses. Fugiam o genocídios que aconteceu em 92 em Ruanda e que deixou mais de um milhão de mortos. A rádio houtou dizia que era necessário matar as baratas tutsis, outra etnia principal do país. Ao redor do vale vemos as barracas, ao centro a multidão, como formigas, ao que foram reduzidos os refugiados: “mortos como baratas”, refugiados como formigas.

Em *Exodus*, Salgado faz um trabalho impressionante mostrando e antecipando todas as preocupações atuais com relação aos migrantes. Os migrantes brasileiros, no interior do país, e os da guerra do Kosovo também são representados em seu livro.

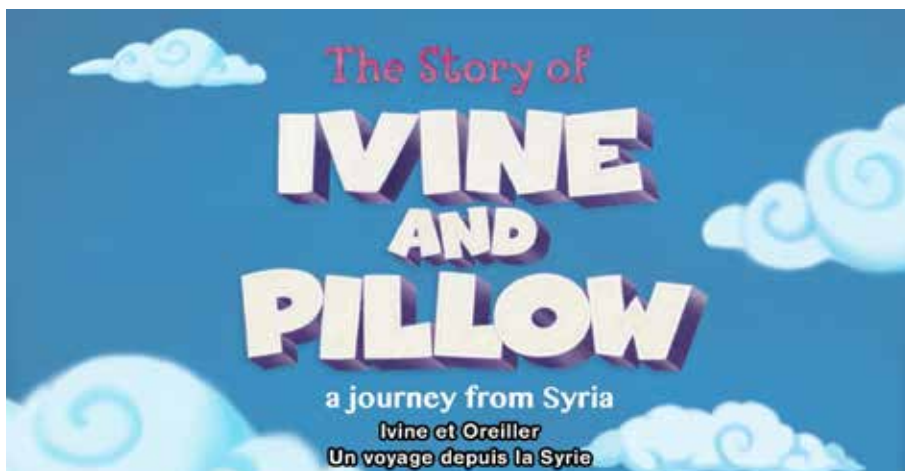
BANDA DESENHADA



Acima se encontram duas pranchas que estão na coleção do museu da Imigração em Paris (Abirached, 2017) e que foram feitas por Zeina Abirached. Elas mostram o que Sayad escreveu mais acima: A imigração compartilha duas vidas, o personagem descrito por Zeina (seu alger ego) parece dizer como Camus: a pátria é sua língua. A língua francesa para a qual ela chega e a língua árabe de onde vem.

Ela reconstrói a memória dos lugares (uma cidade, uma rua, a entrada de um apartamento um muro) e objetos (uma tapeçaria, um lustre em cristal) que marcaram sua infância. Em sua obra, as ligações com o país de origem são muito fortes e ela volta sempre. “Je suis libanaisee et française, je suis aussi arabe, européenne, maronite, laïque, fille de mès parents et petite-fille de mès grands-parents, anonyme, enracinée et nomade; et tout cela en même temps” (Marie & Ollivier, 2013, p. 89).

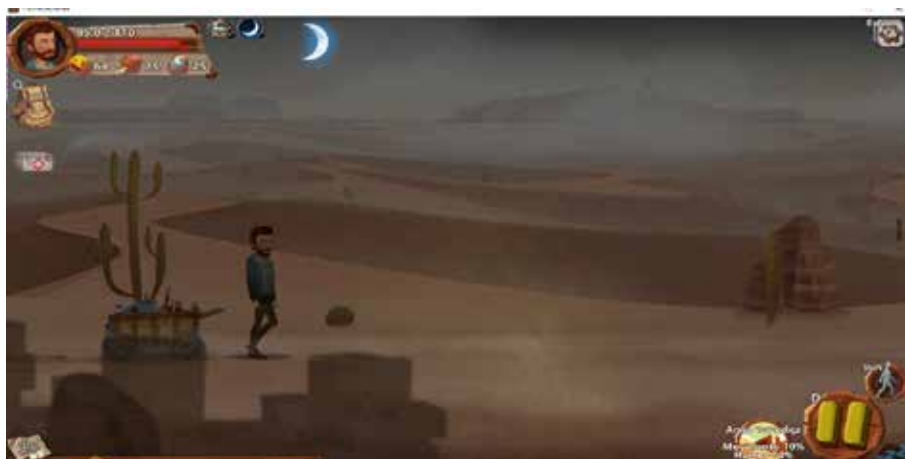
DESENHO ANIMADO



Ivine and Pillow a journey from Syria (UNICEF, 2016) é um dos filmes de animação produzidos pela Unicef. É um filme de “propaganda”, o público-alvo são possíveis doadores para as crianças sírias, sobretudo. O filme impressiona pelo apelo, que não é usual, pois não quer fazer nada “edificante”. A história é contada pela criança que aparentemente é a própria protagonista. O *pathos* gerado é avassalador. Pois joga inconscientemente com todas as outras imagens de crianças mortas ou vivas na guerra que já vimos. E as imagens ironicamente formatadas como um filme da Disney só hiperbolizam o resultado.

Há mais dois filmes, produzidos pela Unicef e tão impressionantes quanto. Fazem parte dessa campanha por fundos para poderem lutar melhor em favor das crianças refugiadas especialmente.

VIDEO GAME



Esse é um jogo de videogame chamado Home Behind. Segundo a descrição é um jogo roguelike (deixo a definição disso do wikipedia para mostrar que o português realmente não é suficiente em se tratando ao menos de videogames): “subgênero de jogos RPG, caracterizado pela geração de level aleatória durante a partida, mapa baseado em tile e permanent death, e normalmente cenário com narrativa high fantasy”. Você se coloca como um avatar migrante e anda pelo deserto, cidade, floresta... tem-se que achar comida, trocar por bugigangas encontradas no caminho, lutar. O objetivo é chegar a um lugar seguro manipulando o humor e o esforço físico do avatar.

POEMA

O Poema abaixo foi apresentado em árabe por Riad (2017), refugiado no Brasil, em um evento de ensino de língua portuguesa para migrantes em Brasília, onde ele mora. A ideia da “performance” era de reproduzir o evento de Literatura de Refúgio como idealizado em Grahl (2017), em que declamamos o original e a tradução:



O poema foi traduzido por Riad e Grahl para o português. Riad o escolheu pois exprime o sentimento mais próximo do que é o refúgio para ele. Encontrou-o na página Facebook de um poeta yemenita, Zafer Saleh, de um país destruído pela guerra, em que mais de dez mil pessoas já morreram.

Perspectivas:

Este artigo é um primeiro passo para analisar o fenômeno migratório através das telas. Para a questão colocada na primeira parte desse artigo “l’immigration necessite-t-elle un traitement graphique particulier qui privilégie certains genres, joue avec les codes et les supports mais aussi favorise les liens avec les autres arts?”, acreditamos que a resposta seja “sim”. E esse será provavelmente o caminho da pesquisa.

Referências bibliográficas

- Abirached, Z. (2017). *Paris n'est pas une île déserte*. Disponível em: <http://www.histoire-immigration.fr/expositions-temporaires/albums-bd-et-immigration/paris-n-est-pas-une-ile-deserte>
- Baudrillard, J. (2005). *Tela Total: mito-ironias da era do virtual e da imagem* (4ª. ed.). Sulina.
- Grahl, J. A., Mendes, L., Seely, R., Pereti, E., Cursino, C., Tschoke, R., Abreu, G. (junho 2017). *Relato Do Projeto "Literatura de Refúgio: Expressões Haitianas"*. Revista Translatio, 13. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/71600>
- Marie, V.; Ollivier, G. (2013). *Albums des histoires dessinées entre ici et ailleurs. Bande Dessinée et immigration 1913-2013*. Paris: Éditions Futuropolis.
- Nofal, R. (2007). *A história e o romance de refugiados sírios*. Comunicação apresentada no I Enplac (Encontro Nacional de Português Língua de Acolhimento). Brasília, UNB.
- Ruano, B.; Grahl, J. (2015). *Portuguese as a welcoming Language-teaching experiences with Haitian and Syrian students from PBMIH-UFPR project*. Paper for the XXXIII International Congress of the Latin American Studies Association, LASA 2015/Precariedades, exclusiones, emergencias. v. XXXIII. San Juan, Puerto Rico.
- Salgado, S. (2016). *Exodus*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sayad, A. (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*. Paris: Éditions Raison d'agir.
- Equipe TELAA. (2017). Site du projet TELAA. Disponível em: www.telaa.com.br
- UNICEF (2016). *Irvine and Pillow a journey from Syria*. Do site https://www.youtube.com/watch?v=3scOr_d9Dwo
- UNICEF (2016). *Unfairytale*. Disponível: <https://www.unicef.org/emergencies/childrenonthemove/unfairytale/en>
- Wormser, G. (2016). *O novo conceito de Editoração para pensar a cultura transmidiática*. Comunicação apresentada no I Encontro entre TELAAs. Brasília, UNB.

Resumo

Em 2010 e 2011, duas tragédias aconteceram no mundo cujas consequências estão todavia presentes: O terremoto no Haiti e a guerra da Síria. Logo após esses eventos o Brasil recebeu milhares de migrantes principalmente desses dois países. Como empatizar, descobrir, se relacionar, compreender esses migrantes que chegaram ao Brasil e também em diversas partes do mundo é uma pergunta aberta. Este artigo busca dar algumas pistas de respostas através do conceito de Telas, desenvolvido pelo núcleo TELAA da Unb. A experiência desses migrantes vem sendo mostrada em diversas telas diferentes (atualmente animações, bandas desenhadas, jogos eletrônicos e, mais tradicionalmente, em ficções, poemas, teatro, obras de arte, que tratamos também como telas). Pretendemos então mostrar diversos exemplos de telas cuja temática coloca em evidência a experiência da migração. Baudrillard em *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1992) mostra como as telas podem nos afastar da experiência real gerando um simulacro. Esse trabalho quer mostrar que o contrário pode acontecer, um certo tipo de *pathos* diferente da lassitude descrita por Baudrillard pode aparecer quando artistas vinculam as experiências e sentimentos do migrante através de suas obras.

Abstract

In 2010 and 2011, two tragedies occurred in the world whose consequences are still present: the earthquake in Haiti and the Syrian war. Soon after these events, Brazil received thousands of migrants mainly from these two countries. How to empathize, discover, relate, and understand these migrants who arrived in Brazil and in various parts of the world is an open question. This article tries to give some clues for answers through the concept of Screens, developed by the TELAA nucleus of Unb. The experience of these migrants has been shown in several different screens (currently animations, comics, electronic games and, more traditionally, fictions,

poems, theatre, works of art, which we also treat as screens). We intend to show several examples of screens whose theme highlights the experience of migration. Baudrillard in *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1992) shows how the screens can take us away from the real experience by generating a simulacrum. This work wants to show that the opposite can happen, a certain type of pathos different from the lassitude described by Baudrillard may appear when artists link the experiences and feelings of the migrant through their works.

Quando fugir (não) é a salvação: a fuga na (des)construção de lugares de esperança

When escaping is (not) the redemption: the escape in the (de)construction of places of hope

Liliane S. dos Anjos

lilianesouzaanjos@gmail.com

Rogério Modesto

roger.luid@gmail.com

UniCamp, Universidade Estadual de Campinas

Palavras-chave: Análise de discurso, utopia, fuga, cidade, sociedade, salvação.
Keywords: Discourse analysis, utopia, escape, city, society, salvation.

A relação entre utopia e cidade não é incomum. Aliás, foi a partir dessa convergência que a presente reflexão tornou-se possível, oportunizando o liame entre determinados aspectos da Análise de Discurso materialista, a qual nos filiamos, e os estudos sobre utopia. Os trabalhos de Fishman (1982), Hall (1988), Harvey (2009), sobretudo esse último, lembram que há muito a compreensão do planejamento urbano é perpassada por modalidades utópicas de pensamento. Desde 1516, com Thomas More, os ideais utópicos estão unidos a concepções de cidade, cidadão, ou de formas de governo de modo geral. Soma-se a isso a tradição judaico-cristã com definições de paraíso, de lugares aprazíveis que serviriam de recompensa para aqueles que enfrentam as tribulações desse mundo. Conforme aponta Harvey, disso resultou toda a sorte de metáforas que afetam o cotidiano da vida urbana:

A cidade celestial, a cidade de Deus, a cidade eterna, a cidade flamejante na colina [...]. Se o céu é um “lugar feliz”, o “outro” lugar, o inferno, o lugar do “outro malévolo” não pode estar muito longe. A figura da cidade como fulcro da desordem social, o colapso moral e do mal irredimido – da Babilônia e de Sodoma e Gomorra a Gotham City – também tem seu lugar no conjunto de sentidos metafóricos que a palavra “cidade” presentifica em nosso universo cultural. (Harvey, 2009, p. 207)

Em *Cidade dos sentidos*, Eni Orlandi nos diz: “a cidade é uma realidade que se impõe com toda sua força. Nada pode ser pensado sem a cidade como pano de fundo. Todas as determinações que definem um espaço, um sujeito, uma vida cruzam-se no espaço da cidade” (Orlandi, 2004, p. 11). Esta é uma formulação importante que nos possibilita compreender que sujeito e sentido se constituem mutuamente e que, por sua vez, esse sujeito está atado ao corpo da cidade (cf. Orlandi, 2004), então, a constituição e circulação dos sentidos se imbricam ao espaço da cidade pelo elo que se configura no próprio sujeito. Cria-se, assim, uma ligação estabelecida entre sujeito-cidade-sentido, interessante para a Análise de Discurso, visto que, por ela, inaugura-se um esforço de compreensão da relação que se estabelece entre um saber urbano e a linguagem.

Tal imbricação nos faz atentar para determinadas formações imaginárias pelas quais nós brasileiros pensamos nosso território. Se por um lado, a origem grega do nome *utopia* aponta para a definição de “lugar inexistente”, por outro lado, como salienta Jerzi Szacki (1972), *utopia* é também uma das formas de caracterizar certas sociedades reais que parecem idealizadas, a despeito de relatos empíricos. São utopias que negam o lugar de origem do homem e fazem-no escolher entre duas versões do mundo real, um tipo imaginário que passa de um caráter meramente contemplativo para uma verdadeira injunção à ação. Ao longo dos séculos, o Brasil conviveu com diferentes versões idealizadas de lugares dentro de seu próprio espaço: a proposta de uma nova terra em Canudos (em 1896); os processos de urbanização e migração para São Paulo (por volta de 1950); a construção de Brasília como nova sede do Governo Federal (no ano de 1960), etc. Um tipo heroico de utopia que é capaz de delimitar um âmbito específico para onde determinadas pessoas devem ir, e de onde outras devem sair (fugir).

Recentemente, as favelas do Rio de Janeiro tornaram-se parte desse tipo de imaginário. A partir do projeto de Pacificação, um programa de Segurança Pública do Governo que objetiva “recuperar, por meio das bases de policiamento militar situadas nas favelas, o controle desses territórios para o Estado” (Leite, 2012, p. 382), as comunidades foram alvo de investidas policiais de grandes proporções alterando as práticas cotidianas da favela.

Pelo dispositivo teórico-metodológico da Análise de Discurso, doravante AD, desenvolvida pelo filósofo Michel Pêcheux e a partir dos desdobramentos dessa teoria no Brasil, podemos questionar tais lugares de paz e salvação. Dessa forma, compreendemos que não há neutralidade nos discursos e que, como sujeitos de linguagem que somos, estamos irremediavelmente ligados à produção e à interpretação dos sentidos. É preciso salientar, contudo, que a partir dessa teoria, deixa-se de lado uma dimensão de “falsa consciência” muito comum à concepção de utopia apontada por determinados autores como Szacki (1972), que cede lugar à noção de ideologia como o modo pelo qual os homens vivem suas relações no que diz respeito às suas condições materiais de existência. Trata-se de um conceito fundamental para pensarmos o discurso uma vez que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua.

Por essas razões, a construção de um novo espaço para a favela relacionado ao projeto de Pacificação não pode ser tomada como passível de interpretação

única e fechada. Nesse sentido, a fuga de dezenas de traficantes como resultado de uma investida policial, estratégia militar relacionada ao projeto, apresentou-se para nós como uma maneira possível de desestabilizar sentidos pretendidos pela ação.



Figura 1: Traficantes da Vila Cruzeiro fogem para o Complexo do Alemão

Quando em 25 de novembro de 2010, traficantes fugiram da Vila Cruzeiro, Rio de Janeiro, Brasil, para o conjunto de favelas do Alemão após uma expressiva incursão policial na comunidade, a fuga apresentou-se como sintomática da constituição de uma sociedade dividida e mostrou que a pretensa paz não era tão simples de alcançar. A imagem da fuga causou grande impacto na mídia nacional, ganhando proporções internacionais. A Análise de Discurso nos permite dizer que a cena atualiza uma memória discursiva – não uma memória consciente, individual, mas “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador” (Pêcheux, 2010, p. 50) – memória da fuga de sujeitos marginalizados socialmente, apontando, por sua vez, à escravidão, fazendo lembrar a fuga para os quilombos, escape que remete a uma disjunção estruturada na/pela sociedade. Ricos *versus* pobres, bons *versus* maus, escravos *versus* senhores, patrões *versus* empregados. Soluções fáceis e previsíveis de discursos que imputam sentidos pré-estabelecidos para o social, apagando a contradição própria da nossa sociedade. Conforme a AD, é possível pensar o social enquanto sujeito aos movimentos dos sentidos, ou ainda, ao movimento dos sujeitos na linguagem.

A mesma fuga que se noticiou para ser o marco do fim da violência no espaço da favela, coroamento do projeto de Pacificação, possível início de uma nova era nas comunidades, não foi suficiente para apagar as mazelas sociais no referido território. Os índices de violência persistiram ao longo dos anos, sobretudo pelo excesso de violência por parte dos próprios policiais, como execuções extrajudiciais, espancamentos e roubos feitos por agentes de segurança pública.

O espaço simbólico da favela, então, necessita ser compreendido em sua materialidade, afetado pelo real da história. E se pela Análise de Discurso, os sentidos não são unívocos, o que podemos dizer sobre a “paz”? Que sentidos estão em funcionamento quando se relaciona “paz” e “favela”? A favela pretendida pelo projeto aponta para as diversas possibilidades em aberto do discurso sobre o referido espaço, que partem de dessa memória na qual este deveria ser passível de higienização, ao ser tomado como local de pobreza, marginalidade, degradação moral e sanitária.

O apagamento das condições históricas e sociais, aliás, é próprio de determinadas construções utópicas demoninadas por Harvey (2009) como “utopias da forma espacial”. Conforme destaca o autor, nessas utopias, “a temporalidade dos processos sociais, a dialética da mudança social – a história real – são suprimidas, ao passo que a estabilidade social é garantida por uma forma espacial fixa” (p. 213), fechando-se, assim, a novas alternativas de concepção de espaços citadinos.

Como quaisquer outros lugares da cidade, a favela significa. Afirmamos isso com base em nossa sustentação teórica. Considerar a cidade como um objeto de linguagem é compreender que:

[...] a cidade (e seus espaços) não refere a um domínio de objetos definidos empiricamente, mas a um domínio de interpretação, que permite ao sujeito se situar no mundo [...]. Assim, a cidade (e seus espaços), ela mesma é já interpretação, que se impõe ao sujeito como evidência, produzida pelo efeito do trabalho da ideologia no discurso. (Zoppi-Fontana, 1999, p. 202)

Uma consequência que vem por essa noção discursiva de cidade é que o espaço urbano passa a ser um “espaço simbólico diferenciado que tem sua materialidade e que produz sua significância” (Orlandi, 1999, p. 08). O que permite afirmar que, enquanto espaço simbólico, a cidade faz sentido(s). No que tange ao estudo discursivo da cidade, esse entendimento põe em jogo dois movimentos de significação: “o da espacialização da linguagem na cidade e o da simbolização do espaço urbano” (Orlandi, 2001, p. 7). É a partir desses dois movimentos que a cidade e os discursos que nela circulam podem ser analisados sob a lupa da Análise de Discurso.

Dito diferentemente, o modo como a cidade faz sentido produz o discurso da cidade (como ela se diz) e o discurso sobre a cidade (o que se diz dela). O primeiro relacionado à maneira como a cidade se impõe ao sujeito (por trajetos, vias, situações etc.), fazendo-o esbarrar no real do espaço da cidade e produzir sentidos que intervêm nesse real. O segundo, por seu turno, localiza as falas sobre a cidade: as interpretações lançadas sobre ela, os efeitos de sentido produzidos pelas diferentes posições-sujeitos que transitam no espaço citadino, visto que tal espaço vem significado por um imaginário (urbano) que sobredetermina a própria cidade e os modos como nela o social se realiza.

Separação metodológica (mas muito importante), no entanto, uma vez que o discurso da cidade e o discurso sobre a cidade se constituem num gesto de remissão contínua. Assim, o modo como a cidade se diz produz efeitos sobre o que se diz dela da mesma maneira que o que se diz da cidade produz efeitos sobre o modo como ela se diz.

Por isso mesmo podemos pensar sua simbolização na relação com seu espaço, na relação com os sujeitos, na disposição dos seus elementos, em suas rupturas e continuidades, a partir do entendimento de favela como espaço em que se confrontam o simbólico e o político (a divisão dos sujeitos e sentidos). Indo além de uma leitura literal de suas relações, ou de uma possibilidade de escolha entre ficar e fugir, a partir do lugar teórico da AD, ultrapassa-se esse espaço passível de administração e de cálculo, a partir do referido planejamento de segurança pública, para uma favela em suas equivocidades.

Consideramos pertinente, por tanto, a noção de utopia para pensar a dimensão imaginária e simbólica da favela afetada por tal projeto de segurança pública. A fuga dos traficantes mostrou, ao longo dos últimos anos, a insuficiência do projeto de segurança pública, e coloca a projeção da paz “prometida” em espaços de significação equívocos. Como estratégia histórica de sujeitos à margem – a fuga de escravos foi sintomática da constituição de uma sociedade dividida – a fuga faz soar outros sentidos, outras tensões que se estabelecem não necessariamente por questões de segurança pública, mas no racismo estrutural da sociedade brasileira e da crueldade da divisão de classes, ou até mesmo na precariedade na relação patrão-empregado, produzindo conflitos materializados em outras fugas.



Figura 2: Fotograma do clipe "Boa Esperança"

Foi assim, que a forte narrativa do clipe *Boa Esperança*¹ do rapper Emicida apresentou-se para nós. A fuga, enquanto resultado da inversão de papéis – explorados e exploradores se invertem na relação patrão e empregado – dá visibilidade aos conflitos materializados em uma frágil moralidade na relação trabalhista. Patrões que humilham seus empregados, assediando-os moral e sexualmente, e que negam seus direitos estão ali colocados nos sete minutos do audiovisual. Na cena final, chama-nos atenção a fuga dos empregados “rebeldes”, correndo por uma estrada de terra, ao som de uma narração de repórteres noticiando o fato.

Por nossa análise, o que se vê na imagem reclama sentidos para o que não vemos. Os caminhos seguidos apontam para o lugar de destino presente em virtualidade nas imagens. Então, tanto na fuga dos traficantes, quanto na fuga dos empregados rebeldes realiza-se pela possibilidade de um outro lugar – um não-lugar. O não-visto, potente em sua ausência, direciona para o lugar de esperança e descanso como em um discurso outro.

Tanto na análise dessa imagem, quanto naquela que analisamos anteriormente, é fundamental para nós, porque nos situamos em uma perspectiva discursiva, considerar a produtividade do gesto. Pêcheux (2009) propõe que se considere o gesto como um ato no nível do simbólico. Essa concepção retorna fundamentalmente ao modo como o significante é importante para uma visada discursiva. Dizer, então, que o gesto é um ato no nível do simbólico é compreender o gesto como um significante que não vem de antemão atado a um significado dado a priori, mas que, ao contrário, torna-se um significante aberto à atribuição do sentido a partir de determinadas condições de produção.

¹ Segundo o próprio compositor, o nome da canção “Boa Esperança” faz menção ao navio negreiro presente na narrativa de *A Rainha Ginga*, livro do angolano José Eduardo Agualusa. O clipe pode ser acessado em: <<https://youtu.be/AauVal4ODbE>>

Considerando as duas cenas em questão pela preocupação com o gesto é que nos é possível remeter a composição da imagem à fuga. A ação de fugir não é natural nela mesma. Entretanto, compreendida como gesto, é possível pensar na construção de efeitos de sentidos múltiplos (mas não infinitos) que colocam em pauta a possibilidade de tal ação projetar determinados sentidos tanto para onde se vai, quanto para de onde se veio. É assim que a questão da utopia se coloca como possível efeito de sentido das cenas de fuga, pois há uma ideia de um lugar de salvação que está materialmente funcionando em todos os elementos da fuga: o corpo que corre, a terra batida, os conflitos deixados para trás. O corpo, a corrida em uma estrada de barro, o indivíduo que corre sem nada levar são significantes abertos ao funcionamento do gesto de fuga e, mais do que isso, uma fuga possibilitada por uma utopia.

Concluimos nossa reflexão, voltando-nos a uma citação de Szacki (1972) que destaca o viés sintomático da utopia, alertando para aquilo que escapa ao imaginário utópico, ameaçando as evidências próprias ao funcionamento ideológico. O que novamente corrobora com a nossa perspectiva teórica da Análise do Discurso e nos mostra que as tensões da sociedade brasileiras não estão sujeitas a simples resoluções:

As utopias podem ser consideradas, por um lado, como sintomas da crise de uma dada organização social, e, por outro, como sinal de que no seu interior existem forças capazes de saltar além dela, embora ainda não estejam conscientes de como fazê-lo. (Szacki, 1972, p. 129)

Referências bibliográficas

- Fishman, R. (1982). *Urban Utopias in the Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts.
- Hall, P. (1988). *Cities of Tomorrow*. Oxford.
- Harvey, D. (2009). *Espaços de Esperança*.
- Leite, M. P. (2012). Da metáfora da guerra ao projeto de pacificação: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de segurança Pública*, 6 (2), 374-3.
- Orlandi, E. (2001). *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.
- Orlandi, E. (2004). *Cidade dos sentidos*. Campinas: Pontes.
- Orlandi, E. (2012). *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. Campinas: Pontes.
- Orlandi, E. (1999). N/O limiar da cidade. *Rua*, num. esp. Campinas: Nudcri/Unicamp.
- Pêcheux, M. (2010). O papel da memória. In P. Achard et al. (Eds.), *O papel da memória* (3.ª ed.). Campinas: Pontes.
- Szacky, J. (1972). *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Zoppi-Fontana, M. (1999). É o nome que faz a fronteira. In F. Indursky, M. Ferreira (Org.), *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso* (pp. 202-215). Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto.

Resumo

Pela perspectiva discursiva materialista, refletimos sobre o gesto de fuga em sua relação com o simbólico, situando-a como um gesto que ultrapassa sentidos unívocos. Na construção de utopias relacionada à cidade, especialmente, fica estabelecido um jogo de sentidos que delimita um âmbito específico para o qual determinadas pessoas devem ir e de onde outras pessoas deveriam fugir. É dessa forma que se apresenta o projeto de Pacificação das favelas que abre a análise para outras possibilidades de fuga.

Abstract

From the materialistic discursive perspective, we think about the gesture of escape in its relationship with the symbolic, situating it as a gesture that goes beyond univocal senses. In the construction of utopias related to the city, especially, a set of senses is established that delimits a specific scope for which certain people must go and from where others should escape. This is how the favela pacification project is presented, which opens the analysis of other possibilities of escape.

***Punk Rock* cantado em português e a mensagem salvífica do protestantismo – as obras de Samuel Úria e Tiago Cavaco¹**

Luís Carlos S. Branco

Universidade de Aveiro
lcrsb@ua.pt

Palavras-chave: Protestantismo, *Punk Rock*, FlorCaveira, Samuel Úria, Kierkegaard, Tiago Cavaco.
Keywords: Protestantism, *Punk Rock*, FlorCaveira, Samuel Úria, Kierkegaard, Tiago Cavaco.

***Punk Rock* cantado em Português por jovens protestantes**

A Editora independente FlorCaveira começou por ser um sítio na rede no qual, no final dos anos 90 do século passado, um grupo de jovens protestantes, amantes de literatura, *Punk Rock* e arte publicavam textos e arte gráfica. Pouco depois, com a anuência dos evangélicos mais velhos, começaram a organizar concertos na Igreja Evangélica Baptista de Queluz e a distribuir pelo público os seus trabalhos no acessível formato CD-R. Os concertos estavam sempre lotados com jovens apreciadores de *Punk Rock* (Portulez, 2016).

Em 1999 nasceu oficialmente a FlorCaveira com o intuito de dar a conhecer o trabalho musical destes jovens e de propagar o seu ideário religioso. O seu lema fundador era *Panque Roque e Religião*. Pertenciam todos à Igreja Evangélica Baptista. O seu núcleo duro era constituído por Tiago Cavaco, Bruno Morgado e Samuel Úria. Os seus princípios norteadores eram: o DIY, lema *punk*, sigla de *Do It yourself*; o *Low Fi*, ou seja, o recurso a meios tecnológicos de baixa fidelidade, não só por impedimentos de ordem financeira, mas também para assim criarem um som cru, não polido e orgânico que servisse como assinatura sonora da editora; e, finalmente, o facto de editarem apenas trabalhos cantados em Português, recusando quaisquer trabalhos cantados noutras línguas.

¹ Este artigo foi produzido no âmbito da minha dissertação de mestrado, realizada no Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro, em Línguas, Literaturas e Culturas – ramo de Estudos Portugueses, sobre a obra de António Variações, orientada pelo Professor Doutor Nuno Rosmaninho, que, neste contexto, supervisionou e corrigiu este artigo.

Na reta final dos anos 90 do século XX, o movimento do *Rock* cantado em português estava (com algumas exceções, como Pedro Abrunhosa, Da Weasel e os Clã) praticamente morto, sobretudo se comparado com a década anterior. O público parecia pouco interessado em ouvir música *Pop-Rock* cantada em Português. O massivo sucesso dos The Gift e dos Silence 4, secundados pelos igualmente bem-sucedidos Belle Chase Hotel, Moonspell, Blind Zero e Blasted Mechanism, entre outros, que cantavam em Inglês, confirmava esta tendência. Por conseguinte, as editoras multinacionais com sede em Portugal retrocederam no seu investimento, deixando de apostar na música *Pop-Rock* cantada no idioma nacional, pouco lucrativa nessa altura. É neste contexto que a FlorCaveira surgiu, assumindo um importante papel de resistência, tornando-se uma espécie de bastião para o *Rock* cantado em Português. Só alguns anos mais tarde é que esta sua arriscada aposta deu verdadeiros frutos.

Somente a partir da segunda metade da primeira década do século XXI é que os seus autores começam a granjear um sucesso efetivo junto do público e da crítica especializada. A FlorCaveira, por esta altura, alargou os seus critérios editoriais e começou a editar artistas provenientes de outros credos religiosos, que enriqueceram bastante o seu catálogo. Foi o caso dos católicos Manuel Fúria, Diabo na Cruz e do ateu B-Fachada. Acrescente-se que, em diversos momentos, os artistas da FlorCaveira se têm envolvido em ações de solidariedade cedendo as receitas de concertos e trabalhos discográficos para diversas causas. Por exemplo, quando apoiaram a alimentação das crianças de uma das freguesias mais carentes do país: Rabo de Peixe, nos Açores.

Hoje o *Pop-Rock* criado por músicos portugueses começa novamente a ser, de modo descomplexado, cantado em língua portuguesa e várias novas editoras independentes iniciam agora um percurso similar ao da FlorCaveira: a Cafetra Records, a Cuca Monga e a Pataca Records, etc. O papel pioneiro da FlorCaveira é hoje indiscutível.

Em grande parte, o seu sucesso deveu-se, como os próprios já tiveram ocasião de dizer, ao facto de os seus principais elementos pertencerem a uma religião minoritária (cf. Santos, 2000) e ao espírito de união e resistência que daí adveio. O seu amor à palavra e à língua portuguesa está, de igual modo, intersticialmente ligado ao seu credo religioso. Em seguida, analisarei esta relação, observando como ela se reflete nas obras lírico-musicais dos cantautores *Pop-Rock* Samuel Úria e Tiago Cavaco, ambos membros da Igreja Evangélica Baptista e fundadores da FlorCaveira.

A relação do Protestantismo com as palavras e o canto

Grosso modo, os protestantes não acreditam na intercessão dos santos nem na representação icónica de entidades divinas, por isso, as igrejas protestantes não têm imagens. São, no entanto, templos repletos de palavras e de música.

Neste sentido, a *Sola Scriptura*, ou seja, a autoridade absoluta conferida à palavra bíblica pelos protestantes, tem um importante papel, muito em especial no que aos membros da congregação Evangélica Baptista diz respeito – ramo congregacional ao qual pertencem os dois autores aqui em apreço. É prática

comum entre os evangélicos baptistas reunirem-se para lerem e pensarem em conjunto sobre as sagradas escrituras. Vieira Amaral descreve-nos estas reuniões em torno dos textos bíblicos:

Meses atrás, ao falar com um católico insuspeito [...] dizia-me ele que, da primeira vez que entrou numa igreja evangélica, a convite de uns amigos, ficou maravilhado com a sincronia de dezenas de fiéis a procurarem um versículo bíblico, reflectindo o gesto do pastor no púlpito, as bíblias com marcadores e *post-its*. “E estavam mesmo a ler”, dizia, como que surpreendido por esta combinação arrojada entre fé e literacia. O amigo que o convidou a visitar a igreja é o pastor. O seu nome é Tiago Cavaco. (Amaral, 2015, p. 69)

Como se depreende, para os evangélicos baptistas, a centralidade da palavra sobre todas as outras coisas é inquestionável. Assim se compreende porque é que Samuel Úria diz ter com as palavras uma relação da ordem do transcendente:

Eu cresci a ouvir leituras bíblicas em Português. Um Português elaborado, na tradução de João Ferreira de Almeida, que é o primeiro tradutor do texto completo da Bíblia para Português e, ainda hoje, é a versão mais utilizada. Portanto, eu cresci com a noção de que a transcendência pode ser descrita em palavras portuguesas [...]. Cresci com essa noção de que o Português podia alcançar uma coisa que a língua por si só não alcançava. Ou seja: as palavras acabam por superar a língua e a língua fornece a base às palavras para que elas se superem. (*apud* Branco, 2017, p. 7)

Para além da Bíblia e da relação com as palavras, Tiago Cavaco, fundador da FlorCaveira, hoje pastor de profissão, refere o papel preponderante da música dentro das cerimónias e práticas religiosas dos evangélicos baptistas.

Samuel Úria relata-nos que ao ouvir pela primeira vez hinos religiosos, recriados pelo cantautor cristão norte-americano Johny Cash, apercebeu-se de que, afinal², já os conhecia todos de versões em Português, cantadas na Igreja Evangélica Baptista de Tondela, frequentada por ele. Por razões similares, Tiago Cavaco escutou pela primeira vez as obras discográficas de Bob Dylan e Leonard Cohen através do seu pai, que tinha os discos de cariz religioso destes autores. Por exemplo, *Slow Train Coming* ou *Saved*, da fase cristã de Dylan, ou a canção “Hallelujah” de Cohen, entre outros, que eram retrovertidos e cantados em Português nas igrejas baptistas. Esta influência da música *Pop-Rock* norte-americana torna compreensível porque é que Cavaco, a dada altura, afiançou que, apesar de só aceitarem publicar trabalhos em Português, a FlorCaveira, era a mais norte-americana das editoras portuguesas (cf. Portulez, 2016).

Na sequência do Prémio Nobel da Literatura, atribuído a Dylan, Cavaco escreveu uma crónica na *Ler*, muito na linha do pensamento filosófico cristão de Shaeffer e da sua conceção cristã da cultura:

² Johny Cash, tal como Elvis Presley, gravou vários álbuns de temática exclusivamente religiosa, entre eles: *Hymns from the Heart*, *The Gospel Road* e *Return to the Promised Land*.

Até que ponto é que a literatura só produz alguns frutos específicos se devidamente musicada? [...] Até que ponto é que a literatura só pode regressar a alguns dos seus intentos originais se dada à harmonia da voz? [...] Para mim e para mais uns quantos, Cohen e Dylan (e adicionaria Cash, ainda que reconhecendo as suas limitações literárias quando comparadas) não precisam de ser reconhecidos pela literatura na medida em que a literatura é que precisa diante deles de ganhar algum tino e, consequentemente, humildade [...] tendo sido educado nas escrituras, creio que a literatura não existe por si só, mas depende de uma finalidade maior do que ela: o louvor. (Cavaco, 2017c, p. 144)

À semelhança dos primeiros cantores *Rock*³ dos anos 50, Úria e Cavaco aprenderam também a tocar guitarra e a cantar nas igrejas protestantes. Alguns dos músicos que hoje acompanham Samuel Úria na estrada são também protestantes e tocam na igreja. Tiago Cavaco reflete sobre a relação entre o protestantismo e o universo *Pop-Rock* do seguinte modo:

Os protestantes não têm como não querer cantar a sua teologia [...]. Os protestantes desconfiam do silêncio uma vez que o silêncio lhes inspira uma relação menos simples e desnecessariamente distante entre o adorador e o adorado. O barulho protestante vem da centralidade que é dada a Cristo. Com a Bíblia aberta, é difícil ter Jesus nublado; logo, existe uma multidão de sons para dar sequência a esse sentido cristológico de todas as coisas [...]. São muitos os livros que são escritos e os hinos que são cantados só nesse período inicial da Reforma protestante. Não é, portanto, de estranhar que as culturas que foram influenciadas pelo protestantismo sejam de uma grande abundância literária e musical. Não há estalido que não esteja sendo convocado para afirmar uma fé renovada. A fé faz o *pop*. (Cavaco, 2017)

Para o já referido filósofo protestante estadunidense Francis Shaeffer, um dos ideólogos relacionados com o *Jesus Moviment*, no qual pontificava Larry Norman⁴, a grande tragédia do cristianismo tinha sido a sua desvinculação da arte e da cultura hodiernas. Ele considerava essencial para a sobrevivência da humanidade a existência dum cristianismo culto e com um papel de relevo em todas as áreas artísticas. Via-as como um caminho de redenção para a humanidade, um modo de resgatar o ser humano da queda primordial. Para ele, o humanismo sem fé conduz o homem a um intelectualismo inane e ao consequente desejo de destruição. Ainda que de modo diverso, os autores aqui em análise partilham esta conceção cristã da cultura com Shaeffer. Cavaco invoca o louvor a Deus e a Jesus Cristo como motor da criação artística. As observações epistemológicas de Shaeffer vão precisamente no mesmo sentido:

³ Elvis Presley, por exemplo, fazia parte da Igreja Pentacostal e gravou quatro álbuns dedicados exclusivamente à música *Gospel* e aos *Negro's Spirituals*.

⁴ Larry Norman foi um dos fundadores do *Rock Cristão* nos anos sessenta e setenta do século XX e esteve ligado ao respetivo *Jesus Moviment*. A sua canção “Why should the devil have all the good music?” tornou-se, neste contexto, uma espécie de hino e de manifesto, no qual se reclamava um lugar de relevo do cristianismo na música *Rock* e na cultura *Pop* (vd. Norman, 1972).

A few years ago when I startede to work out on a Christian epistemology and a Christian concept of culture, many people considered what I was doing suspect [...] if Christianity is really true then it involves the whole man, including his intellect and criativiness [...]. We do not seem to understand that the arts too are supposed to be under the lordship of Christ [...]. The arts and the sciences do have a place in christian life [...] the Lordship of Christ should include an interest in the arts. (Shaeffer, 2006, pp. 16-19)

Por muito pertinente que seja esta proposta duma cultura de sinal cristão, deve-se frisar que uma arte, cujos pressupostos artísticos não contenham espaço para a dúvida e para a disrupção, muito dificilmente produzirá objetos estéticos perduráveis. Talvez por isso Úria se demarque desta posição fechada, separando, as águas, esclarecendo que: “Eu quando estou a escrever uma canção não estou a pensar num lado missionário. Eu, apesar de ser duma religião Protestante Evangélica, não sou evangélico na minha música, mas a minha música reflete naturalmente aquilo que eu sou” (*apud* Branco, 2017, p. 5).

Samuel Úria: o transcendente, a obra e o atrito

Os primeiros trabalhos discográficos de Samuel Úria estão peçados de referências religiosas. Numa canção de 2009, Úria fala-nos do diabo: “Porque o diabo aparece quando se espera/Não te faças surpreendido/menos subliminar, mais Zen e Nova Era” (Úria, 2009). Inúmeras personagens bíblicas são também convocadas para as suas letras-poemas, como é o caso do mártir Estêvão:

Estêvão não se importa de falar,
Fala, não se importa de sangrar
Sangra, Estêvão não se vai calar
Se eles soubessem o poder de um mártir
Não o matariam
Mas eles não sabiam (Úria, 2003)

Ao longo da sua carreira, a influência do intertexto bíblico vai-se tornando mais esparsa e menos relevante, nunca chegando, porém, a desaparecer por completo do seu universo estético. No seu mais recente trabalho discográfico, *Carga de Ombro*, de 2016, é referida a mulher de Lot na canção “Dou-me Corda”, e, na letra-poema “É preciso que eu diminua”, ele alude aos princípios luteranos da *Sola Fide* e da *Sola Gratia*, segundo os quais não bastam as boas obras para a salvação, é necessário também o dom da fé e da graça, donde o verso “Não são obras que me salvam” (Úria, 2016).

Nas entrevistas, Samuel Úria tem tido ocasião de manifestar um grande apreço e amor pelo idioma português. Tal é visível no caráter experimental da sua relação com a linguagem, certamente, devedor das suas leituras da literatura portuguesa. Ele refere Cesariny e Ruy Belo. Se, à luz da sua religiosidade, facilmente se percebe a sua ligação poética com o católico Ruy Belo, será, no entanto, à primeira vista, mais difícil encontrar pontos de convergência com o niilismo sensualista de Cesariny.

Sucede, porém, que a relação de teor transcendente com a língua portuguesa descrita por ele faz parte, ainda que em diferente declinação, da cartilha literária de Cesariny. É notório em ambos uma ilimitada inventividade linguística. Cesariny, na senda do ideólogo do surrealismo André Breton, preconizava a Cabala Fonética, e afirmava que as palavras “São um exercício espiritual” (Cesariny, 2007, p. 20). Este conceito é contíguo ao das palavras enquanto manifestação do transcendente, advogado por Úria.

Consequentemente, os dois autores recorrem a todo o género de torções verbais, com particular incidência no neologismo e no trocadilho. Veja-se uma estrofe do poema “Ditirambo” da autoria de Cesariny:

Meu maresperantotémico
Minha mãlanimatógrafurriel
Minha noivadiagem serpente
Meu èliotropólipo polar (Cesariny, 1982, p. 60)

Acerca do neologismo, mas que podemos projetar a toda a sua arte poética, Úria diz-nos que “O neologismo acende as palavras, o que é bom, pois as palavras poderiam estar mortas e, assim, são resgatadas. As palavras mais banais se forem reinventadas podem ser acesas. E ao acender as palavras, incendeiam-se também ideias” (*apud* Branco, 2017, p. 11).

Aquando da significativa data da morte do marcante cantautor *Pop-Rock* António Variações, a de 13 de junho (igualmente dia de nascimento de Fernando Pessoa e dia de Santo António), Samuel Úria escreveu um texto elegíaco, no qual nos dá conta da profunda admiração que sente por ele:

O António inventou um país cuja melhor fronteira é exactamente a voz, onde a unicidade é o unísono, onde o eco da Amália é o garante de eternidade lusa. Variações era ave exótica (daquelas que falam e temos por estimação) com uma plumagem exuberante cujo colorido, amiúde, se revelava xaille negro. Portugal poucas vezes terá sido tão grande como aqui, quando coroou um excêntrico destes [...]. Sobre este génio desejo continuar a ter de escrever pouco, pois desejo um país que o reconhece muito. Um país que ficou para sempre melhor a partir de 3 de Dezembro de 1944, quando António Joaquim Rodrigues Ribeiro nasceu. Um país que ficou mais pobre a 13 de Junho de 1984, anteontem, quando Variações se calou. Também morrem estes que nunca acabam. (Úria, 2017)

Um dos estilemas caraterísticos da escrita lírica de Variações era o uso de expressões populares nas suas emblemáticas letraspoemas. Úria também resgata bordões de linguagem quotidiana que depois são por ele trabalhados poeticamente. Vejam-se os seguintes versos: “há mar e marasmo”, “palavra-impasse”, “tripas coação”, “karma para canhão”, “silêncio que não se vai cantar o fado” (vd. Úria, 2013, 2016).

O dialogismo intertextual com a Bíblia e com as obras dos autores já assinalados que encontramos na obra de Úria é quase sempre re-criado de modo pessoalíssimo:

[...] Não arrastes o meu caixão
Que as carpideiras perderam maneiras

E o cortejo tornou-se motejo
Em epitáfios talhados por cegos
Entre sevícias entrego-me aos pregos
Das tábuas do meu caixão

Do meu sarcófago fazes saltérios
Como a uma lira dedilhas os lírios
Em coroa no meu caixão

O estranho esquife espraia, esconso
Na valsa convulsa em volta do vulto
Que habita no meu caixão. (Úria, 2009)

Como se vê, para além da proliferação de assonâncias (tão ao gosto de Ruy Belo), dos trocadilhos plurissignificativos, das rimas desconcertantes, enfim, das soluções inesperadas em cada verso, nesta letlapoema, existe um importante *topos* que esta mesma relação lúdica com a linguagem oximoricamente sinaliza: a temática da morte.

Existe na obra de Úria um sopro de angústia, nem sempre explicitada de modo direto. Disso nos dá conta a discreta, mas visível, presença da morte, detetável em algumas canções, como por exemplo “Armelim de Jesus”, “Império” e “Eu seguro” (Úria, 2009, 2013).

Outro elemento disruptivo que marca a escrita de Úria e que lhe altera o sentido é o absurdo. Alguns dos seus títulos de cariz religioso chegam a ser derisórios, próximos do humor surrealista: “Água de Colónia da Babilónia”, “Deus também gosta de Comboios”, “Graça Comum” (vd. Úria, 2003, 2009, 2013), etc. Ou seja, as próprias palavras, ao serem trabalhadas poeticamente, conduzem a obra numa direção, de certo modo, senão em conflito, pelo menos em atrito, com a clareza e solidez da sua fé cristã. Úria explica que a “tensão cria a expressão” e que isso é um fator criativo positivo. (*apud* Branco, 2017, p. 5). E é nesse espaço tensional que a sua obra se (des)constrói num jogo do gato e do rato entre criador e criatura no interior labiríntico da própria obra. Em algumas canções o seu trabalho é bastante direto e translúcido, noutras é opaco. É um cronista social atento e interventivo e algumas canções dão-nos disso conta: “Lenço enxuto”, “Repressão”, entre outras. Mas, muitas vezes, há uma busca pelo desconcertante. Certos versos atestam essa demanda: “O que eu não digo torna-se em sirene”, “O mundo é só o embaixador do chão”, “Vinca o timbre, dobra o sino que o traz”, “Mantive a Fé e o bom combate na carreira das sete”, etc. (Úria, 2013, 2016). E é aqui que vemos emergir a inconfundível assinatura do absurdo.

Perguntar-se-á: pode uma escrita sinalizada pelo absurdo, uma escrita que se abeira dos gumes da incerteza e do irrespondível, ser simultaneamente uma escrita de certezas e de fé? É possível que sim, mas será, sem dúvida, mais imprevisível e com mais *chiaroscuro*, logo também mais humana e íntima. A escrita de Úria lembra uma tela com várias camadas de tinta; ele não parece procurar a espontaneidade, mas antes a beleza plástica das palavras, às quais os seus dotes de compositor conferem tangibilidade e ritmo vital.

Um dos primeiros pensadores a pressentir a radical diferença do homem em relação a Deus e a confrontar a sua fé com a onnipresença do absurdo, tendo

sido também um dos primeiros a nomeá-lo, foi Søren Kierkegaard, que, não por acaso, dedicou o seu primeiro estudo à ironia socrática⁵. No filósofo dinamarquês, a fé toma consciência dos seus limites e, paradoxalmente, funda-se neles.

O que é então o desconhecido? É a fronteira a que se chega continuamente, e, nessa medida [...] é o absolutamente diferente para o qual não se tem característica distintiva. Definido como o absolutamente diferente, parece estar a ponto de ser revelado; mas não é assim; porque o entendimento não consegue sequer pensar a diferença absoluta [...]. Assim, se o desconhecido, Deus, não permanece uma mera fronteira, o pensamento único acerca do diferente confunde-se em muitos pensamentos acerca do diferente [...]. mas essa diferença não se deixa capturar. (Kierkegaard, 2012, pp. 97-99)

Outro dos sintomas de *Angst* na obra de Úria é a sua constante demanda por espaço, que é uma das isotopias mais opressivamente arqui-presentes no seu trabalho. O eu lírico anseia por um território habitável. Uma casa só sua. E esse lugar surge, muitas vezes, figurado no seu próprio corpo. Disso nos dá conta, por exemplo, a letapoema de “É preciso que Eu diminua” (vd. Úria, 2016).

Em suma, quem, nos moldes em que Úria o faz, invoca a Terra Prometida invocará sempre também os precipícios circundantes. Tudo isto está bem patente na letapoema, de feição musical dyleana, intitulada “Para ninguém”⁶:

Ele não punha as mãos no fogo por ninguém
E foi mesmo a própria mãe quem lhe ateou o quebranto
Por achá-lo queimadiço
Deu-lhe um berço de amianto

Não torcia o braço por ninguém
Tinha sido um pai porém a vergá-lo a tal receita
Finca o pé na teimosia
Que isso adia ou endireita

Não punha as mãos no fogo por ninguém
E é esse o pé atrás que o sustém
Furtou-se à lei que é dura e a chama rarefeita
Mas se o que arde cura, ele vive na maleita

Ele não queria ter as mãos a arder
E não dava o seu braço a torcer
Mas confiou na ideia de ser desconfiado
Pois quem não se incendeia vive apagado

Se até por passatempo escreveu tudo o que tem
A pôr em testamento o nome de ninguém (Vários, 2013)

⁵ Confrontar com o que Tiago Cavaco escreveu acerca da influência de Kierkegaard no n.º 145 da revista *Ler*, na página 99.

⁶ Esta canção, no seu último verso, joga intertextualmente com uma canção de 1977, da autoria de José Cid, intitulada “O meu nome é ninguém” (Cid, 1977).

O elemento fogo, que remete simbolicamente para o sagrado, aparece também em primeiro plano noutra canção de Úria, intitulada “Em Caso de Fogo”. Aliás, o silêncio e o fogo pontuam isotopicamente a sua obra. O seu *compagnon de route*, Tiago Cavaco, parece igualmente ter uma preferência por este elemento. Com Guell e os Comboio Fantasma, escreveu o “Queluz está a arder”, que se tornou uma das canções fetiche nos concertos dos míticos Os Lacraus, banda *Punk* protestante dos anos noventa, da qual era líder. Já a solo, sob o pseudónimo Tiago Guillul (que significa “madeira sagrada”), escreveu a canção “Os Rapazes do Pouco fazem Fogo” (vd. Cavaco, 2012).

Tiago Cavaco: pastor, ensaísta e profeta *Punk* protestante

A escrita lírica de Tiago Cavaco é menos inquietada do que a de Úria. Nela ressalta principalmente a sua condição de pregador. Cavaco é pastor na Igreja Evangélica Baptista da Lapa. No videodisco da canção d’Os Lacraus “As cabanas do tédio” surge um significativo aforismo da autoria do filósofo protestante Lloyd-Jones: “A pregação é a lógica a pegar fogo”⁷.

Se em Úria o mais importante é o amor à palavra, em Cavaco sobressai o amor às ideias religioso-filosóficas e à sua difusão. Em Úria existe, como já vimos, uma procura contínua por espaço. Em Cavaco é o tempo que predomina, como se pode ver nas seguintes canções, plenas de referências temporais muito precisas: “Igrejas Cheias ao Domingo”, “Febre em 1993”, “Quarta Feira de Cinzas”, etc. (Guillul, 2008, 2010).

Através de heterogéneas personagens masculinas, é observável na obra de Samuel Úria uma auto-figuração obsidiante. O seu principal tema é ele próprio. Em Cavaco proliferam representações do feminino, como, por exemplo, nas canções: “Canção para a Maria Não Furar as Orelhas”, “A Isabel é Intelectual” e “Canção para a Flannery O’Connor” (Guillul, 2003, 2008). A poética uriana é de índole ontológica e, abeira-se dos abismos fornecidos pela própria linguagem. Inversamente, a de Cavaco funda-se numa atitude combativa e panfletária. Úria é o criador e o poeta, Cavaco, por seu turno, é o pensador e o crítico.

Cavaco tem vários livros publicados, de índole ensaístico-teológica publicados. E está muito atento às discussões de carácter religioso sobre as quais reflete e escreve. Apesar da diferença de credos, teceu o seguinte elogio crítico acerca de uma obra da autoria de Bento XVI:

O livro “Jesus de Nazaré”, em particular, dá-nos um Papa que é um estudioso da Bíblia, um teólogo e que nos leva para o texto bíblico e que transmite que o texto bíblico é uma coisa valiosa [...]. Joseph Ratzinger era, na minha opinião, não um passo atrás no ecumenismo, mas uma revalorização daquilo que se crê [...]. Portanto, o paradoxo acontece precisamente nisto: eu como cristão evangélico valorizo a cautela ecuménica do Papa Bento XVI porque, tal como ele, tento levar muito a sério aquilo que é a reflexão teológica e aquilo que continua a ser diferente entre o catolicismo romano e o cristianismo evangélico. (Cavaco, 2017d)

⁷ O videodisco referido está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5vCyPxtfEfM>.

Cavaco é um autor bastante apreciado pela comunidade protestante brasileira com a qual tem relações de proximidade. Úria também refere afinidades eletivas com o Brasil, em especial com alguns cantautores *Pop-Rock* brasileiros, sobretudo no modo como trabalham poeticamente o Português:

Mas, mais do que uma influência direta, há uma ideia de elasticidade da língua no Brasil, de criar neologismos, por exemplo, enfim, de procurar formas criativas de escapar a esses tais mecanismos que faz todo o sentido para mim. Existem letristas como o Chico César, que é uma das grandes influências. Eu, por vezes, tenho um certo pudor em usar trocadilhos, mas dou por mim a pensar que o Chico César não se importa nada com isso. (*apud* Branco, 2017, p. 10)

Tiago Cavaco na obra *Cuidado com o Alemão: Três dentadas que Martinho Lutero dá à nossa Época*, dada a lume em 2017, propõe-se demonstrar a pertinência do pensamento luterano para a época coeva e postula a adesão aos princípios protestantes, como forma de salvação da nossa sociedade, segundo ele, corrompida (Cavaco, 2017).

A primeira dessas dentadas é a “Maldade”, na qual se concebe o ser humano como um ser caído e, por isso, na sua essência, um ser malévolo. A segunda dentada é a “Meninada”. Neste item, Cavaco, com base no ideário pedagógico de Lutero, advoga uma educação não facilitista, empenhada e rigorosa, que proporcione hábitos de leitura e estudo às crianças. E, claro, a serem educadas dentro dum quadro de valores cristãos. Aliás, sobre o estado atual da educação, Cavaco tem uma opinião bastante crítica:

A educação dos mais novos é uma das conquistas mais revolucionárias de Lutero, verdadeiramente pioneira no seu tempo [...]. Acreditar na educação séria dos mais novos é das crenças menos populares dos nossos dias, suficiente para que os pais que tentem empreendê-la sejam retratados como inimigos públicos [...]. Ensinar é hoje uma rebeldia. (Cavaco, 2017)

A última das dentadas de Lutero à nossa época, referida por Cavaco, é a “Música”, questão sobre a qual já nos debruçámos anteriormente. Cavaco afirma que “a estética protestante não é uma destruição da arte, mas sim uma reconstrução dela a partir da palavra. Por isso, trata da música” (Cavaco, 2017).

Um dos textos introdutórios desta sua obra é assinada por João Miguel Tavares que, sem deixar de salientar os pontos positivos das propostas de Tiago Cavaco e de enaltecer a sua coerência, chama a nossa atenção para o dogmatismo protestante de Cavaco e aponta-lhe a não-aceitação da dúvida e a interpretação fechada dos textos bíblicos como pontos negativos.

E, de facto, podem advir da restrita noção de *Sola Scriptura*, segundo a qual o ser humano deve obedecer cegamente ao que o texto bíblico prescreve, comportamentos algo anacrónicos e quiçá em choque com a ordenança cristológica de amorosa aceitação do outro e da sua liberdade de pensamento e ação. Tavares sintetiza assim: “Eu vejo a diferença como sinal de riqueza, o Tiago vê a diferença como sinal de fraqueza” (*apud* Cavaco, 2017). Por exemplo, uma das prescrições que encontramos elencadas nos princípios seguidos pela Igreja Evangélica Baptista da Lapa, no ponto 3 da sua Declaração de Fé, é a de que a mulher deve obedecer

ao homem e deve ater-se a um papel secundário dentro da relação marital. Nesse mesmo ponto, aduz-se ainda que o casal Adão e Eva devem servir como modelo sexual: “o único padrão normativo de relações sexuais para homens e mulheres” (Igreja da Lapa, 2017). Ora, esta visão exclusivista é altamente criticável e, como vemos suceder atualmente em certos movimentos protestantes políticos nos Estados Unidos e no Brasil, pode conduzir ao pernicioso fanatismo conservador. Samuel Úria, parece querer demarcar-se destes questionáveis princípios doutrinários ao afirmar o seguinte:

Eu, perante o catalogar, perante esse raciocínio que conclui que se uma pessoa é religiosa logo deve ser racista, homofóbica, tudo e mais alguma coisa, faço questão de ironizar. Na verdade, é exatamente o contrário, pois, quando dou um passo atrás, e me ponho à distância dum mundo que se mede com uma régua que não tem mais do que o metro e noventa que eu tenho, eu tenho de considerar que os outros podem ser maiores do que eu. E os outros podem ser, claro, pessoas doutras culturas e cores, doutras preferências sexuais. E eu tenho uma ordenança de amor para com elas. Uma ordenança de amor foge ao nosso próprio prazer, ao tal hedonismo e aos deleites auto-centrados, escapa dessa cultura de devassidão e de contemplação dos próprios prazeres e fala numa linguagem simultaneamente retrógrada e revolucionária. E é nessa tensão que eu me jogo porque é ela que provoca expressão. (*apud* Branco, 2017, p. 5)

Cavaco, noutra das suas obras, um livro testemunhal sobre a sua experiência enquanto pastor, intitulado *Ter Fé na Cidade: O diálogo entre uma Pequena Igreja de Bairro e a Cultura*, descreve-nos o modo de funcionamento da igreja na qual é pastor, a Igreja da Lapa, a Segunda Igreja Baptista de Lisboa, e o que tem feito de maneira a torná-la, à sua escala, num elemento vivo dentro dos circuitos culturais de Lisboa (Cavaco, 2017b). Tem, por exemplo, organizado debates em torno de questões religiosas e outras, para os quais convida figuras de relevância da *intelligentsia* nacional. Casos de Ricardo Araújo Pereira, Pedro Mexia, Francisco Louçã, Rui Ramos, etc.

Em decorrência da sua fé evangélico-protestante, Cavaco é um acérrimo defensor dum conceito tradicionalista de família e faz parte da Associação Portuguesa de Famílias Numerosas. Neste contexto, tem pugnado pela defesa das famílias numerosas, nas quais a sua se inclui. É pai de quatro filhos, todos, como é usual nas famílias baptistas, com nomes bíblicos: Maria, Marta, Joaquim e Caleb. A sua mulher, Rute, trabalha em casa. Sobre a temática da família e do relacionamento a dois publicou um livro, intitulado *Felizes Para Sempre e Outros Equívocos acerca do Casamento*. Nele exalta o casamento na sua condição de vínculo divino que deve ser mantido por toda a vida, já que, do seu ponto de vista religioso, é um laço sagrado assumido perante Deus. Uma relação a dois nunca é fácil e Cavaco sabe-o. Por isso, apesar de algum exagero puritano, ele alerta, nesta obra, de modo pragmático, para as reais dificuldades com as quais uma relação marital inevitavelmente se depara (cf. Cavaco, 2013).

Para além de manter um *blog* de inspiração joanina, chamado *A Voz no Deserto*, escreve crónicas de assinalável qualidade literária na revista *Ler*. Nelas discorre acerca de temáticas relacionadas com a sua conceção cristã da cultura. À guisa

de exemplo, atente-se na sua singular visão hermenêutica de *Alice no País das Maravilhas*, da autoria do também pastor protestante Lewis Carrol:

A partir dessa queixa contra a suposta chatice da literatura, Alice acaba por ser engolida por um mundo literário irrequieto e indomável. É como se ela se tivesse queixado contra os livros e os livros se vingassem dela metendo-a pela boca abaixo [...]. *Alice no País das Maravilhas* é a prova de que a literatura é vingativa. Se a tomamos como inofensiva, ela vai-nos morder [...]. Alice é engolida por uma biblioteca. Tanto Jonas quanto Alice fogem da palavra, mas a palavra come-os devolvendo-os a uma relação restaurada com a realidade. No protestantismo, as palavras não são o que se faz para nos distrairmos da realidade; as palavras são o que a realidade faz connosco. Não somos nós que falamos, mas é a palavra que fala a nós. (Cavaco, 2017)

Mesmo que as suas radicais propostas nos levantem reservas críticas, numa época onde impera a inanidade do politicamente correto é muito salutar existir alguém como Tiago Cavaco que, até com alguma exuberância, assume as suas crenças, obrigando a que quem toma contacto com a sua obra se sinta impelido a refletir e a tomar posição.

Apesar de um ou outro momento mais calmo de sonoridade *folk*, em termos meramente musicais, nos primórdios da FlorCaveira, quer Tiago Cavaco, quer Samuel Úria, estavam mais próximos da linguagem musical do *Punk Rock*. N'Os Lacraus e nos Samuel Úria e As Velhas Glórias os ritmos *up-tempo* e as guitarras com distorção eram predominantes.

Hoje em dia, a paleta sonora de Úria expandiu-se consideravelmente. Cavaco, por seu lado, continua a seguir, de modo mais depurado, as linhas mestras do *Punk Rock* e da estética do *Less is More*, sendo, por isso, mais ruidoso e monocromático que Úria.

As canções de Cavaco estão umbilicalmente ligadas ao seu protestantismo, como se pode ver, nas seguintes: “Nabucodonosor”, “Beijas como uma Freira”, “Dançar como David”, “Igrejas Cheias ao Domingo” e “True Believer”. Aliás, os títulos dos seus álbuns não deixam margens para dúvidas quanto ao seu teor religioso: *Fados do Apocalipse contra a Babilônia*, *Sou Imortal até que Deus Me diga Regressa*, *Tiago Guillul quer ser o Leproso que agradece* (Guillul, 2002a, 2002b, 2003). Ele escreveu também um álbum duplo dedicado a Robert Duvall, *Amamos Duvall*, inspirado pelo filme *O Apóstolo* (Duvall, 1997), protagonizado e realizado por esse ator, no qual se narra a queda e ulterior redenção dum pastor evangélico estadunidense (Guillul, 2012).

Diferentemente do experimentalismo sintático e fonético de Úria, Cavaco segue, na escrita das suas letras-poemas, um registo mais classicista, inspirando-se em alguns géneros literários bíblicos como os salmos e a literatura sapiencial veterotestamentária. O teor difusionista da sua fé sobressai sempre no seu trabalho lírico. Tal é perfeitamente visível na canção “São 7 voltas para a Muralha cair”:

[...] Não é a geoestratégia que diz
Mas a hospitalidade da meretriz
Prendam os clientes, deixem a pobre sair
Três voltas dadas p'ra muralha cair

[...] Não há bateria, baixo, guitarra, microfone
 Na trombeta temos o nosso proto-trombone
 Haja boca p'ra soprar e pés p'ra fugir
 Cinco voltas dadas p'ra muralha cair

[...] É agora ou nunca encham os pulmões
 É mesmo p'ra gritar sem contemplações
 De Jericó nem uma pedra vai resistir
 São sete voltas p'ra muralha cair (Cavaco, 2010)

Em suma, quer pela riqueza das referências literárias, musicais e religiosas com as quais as suas obras dialogam, quer pelo valor artístico e pela originalidade das suas propostas artísticas, os trabalhos de Úria e Cavaco marcam, o panorama cultural português na viragem do século e continuam a ser coetaneamente de uma grande acuidade lírico-musical. Ambos fazem parte duma geração de cantautores de assinalável relevância literária e musical para qual, pela sua qualidade e heterogeneidade, devemos estar particularmente atentos. O futuro de Úria e Cavaco continua, por isso, ainda em aberto. E a FlorCaveira, casa-mãe de ambos, continua a ser uma editora inspiradora a ter em consideração.

Referências bibliográficas

- Amaral, B. V. (2015). *Aleluia*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Branco, L. C. S. (2017). Entrevista a Samuel Úria sobre *Punk Rock* e Religião. (Documento pessoal).
- Cavaco, T. (2013). *Felizes para sempre e Outros Equívocos acerca do Casamento*. Lisboa: Cego, Surdo, Mudo.
- Cavaco, T. (2017). *Cuidado com o Alemão: Três dentadas que Martinho Lutero dá à nossa Época*. São Paulo: Vida Nova. (Disponível em: <https://books.google.pt/books?id=dOo-DgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>; acedido em 10 de junho de 2017)
- Cavaco, T. (2017b). *Ter Fé na Cidade: O diálogo entre uma Pequena Igreja de Bairro e a Cultura*. São Paulo: Vida Nova.
- Cavaco, T. (2017c). Mical, Cohen e Dylan no Teste Literário do Louvor. *Ler*, 144.
- Cavaco, T. (2017d). Bento XVI, o Papa que cativou o Protestante Tiago Cavaco. *Sapo Notícias*. (Disponível em: http://rr.sapo.pt/noticia/83173/bento_xvi_o_papa_que_cativou_o_protestante_tiago_cavaco; Acedido em 10 de julho de 2017).
- Cesariny, M. (1982). *Pena Capital*. Lisboa Assírio & Alvim.
- Cesariny, M. (2007). *Uma Grande Razão: Os Poemas Maiores*. Lisboa Assírio & Alvim.
- Igreja da Lapa – Segunda Igreja Baptista de Lisboa (2017). Declaração de Fé. Sítio na Rede (Disponível em: <http://www.igrejadalapa.pt/?q=content/declara%C3%A7%C3%A3o-de-f%C3%A9>; acedido em 23 de maio de 2017).
- Kierkegaard, S. (2012 [1844]). *Migalhas Filosóficas*. Trad. de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'Água.
- Santos, L. A. (2000). O Protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX): linhas de Força da sua História e Historiografia. *Lusitania Sacra*, 2 (12).
- Shaeffer, F. (2006 [1973]). *Art and The Bible*. InterVarsity Press.
- Úria, S. (2017). Santo António não se acabou. *Sapo* 24. (Disponível em: <http://24.sapo.pt/opiniaos/artigos/santo-antonio-nao-se-acabou>; acedido em 23 de junho de 2017).

DISCOGRAFIA

Cid, J. (1977). *A Anita Não é Bonita/O Meu Nome é Ninguém*. (Single)Porto: Discos Orfeu.

- Guillul, T. (2002a). *Fados para o Apocalipse contra a Babilônia*. (LP). Queluz: FlorCaveira
- Guillul, T. (2002b). *Mais Dez Fados Religiosos de Tiago Guillul*. (LP). Queluz: FlorCaveira
- Guillul, T. (2003). *Tiago Guillul quer ser o Leproso que Agradece*. (LP). Queluz: FlorCaveira.
- Guillul, T. (2008). *IV*. (LP). Queluz: FlorCaveira
- Guillul, T. (2010). *V*. (LP). Queluz: FlorCaveira
- Guillul, T. (2012). *Amamos Duval*. (LP). Queluz: FlorCaveira
- Guillul, T. (2015). *Sou Imortal até que Deus me diga Regressa*. (LP). Lisboa: FlorCaveira & Amor-Fúria.
- Norman, L. (1972). *Only visiting This Planet*. (LP). Solid Rock Records.
- Úria, S. (2003). *O Caminho Ferroviário Estreito*. (LP). Queluz: FlorCaveira.
- Úria, S. (2009). *Nem lhe Tocava*. (LP). Queluz: FlorCaveira.
- Úria, S. (2013). *O Grande Medo do Pequeno Mundo*. (LP). Queluz: FlorCaveira.
- Úria, S. (2016). *Carga de Ombro*. (LP). Queluz: FlorCaveira.
- Vários (2013). *Voz e Guitarra II*. (LP). Sony Music.

FILMOGRAFIA

- Duvall, R. (1997). *O Apóstolo*. October Films.
- Portulez, R. (2016) *I Love My Label: A Edição Independente em Portugal – A FlorCaveira*. Produção: Antena 3/RTP.

Resumo

Nascida em 1999 sob o lema *Panque Roque e Religião*, a seminal editora discográfica FlorCaveira iniciou, sob o signo do Protestantismo e do *Punk*, uma profícua renovação sonora e lírica da Música Moderna Portuguesa. Neste contexto, pretendo analisar a obra de dois dos seus mais relevantes escritores de canções: Tiago Cavaco, pastor evangélico, escritor, cronista na revista *Ler* e fundador da referida editora; e Samuel Úria, membro da Igreja Baptista Portuguesa, e um dos escritores de canções em língua portuguesa mais esclarecidos atualmente. Quer o universo sonoro de ambos, quer as suas letras-poemas, serão estudados na sua relação intertextual com a *Bíblia* e com o manancial de referências estéticas convocado por ambos, como entre elas, as obras de Søren Kierkegaard, Francis Shaeffer e Leonard Cohen.

Abstract

With the motto *Punk Rock and Religion*, the important discographic record label FlorCaveira was founded in 1999 and started by then a lyrical and musical renewal of modern Pop-Rock music sang in Portuguese. Therefore, I will analyse the literary and musical works of two of the most prominent songwriters of FlorCaveira: the evangelical pastor, essayist and founder of FlorCaveira, Tiago Cavaco; and Samuel Úria, who is one of the most relevant contemporary Portuguese songwriters and a member of the Evangelical Baptist Church. I intend to study their intertextuality with the protestant theology and with some important authors such as Søren Kierkegaard, Francis Shaeffer and Leonard Cohen.

Entrevista a Samuel Úria sobre *Punk Rock* e Religião

Na sequência do meu estudo sobre “*Punk Rock* cantado em Língua Portuguesa e a Mensagem Salvífica do Protestantismo”, apresentado em comunicação ao Congresso Internacional “Em Busca da Terra Prometida: Mitos de Salvação”, que decorreu nos dias 20, 21 e 22 de setembro de 2017, no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, entrevistei, no dia 3 de junho de 2017, às 18 horas, na Casa da Cultura de Ílhavo, Samuel Úria, protestante batista e um dos mais destacados e esclarecidos cantatores *Pop-Rock*¹ da música atual produzida em língua portuguesa. Samuel Úria iniciou a sua carreira musical sob os auspícios da Editora FlorCaveira² - à qual, aliás, continua ligado - cujo lema fundador era “Panque Roque e Religião”. Para além desta temática, e tendo em conta os meus principais interesses de investigação, que são a interceção entre música *Pop-Rock* e Literatura, ou seja, o cruzamento metodológico e hermenêutico entre os Estudos Literários e os Estudos de Música *Pop-Rock*³ (*Popular Music Studies*), interroguei-o também acerca de outros tópicos co-relacionados. Nomeadamente, a sua relação com a escrita e as influências do seu pessoalíssimo

¹ Para uma cabal diferenciação em relação a uma primeira geração de cantatores portugueses, conectados com a resistência ao Estado Novo e praticantes duma poesia militante e duma sonoridade, na sua grande maioria, acústica, designo por cantatores *Pop-Rock*, os autores musicais de gerações posteriores que têm um entendimento da canção enquanto pessoalíssimo meio de expressão individual (ainda que, por vezes, com ligações ao ideológico e ao social), cuja sonoridade é fortemente devedora dos universos anglófonos do *Pop-Rock*. Assim, por exemplo, Jorge Palma, dados os tópicos tratados nas suas canções e a influência dos universos artísticos de, entre outros, Lou Reed ou David Bowie, terá sido um dos primeiros cantatores *Pop-Rock* portugueses. A designação cantautor só deverá ser aplicada quando estamos a tratar de autores cujo entendimento epistemológico da arte de fazer canções remeta para um forte cunho literário e estético. Neste ponto, dever-se-á assinalar, ainda que com importantes antecedentes, a importância de Bob Dylan, que transformou, em definitivo, a canção num objeto artístico de *High Culture*. Em Portugal, vários autores de diferentes gerações, ainda que muito diferentes entre si, partilham as referências atrás assinaladas e, por isso, os designo por cantatores *Pop-Rock*. João Peste, Jorge Palma, Pedro Abrunhosa, ou, já na 2ª Geração, Samuel Úria aqui entrevistado, Miguel Araújo, Márcia, ou uma nova geração agora a despontar, que inclui nomes como Benjamim, Luís Severo e Duquesa, fazem todos parte deste lato universo de cantatorias *Pop-Rock*. Considero também Cantatores *Pop-Rock* portugueses aqueles que escolhem o Inglês para veicular um universo de alta qualidade literária e estética, como por exemplo Noiserv ou Legendary Tigger Man. E isto por duas razões: por serem portugueses e por ser impossível fazer uma história da música portuguesa minimamente séria sem passar pelas suas relevantes obras.

² A Editora FlorCaveira teve, a partir do início do século XXI, um papel muito importante no retomar da música moderna cantada em língua portuguesa. Para além duma assunção da religiosidade de muitos dos seus autores, foi um abrigo e um verdadeiro viveiro de criatividade, tendo dado a conhecer a obra de autores tão relevantes como B-Fachada, Diabo na Cruz, João Coração, entre outros. Foi fundada pelo cantautor *Pop-Rock* e pastor protestante batista Tiago Cavaco em 1999 e continua ativa.

³ Por uma questão de rigor, não se deve traduzir literalmente *Popular Music Studies*, pois estar-se-á a gerar confusão com os Estudos de Música Popular, que estudam precisamente música popular, tradicional e regional. O objeto de estudo dos *Popular Music Studies* é a música *Pop-Rock*. Daí que a retroversão correta para português seja Estudos de Música *Pop-Rock*.

universo lírico. Para além, claro, da possível contaminação criativa com a obra de outros companheiros de ofício de várias gerações. Samuel Úria foi generoso e recetivo, não se furtando a nenhuma das questões. Ao longo do texto da entrevista, e sempre que me pareceu pertinente, introduzi algumas notas de rodapé.

PROTESTANTISMO E *PUNK ROCK*

- Para começar uma curiosidade: o seu nome tem alguma relação com o profeta bíblico homónimo?

- Sim. Eu cresci numa família protestante e é normal os protestantes, cá em Portugal, quer da minha geração, quer de gerações anteriores, terem nomes de origem bíblica. Ou seja, nomes hebraicos. Eu chamo-me Samuel Isac Jesus que, nesse sentido, são nomes fortíssimos. E, embora eu não consiga seguir completamente o rasto genealógico, sei que o sobrenome Úria deriva de *Urias*⁴, que é um nome judaico. Úria chega, assim, até mim já depurado com prováveis passagens pela Galiza.

- Os Sex Pistols cantavam “I Am an Antichrist”. De que modo é que o Samuel resolve a possível contradição entre os princípios basilares do movimento *Punk* e a sua condição de protestante baptista?

- Não há contradição nenhuma. Repare: quando os *Sex Pistols* surgem, aparecem a dizer que são anti tudo, incluindo que eram anticristo. Ora, isto era uma mensagem de *anti-establishment* e rebeldia. Mas a verdade é que, no final do século XX e início do século XXI, não há nada de mais *anti-establishment* do que uma pessoa falar abertamente das suas crenças e assumir-se dependente duma entidade superior. Nos nossos dias, possivelmente, este é o ato mais rebelde que se pode ter. E, por isso mesmo, é até olhado de lado, com alguma desconfiança. Embora isso hoje já esteja mais esbatido, a verdade é que eu próprio, durante algum tempo, senti bastante essa desconfiança. Portanto, não há nada mais *Punk*, mais rebelde, do que remontar àquilo que, para muitas pessoas, é uma espécie de atitude e de ideário ultrapassados.

- Que não parece ser o seu caso ...

- De todo. Aliás, existe todo um mundo que nós aceitamos como culturalmente rico e válido o que tem uma raiz religiosa profundíssima. Isso é perfeitamente visível, por exemplo, em muitas das expressões culturais e artísticas dos Estados Unidos, que é um país protestante na sua origem. Ainda hoje encontramos esses vínculos através de provérbios, imagens, canções, enfim, toda uma simbologia patente, por exemplo, no cinema independente americano. Fenómeno que, por volta dos anos 60 e 70 do século XX, também aconteceu em solo europeu, no cha-

⁴ Urias é também o nome duma personagem bíblica do Antigo Testamento, referida no Livro Segundo de Samuel. Pertenceu ao exército do Rei David e era o marido de Betsabé, que cometeu o traiu com o Rei. Urias viria, mais tarde, a ser assassinado pelos amonitas na frente de batalha onde foi colocado por ordem do Rei David.

mado cinema de autor, onde encontramos também, de modo bem vincado, essa marca religiosa, usada como expressão cultural. Hoje em dia, a religião afirma-se, em grande medida, como contracultura. Essa marca religiosa transformou-se numa expressão cultural de pura rebeldia.

- Portanto, quando faz o elogio dos Nirvana ou demonstra especial apreço por uma canção iconoclasta como a “Budapeste” dos Mão Morta não sente estar a entrar em choque com a sua fé?

- Não. O que ressaltava nos Nirvana e no seu compositor, Kurt Cobain, era uma marca rebelde, mas de teor adolescente. A tal “*Teenage Angst*”, referida numas das suas canções. No entanto, aquilo que eu considero ser a minha rebeldia não é adolescente. E isto porque está assente em algo que eu considero – apesar de existir uma máxima cristã que diz que a nossa fé tem de ser como a de uma criança, de ter simplicidade nas perguntas que persegue.

- Como, aliás, descreve na sua canção “Império”.

- Certo. Mas nessa canção se, por um lado, nomeio a simplicidade da criança, por outro, também falo de seriedade, ou seja: maturidade. Maturidade essa, que por ser simples e direta, e acima de tudo séria e honesta, poderá ter a aparência enganadora duma certa infantilidade. Portanto, a minha rebeldia é precisamente o oposto duma rebeldia adolescente porque está assente na maturidade. E isto faz-me ponderar aquilo que, hoje em dia, são as agruras de algumas pessoas – e eu sinto isto, sobretudo, no meio artístico onde há uma espécie de cartilha invisível que parece ter de obedecer a determinados valores que eu não subscrevo.

- Posso concluir então que o trinómio *Sex, Drugs and Rock’n Roll*, não faz para si grande sentido?

- Esse trinómio hoje está perfeitamente vulgarizado, especialmente nos meios urbanos, e já é encarado com alguma normalidade - o que é um sinal de alguma emancipação. O mundo já está suficientemente emancipado para não precisar do terceto Sexo, Drogas e Rock como uma afirmação reivindicativa. O mundo parece já emancipado dos espartilhos que existiam anteriormente e que levaram, por exemplo, à revolução sexual e outras, que reivindicavam a autodeterminação de cada qual dispor do seu próprio corpo. Se olharmos para a cultura mediática facilmente percebemos que está completamente enraizada nessa emancipação. Devo dizer, no entanto, que o meu propósito pessoal não é emancipar-me.

RELIGIÃO E REBELDIA

- Qual é então o seu propósito, Samuel?

- As minhas questões de fé não são nem culturais, nem sociais. Eu simplesmente uso-as para fazer uma afirmação que julgo necessária. Em termos de emancipação o mundo, pelo menos o mundo ocidental, já conquistou o que tinha para conquistar, e agora avança-se - eu sei que esta é uma visão quase grotesca e bota-de-elástico - rumo à devassidão. A nossa sociedade é completamente hedonista. A minha fé ensina-me que o caminho a seguir não é o hedonismo porque

este é demasiado autocentrado e exclui o mais importante: o Outro. Mas basta sairmos dessa visão de que o mundo é feito à nossa medida e começarmos a ter consciência, ou simplesmente pormos a hipótese, de que pode existir algo maior do que nós para sermos então verdadeiramente rebeldes. Podendo esta minha posição, claro, ser considerada, como uma rebeldia retrógrada, que, muitas vezes, é logo catalogada depreciativamente.

- Está a referir-se à questão do “neo-retro-redneck” exposta na canção “Teimoso”⁵?

- Exatamente. Mas aí eu estou a ironizar, pois não me considero, de todo, “neo-retro-redneck”. Eu, perante o catalogar, perante esse raciocínio que conclui que se uma pessoa é religiosa logo deve ser racista, homofóbica, tudo e mais alguma coisa, faço questão de ironizar. Na verdade, é exatamente o contrário, pois, quando dou um passo atrás, e me ponho à distância dum mundo que se mede com uma régua que não tem mais do que o metro e noventa que eu tenho, eu tenho de considerar que os outros podem ser maiores do que eu. E os outros podem ser, claro, pessoas doutras culturas e cores, doutras preferências sexuais. E eu tenho uma ordenança de amor para com elas. Uma ordenança de amor foge ao nosso próprio prazer, ao tal hedonismo e aos deleites autocentrados, escapa dessa cultura de devassidão e de contemplação dos próprios prazeres e fala numa linguagem simultaneamente retrógrada e revolucionária. E é nessa tensão que eu me jogo porque é ela que provoca expressão.

CRIAÇÃO E AUTENTICIDADE

- Posso deduzir que encara a sua carreira de músico como uma missão?

- Eu quando estou a escrever uma canção não estou a pensar num lado missionário. Eu, apesar de ser duma religião protestante evangélica, não sou evangélico na minha música, mas a minha música reflete naturalmente aquilo que eu sou. A minha preocupação quando estou a escrever canções é ser fiel.

- Encontra espiritualidade no Rock?

- Encontro, claro. Mas nas minhas canções eu tenho de ser sincero, e para ser sincero eu tenho de conseguir manifestar aquilo em que eu acredito, aquilo que penso, o que, de certo modo, é quase um contra-senso, pois é um bocado egoísta.

- E essa sinceridade que reclama para a sua arte é realmente concretizável?

- Eu julgo que sim e acho que tenho conseguido. Se assim não fosse, acho que já teria desistido.

- Mas a arte, toda a arte, não vive, como frisou o Pessoa, do fingimento?

⁵ A canção citada faz parte do álbum de Samuel Úria, editado pela Editora FlorCaveira em 2009, intitulado *Nem lhe tocava*. A estrofe completa é a seguinte: “Eu nunca fui do Prog-Rock/Sou neo-retro -redneck/Nasci num antro só de Enters/Já nem sei carregar num Rec.” (Úria, 2009)

- Sim. Mas mesmo no fingimento, mesmo quando eu invento histórias, quando eu simulo coisas, mesmo quando opto por universos simbólicos em vez da literalidade das coisas, mesmo quando eu vou por portas travessas, estou sempre a querer chegar a um caminho, ou a querer alcançar ideias que são: sinceras. Muitas vezes, as minhas simulações funcionam por contraste. Por exemplo, posso estar a contar uma história, duma determinada maneira precisamente porque pretendo que seja o seu contrário que acabe por sobressair. E só me dou por satisfeito quando aquilo em que eu acredito, a minha fé, as coisas que eu professo e o meu conjunto de valores não ficam submersos, mas, pelo contrário, emergem da minha obra. E, neste sentido, o *Rock'n Roll* é pura expressão.

O DIABO E LARRY NORMAN

- E o *Rock* é também religião ou não?

- Poderá ser... Embora eu ache que não há uma religião do *Rock'n Roll*. O Larry Norman ⁶, que compõe canções *Rock* religiosas e que influenciou não só os U2, mas também artistas absolutamente insuspeitos como os Pixies e os Violent Femmes, tem uma obra que pode ser considerada rebelde, tanto para os crentes como para os não crentes, porque ele está a tocar *Rock'n Roll*, que, nos primórdios, nos anos 50 e 60 do século XX, era visto como o grande fator de desvio dos jovens e dos adolescentes e era considerado a música do diabo. Apesar disso, o Larry Norman, atinge também os descrentes que querem que o diabo seja considerado *cool*.

- Acredita no diabo?

- Sim, acredito no diabo.

- Como uma entidade ou como uma conceção do mundo?

- É-me indiferente essa distinção. O título duma das canções do Larry Norman é "Why Should the Devil have all the Good Music?". E eu concordo com ele. Porquê? Se é bom porque não virar isso para o lado do bem? Porque é que o bom e o bem não hão de estar sintonizados e do mesmo lado? Porque é que o *Rock* não há de estar sintonizado com a religião? O Larry Norman tenta resgatar aquilo que seria do domínio do diabo e trazê-lo para o nosso aprisco. E esta é a atitude mais revolucionária que se pode ter porque se está a atingir toda a gente: os rebeldes do *Rock* que não queriam ser conotados com o bem e os religiosos que não queriam que a música do diabo, o *Rock*, falasse de coisas boas. O Larry Norman surge em meados dos anos 70 do século passado. Mas, tendo em conta que posso ser um *bad boy* a praticar o bem, hoje esta atitude faz todo

⁶ Larry Norman foi um prolífero cantautor *Pop-Rock*, considerado como um dos fundadores do *Rock* Cristão. O grosso da sua obra foi dado a lume durante os anos 70 do século XX, em álbuns como *Only Visiting This Planet*, *In Another Land* e *Streams of White Light*. Em 2011, na mesma altura que Elvis Presley, passou a fazer parte do reputado panteão do Gospel Music Hall of Fame. O seu nome é abundantemente citado como influência por diversos músicos: The Who, Guns N' Roses, Audio Adrenaline, etc...

o sentido e é a coisa mais *Rock'n Roll* possível porque estou a atingir e a fazer refletir ambos os lados.

A LÍNGUA PORTUGUESA E O TRANSCENDENTE

- A certa altura, e falando agora da língua portuguesa, o Samuel diz que a língua portuguesa, por vezes, lhe responde de uma maneira transcendental. Como é que isso, em concreto, sucede?

- Eu cresci a ouvir leituras bíblicas em Português, um Português elaborado, na tradução de João Ferreira de Almeida, que é o primeiro tradutor do texto completo da bíblia para Português e, ainda hoje, é a versão mais utilizada. Portanto, eu cresci com a noção de que a transcendência pode ser descrita em palavras portuguesas. Cresci na companhia desse livro sagrado; que é sagrado para quem acredita nele e, sem dúvida, um livro de literatura inesgotável e superior para quem não acredita. O maior livro do mundo, quer para os crentes, quer para os descrentes. Cresci com essa noção de que o Português podia alcançar uma coisa que a língua por si só não alcançava. Ou seja: as palavras acabam por superar a própria língua e a língua fornece base às palavras para que elas se superem. Há uma relação muito bonita entre as palavras e a língua e uma identidade que é mais do que nacional.

- Falou de identidade nacional. Como a define?

- Eu sou muito patriótico em relação à língua portuguesa e não sou assim tão patriótico em relação a Portugal. Eu não acho que Portugal seja o melhor país do mundo, mas aprendi a perceber que, muito possivelmente, a língua portuguesa é a melhor língua do mundo. Se calhar não é, se calhar haverá outras melhores, mas o Português já me deu coisas que nenhuma outra língua me dará. Durante muitos anos eu dizia que queria tratar bem o Português. Hoje penso de modo oposto: eu não quero tratar bem o Português, eu quero é que o Português me trate bem, porque me tem dado exatamente o que eu preciso. A minha conceção do divino não tem de estar para lá da língua. Além disso, a língua dá-me exatamente as barreiras que eu necessito. E então, mais do que servir-me da língua, eu quero ser um servo da língua. A língua dá-me soluções que eu não espero, nas quais eu não estou sequer a pensar e surpreende-me, continua a surpreender-me sempre. É quase um organismo vivo e com regras antigas e estruturas gramaticais – eu ainda uso o Acordo de 1945 – que não estão propriamente em fase de grande transformação. Mas mesmo essa língua portuguesa fechada continua a ser a maior porque consegue fornecer-me veículos de expressão aos quais eu não consigo chegar de outro modo.

- No entanto, o Samuel sempre afirmou que as suas maiores influências são o Bob Dylan, o Tom Waits, o Leonard Cohen, dizendo que eles, que escrevem em Inglês, é que o levaram a escrever em Português.

- Eu tinha bandas em Inglês e, depois, apercebi-me que, por muito que eu domine o Inglês, nunca vou conseguir escrever em Inglês como eles escrevem porque eles estão a escrever, como já alguém disse, na língua em que sonham,

na língua em que pensam quando estão assustados. Portanto, se eu quiser fazer um bom uso da relação literatura-linguagem, terei de o fazer na língua em que sonho e na qual me assusto, que é a língua portuguesa.

A MEMÓRIA DE ANTÓNIO VARIAÇÕES

- Não sei se concorda, mas julgo que na sua escrita existe um certo grau de influência de alguns letristas portugueses, nomeadamente o António Variações. E isso é visível, por exemplo, quando o Samuel resgata expressões do dia-a-dia para o seu universo lírico.

- Sim, sem dúvida. O caso do Variações pela simplicidade e por ele ser um tradicionalista marcou-me bastante. É a pessoa mais vanguardista que apareceu em Portugal. Possivelmente até hoje, não há ninguém tão da vanguarda, incluindo quem anda a fazer música experimental e até música mais inaudível, não há ninguém tão vanguardista como o Variações porque ele soube como ninguém sintetizar o que era uma tradição de fado, de música tradicional, de ideias da terra.

- Onde é que encontra fado na música dele?

- A primeira canção dele que apareceu foi a versão do “Povo que Lavas no Rio”. E, claro, a adoração que ele tinha pela Amália. Não há certamente fado na música. Há fado na ideia, numa ideia de país, há uma ideia muito relacionada com o fado. O “Adeus que me Vou Embora”, a canção que ele fez para a mãe... uma espécie de melancolia, de melancolia alegre que é, de certa maneira, aquilo com que podemos resumir o fado de Lisboa: a tal melancolia alegre. Há sempre temas melancólicos, mas que muitas vezes são feitos com trinados de guitarra portuguesa que são alegres, e isso existe também no Variações. Não na estrutura, nem os acordes menores, nem na própria cadência que não é fado, mas existe uma ideia de país que está muito relacionada com o fado e o folclore: e isso é super-vanguardista. Não são as recolhas do Giacometti, não é a Brigada Vitor Jara, não é o Conjunto António Mafra, não é nada disso – é mais para a frente! Não é alguém a tentar cristalizar o passado, é alguém completamente influenciado pelo passado, mas a revolucionar aquilo que é de hoje.

- Alguém com os olhos postos no futuro?

- Completamente com os olhos postos no futuro. O Variações é alguém que me acompanha desde que eu sou criança e houve uma altura na adolescência em que eu percebi que não houve ninguém como ele e certamente não haverá: ele é um génio! Um génio que não sabia sequer que era um génio. E era uma figura: a figura mais pacata e, ao mesmo tempo, a mais excêntrica.

LETRISTAS PORTUGUESES E BRASILEIROS

- Por um certo gosto pela desconstrução também se notam no seu trabalho alguns ecos da escrita de Rui Reininho e de Manuel Cruz. Concorde?

- O Manuel Cruz talvez nem tanto porque ele é somente cinco anos mais velho do que eu e surge numa altura em que eu já estava praticamente formado

em termos de pensamento. Gostava bastante dos Ornatos Violeta, mas nunca os considerei propriamente uma influência. Era uma banda de que eu gostava muito e achava-os uma espécie de resistentes de uma tradição de *Pop-Rock* em Português que se estava a perder nos anos 90. Os Ornatos investiam na vertente *Rock*, com um lado de diversão *Funk* que não havia, na altura, em mais lado nenhum em Portugal. No entanto, os Ornatos não foram uma influência porque eu já estava, por essa altura, a fazer algumas canções. O Reininho, talvez sim, pelo trocadilho que não é gratuito, pelo modo como ele manuseia algo que nos faz rir, mas que é, ao mesmo tempo, cáustico e venenoso.

- O Samuel também já afirmou, algumas vezes, que nota em alguns letristas portugueses o uso de certos mecanismos de escrita previsíveis e gastos ... não sei se se estará a referir ao excesso de metáforas e às rimas previsíveis.

- Sim, e à anástrofe que é um dos recursos estilísticos mais abusivamente utilizados. Quando faço referência a esses mecanismos gastos não me estou propriamente a referir a letristas, mas sim a tarefeiros, que são pessoas que pensam só na música, e a letra, para eles, é só uma coisa para encher. Temos muitos bons letristas em Portugal e esses normalmente fogem a esses mecanismos. E temos bons letristas praticamente em todo o tipo de música em Portugal: na música ligeira, no *Rock*, no *Rap*, etc. E no Brasil, também temos bons letristas - aí, sim, uma grande influência para mim. Em Portugal, hoje, a maioria dos letristas que me excitam e aos quais eu reconheço muito valor, são meus contemporâneos e, por isso, também não serão propriamente uma influência. Em relação ao Brasil já será diferente.

- Estou a lembrar-me do Arnaldo Antunes ⁷.

- O Arnaldo, sim, embora não seja uma pessoa assim tão velha. Mas, mais do que uma influência direta, há uma ideia de elasticidade da língua no Brasil, de criar neologismos, por exemplo, enfim, de procurar formas criativas de escapar a esses tais mecanismos que faz todo o sentido para mim. Existem letristas como o Chico César ⁸, que é uma das grandes influências. Eu, por vezes, tenho um certo pudor em usar trocadilhos, mas dou por mim a pensar que o Chico César não se importa nada com isso. A começar logo pelos títulos dos álbuns dele: *Mama Mundi*, *CusCuz Clã*. A primeira canção que eu ouvi do Chico César

⁷ Arnaldo Antunes é um destacado cantautor *Pop-Rock* da música contemporânea brasileira. Para além duma bem-sucedida carreira a solo, fez parte do grupo Titãs e do super-grupo brasileiro Tribalistas. Frequentou, sem finalizar, o curso superior de Linguística na Universidade de São Paulo. É também artista plástico e um poeta premiado. O seu universo lírico tem vincados traços intertextuais que remetem para a poesia concreta brasileira e para autores como Ferreira Gullar e João Cabral de Melo Neto.

⁸ Chico César é um cantautor afro-indi-brasileiro, nascido no estado da Paraíba, que convoca para a sua obra elementos musicais oriundos de tradições musicais populares e também eruditos. Intervém também politicamente e escreve poesia de altíssima qualidade.

⁹ é fortíssima em termos imagéticos. Tem uma a cigana a ler a palma da mão do Paulo Freire ¹⁰, que foi o grande responsável pela literacia no Brasil, intitula-se “Béradêro” ¹¹, e tem versos como “A contenteza do triste/Tristezura do contente”. O neologismo acende as palavras, o que é bom, pois as palavras poderiam estar mortas e, assim, são resgatadas. As palavras mais banais se forem reinventadas podem ser acesas. E ao acender as palavras, incendeiam-se também ideias.

LITERATURA

- Parece-me existir também na sua obra intertextualidade com alguma poesia portuguesa. Com o Ruy Belo, por exemplo.

- Sim. Embora eu faça questão de que as minhas influências permaneçam num certo grau de inconsciência até para depois eu não ter de prestar qualquer tipo de vassalagem.

- Qual é a relação que tem com a literatura?

- Fui sempre muito pouco regrado na leitura – o que não quer dizer que leia pouco, é precisamente o inverso, no entanto, existe alguma preguiça, pois, não sistematizo muito aquilo que leio. Mas, por vezes, eu estou a reler algo que escrevi e percebo que há algo ali que se relaciona com leituras feitas há muitos anos; por exemplo o Mário Cesariny ou, sim, o Ruy Belo, e não tem necessariamente de ser poesia. Mas quando estou a escrever não há nada disso na minha cabeça. Claro que eu sou um filho duma tradição de escrita porque há gente que me antecedeu, que escreveu magistralmente e que me obrigou a ter algum tipo de ligação à escrita deles e a lê-los com muita atenção. Eu sou filho das coisas que leio, mas sou amiúde esse órfão, às vezes, ingrato de não o reconhecer.

- Terá a sua escrita alguma conexão com a designada Literatura do Eu? Serão as suas canções uma espécie de diário de bordo? Pergunto isto porque o Samuel já afirmou, algumas vezes, que é uma espécie de comentador de si próprio.

⁹ Eis um trecho da canção a que Samuel Úria se refere: Os olhos tristes da fita/Rodando no gravador/Uma moça cosendo roupa/Com a linha do Equador/E a voz da Santa dizendo/O que é que eu tô fazendo/Cá em cima desse andar (...)/Os sem paixão sem alqueire/No peito dos sem peito uma seta/E a cigana analfabeta/Lendo a mão de Paulo Freire/A contenteza do triste/Tristezura do contente/Vozes de faca cortando/Como o riso da serpente/

¹⁰ Paulo Freire foi um pedagogo de dimensão internacional, autor do livro *Pedagogia do Oprimido*, que instigou o desenvolvimento da Pedagogia Crítica. Teve um papel relevante na área da educação brasileira, sendo oficialmente considerado o Patrono da Educação Brasileira. Foi Doutor *Honoris Causa* por diversas universidades.

¹¹ “Béradêro”, a canção referida por Samuel Úria, faz parte do seminal álbum de Chico César, dado a lume em 1995, intitulado *Aos Vivos*, e é cantada a *cappela* por Chico César. A palavra Béradêro indica uma condição de fronteira entre um Brasil interior e rural e um Brasil industrializado e urbano; é sinónimo de beiradeiro e pessoa rústica.

- Isto será certamente a afirmação menos humilde de se fazer; mas eu julgo que sou uma pessoa pouco vaidosa e serei até uma pessoa muito pouco egoísta no meu dia-a-dia, mas quando chego à escrita, se calhar, as coisas são diferentes. Eu também não quero comprometer mais ninguém a não ser eu próprio. Não quero estar a expor ideias e a tentar fazê-las passar por ideias generalizadas, por isso, tenho que assumir completamente aquilo que penso e ser o mais personalizado possível. As experiências são vistas à luz dos meus olhos; quem esteve ao meu lado poderá tê-las visto de outro modo. Como há um cunho pessoal haverá sempre um lado muito biográfico, um lado, por vezes, até um bocado xistoso, de querer que exista sempre um olhar mordaz, mas que se centra efetivamente na minha visão das coisas. É uma mordacidade minha e, se eu quero criticar algo, não tenho que envolver outras pessoas para engrossar as fileiras dessa maledicência. Não sendo eu próprio egoísta, no entanto, a minha escrita porque vinadamente pessoal poderá ser considerada egoísta.

A TERRA PROMETIDA

- Para concluir e voltando um pouco atrás; pergunto-lhe se acredita na salvação, se, para si, existe efetivamente a Terra Prometida?

- Eu não sei como é que viveria a minha vida se não acreditasse na salvação. Acredito que há uma Terra Prometida, uma terra melhor do que esta, embora a minha visão de fé, a minha visão religiosa, tenha muito pouco que ver com a conceção duma Terra Prometida enquanto recompensa. A maturidade da minha fé tem sido cada vez mais considerar que eu devo fazer o bem e devo querer que os que me rodeiam também tenham acesso a essa salvação porque esta é a melhor maneira de se viver. De fato, a melhor maneira de se viver nesta terra, que não é a prometida, é viver em função da salvação dos outros: não há nada que me dê mais felicidade e mais gozo.

- Será, no entanto, mais trabalhoso ter uma atitude assim, julgo eu.

- Sim, mas eu não preciso de nenhuma recompensa divina quando já é tão recompensador viver em função dos outros. Embora a religião e a ciência estejam de costas voltadas, para mim, existe também uma perspetiva quase científica nisto, que é esta: o viver em função dos outros e viver em função do bem dos outros só pode estar certo. E se é certo não pode ser errado. O que é certo não pode nunca estar errado.

FORMA BREVE

REVISTA DE LITERATURA

Números anteriores da revista FORMA BREVE

2016: forma breve 14

O conto: o cânone e as margens

2016: forma breve 13

Exodus: conto e recontos

2015: forma breve 12

Caim e Abel: Conto e Recontos

2014: forma breve 11

Microficção

2013: forma breve 10

A Novela

2011/12: forma breve 9

Conto Interpolado / Ciclo de Contos

2010: forma breve 8

A Crónica

2009: forma breve 7

HOMOGRÁFIAS Literatura e
homoerotismo

2008: forma breve 6

O conto em língua portuguesa

2007: forma breve 5

Teatro mínimo

2006: forma breve 4

O fragmento

2005: forma breve 3

A fábula

2004: forma breve 2

O poema em prosa

2003: forma breve 1

O conto: teoria e análise

