



LINGUAGEM EM (RE)VISTA

(Ano 15, nº 29, 2020):

RELIGIÃO, LÍNGUA E LITERATURA

Religião, Língua e Literatura

EXPEDIENTE

A *LINGUAGEM EM (RE)VISTA* é um periódico semestral destinado à expansão e socialização de pesquisas inscritas no âmbito de estudos da linguagem. Eventualmente, poderá receber contribuições de áreas afins.

Conselho Editorial	Ana Léa Rosa da Cruz	(UNIDERP)
	Antônio Carlos da Silva	(UNIDERP)
	Beatriz dos Santos Feres	(UFF)
	Celso Kallarrari	(UNEB)
	Helânia Thomazine Porto	(UNEB)
	Iran Nascimento Pitthan	(UCAM)
	Lúcia Melo de Sousa	(UNESA)
	Maria Isaura Rodrigues Pinto	(UERJ)
	Maria Luiza de Castro da Silva	(UNIDERP)
Regina Souza Gomes	(UFRJ)	

Organização
e editoração:

Maria Isaura Rodrigues Pinto

Diagramação,
editoração
e edição:

Celso Kallarrari

Impressão:

Universidade das Cópias

As ideias apresentadas nos artigos assinados são de exclusiva
responsabilidade de seus autores.

Linguagem em (Re)vista, vol. 15, n. 29. Niterói, 2020

ORGANIZADORES

**CELSO KALLARRARI
MARIA ISAURA RODRIGUES PINTO**

SUMÁRIO

Apresentação	06
<i>Maria Isaura Rodrigues Pinto</i>	
1. A festa de Iemanjá, “Rainha dos Mares”: teias de interações afroindígenas na zona de contato.....	10
<i>Maria de Fátima de Andrade Ferreira e Maria Rosário Gonçalves de Carvalho</i>	
2. A intolerância religiosa no conto “Kotinha”, de Cidinha da Silva	34
<i>Ivana Teixeira Figueiredo Gund</i>	
3. A religião como construção e manutenção do mundo em Clifford Geertz	52
<i>Celso Kallarrari</i>	
4. Corpus de migração: um estudo da variação dos segmentos [t, d e s] na fala espontânea de Teixeira de Freitas	67
<i>Cryсна Bonjardim da Silva Carmo, Daiana Chaves Lopes e Maria de Fátima Almeida Gonçalves</i>	
5. Incursões históricas e filológicas sobre o texto da oração da paz atribuída a São Francisco de Assis.....	90
<i>Ricardo Tupiniquim Ramos</i>	
6. Literatura sagrada: apontamentos conceituais.....	113
<i>Everton Nery Carneiro</i>	
7. Literatura e comunicação midiática: diálogos intersemióticos e práticas de duplicação simuladora	136
<i>Maria Isaura Rodrigues Pinto</i>	
8. Marcas discursivo-interacionais e engajamento em um interrogatório judicial	149
<i>Bougleux Bonjardim da Silva Carmo</i>	

9. **O intertexto bíblico na construção das personalidades de Pedro e Paulo em *Esau e Jacó***.....171
Hadassa Andrade Cordeiro e Celso Kallarrari
10. **O re-verso da criação em prosa poética. Um re-criar humano: “A ilha desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma”** 190
Gean Paulo Santana
11. **Quincas Berro D’Água, Exu, Marujo, Padilha, Pombagira**....214
Gidelci Oliveira Leite
12. **Sincretismo afro-brasileiro em *O compadre de Ogum*, de Jorge Amado**.....228
Aline de Souza Colatino, Aline Santos de Brito Nascimento e Samanta Teixeira Oliveira
13. **Txôpay Itohã: o Cristo-xamã na cosmovisão Pataxó**.....241
Helânia Thomazine Porto
14. **Uma análise sociocognitiva e sociodiscursiva do uso da lexia “Missa” em um testamento da Bahia colonial**261
Bruno de Jesus Espírito Santo e Norma Suely da Silva Pereira
15. **Um táxi para Viena D’Áustria. Múltiplos narradores e vozes polifônicas como reflexo da sociedade contemporânea**281
Karina Lima Salles

- SOBRE OS AUTORES**299

APRESENTAÇÃO

Entrou na linha de frente deste número do periódico a proposta de agregar as pesquisas em torno de três eixos básicos de estudos: **Religião, Língua, Literatura**. A concretização do trabalho se deu por meio de um processo coletivo que contou com a contribuição de pesquisadores da área da linguagem, vinculados a diferentes universidades (UNICAMP, UFBA, UESB e UNEB), cabendo a esta última uma referência especial à participação do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens – GEICEL (CNPq/CAPES/UNEB – Campus X) por sua vasta gama de produções. Convém ressaltar que o Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos (CiFEFiL) também participa dessa parceria, pois abriga a revista em sua página, o que garante à obra a ampliação do seu campo de visibilidade. Dedicamos este número ao querido professor José Pereira da Silva, um dos fundadores do Círculo, como forma de lhe prestar uma homenagem póstuma.

Ante o exposto, os artigos, aqui disponibilizados, apresentam aos leitores reflexões e análises circunscritas aos eixos eleitos, sem que, *a priori*, tenha sido adotada, entre os autores, uma unidade de perspectiva para os enfoques deles decorrentes. Assim, a abordagem das questões suscitadas resulta de uma escolha particular, apresentadas aqui em três momentos, quais sejam, 1) Religião, 2) Língua e 3) Literatura.

No primeiro momento, focamos o olhar ao campo da Religião, o artigo "Religião como construção e manutenção do mundo em Clifford Geertz" (p. 55), de autoria de Celso Kallarrari, apresenta a Religião em sua dimensão transformadora e mantenedora do mundo, ao abordar um estudo do capítulo 5 e 6 do livro "A interpretação das Culturas", de Clifford Geertz, fundamentado numa análise sócio-antropológica da religião segundo a qual a religião é considerada construtora e mantenedora do mundo.

Na sequência, o artigo de abertura "A festa de Iemanjá, 'Rainha dos mares': teias de interações afroindígenas na zona do contato" (p. 13), de Maria de Fátima de Andrade Ferreira e Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, analisa relações interétnicas em um grupo de pessoas que se autodeclararam afroindígenas, focalizando sua produção artística e os saberes herdados de suas ancestralidades.

Sob o ponto de vista antropológico, o artigo a seguir "Txôpay Itohã: o Cristo-xamã na cosmo- visão pataxó" (p. 251), de Helânia Thomazine Porto, empreende uma análise semiológica do mito Txôpay Itohã, pertencente ao povo Pataxó da Bahia, registrado por Kanátyo Pataxó (1997).

Já o artigo seguinte, intitulado "A intolerância religiosa no conto 'Kotinha', de Cidinha da Silva" (p. 37), de Ivana Teixeira Figueiredo Gund, traz para exame e discussão a presença da intolerância religiosa, como forma de denúncia, no conto "Kotinha", do livro *Um exu em Nova York*.

No segundo momento, apresentamos, sob o enfoque da Língua/Linguística, o artigo "Marcas discursivo-interacionais e engajamento em um interrogatório judicial" (p. 157), de Bougleux Bomjardim da Silva, detém-se na análise das marcas interacionais e no papel que elas desempenham em um interrogatório judicial.

Na sequência, o artigo "*Corpos de migração: um estudo da variação dos segmentos [t, d] e [s] na fala espontânea de Teixeira de Freitas/BA*" (p. 71), Crysna Bonjardim investiga a variação [t, d] e [s] na fala espontânea de um sujeito migrante deste município, descrevendo as variáveis dependentes e independentes que a contingenciam, bem como os impactos do fenômeno da fala espontânea desse sujeito na cidade de Teixeira de Freitas, Extremo Sul da Bahia.

Ao abordar a interação de Religião e Literatura, a partir da abordagem da Análise do Discurso, o artigo "O intertexto bíblico na construção das personalidades de Pedro e Paulo em *Esau e Jacó*", (p. 179)", de Hadassa Cordeiro e Celso Kallarrari, busca investigar — com base nos pressupostos teóricos do dialogismo, de Bakhtin, da intertextualidade, de Kristeva, e dos estudos sobre o discurso religioso, de Orlandi — a presença do intertexto bíblico na constituição dos personagens Pedro e Paulo no romance machadiano *Esau e Jacó*.

Em "Incurções históricas e filológicas sobre o texto da Oração da Paz atribuída a São Francisco de Assis" (p. 94), de Ricardo Tupiniquim Ramos, são tecidas análises de natureza históricas e filológicas acerca do texto da Oração da Paz, cuja autoria é atribuída a São Francisco de Assis.

E, por fim, o artigo "Uma análise sociocognitiva e sociodiscursiva do uso da lexia "missa" em um testamento da Bahia colonial" (p.

Religião, Língua e Literatura

273), de Bruno de Jesus Espírito Santo e Suely da Silva Pereira, na trilha de estudos sociocognitivos e sociodiscursivos da linguagem, propostos pela Linguística Cognitiva, investiga o emprego da metáfora como expediente viabilizador de coesão e coerência, bem como da realidade simbólico-discursiva da significação do evento missa, caro à ritualística do catolicismo.

No terceiro momento, apresentamos o campo da Literatura com o artigo "Um táxi para Viena D'Áustria: múltiplos narradores e vozes polifônicas como reflexo da sociedade contemporânea" (p. 293), de Karina Lima Salles, apresenta reflexões sobre o romance de Antônio Torres, *Um táxi para Viena D'Áustria*, que contemplam a alternância de focos narrativos, bem como o seu entrelaçamento, gerando um processo intertextual polifônico.

Em "Literatura Sagrada: Apontamentos Conceituais" (p. 119), Everton Nery Carneiro examina relações da literatura sagrada com a arte, a verdade e a hermenêutica, tendo em vista o olhar nietzschiano, principalmente em seu livro "*A Origem da Tragédia*", a partir de procedimentos comparativo e intuitivo. Busca-se, pois, investigar as narrativas e explicá-las segundo suas semelhanças e suas diferenças, uma vez que a literatura sagrada carrega em si uma atemporalidade.

O artigo "Literatura e comunicação midiática: diálogos intersemióticos e práticas de duplicação simuladora" (p. 143) de Maria Isaura Rodrigues Pinto, apresenta uma reflexão sobre o grau de avizinhação entre o literário e o midiático na atualidade. A discussão inclui questões referentes ao modo como escrituras recentes, entre as quais a de Sérgio Sant'Anna e João Gilberto Noll, mantêm com a série literária e extraliterária relacionamentos que se inscrevem no sistema de simulação.

Na sequência, os artigos buscam uma interação entre Religião e Literatura, a exemplo do artigo intitulado "O reverso da criação em prosa poética. Um re-criar humano: 'A ilha desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma'" (p. 197), de Gean Paulo Santana, é feita uma reflexão cosmogônica a partir do "Conto da ilha perdida", de José Saramago, com "o intuito de apresentar um outro olhar, ver e reparar da Criação".

No artigo subsequente, "Quincas Berro D'Água, Marujo, Padilha, Pombagira" (p. 223), de Gidelci Oliveira Leite, é realizado um estudo que põe em destaque aspectos de mitos afro-brasileiros (Exu,

Marujo, Padilha e Pombagira) na constituição de alguns personagens da obra "A morte e a morte de Quincas Berro D'Água".

E, para finalizar, em "Sincretismo afro-brasileiro em *O Compadre de Ogum*, de Jorge Amado" (p. 237), de Aline de Souza Colatino, Aline Santos de Brito Nascimento e Samanta Teixeira Oliveira, são examinadas, sob o prisma do sincretismo afro-brasileiro, evidências do diálogo entre o candomblé e o catolicismo na obra amadiana *O Compadre de Ogum*.

Desejamos que as indagações decorrentes da leitura dos artigos reverberem e fertilizem as discussões sobre os temas que lhes deram suporte.

A todos, os nossos agradecimentos.

Maria Isaura Rodrigues Pinto

A FESTA DE IEMANJÁ, “RAINHA DOS MARES”: TEIAS DE INTERAÇÕES AFROINDÍGENAS NA ZONA DE CONTATO

*Maria de Fátima de Andrade Ferreira¹
Maria Rosário Gonçalves de Carvalho²*

RESUMO

Este artigo é um recorte da “Etnografia sobre relações afroindígenas no Extremo Sul da Bahia: o lugar da arte, corpo e memória”, que trata de relações interétnicas, com um grupo de pessoas que se autodeclaram afroindígenas, tomando como ponto de observação o saber-fazer arte e construção memorial das diferentes heranças deixadas por suas ancestralidades, redes de sociabilidades, experiências vividas (PEIRANO, 2016) e saberes historicamente construídos. No “território existencial”, lugar de pessoas, acontecimentos e obras de arte (MELLO, 2014), os afroindígenas realizam ações diversas, tecem saberes na zona de contato, provocam encontros e acontecimentos que se ampliam e ganham novos sentidos nas relações interétnicas no Movimento Cultural Arte Manha de Caravelas. Os resultados indicam que a festa de Iemanjá é um momento de acontecimentos, em que os afroindígenas na zona de contato, valorizam a interação interétnica, o lugar da arte, corpo e tecem memórias de suas ancestralidades e trajetórias de vida afroindígenas.

Palavras-Chave: Corpo. Memória. Ancestralidade. Devir-afroindígena.

ABSTRACT

Este artículo es un extracto de "Etnografía sobre las relaciones afro-indígenas en el extremo sur de Bahía: el lugar del arte, el cuerpo y la memoria", que trata las relaciones interétnicas, con un grupo de personas que se hacen llamar afro-indígenas, tomando el conocimiento como punto de observación. Hacer arte y construcción conmemorativa de las diferentes herencias dejadas por sus ancestros, redes de sociabilidad, experiencias vividas (PEIRANO, 2016) y conocimiento construido históricamente. En el "territorio existencial", un lugar de personas, eventos y obras de arte (MELLO, 2014), los pueblos afro-indígenas llevan a cabo diversas acciones, tejen conocimiento en la zona de contacto, provocan encuentros y eventos que se expanden y adquieren nuevos significados en las relaciones interétnicas en el Movimiento. Cultural Arte Manha de Caravelas. Los resultados indican que la fiesta de Iemanjá es un momento de eventos, en el que los pueblos afro-indígenas en

¹ Pós-Doutorado em Antropologia pelo Centro de Estudos Afro-Orientais. Programa Multidisciplinar em Estudos étnicos e africanos (UFBA). Prof. da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

² Pós-Doutorado em Antropologia. Prof. da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Filosofia e Ciências Humanas. Supervisora e Orientadora do Pós-Doutorado. Centro de Estudos Afro-Orientais e Programa Multidisciplinar em Estudos étnicos e africanos (UFBA).

la zona de contacto, valoran la interacción interétnica, el lugar del arte, el cuerpo y los recuerdos de sus ancestros y trayectorias de vida afro-indígenas.

Palabras clave: Cuerpo. Memoria. Ancestralidad. Convertirse en afro-indígenas.

1. Introdução

Este artigo é um recorte da “Etnografia sobre relações afroindígenas no Extremo Sul da Bahia: o lugar da arte, corpo e memória”, com foco nas relações interétnicas, com um grupo de pessoas que se autodeclaram afroindígena em Caravelas, BA, tomando como ponto de observação suas formas de organização social, saber-fazer arte e a construção memorial das diferentes heranças deixadas por suas ancestralidades, redes de sociabilidades, experiências vividas e saberes historicamente construídos.

O Movimento Cultural Arte Manha de Caravelas, formado por um grupo de pessoas que se autodeclaram afroindígenas de Antropologia Cultural Umbandaum e, hoje, os descendentes de povos nativos e negros africanos escravizados constituem um grupo étnico, isto é, se identificam como indígenas e africanos e, assim, o movimento se autodefine e se reconhece afroindígena. Os seus integrantes utilizam o corpo, a arte e a memória como forma analítica para destacar a sua autoconcepção étnica, histórica e cultural, influenciadas pelo caráter distintivo da cultura negra e indígena. A gentileza para receber pessoas no Arte Manha, agradecer colaborações, contribuições, parcerias, alianças e visitas, é um comportamento marcante dos integrantes do grupo. Mas os contatos não param por aí, o grupo se encontra e articula-se com comunidades e terreiros de descendentes de negros africanos, aldeias indígenas, instituições de ensino, movimentos sociais, ecológicos etc, para comemorar festas diversas, carnaval, viver rituais, batuques, visando manter a história que se reescreve, nutrida de crenças, fé, devoção e a preservação de segredos religiosos de seus antepassados, lutar e resistir.

A pesquisa buscou ouvir e compreender, a partir de situações práticas, os modos que essas pessoas se apresentam e pensam enquanto índios e negros e o convívio interétnico em um espaço multiétnico e de valorização do corpo e arte como território intercultural, um “local de cultura” (BHABHA, 2013). Ao que parece, esta é “uma encruzilhada”

Religião, Língua e Literatura

que se caracteriza como um espaço onde se encontram diferentes caminhos que seguem sem se fundir (ANJOS, 2006), uma mestiçagem pensada sob o ponto de vista etnográfico, uma anti/(contra)mestiçagem (LUCIANI, 2016; GOLDMAN, 2014, 2017), a constituição de um espaço urbano onde se pode encontrar parentes, combater estereótipos, (pre)conceitos e discriminação; um lugar onde se pode falar-pensar e saber-fazer antropologia e uma experimentação etnográfica. O termo “relação afroindígena” é utilizado por Goldman (2014) para designar agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas no continente americano e, para Mello (2014, 2007, 2003), afroindígena “seria da ordem do devir”, isto é, “do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (2003, p. 95), um “devir-afroindígena” que funciona, por um lado, como meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos e, por outro, como “um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam fluxos de ‘história’ e ‘memória’” (LE GOFF, 2006).

O grupo trouxe provocações e curiosidade quando traz repertórios sociais e históricos de suas culturas de origem, a valorização das africanidades do legado africano e a cultura indígena e, através de estratégias, que se apropriam da arte, corpo e memória como instrumentos de luta e reivindicação por espaço, cidadania, respeito à diversidade, o teatro como encontro, presença, contato e cumplicidade que evidencia o corpo-arte, a arte-corpo e o corpo-memória, por meio da dança, da música, da percussão, do corpo sensibilidade. Neste recorte, a etnografia trata de relações interétnicas entre o Arte Manha, com foco no lugar da arte, corpo e teias de memórias de suas ancestralidades, histórias e trajetórias de vida afroindígenas e, aqui, tomou como ponto de observação uma das zonas de contato, o espaço da festa de Iemanjá, realizada em 2 de fevereiro de 2019, em Caravelas. Não é intenção aqui, discutir o que é ou não arte, corpo e memória, pois esse não é o foco desta etnografia. Mas, apresenta concepções destas categorias, com apoio de Mauss (2003), Nora (1993) e outros referenciais, para compreender de que forma os corpos do movimento desenham na arte-corpo, corpo-arte e corpo-memória na zona de contato, a festa da “Rainha dos Mares”, com repertórios simbólicos da cultura afroindígena, interações e saberes.

Os resultados indicam que a festa de Iemanjá é um momento de acontecimentos, em que os afroindígenas, na zona de contato, valorizam

a interação interétnica, o lugar da arte, corpo e tecem memórias de suas ancestralidades e trajetórias de vida afroindígenas.

2. Corpo, memória e (contra)mestiçagem: breve abordagem sobre afroindígenas nas teias de saberes e zona de contato

Os movimentos artístico-culturais do corpo, cheiros, gostos e espaços organizados, conduzem às teias da memória e à (re)construção de um passado que, por vez, é fruto de uma criação e de novas experiências subjetivas associadas à população afrodescendente e indígena no Brasil e, um conjunto de coisas, objetos, artes e acontecimentos que nos permite percorrer trilhas ainda pouco conhecidas e nos leva a pensar Marc Bloch (1982).

Deste jeito, o corpo afroindígena permite estabelecer formas de sociabilidades, de sentir, pensar e expressar a relação entre afrodescendentes e indígenas, construir marcas identitárias e de distinção social (CASTRO, 2004). Nessa trilha, junta-se pedaços de retalhos que foram encontrados no percurso da etnografia e sinalizou caminhos a procura de fontes que proporcionasse contornos à produção etnográfica pelos afroindígenas de Caravelas (GOLDMAN, 2015a; MELLO, 2014), que foram se incluindo como relevantes para entender o saber-fazer do grupo e possíveis da descrição etnográfica (PEIRANO, 2016). E, assim, permitiu pensar a relação afroindígena através do princípio da anti/(contra)mestiçagem, tendo o corpo, arte e memória como categorias principais de análise, em especial, quando é possível pensar o corpo como expressão de identidades, “lugar de memórias” (NORA, 1993) e sensibilidades. E, observar suas diferentes formas de simbolização na vida social, visto como suporte de identidades afroindígenas, de memórias e subjetivações de encontros entre afrodescendentes e indígenas. Para Velloso, Rouchou e Oliveira (2009), essas questões poderiam expressar tamanho estranhamento, mas é através do corpo que

expressamos sensações, sentimentos, emoções e estabelecemos relação com os que nos cercam, com o mundo e com a cultura. Pensar o corpo é deparar-se com uma obra em aberto, para sempre inconclusa, como são as bases culturais que o constituem, nomeiam e transformam, através dos tempos e da história (p. 15).

A partir dessa compreensão sobre o corpo, é possível pensar a memória com uma outra categoria indispensável à simbolização dos

Religião, Língua e Literatura

corpos afroindígenas e o corpo como principal instrumento da arte, pois é com o corpo que se lembra, recorda, imita, representa, dança, recita, expressa sentimentos e pensamentos, pula, encanta, gesticula, provoca, promove encontros, acontecimentos, forma zonas de contato, firma-se colaborações e alianças. O corpo está impregnado de evocações, histórias, percepções, sensibilidades partilhadas, lugar de evocação ao divino/às divindades, crenças e hábitos religiosos, por que não dizer, que ele é um “arquivo vivo de lembranças e memórias marcadas pela violência física e simbólica” (ANTONACCI, 2014), entre índios, negros, colonizadores, quando se trata, por exemplo, de relações entre africanos e indígenas, situadas em zonas de contato, que tiveram que reinventar suas lembranças no corpo a corpo, alterando formas de viver, de sentir e de se comunicar.

Na crônica histórica brasileira da colônia e do império, por exemplo, Dias (2001) observa que,

as danças de terreiros dos escravos negros, designados *batuques*, são qualificados comumente como diversão “desonesta”, sobretudo pelos representantes do poder político-administrativo e religioso, manifestando-se o temor de que se tratassem de rituais pagãos e atuassem como fermento de desordem social e revoltas. No pólo oposto situam-se os festejos públicos dos reis congos (congadas), considerados “diversão honesta” para os escravos e incentivados pelos senhores. Trata-se de dois aspectos complementares da festa negra no Brasil: no terreiro, a celebração intracomunitária, recôndita, noturna, onde se reforçam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana; na rua, a festa extracomunitária, em que o negro, por meio das danças, de cortejo, busca inserir-se nas festividades dos brancos e ganhar certa visibilidade social, mediante a adoção de valores religiosos e morais da classe dominante (p. 849).

Desse modo, fica evidente o modo que (pre)conceitos e estereótipos funcionam sobre diferentes saberes nativos e contra mãe/pai-de-santo, hoje, atravessados por memórias, experiências e afetos compartilhados, ao longo de décadas e, vivenciados coletivamente nos espaços criativos e de trocas de conhecimentos tradicionais, nos terreiros de religiões de matriz africana ou espaços das benzedadeiras, por exemplo. O *candomblé* é

uma das chamadas religiões afro-brasileiras. Estas, em geral, são as resultantes de um processo de escravização de milhões de pessoas

arrancadas de suas vidas na África para a exploração das Américas. Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica (GOLDMAN, 2006b, p. 164).

Para retomar o ponto de partida, podemos ver que a relação e saberes afroíndigenas não é um tema novo, mas vem aumentando o interesse de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento. Goldman (2014), Mello (2003) e outros dedicados a encontrar a melhor maneira para discutir relações interétnicas e, inclusive, quando a questão se refere à anti/(contra)mestiçagem (LUCIANI, 2016; GOLDMAN, 2015b). Isto é, um processo que tenta se livrar do mito das três raças (branco, índio e negro) e refletir sobre a forma de pensar das classes dominantes que “têm o mau costume de produzir efeitos muito reais” e, por isso, temos que nos livrar do conceito de suas dimensões representacionais ou mesmo estruturais” (GOLDMAN, 2015a, p. 654). Para o autor, (2014, p. 657),

de qualquer modo, em todas essas situações, ocasiões e instâncias, o objetivo da Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem sempre foi colocar em diálogo produções etnográficas e reflexões teóricas oriundas de dois domínios tradicionalmente separados da antropologia (...), a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros ou afro-americanos, na esperança de que, por meio desse diálogo, fosse possível trazer à luz novas conexões - e novas distinções - entre esses campos.

A (contra)mestiçagem é, assim, definida por Goldman (2014), como uma teoria etnográfica que deve necessariamente se “apoiar em teorias nativas”, que “nunca deixam de opor, ou de distinguir, o cruzamento, a parcialidade, a heterogênesse, a modulação analógica, as intensidades, as variações contínuas, a composição” (p. 657) e abre espaço para novas formas de expressão artística e cultural. Nesses espaços, as iluminações se cruzam e provocam confluências, “as diferenças não existem para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas, mas para servirem de iscas aos sentimentos, de alimento para o pensamento” (LATOURET, 1996, p. 106). Portanto, reconhecidas como teias capazes de capturar e gerar novas realidades. Os “clichês

Religião, Língua e Literatura

dominantes da síntese”, ou seja, as simplificações da realidade se estabeleceram durante a colonização brasileira e foram produzidas pelo processo de construção do imaginário europeu e de sua posição ideológica eurocêntrica, autoritária, que operaram com informações povoadas de mitos, superstições e preconceitos sobre costumes indígenas, vistos como “selvagens” e por visões centradas na religiosidade e modos de vida européia. De modo semelhante, operaram contra negros escravizados que, sem direitos sociais e políticos, vivenciaram um processo de racismo mascarado (NASCIMENTO, 1978) que permitiu formas de relações amistosas, de aceitação e/ou resistência, entre índios, europeus e, a partir de “Quinhentos”, se juntou a negros africanos. As fontes utilizadas (ALENCASTRO, 1985; COSTA, 2001; COUTO, 1998; GOLDMAN, 2015a) apresentam que, apesar dos numerosos obstáculos, a colonização do Brasil provocou o encontro entre índios, negros e afroindígenas e, nas zonas de contato e trocas culturais, “desvendaram saberes, fazeres, crenças, costumes, tradições e formas de luta de populações tradicionais orais historicamente invisibilizadas ou estereotipadas pelo poder das escritas colonialistas” (PACHECO, 2017). Esses contatos interétnicos sempre buscavam apagar vestígios culturais, primeiro entre missionários, viajantes e povos indígenas do litoral e, posteriormente, do sertão, seja através dos aldeamentos, que tinham como objetivo “civilizar” e “(re)educar” aquela gente e catequizá-los de acordo com a realidade da política colonial ou por “guerras”, combates bélicos que dizimou grande parte dessa população, sem precedentes. O segundo, entre africanos escravizados, viajantes e colonizadores, quando os negros foram submetidos a mecanismos de reprodução das relações desiguais sempre violentos, com castigos físicos, mas também, os negros usaram diferentes estratégias de resistência e/ou acomodação, para conseguir melhor tratamento e condição de vida. Nos ambientes inter-relacionais, índios, negros, afroindígenas, mesmo diante de obstáculos, buscaram desvelar espaços de moradia, trabalho, celebrações religiosas e territórios, construindo espaços onde pudessem operar astúcias de suas memórias, (re)produzir e (re)afirmar cosmologias, imaginários e representações de vida (PACHECO, 2017, 2011). Logo, é preciso desconstruir o conceito de mestiçagem (GOLDMAN, 2004, 2006a; ANJOS, 2006) e reconhecer o seu emprego como “uma forma de exclusão social e cultural, na medida em que este de fato justifica e legitima a posição inferior dos não-brancos” (COSTA, 2001, p. 144).

Nesse processo, foi possível observar relações interétnicas e culturais do grupo de Caravelas e o modo que se organiza no espaço e como dá significado (s) ao lugar onde vive e a memória individual e coletiva - “representações partilhadas do passado ou as que supostamente o são, as circunstâncias da sua emergência – as suas expressões concretas, particulares e observáveis” (CANDAUI, 2005, p. 12).

3. *Etnografia da festa de Iemanjá, Caravelas, Bahia: uma “zona de contato” no Arte Manha*

Caravelas, fica no Extremo Sul da Bahia, cidade histórica que ainda vive de “acontecimentos”, alguns bons e outros que não gostaria de viver, mas presentes na sua existência e das pessoas que ali vivem. Os acontecimentos que marcaram a história desta cidade e de sua população se misturam com o início da história da colonização do Brasil, com a chegada dos europeus, em 1500.

Os dados etnográficos, aqui, neste recorte, decorrem da festa de Iemanjá, realizada em fevereiro de 2019, em Caravelas, um dos acontecimentos entre afrodescendentes, indígenas, afroindígenas e seus parceiros, colaboradores e participantes. Assim, um grupo de pessoas vive suas interações de trocas simbólicas e existenciais por meio dos acontecimentos, encontros, que se diversificam no cotidiano do “Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural Umbandaum” (1982) e “Movimento Cultural Arte Manha (1992), uma história de luta, resistência, persistência e determinação na zona de contato.

A festa da “Deusa dos Mares” contou com a tradicional oferta de flores e perfumes e, no campo, foi possível observar que para o Arte Manha, é mais um “acontecimento”, que se define como mais uma “necessidade” anunciada e as estratégias são planejadas e colocadas em ação, através do saber-fazer afroindígena, desde o dia anterior, e tudo fica pronto para o cortejo à Iemanjá. Nos registros de campo, a festa é iniciada com a concentração na sede do movimento, a partir das 7 horas da manhã. O movimento acorda cedo, os pássaros acordam juntos e fazem a sua festa, voa de um galho para o outro, vem saudar Iemanjá. Chegamos na porta da sede, às 7 horas, aproximadamente. Lá, encontramos muitas pessoas vestidas de branco e azul que aguardavam o início do cortejo e, junto, do lado de fora, os batuqueiros de religiões de matrizes africanas,

Religião, Língua e Literatura

vestidos de calça e camisa ou bata branca e bordada, a cor de Oxalá, se alternam, cantando, rezam e tocam tambores, com cores fortes, uma representação do candomblé e da umbanda, de forma a nos envolver neste espaço. Tudo acontece, sem, contudo, perturbar os vizinhos, muitos deles, de religião evangélica que, curiosos, espiam, observam a movimentação dos praticantes que se apresentam e posicionam na rua para observar o cortejo.

A festa é antecedida por uma fase preparatória, na qual famílias de terreiros e o Arte Manha se organizam e, pacientemente, cuidam da produção do espaço, instrumentos e objetos que são usados para rituais e cortejo. O grupo se prepara na véspera para aguardar convidados de famílias de terreiros, grupos culturais, parceiros, colaboradores, observadores. Afinal, este espaço é um “terreiro existencial”, lugar escolhido pelos festeiros para a preparação inicial do cortejo; os orixás tem tudo ali de que precisam para se alegrar, preparar-se para descer, vigiar e proteger os que deles necessitam, pedem ajuda e tem tudo de que precisam para se manifestar, a mata, os animais, a água, o ar puro, espaço para cantar, dançar, apropriado para atrair devotos, observadores, participantes. Já era 7h30 da manhã, um dia lindo, o sol ardente sorri, alegre, radiante, saúda a orixá Iemanjá, uma divindade africana, protetora dos pescadores, marujos, provedora da fertilidade, uma deusa que possui força, sabedoria e virtude, uma mãe protetora que zela pelos seus filhos.

4. Inicia o cortejo...

A Deusa aguarda as primeiras celebrações, os rituais e depois vai tomar as ruas da cidade, antes da festa à beira-mar. É assim... Iemanjá sai do terreiro e vai visitar as ruas da cidade, abençoar a população que aguarda o cortejo na porta de suas casas, janelas, calçadas cheias à sua espera e, muitos desejam acompanhar o cortejo até o píer, afinal, a relação entre o terreiro e a cidade é visível.

A festa começa. As pessoas que ali já aguardam na porta, entram e se organizam na área externa da sede, para observar as primeiras celebrações, onde os “filhos-de-santo, iniciantes, convidados, se reúnem para as primeiras atividades rituais antes de tomar as ruas. É o momento do chamamento dos deuses e de rituais, com cânticos do Candomblé e da Umbanda para reverenciar os intermediários entre os homens e os deuses,

preparar o corpo e o santo (GOLDMAN, 2017, 2012, 2003). Para os rituais, os elementos estão ali presentes, a água, as matas, os animais, a terra, para compor o lugar com beleza, harmonia, espiritualidade. Para iniciar a festa, é realizado o primeiro ritual, “momento de preparar o corpo para tomar as ruas”, diz Itamar, um dos coordenadores do movimento e é confirmado pelo mestre Piaba, babalorixá do terreiro de Caravelas. A partir das 8 horas, mais uma quantidade expressiva de pessoas chegam à sede, entram e se acomodam nos espaços disponíveis, outras que ali já se encontravam fazem rodas pequenas de bate-papo, falam do cortejo, e às 8h30, o movimento aumenta e, logo chega a primeira família de terreiro, é o mestre Piaba, de calça e camisa branca, com seu jeito sério, usando adereços de acordo com o seu orixá, uma faixa azul transpassada, concentra-se para iniciar as atividades rituais e os filhos-de-santo estão vestidos como ele, de calça e camisas brancas. As “mães-de-santo” se apresentam com saias rodadas, de renda branca ou tecidos finos, colares extravagantes de contas de cor azul e branca, algumas com penteados africanos, outras com torsos e lenços brancos ou azuis e/ou chapéu de palha para se proteger do sol ardente. Contudo, três delas, se apresentam com roupas de cores diferentes, uma com saia vermelha e blusa branca e a estampa do orixá em vermelho, a outra, com saia verde-clara e detalhes azul-claro e blusa branca e a terceira, com roupa nas cores azul escuro, vermelho e branco e, a maioria traz em seu pescoço um conjunto de guias e a cabeça protegida por um pano branco que pode se aproximar do torso ou do filá usados pelos filhos-de-santo nos terreiros de umbanda e candomblé. As cores usadas nas roupas podem aludir aos orixás Oxóssi (azul-claro), Ogum (vermelho na umbanda) ou Iansã (vermelho no candomblé). Os orixás se apresentam cantam, dançam, os corpos seguem cantos e ritmos, rodam estremecidos, mostram a potência do corpo na performance e, ao lado do grupo, estão vasos de cerâmica com arranjos de belas flores vermelhas e brancas, brancas e amarelas, somente brancas ou brancas e azuis, mais próximo da porta da entrada. Na área interna coberta havia potes, o ibá, e, dentro deles estavam as oferendas, perfumes, espelhos, joias, adereços e, ao lado, uma representação de comidas de santo, todas devidamente colocadas em gamelas numa referência à Iemanjá, que radiosa aguarda seu cortejo e vai receber oferendas na praia da Barra de Caravelas. Entre algumas perguntas que desejava fazer para minha etnografia, Mestre Piaba comenta baixo com alguns parentes do terreiro. Algumas eu já conhecia, outras não. Num dado momento ele se lembrou cabisbaixo e diz:

Religião, Língua e Literatura

Olhe como está o céu hoje! Parece que o tempo está mudando. Iemanjá e seu apego as águas, parece que vai chover. A deusa do encontro das águas do rio com o mar, gosta das águas, mas sempre o sol aparece radiante no seu dia e, depois pode vir a chuva, mas aqui é sempre assim, o sol não deixa de aparecer (Mestre Piaba, 2 de fev.2019).

Com mais alguns minutos um ônibus pára ao lado da sede, é o pai-de-santo e sua família, a Marujada Miringaba de Pai Genilson, babalorixá do terreiro de Itamaraju, BA, que chega para se organizar para a saída do cortejo. Todo o grupo é observado, olhado com admiração, observadores tecem comentários sobre suas belas roupas, a maioria na cor branca e azul, com muita renda larga e extravagante, bordados em *rechilieu*, lindíssimos, algumas delas vestiam de três a quatro saias, uma por cima da outra, exibem rendas, de modo que ficam bem rodadas, usam muitos colares, braceletes e pulseiras de contas nos braços que se mostram ao público, miçangas e pedras de variadas tons azuis, brancas, douradas, prateadas compõem seus adereços, turbante branco na cabeça e lenço exuberante atravessa o corpo. É chegada a hora... Lá dentro, na área externa e coberta, a família do Mestre Piaba começa a andar de um lado para o outro, caminha para o centro da área, os filhos-de-santo ficam ao seu redor, formam um círculo, começam a entoar, cantar, dançar, tambores são acionados, filhos-de-santo se encarregam de bater tambores, fazem ritmos de chamada com o adjá, instrumento do terreiro e suas atividades rituais, o grupo se prepara para tomar as ruas, o corpo e todo ambiente entra em harmonia e a vibrar, uma forma de pedir licença e por respeito ao santo.

Ferlini (2001, p. 459) lembra que a dança habitual do negro é o batuque. No Arte Manha, é ao som do batuque e das batidas credenciadas das mãos, sinal de chamada e de provocação à dança, que alguns dos integrantes reúnem pessoas ao seu redor e recebem o santo que desce para salvar a “Rainha das Águas”, e, nesse ritmo, dançam sem parar, estalam dedos e movimentam o corpo de forma expressiva. O batuque é um ritual do candomblé e da Umbanda, e, neste momento, é denominado assim; suas batidas anunciam que o ritual já se iniciou e todos devem seguir, observar e vislumbrar diferentes modalidades musical-coreográficas como partes integrantes de expressões artísticas e religiosas, sua complexidade, beleza, formas de atrair forças positivas e jogar para longe forças negativas, espantos, mal olhados, usuras, invejas, maus espíritos, perseguições. A família do Mestre Piaba conclui suas atividades rituais,

o pai-de-santo entoa cânticos em iorubá e anuncia a retirada, saúda a todos e abre espaço para o próximo ritual.

Em seguida, a família de Pai Genilson inicia suas atividades rituais, entoando cânticos de entrada e pessoas vestidas de forma similar a alguns orixás, filhas-de-santo, com saias brancas, rodadas e bem engomadas, em *Richelieu*, assim como suas blusas, torso branco na cabeça e guias de Oxalá no pescoço, se apresentam em círculo ao redor do pai-de-santo. Seus movimentos são diferentes, mas a sensação que sentimos foi a mesma, valorizar aspectos de transmissão e de produção de saberes em uma perspectiva corporal e oral, cânticos, danças, instrumentos, cores de suas vestimentas, adereços, adornos usados pelos orixás, femininos e masculinos, no candomblé, quelê de santo no pescoço, algumas filhas-de-santo com colar que a iaô (iniciada) usa durante os três primeiros meses após o ritual de iniciação, simboliza a ligação com o orixá e a sociabilidade entre eles é visível nos gestos, formas de comunicação.

5. *É assim... hora de tomar as ruas*

Em frente à sede do movimento, Iemanjá posiciona-se à frente de cada grupo de terreiro, ela é que abre o cortejo. Nas mãos, as mães-de-santo, em procissão carregam um ramalhete de flores variadas, um presente dos festeiros e do terreiro e posicionam-se em filas, ao lado de representantes de Iemanjá. Logo atrás vem a sua imagem sendo carregada por homens e mulheres de terreiros e posiciona-se à frente do cortejo.

Assim organizados, os participantes tomam as ruas da cidade, que se torna um espaço sagrado, e saindo da sede do movimento, caminham até o rio Caravelas e daí, seguem até a praia Grauçá, barra de Caravelas, onde Iemanjá, com sua beleza e sensualidade, recebe suas oferendas após as atividades de rituais dos dois terreiros. As famílias-de-santo dos terreiros participantes estabelecem uma relação afetiva entre elas e os rituais representam convergência entre tempo e espaço, tornando-se entrelaçados, com os mesmos objetivos e devoção. Os irmãos-de-santo dos terreiros demonstram prazer e união no encontro, um ajuda o outro na organização de objetos e instrumentos utilizados na procissão e oferendas à Iemanjá. Os dois terreiros são rios que correm na mesma direção, mas suas águas e confluências não se misturam, cada um

Religião, Língua e Literatura

tem suas especificidades. No momento em que as duas famílias se organizam na porta do Arte Manha para tomar as ruas, de repente, o céu iluminado pelo sol ardente, um dia muito quente, fica escuro, muito escuro, com nuvens muito carregadas e as pessoas que caminham no cortejo falam desse evento no céu, como se as águas estivessem ali para homenagear a “Mãe das Águas. Escutamos: Até o céu não se esquece dela, está mandando águas da chuva, limpa”. O cortejo vai passar pela Coréia, próximo a Nova Coreia, onde fica o Arte Manha e a família do Mestre Piaba coloca-se à frente e, logo atrás, a família de Pai Genilson se organiza, os andores ficam à frente, logo atrás da representante de Iemanjá, que se posiciona à frente. Cada família tem a sua representante. O cortejo reúne pessoas de diversas tradições religiosas de forma harmoniosa e respeitosa.

O sentimento de pertencimento do pai-de-santo e filhos-de-santo dos terreiros ampara-se na ancestralidade africana, vivência saberes de tradições e fragmentos de distintas memórias que se inserem nesse contexto e, são “memórias divididas” (PORTELLI, 1998). A existência de múltiplas e fragmentadas memórias acerca dos acontecimentos dão sentidos às suas vidas e experiências – a vida dos seus antepassados proibidos de manifestar a sua religião e cultura. Hoje, eles tomam a rua da cidade com seus terreiros e a população corre para ver, participar e, quando a Rainha passa, é venerada, adorada e todos se benzem, rezam e pedem proteção, ajuda, e se curvam em respeito e ela os observa na sua passagem. É interessante, ao que parece, não há divergências ou competição entre os terreiros participantes, pois, é visível a disponibilidade de cooperação, colaboração, deixam transparecer união, admiração, respeito entre os seus integrantes.

No cortejo, após a passagem da família de Pai Genilson, Iemanjá é carregada pela família do Mestre Piaba que traz no andor muitas flores brancas, as baianas vestem saias nas cores vermelha, verde clara, azul e branca e cada uma mostra na sua blusa a estampa com a cor do santo. Há uma interação entre candomblé e umbanda que se define pelos rituais, mas todos caminham com a mesma fé, pedem proteção à mãe, com gestos de fé, crença, obediência, confiança. A representante de Iemanjá, com vestido azul, longo, coroa de pérolas na cabeça e muito brilho no rosto, radiante, a festa é dela e gosta de ser homenageada, descalça, se admira no espelho que carrega na mão direita, evidencia a vaidade da deusa das águas e leva um ramallete de flores brancas na mão esquerda. Na cabeça,

uma filha-de-santo carrega flores para Iemanjá; afinal, é uma prática que ela conhece bem, na vida de seus ancestrais, quando levavam camelas de pratos e bacias de roupa para lavar no rio, dentre outros afazeres, durante a escravidão. Mas, hoje, não tem o mesmo peso e sentido, pois são presentes para a mãe das águas. O cortejo toma a rua das Palmeiras e segue pelas ruas principais do centro histórico da cidade, em direção ao píer. Este é o espaço onde tudo começou, as pessoas que ai moram saem para a rua e ficam nas calçadas e janelas para ver o cortejo, rezam, se benzem, concentram-se com olhar fixo na Mãe das Águas e, certamente, pedem proteção para seus filhos, esposos, parentes de modo geral. Nesse bairro há uma concentração de pescadores artesanais, seus parentes, e são famílias que moram há muitos anos nesse espaço citadino, a maioria composta por nativos. À frente do cortejo está uma jovem bonita, pertencente a cada família, com roupa estilizada de Iemanjá e um ramallete grande de flores brancas nas mãos, cada terreiro tem uma representante da Rainha dos Mares, com vestido azul, com detalhes branco, longo, uma coroa de pérolas na cabeça e muito brilho no rosto, radiante, a festa é dela e gosta de ser homenageada.

A família do Pai Genilson reúne suas forças, fé e devoção, pede proteção durante o cortejo, exibem diferentes fios de contas - o brajá, um guia, chamado de colar de santo ou cordão de santo, colar guia, usado pelos adeptos de religião de matriz africana, pulseiras, e são, para eles, instrumentos de proteção. A maioria usa o brajá de Iemanjá, cor azul a tiracolo ou transpassado, o brajá de Oxossi (verde), Oxum, com miçangas douradas. No dicionário iorubá, na língua portuguesa significa candomblé; o brajá é um colar de búzios com aparência de escamas de serpente usado por Oxumaré, podem ser usados a tiracolo e cruzando o peito e as costas.

Prisco (2012) explica que, os iorubás, nossos ancestrais, “são o principal grupo étnico nos estados de Ekiti, Kwara, Lagos, Ogun, ongo, Osun e Oyo” (p. 2). Um número considerável de iorubas vive na República do Benin” e, “do Calundu colonial da Bahia surgem os primeiros terreiros de candomblé e com eles a organização político-social-religiosa” (p. 3). Com suas práticas performativas, batuque e dança o grupo faz o espetáculo, com suas divindades geniosas, que emanam alegria, irradiação, em todo percurso da cidade, acompanhado de turistas, devotos, espectadores, alguns eufóricos, outros concentrados,

Religião, Língua e Literatura

acompanham a Deusa, com demonstração de muita fé. Outros, nas calçadas, portas ou janelas de suas casas, observam cada detalhe do cenário e batem palmas.

Nesse encontro, o Arte Manha, seus colaboradores e aliados, tornam-se visíveis para a cidade, visitantes e observadores, quando olhados a partir de outras perspectivas, constroem um espaço que Pratt (1999) chama de “zona de contato”, no qual, a invisibilidade dos grupos marginalizados transforma-se em copresença social e histórica, um lugar de permanente interação crítica e inventiva com a cultura dominante. Portanto, um contato estruturado que forma um ajuntamento de pessoas e grupos, uma zona de contato e toma a rua para o cortejo à Iemanjá. O vínculo espiritual, aliado ao respeito aos seus ancestrais, ajuda a tomar essa decisão importante e garante sua presença no espaço público, sob outra perspectiva e, para isso, é preciso manter-se unidos para lutar e resistir. No trajeto até o píer principal, onde o grupo embarcou com destino à praia da Barra de Caravelas, é impressionante, todos vivem a alegria esperada, as batidas dos tambores e cânticos que mexem com o coração de pessoas por todos os lados, que observam, correm para as calçadas mais altas, todos querem apreciar a beleza da Rainha que anda majestosa pelas ruas da cidade, com sua coroa que enfeita a sua cabeça e cabelos longos, brilhantes, com cheiro de flores, perfume que se espalha pelo ar, o cheiro de incensos e enfeites exuberantes são tomados como referência à Mãe das Águas. A família do mestre Piaba carrega a Rainha no andor com muitas flores brancas, com devoção e, no meio de sua família, o sacerdote do candomblé vem de cabeça baixa, concentrado, faz sua devoção, seguido pelos seus irmãos de terreiro. O mestre traz um amuleto na mão esquerda, guarda consigo, segredos (o awô) do axé africano, de sua crença e práticas rituais, um talismã, objetos que atribuem virtudes sobrenaturais de defesa contra malefícios, feitiços, doenças e outros saberes e crenças africanas. Na passagem pela rua das Palmeiras, pessoas emocionadas, rezam, outras param e descem de suas bicicletas para prestigiar a Rainha, tiram fotografias com celular e, muitas delas, se juntam às outras e seguem o cortejo, orando, cantando. Um momento muito emocionante, esta rua é a entrada principal da cidade, onde o movimento de transeuntes e carros é bem maior que nas outras ruas. Agora, entra na rua Barão do Rio Branco, onde as pessoas aguardam nas portas, janelas, calçadas, sacadas dos casarios antigos, alguns datam do século XIX. O cortejo passa pela rua Barão do Rio Branco, praça de Santo Antônio e toma a rua 7 de setembro, a principal da cidade, em

direção ao porto da cidade, onde um grupo de pessoas aguardam nas embarcações, ocupam todo o espaço do píer para observar a chegada de Iemanjá e sua partida para a barra de Caravelas, onde receberá as ofertas lançadas ao mar pelos devotos e famílias dos terreiros. Algumas baianas que estão nas filas carregam a imagem de Iemanjá, nas mãos e com ela vem a força da tradição emanando poder e força, bençãos da cultura ancestral, onde o sagrado é conduzido para o profano, tornando-se público, divulgado e socializado com a população que curiosa, observa, reza, faz o sinal da cruz, reza e faz seus pedidos. Outros levam grandes ramalhetes de flores brancas ou de variadas cores. À frente do andor está a orixá Iemanjá com um vestido longo azul, radiante, coroa de pérolas brancas na cabeça, seus cabelos soltos ao vento, que surge inesperadamente para saudar Iemanjá.

6. O cortejo no mar e os rituais à Iemanjá na Barra de Caravelas, Bahia

Depois de passar pelas ruas principais da cidade, o cortejo segue para alcançar o Porto e, no píer, as embarcações aguardam a imagem de Iemanjá e as pessoas para a procissão no mar. Mestre Piaba sai à frente de cabeça sempre baixa, faz preces à mãe do mar, traz sua família de terreiro, que segue ao seu lado, em fila, canta e dança e quatro mulheres carregam o andor cheio de flores brancas e no centro está a imagem de Iemanjá e atrás do andor vem os homens do terreiro com seus tambores que tocam o batuque e um filho de santo carrega uma bacia de flores azuis e brancas.

Nesse momento de chegada ao píer soltam-se muitos fogos em homenagem a chegada da Rainha e as embarcações já estão prontas. A dinâmica do ritual à Iemanjá é composta por reuniões de apresentação, cortejo pelas ruas da cidade, do local onde se organizam, no caso aqui, foi o espaço do Arte Manha, até o porto da cidade, onde as pessoas e os barcos de pesca e de transporte de transeuntes, já aguardam no cais e, em procissão marítima, segue até a Barra de Caravelas. As embarcações ficam belíssimas, as flores para Iemanjá enfeitam e mostram cada detalhe da perfeição de todos os objetos e jarros que foram feitos para as ofertas. Algumas pessoas entram nos ônibus para aguardar a chegada de Iemanjá na praia. É um espetáculo com muitos fogos que iluminam o céu da cidade, as águas do rio Caravelas se encontram com o mar, faz volume,

Religião, Língua e Literatura

pequenas ondas para salvar a deusa das águas do mar. Chegando ao píer as pessoas se preparam para entrar nos barcos, as famílias de terreiros seguem no Catamarã, uma embarcação maior onde estão agora as imagens, oferendas e integrantes de terreiros. A procissão de embarcações, que levou ao mar as oferendas dos devotos de Iemanjá, começou por volta de 13h30. É uma festa sem a participação da igreja católica, diferente do congado de São Benedito, os festejos de São Sebastião, dentre outras. Chegando a praia da Barra, todas as pessoas que foram de ônibus já estavam embaixo dos toldos se protegendo do sol ardente, que resolveu dar maior brilho à festa, deixando as águas do mar brilhantes, claras e o evento ajuda a elevar as ondas que se quebram à beira da praia, com uma sonoridade que só elas sabem fazer para saudar a rainha.

Nesse espetáculo religioso onde habita o corpo profano, o santo católico e os deuses do candomblé e da umbanda, foi possível capturar os “trajetos e devires”, à luz de Deleuze (1997), da força que emana do coletivo, as performances de dentro e de fora, de rua, as danças e coreografias ritualísticas, que emanam energias, força e proteção ao som dos tambores com sua força chama os orixás e emana paz, alegria, e leva para longe com a ajuda do vento, as energias negativas e se entrelaçam a música e o corpo, lugar de cultura de um povo que inventa e reinventa a sua realidade e performance nos terreiros, local sagrado onde perduram as tradições e registros culturais de seus antepassados negros e índios. Na chegada do cortejo, todos se silenciam para iniciar o momento “sagrado” da festa. Ela desce toda radiosa, olhando a todos, o pai-de-santo, mestre Piaba, desce com sua família e traz a representante de Iemanjá do seu terreiro e posicionam-se na tenda do lado esquerdo, próxima da praia.

Logo, em seguida, chega o Pai Genilson com sua família e posiciona no toldo do lado direito. As duas famílias organizam o espaço da festa, cada um a seu modo, com respeito, devoção e ao som de cânticos africanos e o ressoar dos tambores, os filhos-de-santo dançam, giram, e o público, muito curioso, acompanha os detalhes. Nessa praia acontece, assim, o cumprimento de promessas, as oferendas, apresentações de batuques, cantos e danças do candomblé, dentre outras manifestações à Iemanjá. Os grupos de religião de matriz africana se apresentam utilizando vestimentas, adornos e adereços específicos; tambores de diferentes tamanhos, modelos, timbres, funções, pancadas, ritmos; imagens de Iemanjá, cantos que contam a história dos antepassados,

caboclos e santos. Assim, celebram a festa, a fé, a tradição e a devoção; dançam e cantam ao som dos tambores e as formas de tocá-los, reforçam os elementos constituintes da cultura africana, afro-brasileira e indígena, tanto no corpo do dançante, como nos cantos de caboclo, de santos; enfeites, adornos de cabeça, pescoço, braços, anéis que enfeitam seus dedos e mãos.

Os aspectos da “intensidade” (DELEUZE, 1997) foram materiais detectados de indicativos e material a serem colocados nesta pesquisa, com os quais, se vive as trocas simbólicas, as incorporações, os prazeres, as emoções, a fé e as transformações do corpo em arte-corpo. A culminância dos ritos ocorre ao chegar à praia do Grauçá, após a procissão no mar, quando novos procedimentos são realizados com a presença dos dois grupos de religião matriz africana, que se apresentam um ao outro, exibem suas danças, cantos, batuques e ritmos, seus adereços, colares, anéis com pedras extravagantes em tons azuis, verde, vermelho e amarelo, o torço/turbante do candomblé e da Umbanda, suas saias rodadas, com rendas e bordados largos, na maioria de cor branca, com detalhes azuis, ajudam a compor o lindo cenário. Os grupos de pessoas das religiões de matrizes africanas se diferenciam pelas formas de organização dentro do ritual, dependendo da linha do caboclo, do santo, suas simbologias e significados mítico-religiosos e performance. Sujeitos produtores dos rituais e espectadores se misturam, se reúnem e seguem até a praia para saudar Iemanjá, que aguarda suas oferendas à beira da praia, levadas pelas ondas do mar que vieram cortesmente colaborar com a Mãe dos Mares. Recordamos a fala de Dó: “o povo da cidade gosta de religião de matriz africana”. A praia ficou lotada, um dia muito quente e as pessoas não estavam ali para tomar banho de praia, consumir frutos do mar ou para atividade esportiva. Mas, ao ver a procissão chegar à beira da praia, levantam-se e comparecem para participar dos rituais e, no momento das oferendas a Iemanjá, a fila ficou extensa. Pai Genilson aguarda à beira da praia e os devotos em fila entregam os presentes e flores para ele jogar ao mar, com palavras de agradecimento e devoção, “odoiá odofiaba”, salve minha mãe Iemanjá, salve minha rainha das águas. Nesse momento, os pedidos e proteção são feitos pelos fiéis para a rainha, que nesse dia se apresenta para receber suas ofertas e seu vestido longo arrasta uma longa saia pela areia da praia. As formas de manifestação de fé e devoção são diversas e, em sua grande maioria, por pedidos, promessas, saudações, louvores e oferendas à

Religião, Língua e Literatura

Iemanjá e a saudação mais frequente é *odoiá* ou *odoyá* ou *odofiaba* e os presentes mais ofertados são flores, espelhos, perfumes, sabonetes, joias, entre outros. Os pescadores participam do cortejo e com muita fé seguem todos os rituais, pois sabem que a sereia merece respeito e afetividade. A sereia, segundo a lenda, é um ser que habita os oceanos e com seu canto maravilhoso, enfeitiça os pescadores e os atrai para a morte e, de acordo com a crença baiana, ela é uma das faces de Iemanjá, mãe dos orixás e a quem os pescadores mantêm uma devoção e respeito.

Dentre os participantes, um grupo era de clientes, aquelas pessoas que não acompanham os ritos e não têm obrigações a seguir no cotidiano religioso, contudo, buscam os terreiros para consultas e conselhos, como explica Prandi (2005) e outro, de adeptos, pessoas ligadas aos terreiros e possuem fortes laços de obrigação com eles, vivenciando seus ritos, cerimônias religiosas e ocupam um lugar específico nos cultos e obrigações. Os dois grupos acompanham com fé e devoção todos os passos da festa. A simbologia do corpo nos rituais religiosos de matriz africana, o significado da magia e da performance, nas trilhas de Mauss (2003) são evidenciadas e adquirem sentidos nas técnicas do corpo. A dimensão mágica da religião opera a transformação do profano em sagrado e a festa de Iemanjá não há presença da religião católica em seus rituais, diferente da festa de São Benedito que há missa, procissão com a interação da religião católica e as de matrizes africanas. A magia é um aspecto religioso que além de transformar o profano em sagrado, modela as pessoas, com processos de fusão das pessoas nas coisas e as coisas nas pessoas, dando assim, sentido e significados tanto para um lado como para o outro. A magia, segundo o autor (2003, p. 55), compreende agentes, atos e representações”. Sendo que, “os ritos mágicos como um todo, são, em primeiro lugar, fatos da tradição. Atos que são se repetem não são mágicos. Atos em que cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos” (p. 55). Nesse processo, “estamos lidando com técnicas do corpo. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem” (p. 407) e um suporte de símbolos nas religiões matrizes africanas. A magia é uma ação simbólica e os rituais mágicos estão presentes no cortejo de Iemanjá, nas representações de cada participante, nos seus gestos, nas suas palavras e coisas que carregam durante a procissão. O grupo do Mestre Piaba, depois dos rituais à beira da praia, foi se encontrar com Iemanjá muito longe da praia, entre as ondas, o cortejo navega a cerca de um quilômetro até o alto-mar, onde os presentes são jogados no oceano. Um dia lindo que parece homenagear a

sua rainha e esposa de Oxalá. No candomblé, Oxalá tem duas esposas, Nanã e Iemanjá.

Na festa de Iemanjá, em cada momento do ritual, houve um processo de construção da imagem do negro e do indígena, sendo representado elementos significativos da umbanda e do candomblé, assim como os símbolos de representação do caboclo, tornando-se público o envolvimento do movimento com as zonas de contato e a valorização do uso religioso de guias, pulseiras, objetos utilizados na religião, elementos performáticos contidos nos rituais religiosos, como danças dos orixás, gestos e postura corporal usados no culto e devoção à orixá Iemanjá. O mar agitado, passa de meio dia, está ainda enchendo, as ondas cada vez maiores e fortes batem na praia, o sol ardente e radiando luz por toda a parte, uma embarcação é preparada para receber a família do mestre Piaba que sai em cortejo para entregar as oferendas para Iemanjá no alto mar. Os filhos-de-Santo continuam a cantar, louvar, agradecer e fazer pedidos de proteção e seus desejos de alguma benção à Rainha do Mar, os olhos brilham e fixam ao mar, acompanham a embarcação até o seu retorno. Ramos (2017) apoia-se em Schechner (2003), para definir as características a performatividade do tempo cotidiano e do tempo extraordinário desses grupos, produto de uma complexa relação entre ser, fazer e mostrar-se fazendo, tendo como fundamento a ideia de comportamento restaurado que,

(...) é o ato de reconhecer que as ações do presente são construídas a partir de pedaços de comportamentos que, rearranjados e remodelados, podem provocar nas audiências a sensação de familiaridade e o seu reconhecimento nos diversos espaços da vida social. É, portanto, uma produção simbólica sobre o fazer coletivo que permite uma ação reflexiva, sendo o conhecimento restaurado um processo pelo qual as pessoas tornam-se conscientes de suas próprias ações performativas (RAMOS, 2017, p. 304).

Nesses rituais à Iemanjá, a surpresa durante o tempo-espaço dos festejos nos remeteu aos acasos, aos acontecimentos inesperados, ao imprevisível e, fechando um círculo, foi possível observar, olhar, sentir e,

Se a pesquisa se faz pelo diálogo vivido, em geral revelado pelo etnógrafo por meio da escrita, é necessário rever a ideia de que a linguagem é basicamente referencial, que apenas diz e descreve com base

Religião, Língua e Literatura

na relação entre palavra e coisa. Como todos os sentidos – audição, olfato, paladar, visão, tato, e suas combinações -, palavras fazem coisas cujas implicações merecem uma avaliação (PEIRANO, 2016, p. 3).

7. Considerações finais

Por fim, concluímos que o saber-fazer arte e movimentos artístico-culturais e religião de matriz africana e de cultura indígena, são valorizados pelo Arte Manha e constituem a sua cosmovisão de existência e de mundo, que em nossa perspectiva, estão ancorados na realização de seus rituais; rituais estes que são, fundamentalmente, performativos e, conforme foi observado, se dá, principalmente, no corpo afroindígena de Antropologia Cultural Umbandaum.

Assim, o grupo de Caravelas procura garantir, através da representação afroindígena, o complexo que é a demonstração da mistura afroindígena em Caravelas e na sociedade brasileira e a troca entre elas em termos de seus sistemas de religiosidade, crença, artes, memória, representações do corpo, cultura. No Arte Manha, a experiência performativa traz os traços afroindígenas encontrados na cultura africana e indígena e, suas práticas, ações, artes, danças, batidas e sons dos tambores fazem parte de um complexo conjunto de ações afro-brasileira e indígena, como performances rituais e artístico-culturais afroindígenas, sendo a performatividade a sua principal característica, trazendo à memória a vida e história de seus antepassados, sob a reinterpretação das travessias dos negros da África à América do Sul e a herança indígena no Brasil.

Com apoio do pensamento de Schechner (2003), podemos entender, portanto, que a performatividade nas ações afroindígenas de Caravelas como sendo a capacidade de expressão do indivíduo-sujeito, a sua maior confirmação de identidade afroindígena e, resultado de uma complexa relação entre ser negro-índio, e saber-fazer afroindígena e mostrar-se fazendo assim, herdeiro de sua ancestralidade africana e indígena. Durante esses festejos foi possível perceber as articulações e parcerias do Arte Manha com outros grupos religiosos, políticos e artístico-culturais, sediados na cidade e, também, em cidades circunvizinhas, além de outras localidades brasileiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, L. F. de. Geopolítica da mestiçagem. **Novos Estudos**, n. 11, p. 49-63, jan.1985.
- ANJOS, J. C. G. dos. *No território da linha cruzada: cosmopolíticas afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANTONACCI, M. A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2014.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. de L. Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- CANDAU, Jöel. *Identidade e Memória*. Trad. Maria L. Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016.
- CASTRO, A. L. de. Culto ao corpo: identidades e estilos de vida. *VIII Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais: a questão social no novo milênio*. Centro de Estudos Sociais. Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra, Portugal, p.16-18, set. 2004.
- COSTA, S. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*. USP, São Paulo, v. 13, n.1, p. 143-158, maio 2001.
- COUTO, J. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*. Lisboa, Portugal: Edições Cosmos, 1998.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DIAS, P. A outra festa negra. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I (Orgs.). *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*. v. II. São Paulo: Hucitec/EDUSP/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001. p.859-888.
- FERLINI, V. L. A. *Folgedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos*. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**,v. II. São Paulo: Hucitec/EDUSP/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001. p.449-463.
- GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. **RAU- Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2017.
- _____. Documenta. “*Quinhentos anos de contato*”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Revista Mana*, v.21, n.3, p. 641-659, 2015a.

Religião, Língua e Literatura

_____. Mesa redonda 9: Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas. Márcio Goldman e Francisco Pazzarelli (Coords.). XI Reunião de Antropologia del Mercosur, 30 nov. al 4 de dic. 2015b.

_____. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

_____. *O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil*. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

_____. *Alteridade e experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica*. *Revista Etnográfica*, Lisboa, Portugal, v.10, n.1, p.161-173, maio 2006a.

_____. *Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14-15, p. 131-132, 2006b.

_____. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 46, n. 2, p. 2003.

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)ches*. Trad. Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 1996.

LE GOFF, J. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LUCIANI, J. A. K. *Sobre a antimestiçagem*. Trad. Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de A. Matos. Curitiba: SPECIES: Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELLO, C. C. do A. “*Devir-afroindígena: ‘então vamos fazer o que a gente é’*”. *Cadernos de Campo*, v. 23, n. 23, p. 223-239, 2014.

_____. *Pessoas, acontecimentos e objetos de arte em um Movimento Cultural em Caravelas, Bahia*. Ilha, Santa Catarina, UFSC, v.9, n.1, 2, p. 169-193, 2007.

_____. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, UFRJ, 2003.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: o processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Trad. Yara A. Khoury. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez, 1993.

PACHECO, A. S. *Afroindigenismo por escrito na Amazônia*. *RELAcult*, v. 3, n. 645, ed. Especial, p. 1-22, dez. 2017.

- _____. *Astúcias da memória: identidades afroindígenas no corredor da Amazônia*. Tucunduba, Arte e cultura em Revista, UFPA, Belém, v. 2, n. 1, p. 40-51, 2011.
- PEIRANO, M. *Etnografia e rituais: relato de um percurso*. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, 2016, v. 41, n.1, p. 237-248.
- PORTELLI, A. O massacre de *Citivella Vai di Chiana*. Toscana, 29 jun.1944. FERREIRA, M. de M. y AMADO, J. (Coord.). *Usos & abusos de la História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- PRANDI, R. *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRATT, M.L. *Os olhos do Império*. Relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio H. B. Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.
- PRISCO, C. S. [Yá comendadora]. *As religiões de matriz africana e a escola: guardiães da herança cultural, memória e tradição africana*. Praia Grande, SP: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.
- RAMOS, J. S. O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual Congadeiro. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*. Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 296-315, maio/ago. 2017.
- SCHECHNER, R. O que é performance? *O percebejo*. Trad. UNIRIO. Rio de Janeiro, ano 11, n.12, p. 25-50, 2003.
- VELLOSO, M. P.; ROUCHOU, J.; OLIVEIRA, C. de. Apresentação. Corpo: uma obra inconclusa. In ____ (Orgs.). *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009. p. 15-17.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO CONTO “KOTINHA”, DE CIDINHA DA SILVA

*Ivana Teixeira Gund*³

RESUMO

Este artigo tratará da intolerância religiosa presente como denúncia no conto “Kotinha”, de Cidinha da Silva, publicado em *Um Exu em Nova York* (2018). Trata-se de um tema historicamente instalado no Brasil e suas consequências como o desrespeito, a violência e a demonização dos ritos e das pessoas, são fatores que afetam bem mais profundamente as religiões de matrizes africanas. Investiga-se o assunto em duas vertentes: parte-se da análise da legislação brasileira que, pela Constituição de 1988, garante liberdade de escolha de práticas religiosas, mas que precisou de uma plêiade de outras leis para garantir o direito de se professar a fé; além disso, serão analisadas as denúncias e as estratégias de defesa utilizadas pelos povos de terreiros. A abordagem não se dará pelos estudos da religião propriamente dita, mas por intermédio de uma investigação dentro dos limites da literatura. Nas considerações desse estudo, compreende-se as consequências que a intolerância religiosa apresenta, como é o caso do alicerce cultural brasileiro, construído e sustentado pelo racismo. Como resultado, tem-se a percepção da literatura de Cidinha da Silva, em sua função social de importante instrumento de denúncia de preconceitos e valorização da cultura afro-brasileira. Para fundamentar a escrita, além do estudo da legislação brasileira que trata do assunto, foram utilizados os textos de Antonio Candido (2006) e Silvano Santiago (2002), sobre o papel social da literatura; Michel Foucault (1996) sobre os discursos; Wlamyra Ribeiro de Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006) sobre os povos afro-brasileiros e as perseguições religiosas.

Palavras-chave: Literatura; Religiosidade; Intolerância religiosa.

ABSTRACT

³ Doutora em Estudos Literários pela Faculdade de Letras - Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG; Mestre em Letras - Teoria da Literatura - pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF; Especialista em Literatura pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB; Especialista em Educação e Intervenção Comunitária - CENAPEM / Universidade de Havana - Cuba; Licenciatura em Letras pela UNEB. Professora assistente na Universidade do Estado da Bahia - UNEB, DEDC-X de Teixeira de Freitas. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras - DEDC-X / UNEB. E-mail: ivanatfgund@gmail.com

This paper is about religious intolerance as a complaint in the short story “Kotinha”, by Cidinha da Silva, published in the book *Um Exu em New York* (2018). It is a theme historically installed in Brazil and its consequences, such as disrespect, violence and the demonization of rites and people, are factors which affect religions from African origin much more deeply. The subject is investigated in two ways: it starts by the analysis of Brazilian legislation which, by the 1988 Constitution, guarantees freedom of choice of religious practices, but that choice needed a plethora of other laws to guarantee the right to a person to profess his/her faith ; in the following, the complaints and defense strategies used by the terreiro⁴ peoples will be analyzed. The approach investigation will be based on the limits of the literary text. Through this study, we understand the consequences which religious intolerance presents, as in the case of the Brazilian cultural settlement, built and sustained by racism. As a result, there is the perception of Cidinha da Silva's literature, in its social function as an important tool for denouncing prejudices and valuing Afro-Brazilian culture. The theoretical background to support this writing, in addition to the study of Brazilian legislation , were the texts by Antonio Candido (2006) and Silviano Santiago (2002) treating on the social role of literature; Michel Foucault (1996) concerning to the speeches; Wlamyra Ribeiro de Albuquerque and Walter Fraga Filho (2006) about Afro-Brazilian peoples and religious persecutions.

Keywords: Literature; Religiosity; Religious intolerance.

1. Introdução

O conto “Kotinha”, de Cidinha da Silva, publicado no livro *Um Exu em Nova York* (2018), apresenta como temática principal a intolerância religiosa praticada contra as religiões de matrizes africanas no Brasil. A narrativa descreve a invasão de um terreiro por parte de duas personagens: homens, sem nomes definidos, descritos somente como “crentes”. Essa alusão, longe de ser apenas um elemento ficcional, representa estatísticas cruéis da violência religiosa no Brasil, cujos dados podem ser confirmados por meio do *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil* (RIVIR), produzido sob a responsabilidade do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, publicado em 2018, no qual são analisados dados entre os anos de 2011 e 2015.

No referido relatório, é possível constatar que a intolerância religiosa afeta todas as formas de crença existentes no país. Contudo, as pessoas que mais se tornam vítimas desse tipo de violência são as que professam sua fé em religiões de matriz africana, correspondendo a um percentual de 53% (RIVIR, 2018, p. 55). Seus agressores, de acordo com

⁴ The place where followers of African origin religions get together.

Religião, Língua e Literatura

o mesmo relatório, são, na maioria, pessoas que não declararam a religião ou autodeclaradas evangélicas. Além disso, os dados mostram um aumento significativo, no mesmo período, das ocorrências de violência contra pessoas, contra objetos sagrados e contra imóveis nos quais são praticados os ritos de matriz afro, expondo as faces da cultura do ódio implantada fortemente no Brasil atual.

O tema da intolerância é um dos motivos literários que figura na produção de Cidinha da Silva. Em seu livro de contos *Um Exu em Nova York* (2018), a autora apresenta, além do conto “Kotinha”, mais dezoito outros contos com reflexões sobre temas importantes e atuais para as discussões das questões étnico-raciais, como por exemplo o racismo, a desigualdade social, a violência sofrida pela população afrodescendente, bem como temas de empoderamento da negritude brasileira, a saber, a ancestralidade, a maternidade negra e outras formas do feminino, a irmandade como resistência e a diáspora africana expandida em diferentes lugares, desde os mais cosmopolitas, chegando a espaços mais particulares, como nas vivências em comunidades de terreiro.

Militante das causas negras, Cidinha da Silva foi presidente do Geledés – Instituto da Mulher Negra; fundou o Instituto Kuanza, que atua em projetos de educação e ações afirmativas no combate ao racismo e a favor da valorização da cultura negra; também foi gestora administrativa da Fundação Cultural Palmares. A autora possui um vasto elenco de obras literárias entre contos, crônicas, literatura infanto-juvenil, poesia e texto dramático.

O objetivo desse artigo é analisar, no conto escolhido como *corpus* de estudo, a intolerância em duas vertentes: primeiro, pela observação das leis brasileiras que versam sobre o direito à liberdade religiosa, sobre a intolerância e sobre o racismo; em seguida, pela compreensão do modo como o tema é discutido no conto “Kotinha”, por intermédio da denúncia desse problema social, bem como por meio das estratégias de luta utilizadas pelas personagens como forma de preservar seus ritos e suas vidas.

2. Religiões de matrizes africanas no Brasil: direito, pluralidade e preconceito.

Historicamente no Brasil, o desrespeito e a violência no âmbito religioso marcaram o contexto social de uma forma bastante explícita. Em diversos meios midiáticos, documentos e demais registros históricos e jurídicos sempre foram frequentes as notícias de ataques, assassinatos, difamações e outras formas de barbárie e preconceito, mais fortemente contra pessoas negras, objetos e lugares sagrados para as religiões de matrizes africanas.

Esse problema social tem suas bases no processo de invasão territorial por parte dos portugueses que, oficialmente em 1500, vieram dominar esse território. Detentores do poder e das formas de controle social, os colonizadores acabaram por implantar um discurso hegemônico, cristalizando suas verdades e valores, oprimindo povos e culturas, violando, dentre outras coisas, o direito à manifestação religiosa divergente da fé professada por eles.

Sobre esse processo histórico, dentro do âmbito da crítica literária, desde os primeiros anos desse novo século, Silviano Santiago (2002), discutindo sua leitura de Luís Vaz de Camões, considerou que as viagens do europeu para outras terras foram motivadas por tentativa de propagar a Fé e o Império, ou seja, por trás da cruz, escondia-se a intenção de dominar povos, explorar riquezas, ampliar território e domínios, tudo sustentado pelo desrespeito, pela intolerância, pelo desprezo aos valores do Outro – o não europeu – impondo a este uma tríplice perda: da liberdade, da religiosidade e da língua. Santiago afirma ainda que “[...] a propagação da Fé e do Império foi montada em cima de um dos mais injustos sistemas socioeconômicos que o homem conseguiu inventar – o da escravidão negra no Novo Mundo” (SANTIAGO, 2002, p. 227).

Ainda na atualidade, as marcas dessa história da escravidão no Brasil se mostram claramente na desigualdade social, na falta de políticas públicas, no número de assassinatos de jovens negros, nas peles que recobrem os corpos sentenciados aos presídios, no analfabetismo ou na menor escolaridade dentre os afrodescendentes, entre outras mazelas sociais. Essas consequências do injusto processo de construção nacional revelam-se também na dura face da intolerância religiosa. Para coibir as ações que vão na contramão do respeito e da civilidade, foram criadas leis e instrumentos oficiais de pesquisa e informação, que servem como

Religião, Língua e Literatura

fontes de leitura e reflexão social, mas também como forma de punir atos contrários à liberdade e ao respeito.

A fim de pensar esse tema por uma perspectiva pautada no que dizem os documentos do Estado brasileiro, elencam-se abaixo algumas leis e textos oficiais com análises de dados e de excertos de legislações para que seja possível vislumbrar o quadro tanto das ações afirmativas que foram executadas, como também daquilo que ainda falta, com efeito, ser posto em prática.

O primeiro texto oficial é o *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil – REVIR* (2011-2015), publicado em 2018, que traz um levantamento preliminar de dados, obtidos por pesquisas realizadas *Ministério dos Direitos Humanos*, nomeado atualmente como *Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos*. O REVIR apresenta dados preocupantes sobre a questão da intolerância religiosa no Brasil, que foram coletados em publicações da imprensa, denúncias em ouvidorias e em casos judicializados.

De acordo com o relatório, as vítimas de intolerância religiosa são, em maioria, praticantes de religiões afro-brasileiras, de gênero não divulgado ou do gênero feminino. Quanto aos agressores, estes são do gênero masculino ou não se divulgou a informação do gênero; são adultos, sem declaração de cor ou autodeclarados brancos; a maioria dos atos de intolerância é cometida por pessoas de religião não declarada ou por evangélicos. Sobre as formas de violência por motivação religiosa, o referido relatório classificou-as em oito categorias: psicológica, física, relativa à prática de atos ou ritos, moral, institucional, patrimonial, sexual e negligência (REVIR, 2018, p. 30). A maior parte das denúncias em ouvidorias diz respeito à violência psicológica, que corresponde a 66% dos casos (REVIR, 2018, p. 64). Os danos causados foram apresentados em formas de agressões físicas, ataques a imóveis e objetos simbólico-sagrados, discursos veiculados nas mídias e no cotidiano, expressões racistas, conflitos nas escolas e no ambiente de trabalho, questões fundiárias, de terra e propriedade e perda da laicidade. Outro dado bastante preocupante refere-se aos casos de denúncia de intolerância

religiosa, registrados pelo Disque 100,⁵ saltaram de quinze casos, em 2011, para 252 em 2015 (REVIR, 2018, p. 60).

As análises dos dados deixam claro que, embora todas as formas de crença existentes no Brasil sofram discriminação e rechaço, as práticas religiosas afro-brasileiras são as maiores vítimas. Não coincidentemente, elas originam-se das culturas dos povos negros, que foram desconsideradas ou relacionadas às expressões do mal e do perverso ao longo de séculos de exclusão e ofensas, evidenciando-se com isso a relação estreita entre intolerância e racismo. Dentro desse quadro de horror, destaca-se que as mulheres sofrem mais com esse tipo de violência. Essas são marcas sociais que se originaram dentro do sistema de escravização e perseguição dos povos africanos e seus descendentes, que gera até hoje o extermínio das culturas e identidades negras.

Apesar desses registros alarmantes apresentados pelo REVIR, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, assegura a todos os cidadãos e cidadãs o livre exercício de seus cultos, bem como à proteção dos locais destinados às práticas litúrgicas e à prestação de assistência religiosa. Nesse sentido, o direito inviolável de liberdade de crença, abrange também a liberdade de professar publicamente a fé.

Ao mesmo tempo em que a presença de uma legislação, por um lado, tipifica como crime as faces horrendas do racismo e pune ações violentas decorrentes dele, por outro lado evidencia também a existência de conflitos e atitudes desrespeitosas, pois a necessidade de criação de leis demonstra que o problema existe, não pode ser negado e que deve ser discutido pelos representantes políticos do legislativo brasileiro.

Sobre isso, atualmente no Brasil a intolerância religiosa é crime tipificado pela Lei 7.716/89 – conhecida também como Lei Caó, em homenagem a Carlos Alberto Oliveira dos Santos, político brasileiro, autor da referida lei. A partir dela, mesmo que alguém discorde do direito de outros professarem uma religião diferente da maioria dos cidadãos, o preconceito pode ser penalizado, conforme se lê no artigo 20:

⁵ O Disque 100 é um serviço de proteção aos direitos humanos, disponibilizado pelo governo federal, com a finalidade de atender aos que se encontram em situação de violência.

Religião, Língua e Literatura

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Pena: reclusão de um a três anos e multa. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97). (BRASIL, 1989, s/p)

Outra lei também promulgada com a finalidade de garantir a equidade dos direitos e a igualdade no tratamento social é a Lei 12.288/10 que estabelece o *Estatuto da Igualdade Racial*. Nela, uma afirmativa bastante relevante é a de que, o combate das diversas formas de discriminação é dever do poder público – em todas as esferas do governo –, mas também deve ser um compromisso de todos os brasileiros.

Para que se alcance uma condição de isonomia entre todos, o estatuto propõe que seja garantido igual acesso à saúde, à educação, ao esporte, lazer e demais atividades culturais, à terra, à moradia, ao trabalho e aos meios de comunicação – situação que está bem distante da realidade da maior parte dos negros e negras do Brasil, pois eles compõem as camadas mais pobres da população.

Quanto à liberdade de crença, o Estatuto contempla: a liberdade litúrgica; o livre exercício dos ritos e a proteção aos locais de culto. É assegurada a assistência religiosa por sacerdotes ou sacerdotisas afro-brasileiros em espaços ou instituições coletivas. Também é proibida a difusão de imagens, discursos ou qualquer outra forma de comunicação que exponha o ódio ou o escárnio por motivo preconceituoso em relação às religiões afro-brasileiras.

Contudo, nem sempre essas ações são coibidas e, muito frequentemente, o Estado – em sua representatividade política – mostra-se vinculado apenas a religiosidade majoritária, como é o caso da presença de símbolos sagrados em repartições públicas, da prática de iniciar sessões públicas com a leitura da Bíblia ou orações cristãs. Esse costume, além de ser herança do colonizador português, foi sustentado pela Constituição Imperial, promulgada no ano de 1824, que concedeu à religião católica a condição de religião oficial do Império, não proibindo os cultos não católicos, mas restringindo-os ao ambiente doméstico ou somente aos espaços destinados aos ritos.

Essas são ações divergentes da laicidade que o Estado deveria apresentar. Privilegiar um determinado seguimento religioso, em

detrimento de outros tantos marginalizados, impede a convivência pacífica das diferentes matrizes religiosas existentes em uma mesma nação.

Assim, percebe-se que apesar da liberdade religiosa ser direito de todos os cidadãos brasileiros e de haver uma pluralidade de crenças, provenientes das diversas matrizes étnicas que nos constituíram como nação, os preconceitos historicamente impediram que os diferentes credos fossem considerados pelos mesmos critérios de valorização, o que promoveu, conseqüentemente, o desprestígio dos seres e dos símbolos ligados às religiões marginalizadas.

Além da legislação, outros gêneros textuais podem servir para as reflexões dos problemas que perpassam o cotidiano e causam inurbanidades. As obras literárias são exemplos disso. Por mais que uma literatura, por seu caráter de obra de arte, não tenha necessariamente que cumprir uma utilidade social, não se pode deixar de compreendê-la dentro de um contexto marcado por fatos históricos, por valores, por conflitos. Ela contém uma força humanizadora, porque propõe temas capazes de promover empatia, ponderação e modificação do pensamento e das atitudes, pois, de acordo com Antonio Candido, há uma função integradora e transformadora da criação literária com relação aos seus pontos de referência na realidade (CANDIDO, 2006, p. 84).

A produção literária de Cidinha da Silva pode ser tomada por essa relação de contato com as múltiplas realidades que nos cercam, sobretudo, pela denúncia dos problemas sociais que os afrodescendentes enfrentam em suas vidas diárias, mesmo que amparados por leis e normas de conduta civilizatória, mas que nem sempre se fazem cumprir. O texto da referida escritora indica aberturas para outros modos de percepção da vida, para a valorização dos traços culturais dos povos africanos e afro-brasileiros, para a afirmação das identidades negras, bem como para as denúncias que se fazem necessárias nesse país tão desigual, tomado por discursos de ódio e intolerância.

Cabe aqui uma leitura mais atenta do conto “Kotinha”, de Cidinha da Silva, a fim de se pensar em que medida as leis que garantem a liberdade religiosa são, de fato, cumpridas. Também é importante compreender quais são as formas de proteção a que essas religiões têm

acesso. A literatura servirá aqui para entender os discursos de intolerância religiosa e repensá-los.

3. Kotinha: denúncia da violência e afirmação dos valores afro-religiosos

O conto “Kotinha” começa com uma cena de desrespeito e destruição de um terreiro e de seus objetos sagrados: “Quebra! Quebra! Quebra em nome de Jesus! E Jesus se encolhia num canto, assustado por usarem seu nome na contramão de princípios humanistas” (SILVA, 2018, p. 21). O excerto, além de denunciar a violência religiosa, mostra o discurso de autoridade e ódio no qual se ampara o ato de barbárie cometido contra o outro que não comunga da mesma fé. Por isso, a cena descrita mesmo sendo ficcional, revela o poder de um discurso religioso utilizado como instrumento de controle de fiéis. Sobre o discurso e sua potência de controle e doutrinação, Michel Foucault compreende que:

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, consequentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam. (FOUCAULT, 1996, p. 43)

Segundo essa afirmação de Foucault (1996), poderíamos destacar a inclusão em um mesmo grupo daqueles que se submetem à uma doutrina específica, ao passo que os que não se incluem dentro de determinados limites de valores e condutas, são automaticamente separados, não reconhecidos como semelhantes. Aspecto que pode ser utilizado para provocar, além da diferenciação dos seres, a desvalorização ou a recusa dos considerados diferentes. Com isso, abre-se espaço para a desaprovação de identidades divergentes por meios de conceitos que podem desqualificar o que seria relevante para outros seres.

Se pensarmos pela ficcionalização da vida, poderíamos dizer que a escrita de Cidinha da Silva destaca assuntos que perpassam o cotidiano dos afrodescendentes, entre eles os discursos de ódio e aversão a tudo quanto é representativo dos povos negros no Brasil. Esses discursos evadidos por preconceitos são oriundos de pensamentos externos e que, portanto, desconhecem ou descontextualizam o que não os representa.

Não podem falar pelo que não é seu, no entanto, falam: são vozes potentes que reverberam nos ouvidos, nas bocas e nas ações de seus fiéis.

Começemos, pois, pelo fato narrado no conto: a invasão e destruição de um local destinado ao culto de uma religião afro-brasileira. Manchetes de jornais, vídeos disponíveis na internet, palestras nas universidades, histórias pessoais, boletins de ocorrência policial, entre outros, atestam os fatos graves de destruição dos templos, de ofensas, de agressões físicas e psicológicas. Muitos são os casos explícitos de práticas de intolerância carregadas de racismo, como o ocorrido na vida de Gildásia dos Santos – Mãe Gilda –, que após sofrer a invasão violenta de seu terreiro por cristãos evangélicos e por ter visto seu rosto exposto em notícia perversa publicada em um jornal de uma igreja cristã evangélica, sofreu um infarto e veio a falecer. Em sua homenagem, foi promulgada a Lei 11.635, pelo então Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, em 27 de dezembro de 2007, instituindo-se o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Como esse exemplo, poderiam ser citados outros tantos expostos diuturnamente na imprensa brasileira e nas demais mídias sociais.

Assim, há uma relação estreita entre a literatura de Cidinha da Silva e os problemas cotidianos enfrentados pelos praticantes das religiões de matriz africana. A literatura cumpre aqui uma atribuição significativa de possibilitar aos leitores o questionamento de atitudes e valores considerados adequados à sociedade, mas que traz em si a materialização do ódio.

Pela leitura desse conto, os leitores podem perceber as diferenças entre as diretrizes cristãs – pautadas na valorização das vidas humanas, da conciliação e da cultura de paz – e o poder de um discurso cristão desvirtuado, muitas vezes utilizado para oprimir e violar direitos e liberdades.

Contudo, essa violação do espaço sagrado não é descrita aleatoriamente. Pela perspicácia de sua escrita, a autora cria um narrador, em cuja perspectiva se assenta não somente uma postura pós-moderna de mostrar os fatos, como um espectador “de uma ação alheia” que o “empolga, emociona, seduz” (SANTIAGO, 2002, p. 51). A voz narrativa do conto se mostra conhecedora do sagrado ali exposto e participe do

Religião, Língua e Literatura

universo religioso do local. É uma narração amparada por um discurso de pertencimento: conhece os objetos simbólicos, os ritos e a cosmogonia dos deuses que pertencem aos seus. Por isso mesmo, esse narrador desconstrói o discurso de intolerância que atribui aos símbolos dessas religiões a qualificação de demoníaco.

Para o narrador, os dois agressores estavam “possuídos pelo demônio” (SILVA, 2018, p. 22). Há aqui a inversão do discurso sobre os sistemas religiosos afro-brasileiros, pois são os discursos externos que classificam as manifestações das entidades por uma associação ao mal, ao diabólico. A estratégia utilizada na narração é reconfigurar o ato de violência a partir do discurso do opressor, pois, de qualquer forma, a simbologia do demônio é criada dentro do universo linguístico-religioso do Cristianismo. Volta-se para ele, então, as próprias opiniões sobre o mal ou o demoníaco, contudo, visto por meio da própria face.

A contrapelo da demonização das religiosidades afro-brasileiras, a autora apresenta uma visão afirmativa do terreiro, em alguns aspectos. Um deles é não responder violência com violência: não há um revide por parte das pessoas presentes, há somente a esperança de que o socorro venha das formas do seu sagrado. Nesse sentido, o conto não se limita à denúncia das violências física e psicológica, o que já seria um ponto bastante considerável. Denuncia também o abandono social a que são relegados os praticantes de religiões afro-brasileiras e seus ritos. Mesmo tendo, conforme a legislação estudada, o direito à liberdade religiosa e sendo um dever do Estado brasileiro proteger os locais, os símbolos sagrados e as pessoas, nem sempre isso acontece. O povo do terreiro, no conto composto somente pela presença de mulheres e crianças, conta apenas com as forças de seu sagrado. Por isso, abriga-se e roga às suas divindades a proteção. Dessa forma, não cometem agressão contra os algozes e reafirmam sua fé. Mais ainda: é pela presença do divino e não pela intervenção das forças de segurança, que deveriam manter o direito à liberdade religiosa, que as pessoas conseguem, no texto – quiçá na vida –, reverter a situação.

Amparadas em sua fé, as personagens entoam os cantos sagrados, os instrumentos ressoam e a presença do sagrado se dá. Ouviu-se a voz ou o som da força sagrada, “um Ilá forte que ecoou em todo o barracão” (SILVA, 2018, p. 22) anunciando a chegada de Nzázi, o inquite dos raios e trovões, que representa a “justiça” (SILVA, 2018, p. 22). É com essa força do sagrado, representado concretamente por fortes

relâmpagos e trovões que desabaram do céu, que o povo do terreiro consegue sair do perigo. Aos agressores, destinos diferentes: fuga para um e arrependimento para aquele que se descobre “filho da Senhora dos Raios” (SILVA, 2018, p. 23).

Outro aspecto que poderia ser destacado é a afirmação de uma coletividade para consolidar a resistência das vidas, das culturas e das manifestações religiosas. Há, no conto, cenas que indicam proteção das crianças, há a atitude de entoar os cantos e contracantos para fortalecer o ritual e a presença do sagrado. Todos juntos como resposta à agressão, fizeram-se em um único organismo – natureza, energia, corpos, instrumentos, cantos, o sagrado e o humano. A ênfase desse aspecto perpassa o texto por completo e remete à condição de sobrevivência dos negros, que resistiram de forma coletiva nos terreiros, nas senzalas, nos quilombos, nas sociedades de amparo aos libertos ou nos grupos religiosos. A exemplo, os grupos conhecidos como irmandades possibilitaram à compra de alforrias, o acesso ao sistema de empréstimo, a proteção social entre seus pares e a manutenção de suas tradições, mesmo que por intermédio do sincretismo religioso. Sobre isso, Wlamyra Ribeiro de Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006) afirmam que:

As irmandades eram espaços de reforço dos laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação de tradições da África. Nelas, além de aprender a doutrina cristã, os africanos tinham oportunidade de conviver com os outros africanos que falavam a mesma língua e compartilhavam lembranças da terra natal. Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano se entrelaçavam. Através destas festas, elementos da religiosidade africana se manifestavam no interior do Catolicismo. (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 110)

A união das pessoas negras no Brasil serviu, e ainda serve, como forma de luta e consolidação das culturas e das vidas. Ela é evidenciada pelas lutas do movimento negro e pela formação dos coletivos que representam a população afro-brasileira. Por intermédio dessa coletividade foram alcançadas algumas conquistas, como a política de cotas para ingresso no ensino superior e as leis contra o racismo.

Outro aspecto necessário a se considerar no conto “Kotinha” é a presença de palavras do campo semântico das religiões afro-brasileiras.

Religião, Língua e Literatura

Pelo processo histórico de colonização, a língua portuguesa se tornou a língua oficial dessa nação. No entanto, o Brasil possui diversas formas de linguagem. Muitas delas carregam o perigo da extinção ou o fardo do preconceito e do esquecimento imposto. Contudo elas são plenas de memórias e conhecimentos ancestrais. Além disso, a linguagem é marca identitária daqueles que a pronunciam. Por isso, a opção da autora, em construir sua escrita com a presença de palavras ancestrais – originárias das línguas faladas em África –, é escolha política porque valoriza o falar dos povos negros e retira os leitores de um lugar de conforto, fazendo-os procurar não somente os significados das palavras, mas a compreensão de outras cosmovisões, de outros conhecimentos.

Muitas dessas linguagens ocuparam lugares silenciados ou interditos. Palavras, histórias e saberes foram calados por poderes que decretaram opressão e morte. Sobre a interdição, Foucault afirma que:

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. (FOUCAULT, 1996, p. 09)

Voltar-se contra a interdição, colocando palavras do léxico característico das culturas negras, dentro de um texto escrito por autoria negra, é requisitar para si o direito à voz, à própria expressão. Assim, palavras como *Eparrei*, *Oyá*, *roncó*, *Bamburucema*, *Ibás*, *orixás*, *Ilá*, *Nzázi*, *muzenza*, *inquice* e *adjá*, saltam aos olhos dos leitores demonstrando que: há outros falares nesse território brasileiro; é preciso respeitar e reconhecer que as outras línguas não só existem, mas são pronunciadas no cotidiano dos ritos e da vida; quem dita o ritmo e a linguagem do texto é a voz que conta sobre o sagrado de sua fé, daí que contém, em si, o sentimento de pertencimento e a valorização de sua identidade.

Diante das denúncias provocadas por Cidinha da Silva e da preocupação em apresentar uma valorização do universo religioso afro-brasileiro, compreende-se que sua escrita se apresenta como um produto

social, no sentido em que Candido (2006) o interpreta, pois há nesse conto os quatro momentos da criação apontados pelo crítico de literatura: “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. 31). O conto de Cidinha da Silva nasce da necessidade de ser voz para os seus, de denunciar as mazelas sofridas pelos negros e negras no Brasil. Origina-se da consciência histórica e social que não disfarça as dores e as perseguições sofridas. O que narra é parte da vivência própria da autora, intelectual e militante das causas negras, imersa não só pela cor que reveste seu corpo, como também pelo reconhecimento de sua identidade negra, de sua ancestralidade africana e do direito à cidadania plena para si e para os outros afrodescendentes. Utiliza-se de um gênero literário capaz de expor cenas do cotidiano comum e corriqueiro, de fácil identificação pela maioria dos leitores, afro-brasileiros ou não. Seu texto agirá como instrumento político, capaz de provocar diálogos, reflexões pessoais e coletivas, tomada de atitudes e construção de novas ações afirmativas.

4. Considerações finais

Para demarcar o lugar de enunciação desse texto, que é sobre literatura como espaço de análise da intolerância e suas consequências nas religiões afro-brasileiras, fiquemos com o ensinamento de João Guimarães Rosa, quando nos diz sobre a beleza da convivência respeitosa entre as diversas raízes religiosas de nossa tradição:

Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Midubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. (ROSA, 2011, p. 32)

Religião, Língua e Literatura

A convivência pacífica e harmoniosa nos fortalece como seres humanos e como comunidade. Em posição antagonista, a intolerância causa prejuízos pessoais e coletivos. Para a sociedade, ela impõe uma relação violenta, de desrespeito e opressão; ocasiona a perda da liberdade dos seres em seu direito de expressar-se garantido pela Constituição Federal de 1988; e fragiliza as relações sociais, fortalecendo o medo e o preconceito, ao produzir traumas e mortes.

Somos um povo de múltiplos credos, mas também de histórias de perseguição religiosa que não pode ser esquecida, mas que foi silenciada ou disfarçada por séculos de exclusão. E muito mais se agrava nesse momento histórico, no qual se pode ouvir, com muita frequência, os discursos de ódio.

Para se garantir a convivência pacífica entre todos os credos é necessário manter a laicidade do Estado. A separação entre as religiões e a sociedade civil garante a liberdade para todas as crenças e também a liberdade de escolha para que cada cidadão ou cidadã acredite ou não em uma religião. Estas devem estar em domínios particulares, pois a fé é algo pessoal. Um Estado laico ensina a tolerância, o respeito e a vivência a partir do desejo individual de professar uma fé; evita a hostilidade social e garante que todas as manifestações religiosas alcancem a mesma condição de igualdade perante a sociedade. Contudo, pelos dados analisados no REVIR e pela necessidade de criação de leis para combater o racismo religioso e a intolerância, evidencia-se que a laicidade do Estado brasileiro está sempre sobre o perigo iminente de ser revogada.

Isso porque a intolerância é estimulada por discursos que se entendem representantes de Deus; discursos que saem de púlpitos das igrejas e passam a ocupar o espaço político, como o Congresso Nacional, as assembleias legislativas, as câmaras municipais. Legitimados pelos cargos de seus representantes – a exemplo, os que são denominados popularmente por “bancada da Bíblia” – esses discursos possuem um poder de convencimento que tomam uma grande parte da população. São falas que reverberam nas ofensas transmitidas pela mídia televisiva, na violência explícita do grupo chamado “Bonde de Jesus”, no impedimento de ritos ou de funcionamento de lugares religiosos, entre outros. Tudo fazem sob a lógica beligerante de uma luta entre o bem e o mal, entre o que é de Deus e o que é do demônio que, nesses discursos, é representado pelos ritos, pelos símbolos e pelas pessoas das religiões afro-brasileiras.

Estas possuem, juridicamente, o patamar de igualdade com todas as demais confissões religiosas. No entanto, as notícias veiculadas na imprensa brasileira não cansam de informar sobre quebra de imagens ou objetos sagrados, invasão de terreiro, ataque às pessoas, discriminação de vestimentas e adereços, destruição de estátuas em locais públicos, entre outros.

Sobre essa legitimação do discurso de intolerância, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2007) reuniu, em sua pesquisa, fatos ocorridos em mais de vinte anos, no qual mensura os ataques às pessoas e aos cultos afro-brasileiros por igrejas cristãs. Há, segundo o antropólogo, uma apropriação das linguagens das religiões afro-brasileiras, que passam a ser utilizadas dentro das igrejas – especialmente, na pesquisa de Silva, as neopentecostais. Contudo, essas igrejas assim procedem por uma perspectiva distorcida, como são exemplos a capoeira gospel, o acarajé abençoado ou as sessões de descarrego: ações e nomenclaturas tão, aparentemente, normalizadas no cotidiano, mas que ampliam o grau de violência, pois os símbolos e os ritos são descontextualizados e ressignificados sob o ponto de vista de quem oprime. Silva considera ainda que a intolerância religiosa – atualmente virulenta – tende a se agravar.

Diante disso tudo, a literatura de Cidinha da Silva atua como um instrumento de combate ao racismo em suas distintas expressões. Seus textos partem de aspirações e necessidade individual de utilizar sua voz e letra para dizer sobre os temas caros à comunidade negra; e alcança a condição de explanar sobre problemas sociais históricos, na medida em que representam as demandas do movimento negro, por serem assuntos de nossa coletividade, podem tocar os leitores, negros ou não. Por isso mesmo, torna-se um lugar de ensinamento, de reflexão, de oportunidade de se conhecer outras cosmovisões, outras estruturações de discursos.

O conto “Kotinha” faz parte do livro *Um Exu em Nova York*. Segundo a autora, em entrevista ao programa *Fique Ligado*, da TV Brasil, de 13 de novembro de 2019, o livro é como um dinamismo por ser um movimento da linguagem, das personagens, da vida, porque essa é uma característica do orixá Exu, que representa a comunicação, a dinamização do mundo. Que essa obra contribua para a modificação ou a

Religião, Língua e Literatura

movimentação dos pensamentos, de verdades cristalizadas, das certezas cheirando a mofo e ranço preconceituoso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais / Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BRASIL. *Constituição Federal, de 05 de outubro de 1988*. Brasília, 1988. Disponível em: <

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.

Acesso em 27 mar. 2020.

BRASIL. *Lei 7.716/89, de 05 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF, 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm.

Acesso em abr. 2020.

BRASIL. *Lei n. 12.288/10, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF, 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm. Acesso em 20 abr. 2020.

BRASIL. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares* / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CEERT. *Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade*. Disponível em: <https://ceert.org.br/>. Acesso em maio. 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja o europeu? In: *Nas malhas da letra*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 221-240.

SILVA, Cidinha da. Kotinha. In: *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. p. 21-23.

SILVA, Vagner Gonçalves da et al. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

UM EXU EM NOVA YORK DE CIDINHA DA SILVA GANHA PRÊMIO. Brasília: Programa *Fique Ligado*, quadro *Na estante*, TV Brasil, 13 de novembro de 2019. (internet). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J4WYL9ZWapk>. Acesso em maio. 2020.

RELIGIÃO COMO CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DO MUNDO EM CLIFFORD GEERTZ

Celso Kallarrari⁶

RESUMO

Este artigo pretende, a partir da leitura do capítulo 5 e 6 do livro “A Interpretação das Culturas”, de Clifford Geertz (1989a), cujo estudo fundamenta-se numa análise sócio-antropológica da religião, apresentar a religião em sua função social, isto é, enquanto construtora e mantenedora do mundo. Para tanto, buscaremos relacionar este recorte com outras obras do autor (1989a, 1989b, 1988), a fim de compreender a Religião entendida por Geertz como matéria de construção e manutenção do mundo, uma vez que para ele, a religião apresenta-se, dentro de uma dimensão cultural, como um sistema cultural. Utilizaremos destas referências para, enfim, analisar a partir da bibliografia levantada, o pensamento deste autor quanto a sua tese, qual seja, que a religião corrobora a construção e manutenção do mundo. Em suma, para Geertz, os teóricos clássicos da sociologia da religião comprovaram, em suas análises e definições, o que não poderia ser questionado acerca dos ritos e mitos, cuja possibilidade era, certamente, evidenciar identidades, posições sociais e oposições políticas. Em síntese, o estudo antropológico da religião, segundo Geertz (1989a), deve operar em dois estágios, quais sejam, fazendo a) uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita; e buscando b) o relacionamento desses sistemas aos processos sócios-estruturais e psicológicos. Em outras palavras, Geertz quer nos dizer que é preciso desenvolver uma análise teórica da ação simbólica que seja compatível à análise da ação social e psicológica. Sem esse instrumento, torna-se impossível, portanto, enfrentar os aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião (ou a arte, a ciência, a ideologia) desempenha um papel determinante (1989, p. 142).

Palavras-chave: Religião, função social, dimensão cultural, construção, manutenção do mundo.

⁶ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Goiás, mestre em Educação, especialista em Língua Portuguesa, licenciado em Letras e graduado em Teologia, professor titular no curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus X e do Professor no Programa de Mestrado em Letras do Departamento de Educação - Campus X/UNEB. E-mail: celso kallarrari@terra.com.br

ABSTRACT

This article intends, from the reading of chapters 5 and 6 of the book “The Interpretation of Cultures”, by Clifford Geertz (1989a), whose study is based on a socio-anthropological analysis of religion, to present religion in its social function, that is, as a builder and maintainer of the world. To this end, we will try to relate this cut with other works by the author and his commentators, in order to understand the Religion understood by Geertz as a matter of construction and maintenance of the world, since for him, religion presents itself, within a cultural dimension, as a cultural system. We will use these references to, finally, analyze from the surveyed bibliography, the thought of this author regarding his thesis, that is, that religion supports the construction and maintenance of the world. In short, for Geertz, the classical theorists of the sociology of religion proved, in their analyzes and definitions, what could not be questioned about the rites and myths, the possibility of which was certainly to reveal identities, social positions and political oppositions. In summary, the anthropological study of religion, according to Geertz (1989a), must operate in two stages, namely, making a) an analysis of the system of meanings incorporated in the symbols that form the religion itself; and seeking b) the relationship of these systems to the socio-structural and psychological processes. In other words, Geertz wants to tell us that it is necessary to develop a theoretical analysis of symbolic action that is compatible with the analysis of social and psychological action. Without this instrument, therefore, it is impossible to face the aspects of social and psychological life in which religion (or art, science, ideology) plays a determining role (1989, p. 142).

Keywords: Religion, social function, cultural dimension, construction, maintenance of the world.

1. Introdução

Clifford Geertz (1998), a partir de uma perspectiva antropológica e social da religião, cuja experiência buscou em suas pesquisas na Indonésia (década de 50) e no Marrocos (década de 60), amparado por teóricos contemporâneos (Weber e Durkheim), apresenta-nos, em seu ensaio, a religião numa dimensão cultural, isto é, como um sistema cultural. Para o autor, os teóricos clássicos da sociologia da religião comprovaram, em suas análises e definições, o que não poderia ser questionado acerca dos ritos e mitos, cuja possibilidade era, certamente, evidenciar identidades, posições sociais e oposições políticas.

Sua ligação com a metodologia de Weber e com a explicação de Freud sobre os rituais individuais e coletivos e, por fim, com a diferença entre religião e senso comum de Malinowski, vão, certamente, direcionar a sua pesquisa teórica que, *a priori*, nos parece estar mais “rechaçada”

Religião, Língua e Literatura

das suas análises empíricas que, propriamente, “emaranhada” de conceitos teóricos.

Nesse intuito, o autor propõe, a partir da definição do que seja religião, apontar um caminho para o desenvolvimento de uma linha nova para a pesquisa antropológica da religião, quando a define como “(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.”

2. A Cultura e o fenômeno religioso

Geertz (1989a) desenvolve seu artigo, a partir da definição de cultura como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por conhecimento e suas atividades em relação à vida” (p. 103). Para tal propósito, utiliza-se da “relação entre a ‘dimensão cultural’ e as dimensões sociais e psíquicas dos fenômenos religiosos (...)” (GIUMBELI, p. 201), desenvolvidas sob a análise dos relatos da sua experiência com povos primitivos.

Na tentativa de dar-nos melhor explicação acerca dos termos “significado”, “símbolo” e “concepção”, os quais são desenvolvidos no decorrer do texto, apresenta-os criticamente como recursos da inteligência do homem, cujo significado, “em todas as suas variedades, é o conceito filosófico da nossa época” (LANGER *apud* GEERTZ, 1989a, p. 103). Por esse motivo, Geertz acredita que “já seja tempo de a antropologia social, em particular a parte que se preocupa com o estudo da religião, tomar conhecimento disso” (id. *Ibidem*).

Em termos gerais, os símbolos sagrados, segundo Geertz, “funcionam para sintetizar o *ethos*⁷ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua

⁷ Segundo Geertz (1989), “na discussão antropológica recente, os aspectos morais (estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. (p. 143).

visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre a ordem” (1989, p. 103-04).

Na visão de (1989b), o *ethos* tem a função de representar um tipo de vida adaptado à realidade que a visão de mundo oferece e, por isso, funciona sob dois efeitos, quando a) objetiva preferências morais e estética retratando-as como simples senso comum; e quando b) apóia as crenças recebidas invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Para Geertz (1989b),

a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (p. 144).

Dessa forma, os símbolos, para Geertz (1989b), são os responsáveis por formular “uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustenta cada uma delas com a autoridade emprestada do outro” (1989, p. 104). Daí a sua crítica à antropologia da religião, pois, segundo o autor, falta-lhe uma espécie de “arcabouço teórico”⁸ capaz de definitivamente tentar, a partir de análises empíricas, descrever melhor como é realizado a experiência religiosa do ser humano; fato que seria, para as ciências sociais, o “milagre particular”.

Geertz (1989a) divide o seu conceito de religião em seis partes, a fim de desenvolver seus conceitos. Ao comentar sobre “*um sistema de símbolo que atua para ...*”, define símbolo como padrões culturais encarregados de fornecer programas “codificados” para a instituição dos processos psicológico e social que modelam o comportamento público. Analogamente, compara DNA e símbolo; mas, segundo Geertz, essa compreensão vai mais além. Afirma que pelo fato do comportamento humano ser determinado por informações intrínsecas, acabam vitalizando

⁸ Segundo Giumbelli (2003), Clifford Geertz não conseguiu, durante sua vida, elaborar o “arcabouço teórico” que, segundo ele, faltava para “fornecer um relato analítico do assunto” para a análise da religião.

Religião, Língua e Literatura

as fontes extrínsecas; ou seja, o homem necessita de uma concepção no ato de construção de alguma coisa, cujo modelo só pode ser adquirido de forma simbólica.

Nesse *sistema de símbolo*, os padrões sociais atuam como modelos e funcionam em dois sentidos. No primeiro, busca enfatizar a manipulação das estruturas simbólicas enquanto que, no segundo, dá ênfase à manipulação dos sistemas não-simbólicos. Em sua definição, os modelos são “conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros ‘modelam’ as relações entre as entidades, os processos [...] nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico ‘fazendo paralelos’, ‘imitando’ ou ‘estimulando-os’”. (Geertz, 1989a, p. 107).

Na teoria de Geertz (1989a), os padrões culturais costumam funcionar em dois aspectos: ao dar significados à realidade social e psicológica, modelam-se “em conformidade a ela e, ao mesmo tempo, modelando-a a eles mesmos.” (p. 108). Para Bourdieu (1998a), interpretando Weber,

esta transmutação simbólica do ser em dever-ser que a religião cristã opera (...) está contida em todas as teodicéias sociais, quer quando justificam a ordem estabelecida de maneira direta e imediata, como doutrina do *karma*, que justifica a qualidade social de cada indivíduo no sistema de castas pelo seu grau de qualificação religiosa no ciclo das transmigrações, quer quando, de maneira mais indireta, prometem uma subversão póstuma desta ordem, como as soteriologias do além. (p.86).

3. A RELIGIÃO: transformação e construção do mundo

Os símbolos concretos de religião expressam um determinado mundo e, ao mesmo, tempo o modela, pois o *homo religiosus*, ao fazer a experiência religiosa, é induzido a dois tipos de disposição: ânimo e motivação. Ademais, como precisa voltar para o mundo secular, acaba transformando-o por que este também passa por alguma transformação.

O sagrado em Eliade, ao contrário de Otto, revela-se no cosmos, no caos, com a finalidade de purificá-lo. O homem natural pode senti-lo dessa forma, aprecia-lo e contemplá-lo, pois além da manifestação ontológica, percebida em Otto, existem também, em Eliade, a celeste, a aquática e a vegetal. Toda vez que o sagrado se manifesta historiza-se ou

expressa-se de acordo com características sócio-culturais, históricas, da sociedade na qual se manifesta.

Em relação ao profano, Eliade afirma que qualquer experiência profana não se encontra totalmente em seu estado de pureza. Para ele, por mais que o homem moderno tenha dessacralizado o mundo (a natureza), “conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos” (ELIADE, 2001, p.166). Em Eliade, a natureza também é santificada; ela é, pois, obra de Deus.

Na compreensão de Eliade (2001), o nosso mundo é o “centro”, o espaço profano, ou seja, lugar da rotura de nível, ou melhor, lugar de comunicação entre as três zonas cósmicas (o mundo divino, as regiões inferiores e o mundo dos mortos). Em outras palavras, lugar onde, ao instalar o sagrado, se dá a *hierofania*, a consagração e, para tanto, lugar onde se processa a cosmogonia, a repetição primordial, isto é, a transformação do *Caos* em *Cosmos*. Eis, portanto, a função social do sagrado. Assim, a profunda nostalgia do homem religioso faz com que ele deseje viver em um cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador.

De acordo com Geertz (1989a), a “circunspeção moral” definida como tendências ou inclinação tão inculcadas no homem leva-o a cometer certos exageros como cumprir promessas exorbitantes, a exemplo da confissão pública. Por outro lado, outros sentimentos como uma “tranquilidade desapaixonada” consiste em inclinações de tal forma persistentes que leva, às vezes, o indivíduo a se comportar com desprezo diante da mais nobre manifestação de emoção.

Por essa razão, é importante percebermos as diferenças entre disposições e motivações anunciadas pelo autor. As disposições remetem a qualidades escalares e, por isso, variam em intensidade e não levam a coisa alguma. Elas costumam surgir em algumas circunstâncias e não respondem a quaisquer fins. Nas motivações, as qualidades são vetoriais, isto quer dizer que os motivos têm um molde direcional, um caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias [...]. Para Geertz, “[...] as motivações são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam” (1989a, p. 112).

Religião, Língua e Literatura

Em se tratando da “*formulação de conceitos de uma ordem de existência*”, percebe-se que

(...) os símbolos ou sistemas de símbolos (...) induzem e definem as disposições que estabelecemos como religiosas (...) [e, por isso] são encarregados de colocarem as disposições em um estado de ‘arcabouço cósmico’” (GEERTZ, 1989a, p.112-13).

4. Símbolos sagrados e a construção sócio-cultural

Cabe, portanto, aos símbolos sagrados induzir as disposições nos seres humanos, formulando, ao mesmo tempo idéias de ordem. O homem torna-se dependente dos símbolos ou sistemas simbólicos a ponto de adaptar-se às coisas mais diversas para não defrontar-se com o caos.

Segundo Eliade (1991), “o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano” (p. 8). O desenvolvimento da pesquisa etnográfica no século XX (em especial nos últimos trinta anos) possibilitou, segundo Eliade, ao etnógrafo atual, a compreensão da importância do simbolismo. Assim se expressa o autor:

O etnólogo atual compreendeu ao mesmo tempo a importância do simbolismo para o pensamento arcaico, sua coerência intrínseca, sua validade, sua audácia especulativa, sua “nobreza”. [...] o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los. (ELIADE, 1991, p. 7).

No texto “*Los grupos étnicos y sus fronteras*”, Barth (1976) diz que para a antropologia tradicional vingou a definição de grupo étnico como uma população pautada no aspecto biológico, nos valores fundamentais em concordância com as formas culturais, de membros que se identificam e são identificados por outros como uma categoria diferencial das outras. Isso nos induz a identificar e distinguir grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais são os suportes. Nesse caso, quando damos ênfase ao aspecto de “suporte cultural”, ou seja, a classificação de pessoas e grupos locais como membros de um grupo étnico, o que sempre foi trabalho do etnógrafo, a análise é direcionada às culturas e não propriamente à organização étnica, pois a classificação de pessoas e grupos locais de um determinado grupo

étnico deve depender do modo como demonstram os traços particulares da cultura.

A vida do ser humano é, portanto, marcada pelo simbolismo que lhe assegura, de certa forma, certa segurança e proteção contra os estados de *anomia*. Geertz (1989a) descreve, aqui, três pontos de ameaça do caos ao ser humano que podem ocorrer: a) nos limites da capacidade analítica do homem (perspectiva pseudociência da crença religiosa): morte, sofrimento, sonho, infidelidade marital, etc.; b) nos limites do seu poder de suportar e, por fim, c) nos limites de sua introspecção moral.

A princípio, a religião, conforme Berger (2004), desempenha, por si só, o papel de construção e manutenção do mundo. Historicamente, a religião tem sido um dos meios mais eficientes contra a *anomia*, pois se tem utilizado da *nomia* como força poderosa de alienação e de falsa consciência muito importante. Nesse sentido, a legitimação religiosa, de acordo com Berger (2004), proporciona a crença em uma aparente estabilidade.

A transformação de produtos humanos em factividades supra-humanos ou não-humanas faz com que o *nomos* humano torna-se o *cosmos* divino, capaz de promover a alienação, compreendida como “o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo esquece que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele” (Berger, 2004, p. 97). Com efeito, “os fenômenos anômicos (sofrimento, mal, morte, etc.) devem ser superados e explicados em termos de *nomos* estabelecidos na sociedade em questão” (*ibid.*, p. 65).

O autor cita Malinowski quando diz que

a religião ajuda as pessoas a suportarem ‘situações de pressão emocional’, ‘abrindo fugas a tais situações e a tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria, exceto através do ritual e da crença no domínio do sobrenatural. (Malinowski, *apud* Geertz, 1989a, p. 118).

Ao adotar os símbolos religiosos, o ser humano consegue se ver numa segurança cósmica, tendo melhor compreensão do mundo, ao passo que quando assim o faz, encontra definições para seus sentimentos,

Religião, Língua e Literatura

emoções que poderão lhe sobrevir, às vezes, de maneira soturna; outras, implacavelmente.

Geertz (1989a), ao fazer menção aos *Dinka*, concebe que somente uma imagem de ordem genuína do mundo, formulada a partir dos símbolos, poderá dar sentido às diversidades, enigmas e paradoxos da experiência humana. Em outras palavras, perceber que as contradições da vida são vistas como resultado natural e lógico do afastamento do mito da divindade. Para ele, o Problema do Significado, tratado anteriormente por Weber, e todos os atributos que ele carrega, mostra-nos, *in concreto*, a dificuldade de compreender a ignorância, a dor e a injustiça no plano humano, “enquanto nega, simultaneamente, que essas irracionalidades sejam características do mundo como um todo” (Geertz, 1989a, p. 124).

Retornando, novamente, a Berger (2004), percebemos isso quando ele faz menção à *teodicéia*, definida como tentativa de explicação desses fenômenos, da transcendência da individualidade para uma realidade significativa. É, pois, a partir da experiência religiosa e das qualidades particulares do sagrado que a alteridade gera, no homem religioso, projeções humanas, tais como: o temor, o terror e a adoração ao ser *numinoso* (definido outrora por Rudolf Otto) que transcendem o plano natural do ser humano. Segundo Otto (1985), a religião não é caracterizada por postulados racionais. Pelo contrário, o que caracteriza a religião é o seu elemento não-racional, sem, contudo, excluir ou substituir o racional, mas aprofundá-lo na concepção cristã de Deus através de sua permeação com o elemento não-racional.

Geertz faz uma crítica à Weber quando afirma que o problema do sofrimento recai sobre o problema do mal. Para o autor, Weber não reconheceu o mal em suas análises da *teodicéia* cristã do Oriente. Limitou-se, pois, às questões da experiência religiosa, restrita ao monoteísmo. Segundo o autor, o problema do mal acaba direcionando o homem a um conjunto de instruções éticas e morais, capazes de instruírem as ações humanas. Neste ponto, somos obrigados a voltar a Berger, que, por sua vez, nos mostra que

o mundo sócio-cultural, que é um edifício de significados humanos, é coberto por mistérios tidos por não-humanos em suas origens. Tudo o que o homem produz pode ser compreendido, pelo menos potencialmente, em termos humanos. O véu da mistificação colocado pela religião impede essa compreensão. As expressões objetivadas do humano tornam-se

símbolos do divino. E essa alienação tem poder sobre os homens precisamente porque ela os protege dos terrores da anomia. (2004, p.102).

Às questões, tais como: *De que maneira um homem religioso muda de percepção* inquieta de desordem experimentada para uma convicção mais ou menos estabelecida de ordem fundamental? Qual o significado exatamente da “crença” num contexto religioso?, Geertz (1989a) tenta responder remetendo-se ao “Problema da Significação” (existência da dor, da perplexidade, do paradoxo moral), já referido por Weber. Segundo Geertz, o “Problema da Significação” é o motivo que leva o homem à busca da crença nos deuses e a se sujeitar a uma autoridade de crença religiosa particular, o que para Macintyre (*apud* Geertz, 1989a) não significa cultuar uma autoridade, mas aceitá-la quando se define o culto. Em suas palavras, “alguém pode descobrir a possibilidade de cultuar na vida das Igrejas reformistas e aceitar a bíblia como fonte de autoridade; ou na Igreja romana e aceitar a autoridade papal” (MACINTYRE, *apud* GEERTZ, p. 125-26).

Segundo Bourdieu (1998), a Igreja tem como função específica a manutenção da ordem simbólica através da imposição e inculcação dos esquemas de percepção, de pensamento e de ação objetivamente conferidos às estruturas políticas, e também quando usa da própria autoridade religiosa no propósito de combater ameaças proféticas de subversão da ordem simbólica.

O poder simbólico, entretanto, trata de exprimir a estrutura “emanacionista” dos mundos eclesiásticos e político, representados pela hierarquia que constitui uma imagem fiel e um aspecto da ordem cósmica, eterna e imutável. No propósito de estabelecer uma perfeita relação entre as diferentes ordens, “a ideologia religiosa produz uma forma elementar da experiência da necessidade lógica que o pensamento analógico engendra pela unificação de universos separados” (BOURDIEU, 1998, p. 71). De fato, a contribuição da religião para a manutenção da ordem simbólica implica dizer que se evidencia no processo da transformação para a mística, embora seja na transmutação para a ordem lógica que ela reside com maior propriedade.

5. O antropólogo da religião

Geertz (1989a) sinaliza a dificuldade que alguns pesquisadores têm ao tentar analisar o mundo e apreendê-lo cientificamente, a partir de conceitos formais, tornando mais problemática a relação com o senso comum. Para ele, a “perspectiva estética” tenta, sem grandes resultados, examinar as experiências do cotidiano, embora não questione as suas credenciais, mas se limitam apenas nas superfícies da investigação.

Para este autor, a “perspectiva religiosa” difere da “perspectiva do senso comum” (1989^a), porque a primeira vai além das realidades da vida cotidiana em direção às amplitudes desconhecidas, sendo somente aceitas pela fé e aceitação. Por outro lado, a perspectiva religiosa desencontra-se também com a perspectiva científica porque esta busca explicações nas coisas consideradas mais universal, a fim de torná-las verdades.

De acordo com Geertz, o ritual configura a

convicção de que as concepções religiosas são verídicas e (...) que as diretivas religiosas são corretas (...), pois nele, “(...) o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se, sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando o mundo único (1989a, p. 128),

ao produzir uma transformação idiossincrática. E não compete, portanto, ao cientista intentar sobre os assuntos de intervenção divina, uma vez que ele não participa dos “atos concretos de observância religiosa” que, somente, o homem religioso, a partir da fé ou da crença religiosa consegue experimentar. Qualquer intuito, então, seria *meramente* observações marginárias.

A ênfase do pensamento de Greschat (2005), evidencia-se quando diz que o Cientista de Religião, ao estudar seu objeto de pesquisa, deve não apenas partir das implicações epistemológicas, mas, sobretudo, da observação e análise do campo de pesquisa, uma vez que o sagrado, em qualquer religião, está aberto à experiência. Resumidamente, é, a partir da experiência, *in loco*, segundo o autor, que se torna possível uma personalização da Ciência da Religião.

Para Greschat (2005), a questão da personalização é vista como um novo paradigma, pois “ela nos obriga a levar a sério *também* os fiéis de outras religiões e não somente usá-los como instrumentos ou estudá-los de um ponto de vista distante, como o de biólogos que observam um grupo de chimpanzés. Nossas conclusões sobre determinada religiosidade alheia estão corretas? Segundo o autor, não há ninguém melhor do que os próprios fiéis para avaliar isso” (p. 160).

Em sendo assim, ao invés de privilegiar os textos religiosos como principais referências bibliográficas, o autor nos convida a cultivar nossa sensibilidade, enquanto teóricos da religião, para “uma compreensão mais autêntica possível do olhar do fiel da religião em questão” (Greschat, 2005, p. 10). A proposta de Greschat (2005) é um tanto desafiadora, pois convida o pesquisador, em sua análise empírica, até mesmo a “vivenciar”, de forma empática, “a religião alheia”. Aqui está, pois, o mérito do autor.

Por conseguinte, o autor discorre dizendo-nos que “(...) a aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporizada decorre da encenação do próprio ritual [...]”, desenvolvendo o, conjunto de disposições e motivações, ou seja, “[...] uma visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos [...]”, cuja “[...] representação faz do modelo para e do modelo de aspectos da crença religiosa meras transposições de um e de outro” (GEERTZ, 1989a, p. 134).

Geertz (1989a) aponta que a pesquisa empírica geralmente se desenvolve a partir de dois modos de formulações simbólicas, isto é, a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum. Em termos de exemplificação, cita-nos as pesquisas de Lévy-Bruhl e Malinowski acerca do pensamento do homem primitivo: o primeiro autor, mostrou, em suas pesquisas, a ênfase aos embates místicos, enquanto que o segundo levou em consideração as ações funcionais da religião. Ambos, segundo Geertz, foram reducionistas em suas formas contrastantes de observar o mundo e, por esse motivo, fracassaram, pois não perceberam a movimentação do homem.

6. Religião: função social

Assim, a religião para Geertz, é importante porque tem uma finalidade intrínseca de modelar a sociedade e, justamente, quando o homem, a partir do mito e rito, desenvolve atos íntimos, às vezes, até banais num determinado contexto religioso, é que a religião torna-se poderosa. “À medida que o homem muda, ao voltar para o mundo do senso comum, acaba também mudando o mundo que acaba sendo compreendido como “uma forma parcial de uma realidade mais ampla [...]” (1989a, p. 139). A partir dessa assertiva, percebemos essa mesma compreensão em relação ao homem das sociedades primitivas, no texto seguinte de Eliade:

(...) para ele, a vida como um todo é suscetível de ser santificada. São múltiplos os meios pelo que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses. (ELIADE, 1992, p. 137).

Geertz considera que a religião seja capaz de servir tanto para um indivíduo quanto para um grupo, o que o faz compreender que ela (religião) exerce, pois, funções sociais e psicológicas. Nesse sentido, os conceitos religiosos se estendem para além da metafísica, o que corrobora, segundo o autor, para o desenvolvimento, pelo menos, de uma parte da experiência religiosa (intelectual, emocional, moral). Esse pensamento permite que o “mundo mundano”, a partir da experiência religiosa, torne-se um pouco mais “polido” em suas relações sociais e psicológicas. Segundo Ruiz (2004)⁹,

é a *junção* simbólica que confere o sentido pleno à realidade fraturada. O símbolo *re* Junta as partes separadas. O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma *juntura simbólica* com o mundo. Ele tenta, desse modo, uma superação da fissura interior que, ao constituir-se num

⁹ “A palavra *symbolon* tem em grego o sentido de reunir duas partes separadas. Duas metades de um objeto que ao juntar-se formam a unidade perdida. A origem do termo *symbolon* remete a um sentido sociológico. Os símbolos eram as metades de um objeto, repartidas entre duas partes, dois povos ou duas pessoas e que certificavam de que existia um pacto entre ambas; o povo ou a pessoa que mostrava o *symbolon* e encaixava perfeitamente na outra metade era reconhecido como portador dos direitos previamente pactuados. *Symbolon* são as metades de um objeto, que significam a existência prévia de um pacto, contrato, tratado, contra-senha.” (RUÍZ, 2004).

ser autoconsciente, o fraturou como pessoa e o distanciou do mundo. (*ibid.*,134).

7. Considerações finais

Em síntese, o estudo antropológico da religião, segundo Geertz, é uma operação que funciona em dois estágios: “no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos” (1989a, p.142). Em outras palavras, Geertz quer nos dizer que é preciso desenvolver uma análise teórica da ação simbólica que seja compatível à análise da ação social e psicológica. Sem esse instrumento, torna-se impossível, portanto, enfrentar os aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião (ou a arte, a ciência, a ideologia) desempenha um papel determinante. (1989, p. 142).

De acordo com Geertz, um dos mais prestigiosos antropólogos da modernidade, muito conhecido pelos métodos interpretativos das Ciências Humanas, tornou-se alguém importante em relação aos estudos locais com uma prática sutil, embora exigente para nossos dias. Em seu livro *Works and Lifes*, no que se refere aos Métodos Interpretativos das Ciências Humanas, ele busca conceber a etnografia como uma espécie de texto e tratá-lo como tal. Neste livro, percebe-se uma crítica social e um apelo moral a uma espécie de “nativização” de si mesmo, isto é, convida aos etnógrafos a estar lá não, necessariamente, através de uma experiência de campo, mas estar lá, significa penetrar outra forma de vida (GEERTZ, 1988).

Essa metodologia possibilitará aos cientistas da Religião uma melhor percepção do fenômeno religioso em seus aspectos mais intrínsecos que costumam ir além das realidades cotidianas, onde a construção do “mundo vivido” e do “mundo imaginado” se entrelaçam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, Fredrik (org.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, Peter. 2004. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Perspectiva, p. 27-98.
- DURKHEIM, Emile. 1989. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo.
- ELIADE, Mircea. 1991. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2001. *O Sagrado e o Profano: essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. 1989a. A Religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p. 101-42.
- _____. 1989b. “Ethos”, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, pp. 143-59.
- _____. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- GIUMBELLI, Emerson. 2003. *Clifford Geertz: a religião e a cultura*. In.: TEIXEIRA, Faustino (org). 2003. *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. 2005. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo, Paulinas.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. 2004. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS.
- OTTO, Rudolf. 1985. *O sagrado*. São Bernardo do Campos, SP: Imprensa Metodista.

CORPUS DE MIGRAÇÃO:
Um estudo da variação dos segmentos [t, d] e [s] na fala espontânea de Teixeira de Freitas/BA

*Cryсна Bonjardim da Silva Carmo*¹⁰

*Daiana Chaves Lopes*¹¹

*Maria de Fátima Almeida Gonçalves*¹²

RESUMO

Este estudo tem como objetivo investigar a variação [t, d] e [s] na fala espontânea do município de Teixeira de Freitas/BA, especificamente na fala de um sujeito migrante. Nesse contexto, busca identificar a variação destacada, descrever as variáveis dependentes e independentes que a contingenciam; e, por fim, discutir os impactos do fenômeno destacado na constituição da identidade da fala espontânea desse sujeito na cidade de Teixeira de Freitas - logo do Território de Identidade Extremo Sul da Bahia. Para realizar este estudo, do ponto de vista teórico, recortamos *A Language into Act Theory* (LAcT - CRESTI, 2000; RASO, 2012) e a Teoria Sociolinguística (ALKMIM., 2001; GÖRSKI. E.M.; COELHO, I; et al, 2010, COSTA, 1960, TARALLO, 1960). Já do ponto de vista metodológico, adotamos os pressupostos da Linguística de *Corpus* (BERBER SARDINHA, 2004). Os resultados demonstram que: (1) as variáveis [t, d e s] sofrem flutuação no *corpus* observado: ora ocorrem palatalizadas, ora ocorrem não palatalizadas. No *corpus*, a percentagem é maior para as variantes [t - tia], [d - dia] e [j: bu]ka] em oposição a ocorrência das variantes concorrentes [tʃ: tʃia], [dʒ: dʒia] e [s - 'buska]; e (2) a despeito da distância da comunidade de fala de origem, em tempo e em quilômetros, o sujeito não eliminou traços marcantes de sua língua materna. Por outro lado, os 42 anos de convivência intensa na nova comunidade de fala majoritária - Teixeira de Freitas/BA - afetou em alguma medida o seu idioleto.

Palavras-chave: Variáveis [t, d e s].
Linguística de *Corpus*. Sociolinguística.

¹⁰ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Letras/Linguística pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora Assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: <crysnabonjardimsc@gmail.com>

¹¹Graduanda do curso de Licenciatura em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa do VIII semestre. Email: <wdaypb87@gmail.com>

¹²Graduanda do curso de Licenciatura em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa do VIII semestre. Email: <fatiminhaasg@hotmail.com>

ABSTRACT

This study aims to investigate the variation [t, d and s] in spontaneous speech in the municipality of Teixeira de Freitas / BA, specifically in the speech of a migrant subject. In this context, it seeks to identify the highlighted variation, describe the dependent and independent variables that contend it; and, finally, to discuss the impacts of the phenomenon highlighted in the constitution of this subject's spontaneous speech identity in the city of Teixeira de Freitas - soon of the *Southernmost Identity Territory of Bahia*. To carry out this study, from a theoretical point of view, we cut out: the *Language into Act Theory* (LAcT - CRESTI, 2000; RASO, 2012) and the Sociolinguistic Theory (ALKMIM., 2001; GÖRSKI. EM; COELHO, I; et al, 2010, COSTA, 1960, TARALLO, 1960). From the methodological point of view, we have adopted the assumptions of the *Corpus Linguistics* (BERBER SARDINHA, 2004). The results demonstrate that: (1) the variables [t, d and s] fluctuate in the observed corpus: sometimes they occur palatalized, sometimes they occur non-palatalized. In the *corpus*, the percentage is higher for the variants [t - tia], [d - dia] and [ʃ: buʃka] as opposed to the occurrence of the competing variants [tʃ: tʃia], [dʒ: dʒia] and [s - 'buska]; and (2) despite the distance of the speech community of origin, in time and in kilometers, the subject did not eliminate the striking features of his mother tongue. On the other hand, the 42 years of intense coexistence in the new majority-speaking community - Teixeira de Freitas/BA - affected to some extent its idioleto.

Keywords: Variables [t, d and s].
Corpus Linguistics. Sociolinguistics.

1. Introdução

Neste estudo, buscamos responder ao seguinte questionamento: até que ponto as marcas dialetais da comunidade de origem influenciam o comportamento linguístico do sujeito na comunidade de fala atual - logo, comunidade majoritária? Nesse contexto, objetivamos investigar a variação dos segmentos [t, d] e [s] na fala espontânea do município de Teixeira de Freitas/BA, especificamente na fala de um sujeito migrante. Vale ressaltar que este estudo inscreve-se dentro de um projeto maior, qual seja: o “Mapa Linguístico da Fala Espontânea do Extremo Sul da Bahia”, que visa identificar os traços linguísticos que configuram a identidade linguística do Território de Identidade Extremo Sul da Bahia, que envolve os municípios de Alcobaça, Caravelas, Ibirapuã, Itamaraju, Itanhém, Jucuruçu, Lajedão, Medeiros Neto, Mucuri, Nova Viçosa, Prado, Teixeira de Freitas (CARMO, 2020). Para realizar este estudo, teoricamente, recortamos a *Language into Act Theory* (LAcT - CRESTI, 2000; RASO, 2012) e a Teoria Sociolinguística (ALKMIM., 2001; GÖRSKI. E.M.; COELHO, I; et al, 2010, COSTA, 1960, TARALLO, 1960). E, metodologicamente, adotamos: a (i) Linguística de *Corpus*

(BERBER SARDINHA, 2004) - para auxiliar nessa tarefa, a ferramenta selecionada é o *AntConc* (LAWRENCE ANTHONY, 2017); e (ii) a Sociolinguística (TARALLO, 1960), que oferece o instrumentário para a análise do fenômeno em foco. Tais recortes teóricos e metodológicos, apresentamos a seguir, bem como os resultados deste estudo.

2. Arcabouço Teórico

2.1 *A Language into Theory: uma abordagem sobre a fala espontânea*

A *Language into Act Theory* (LAcT - CRESTI,2000; RASO, 2012) é uma teoria pragmática, pois entende a fala humana como resultado da atividade comunicativa do falante, ou seja, como uma forma de ação. Desenvolvida a partir dos anos oitenta por Emanuela Cresti (com a contribuição de Massimo Moneglia), no Laboratorio di Linguistica da Universidade de Florença (LABLITA), a LAcT parte de pesquisas experimentais baseadas em *corpora* de fala espontânea. Nesse contexto, assume-se como extensão da **Teoria dos Atos de Fala** (AUSTIN, 1962).

Todavia, diferente da teoria proposta por John L. Austin, cujo objeto são os **atos de fala**, os quais foram observados a partir de dados da modalidade escrita da língua, a LAcT toma como campo de investigação a **fala espontânea** - aquela que é executada ao mesmo tempo em que é planejada (NENCIONI, 1983); e recorta como objeto o enunciado – a menor unidade linguística que possui autonomia pragmática e interpretabilidade em isolamento (CRESTI, 2000). Além disso, há uma outra diferença fundamental entre essas duas visões dentro da perspectiva pragmática, a qual diz respeito às dimensões que compõe o ato de fala, ou seja, toda ação que é realizada por meio do dizer: prometer, pedir, asseverar, discordar, etc. Antes cabe lembrar que os atos de fala possuem três dimensões distintas a um só tempo:

- (1) o **ato locucionário** – a produção linguística em si, a qual envolve: (i) os sons da fala através de ondas sonoras; (ii) os símbolos gráficos codificados em algum suporte; e (iii) os sinais visuais acordados escritos/digitados num espaço determinado; (2) o **ato ilocucionário** – a ação produzida ao dizer - um pedido, uma promessa, uma ordem; e, por fim, (3) o **ato perlocucionário** – o efeito da locução sobre o interlocutor

Assim, a primeira diferença entre a L-AcT e teoria clássica dos Atos de Fala diz respeito à compreensão do ato perlocucionário. Para a

L-AcT, este ato não pode ser definido nos termos “do efeito do ato de fala sobre o interlocutor”, pois esta resposta pode ou não ocorrer. Contudo, o impulso afetivo (*affective*) em direção ao interlocutor tem sua origem objetiva no locutor - haja vista a sua intenção que ao realizar o ato, não pode ser negada, uma vez que ela dispara a própria locução – “dar parabéns” é um ato de fala. Nesses termos, podemos dizer que a L-AcT é uma teoria sobre a produção do ato de fala, centrada única e exclusivamente no locutor. Já a segunda diferença diz respeito ao fato de que a L-AcT assume que é a **prosódia** o componente linguístico responsável pela constituição, identificação e os tipos ilocucionários dos atos de fala. Para além disso, é a prosódia o componente linguístico responsável pela própria estruturação informacional da fala. Nesse contexto, a função da prosódia é maior do que simplesmente ocupar-se da correta emissão de palavras quanto à posição da sílaba tônica na norma culta da língua ou explicar a **silabada**¹³ (BECHARA, 2009). Na realidade, a prosódia é o componente linguístico que “encapsula” os outros componentes da língua, ou seja, o fonético, o morfológico, o sintático, o semântico-pragmático e discursivo.

2.1.1 O Enunciado: a unidade de referência da fala

Para a L-AcT (CRESTI, 2000), o enunciado é a unidade de referência da fala espontânea, o qual é compreendido como a menor unidade linguística que possui autonomia pragmática e interpretabilidade em isolamento e que, por sua vez, é delimitado por quebras prosódicas, percebidas no momento da fala. Nesse contexto, o enunciado pode apresentar um conteúdo locutivo muito diverso. Todavia, o que vai delimitar sua extensão é a percepção da quebra prosódica que apresenta valor conclusivo - a qual, na transcrição, é identificada pela barra dupla (// = quebra terminal) no fim do enunciado. No entanto, o enunciado pode apresentar quebras prosódicas internas, as quais são percebidas como não conclusivas, mas que estruturam internamente o enunciado. Esse tipo de quebra é identificada na transcrição pela barra simples (/ = quebra não terminal) no interior do enunciado. Dessa forma, o enunciado que apresenta mais de uma quebra prosódica (/) é definido como enunciado complexo. Ao passo que aquele que só apresenta uma quebra prosódica,

¹³ Vocábulos cujo acento prosódico é deslocado, ocasionando um erro prosódico.

obrigatoriamente a quebrar terminal (/), é chamado de enunciado simples.

Para efeito de demonstração, tomemos a sequência em (1), na qual temos uma declaração na modalidade escrita. Essa declaração na fala espontânea poderia apresentar-se como um enunciado simples (1a), pois apresenta apenas uma quebra terminal (/) no final do enunciado, na qual, pragmaticamente, temos uma declaração. Já em (1b), temos um enunciado complexo, no qual temos uma estrutura de Tópido-Comentário, cuja estrutura interna apresenta duas quebras internas não terminais (/) e uma quebra terminal (/).

(1) Galileu pode ter criado suas próprias teorias sobre óptica no passado.

(1a) Galileu pode ter criado suas próprias teorias sobre óptica no passado //

(2b) Galileu / pode ter criado suas próprias teorias sobre óptica / no passado //

Vale ressaltar que essas quebras internas no enunciado constituem a sua estrutura informacional. Cabe ressaltar que esta estrutura informacional da fala configura uma “gramática” própria nos termos das chamadas **unidades informacionais** (UI). Criadas pelas quebras prosódicas, as UIs apresentam ordem e funções próprias. Dentre essas, destaca-se a UI de **Comentário** (COM). Por ser a unidade raiz, o COM carrega a **força ilocucionária** do enunciado, i.e., a ação da fala. Nesses termos, o enunciado realiza o ato de fala, uma vez que relaciona o domínio das ações à unidade linguística.

2.2 A Teoria Sociolinguística: uma abordagem social da língua

Em linhas gerais, podemos afirmar que o objeto da Sociolinguística é a língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social, isto é, em situações reais de uso. Dessa forma, o seu ponto de partida será sempre uma comunidade linguística, a qual pode ser definida, grosso modo, como um conjunto de normas que envolve os usos linguísticos de um dado grupo de indivíduos. Contudo, uma comunidade de fala pode ser constituída a partir de uma cidade como Salvador; ou um povo, como os Pataxó, que vive em Barra Velha (Porto Seguro/BA), os estudantes de Letras da UNEB; as mulheres que integram o Coletivo

Religião, Língua e Literatura

Feminista Diva Guimarães ou, ainda, os migrantes do Território de Identidade Semiárido Nordeste II. Esses últimos grupos dentro de Teixeira de Freitas, município localizado no Território de Identidade Extremo Sul da Bahia. Em outras palavras, a comunidade de fala a ser delimitada e descrita dependerá dos objetivos e da natureza da pesquisa a que se quer implementar.

Nesse sentido, cabe lembrar que a língua falada não é homogênea, mesmo dentro das comunidades de fala. De acordo com Costa (1960), cada uma dessas comunidades é marcada por um conjunto de **variações linguísticas**, as quais cobrem categorias factuais como: idade, sexo, escolaridade, classe econômica e pelas experiências históricas, culturais, políticas e sociais que cada falante viveu. Isto é, a heterogeneidade que caracteriza a língua reflete a complexidade que marca as sociedades humanas nos termos da estratificação que marca as relações entre os falantes e as práticas sociais nas quais esses se encontram.

Dentro desse conjunto, a Sociolinguística identifica pelos menos três grandes categorias (ALKMIM, 2007; GÖRSKI; COELHO; Et al, 2010): **a variação diatópica** (geográfica ou regional): trata-se das diferenças linguísticas relacionadas ao espaço físico, como zona rural e urbana, estados, regiões, países, etc; **a variação diastrática** (social): trata-se dos traços de identidade dos falantes e da organização sociocultural da comunidade de fala na qual esses se encontram. Nesse contexto, tais traços são atravessados por fatores como escolaridade, nível socioeconômico, sexo/gênero e faixa etária; e, por fim, **a variação diafásica** (estilística ou situacional): trata-se das variações que ocorrem conforme os papéis sociais desempenhados pelos falantes, os quais vão se alterando de acordo com as situações comunicativas, envolvendo o uso formal e informal da língua.

Todavia, há ainda dois tipos de variação que atravessam os estudos sociolinguísticos: **a variação diamésica** (meio ou código): trata-se das diferenças entre a língua falada e a língua escrita; e a **variação histórica** (diacrônica): trata-se daquelas que ocorrem de acordo com as diferentes épocas vividas pelos falantes, a exemplo da variação que separa o português arcaico do português moderno, bem como a identificação das diversas palavras que caíram em desuso ou daquelas palavras novas que surgiram, haja vista as novas necessidades sociais. Para

fazer esse tipo de investigação é preciso considerar o período histórico, algumas só poderão ser realizadas via diamesia escrita. Nesse sentido, a pesquisa se afasta do objeto primordial da Sociolinguística que é a língua falada espontânea - foco deste estudo.

3. Procedimentos metodológicos

Este estudo busca responder ao seguinte questionamento: até que ponto, as marcas dialetais de sua comunidade de origem influenciam o comportamento linguístico do falante na comunidade de fala atual - logo, majoritária? Nesse recorte, objetiva investigar a variação do [t, d] e [s] na fala espontânea do município de Teixeira de Freitas/BA, especificamente na fala de um sujeito migrante. Para tanto, adota uma abordagem empírica de pesquisa. Nesse quadro, adota as premissas da Linguística de *Corpus* (BERBER SARDINHA, 2004) e alguns parâmetros da Sociolinguística (TARALLO, 1960).

3.1 As premissas da Linguística de Corpus

Conforme Sardinha (2004), a Linguística de *Corpus* (LC) ocupa-se da coleta e exploração de corpora, ou conjuntos de dados linguísticos textuais que foram coletados criteriosamente com o propósito de servirem para a pesquisa de uma língua ou variedade linguística. Nesse contexto, utiliza o computador para explorar e fazer a extração desses dados. A LC é marcada pela empiria (os dados são provenientes da observação da experiência objetiva) e pela premissa de que a linguagem é um sistema probabilístico. Em outros termos, embora traços linguísticos sejam possíveis teoricamente, eles não ocorrem com a mesma frequência e não são aleatórios: há uma correlação entre os traços linguísticos e o contexto de uso. Nesse quadro, *corpus* (ou *corpora*) é definido pela existência de uma coletânea de dados linguísticos naturais, legíveis por computador, diferente de outras coletâneas que não são manipuladas eletronicamente - segundo o autor.

Contudo, há diversos tipos de *corpus*. Em todos alguns elementos são obrigatórios: os textos do *corpus* precisam ser autênticos, isto é, produzidos por humanos em linguagem natural (falado ou escrito);

Religião, Língua e Literatura

a seleção dos dados precisa obedecer a característica do *corpus* a ser compilado; o *corpus* precisa ser representativo, isto é, no mínimo, registrar a linguagem natural utilizada por falantes e escritores da língua em situações reais, permitindo assim a análise de traços identitários do contexto pesquisado; o *corpus* precisa ser processado por computador¹⁴. Posto isso, o *corpus* que serve a este estudo, definido como *Corpus de Migração*, pode ser caracterizado nos seguintes termos, no Quadro 1:

Quadro 1: Critérios de compilação do *corpus*

Critérios definidores do Corpus de Migração		
Modo	falado	porções de fala transcritas
Tempo	contemporâneo	período de tempo corrente
Seleção	de amostragem [<i>sample corpus</i>]	composto por porções de textos ou de variedades textuais, planejado para ser uma amostra finita da linguagem como um todo
Conteúdo	regional ou dialetal	textos provenientes de uma ou mais variedades sociolinguísticas específicas
Finalidade	de estudo	o <i>corpus</i> que se pretende descrever

Como já dito, um *corpus* para a LC precisa ser manipulado por computador obrigatoriamente, assim selecionamos o concordanciador *AntConc*. Desenvolvido por Lawrence Anthony¹⁵, essa ferramenta está disponível livremente para *download*¹⁶ e pode ser rodado em programas como *Windows*, *Mac* e *Linux*. O *AntConc* apresenta as seguintes ferramentas: (1) *Word List*: gera uma lista de palavras do *corpus* em ordem alfabética, por tipo e frequência; (2) *Concordance*: gera as linhas de concordância na qual um determinado termo se encontra no *corpus*; (3) *Concordance Plot*: gera um gráfico semelhante a um “código de barras”, que mostra a distribuição do termo pesquisado no *corpus* ou em um de seus arquivos; (4) *File View*: localiza as diferentes ocorrências do termo no *corpus* ou em um de seus arquivos; (5) *Clusters*: gera uma lista do termo destacado em ordem: alfabética, de frequência, de terminações e de probabilidade; (6) *Collocates*: gera uma lista das outras palavras próximas ao termo destacado; e (7) *Keyword List*: gera uma lista de palavras-chave com vistas a comparação entre a frequência das palavras

¹⁴ Para mais detalhes, ver Sardinha (2000).

¹⁵ <<http://www.laurenceanthony.net>>

¹⁶ <<http://www.antlab.sci.waseda.ac.jp/software.htm>>

do *corpus* de estudo com a frequência das palavras do *corpus* de referência (LAWRENCE ANTHONY, 2017).

3.2 Parâmetros da Sociolinguística na compilação do corpus

Para selecionar o informante do qual extraímos os dados de fala para a compilação do *corpus* de estudo, guiamo-nos pela obra **A pesquisa sociolinguística** (TARALLO, 1985), na qual o autor estabelece as seguintes etapas para a realização da pesquisa: (1) seleção do informante – considerando a representatividade desse dentro da comunidade linguística, tendo em vista o universo da amostra e o tamanho e estratificação da amostra; (2) metodologia de coleta de dados: usa-se a gravação¹⁷ de entrevistas individuais com vista a obtenção de narrativas, estimuladas nos termos da entrevista sociolinguística, cuja finalidade é a composição de um banco de dados para estudos sociolinguísticos; (3) o envelope de variação: refere-se a descrição detalhada de uma variável, de suas variantes e dos contextos em que elas podem ou não ocorrer, ou seja, de como exatamente um fenômeno de variação está se manifestando na língua; (4) levantamento de questões e hipóteses; e (5) codificação de dados e análise estatística.

3.2.1 Etapas de compilação do corpus de estudo

Para a compilação do *corpus* de estudo, esta pesquisa cumpre as seguintes etapas: (1) seleção do objeto de estudo (comunidade linguística, grupo social, variação linguística), bem como definição e estudo do referencial teórico orientador da pesquisa; (2) entrevista com o informante cujos dados servem para a constituição do *corpus*. Antes da realização da entrevista é importante que o informante assine um termo de consentimento. Vale salientar que essa deve ser em contexto natural informal; (3) transcrição dos dados oriundos da entrevista, a qual obedece ao critério semiortográfico para a transcrição dos textos orais adotados pela LAcT (CRESTI, 2000; RASO, 2012); (4) compilação do *corpus* e o processamento deste no concordanciador com vista a geração de lista de palavras, linhas de concordância nas quais estão localizadas o fenômeno

¹⁷ O gravador selecionado foi *Sony Digital Voice Recorder 4GB - ICD-PX240* (gravador e reproduzidor de voz).

linguístico em observação e, por fim, o contexto original do fenômeno; e, por fim, (5) produção de relatório dos dados obtidos, tendo em vista a sua análise.

4. Corpus de migração: resultados e discussão

4.1 Perfil sociolinguístico do sujeito da pesquisa

Para realizar este estudo, delimitamos um *grupo social* formado por sujeitos migrantes que também faz parte da comunidade linguística majoritária de Teixeira de Freitas¹⁸, localizada no Território de Identidade Extremo Sul do estado. Seleccionamos, especificamente um sujeito que migrou de *Ribeira do Pombal*¹⁹, localizado no Território de Identidade Semiárido Nordeste II. Na Tabela 2, podemos observar seus dados sociolinguísticos traduzida em metadados:

Quadro 2: Metadados do Informante

Origem	Ribeira do Pombal – BA
Idade	65 anos
Escolaridade	2º grau completo
Ocupação	comerciante/empresário
Outras informações relevantes	- casado - pai de 3 filhos - mora em Teixeira de Freitas há 42 anos - convive com outros familiares da região de origem que também migraram para Teixeira de Freitas

Como podemos constatar no quadro acima, o sujeito da pesquisa migrou de sua região de origem, pelo menos, há 42 anos. Abaixo, na Figura 1, podemos ver o deslocamento desse sujeito através da linha vermelha no *Mapa dos territórios de identidade da Bahia*²⁰, a qual liga o ponto de origem (o lugar onde nasceu - letra A) ao seu destino final (lugar onde mora - letra B). Já na Figura 2²¹, destacada em azul, temos essa distância medida em quilômetros (942 km):

¹⁸ Para mais detalhes: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/teixeira-de-freitas/panorama>> e <https://pt.wikipedia.org/wiki/Teixeira_de_Freitas>

¹⁹ Para mais detalhes: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ribeira_do_Pombal>

²⁰ Para mais detalhes: <<http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>>

²¹ Calculado via Google Maps.



Figura 1: Mapa dos territórios de identidade da Bahia



Figura 2: Distância em quilômetros (km) entre os Ribeira do Pombal e Teixeira de Freitas

Em outras palavras, podemos ver a distância entre as comunidades linguísticas que influenciam comportamento linguístico do sujeito, fonte para a construção do *corpus* da pesquisa. Na extremidade nordeste do estado, temos uma região na qual os falantes utilizam as variantes [t, d e j], pois encontram-se próximos aos estados de Sergipe, Alagoas e Pernambuco, marcados por essa performance linguística. Ao passo que no extremo sul da Bahia, temos uma região que preferencialmente usa as variantes [tʃ, dʒ e s]²², assim como os estados do Espírito Santo e de Minas Gerais que lhe fazem fronteira. Vale ressaltar que o motivo da migração desse sujeito foi o fator econômico, ou seja, a busca por melhores condições de vida que, objetivamente, passa pela qualidade do trabalho, como podemos atestar no excerto (2)-(2a) abaixo, extraído do *Corpus* de Migração:

(2) DAI [3] e qual foi o motivo / que trouxe você / para morar / aqui //
[...]

(2a) GEF [10] foi em busca / de / conseguir um meio de
sobrevivência porque nossa região era muito difícil / nós passamos
dificuldade / o Norte sempre foi sofrido né / e aqui / eu vi facilidade //

Uma vez apresentado o perfil sociolinguístico da fonte, passemos às proporções do *corpus*, nomeado como *Corpus* de Migração.

²² Nas cidades praianas, como Prado e Caravelas, é mais comum ouvir [j] no lugar de [s].

4.2 Caracterização do Corpus de Migração

O *Corpus* de Migração foi compilado com a finalidade de estudo, ou seja, para servir a investigação de uma das variações linguísticas que constitui a identidade da comunidade linguística majoritária de Teixeira de Freitas - aqui, especificamente, a variação dos segmentos [t, d e s] no conjunto da fala espontânea do município. Nesse contexto, caracteriza-se como um *corpus* de amostragem, uma vez que compõe-se com uma porção de linguagem falada, resultante de uma entrevista informal, de tamanho finito, na qual uma variedade sociolinguística é destacada. Sendo assim, quanto ao seu conteúdo, pode ser compreendido como um *corpus* dialetal, marcado temporalmente: o ano de 2019.

Quanto aos números brutos, o *Corpus* de Migração resulta de uma entrevista de 1h30m (uma hora e trinta minutos). Contudo, o recorte para a sua compilação foi de 15m39s (quinze minutos e trinta e nove segundos), dado que o fenômeno a ser investigado é de natureza fonológica, logo mais simples para rastrear em uma porção menor de língua falada. Assim, temos esses números na Tabela 4:

Tabela 1: *Números do Corpus de Migração*

Total	
128	Enunciados
2339	Número de palavras (<i>tokens</i>)
565	Tipos de palavras (<i>types</i>)

O *Corpus* de Migração é composto por 128 enunciados, distribuídos 2.339 palavras que, conforme as necessidades comunicativas, distribuem-se entre os 565 tipos. Por exemplo, a palavra *Teixeira*, uma das 565 palavras do *corpus*, do ponto de vista da frequência ocorre 31 vezes, ocupando a 13^o posição no *rank* de ocorrências. Cabe destacar que o *Corpus* de Migração foi transcrito respeitando o comportamento da prosódia tal como advoga a *Language into Act Theory* (Cf. seção 2.1) que apresenta um conceito radical de fala espontânea no qual o enunciado é a unidade mínima, opondo-se, portanto, à sentença, unidade da língua escrita, definida pela presença de um núcleo verbal e

cuja divisão é realizada por sinais de pontuação que simulam as características da língua falada. Aqui, observamos as quebras prosódicas, independente do conteúdo dentro do enunciado. A seguir, discutimos os dados do *corpus* quanto a variação em estudo.

4.3 *Corpus* de Migração: análise comparativa das variáveis [t, d] e [s]

Nesta seção, identificamos a variação dos segmentos [t, d] e [s] no *Corpus* de Migração, bem como descrevemos as variáveis dependentes e independentes nessa variação. Para tanto, explicitamos os dados quantitativamente no Gráfico 1.

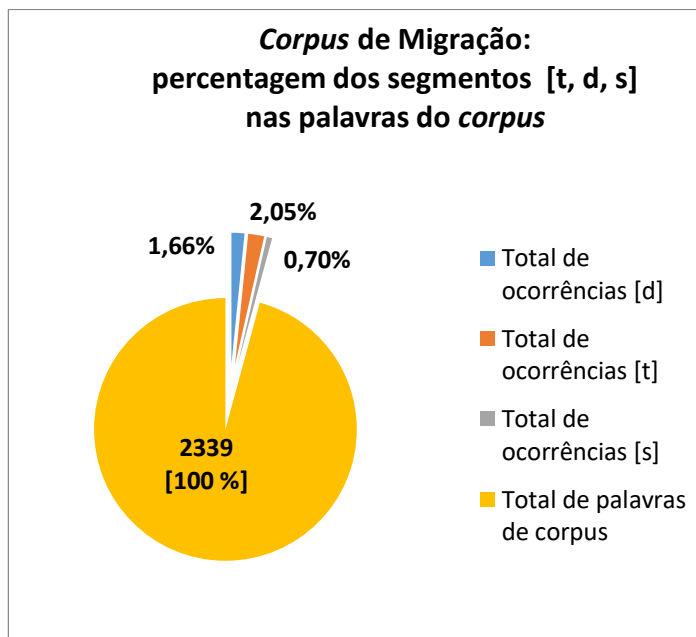


Gráfico 1: Percentagem das ocorrências dos segmentos [t], [d] e [s]

Do montante de 2339 [100%] palavras do *corpus*: 1,66% equivale ao total de ocorrências com o segmento [d]; 2,05% com o segmento [t]; e, apenas, 0,70% com a segmento [s] no final de sílabas

dentro do contexto fonológico das palavras. Tais números brutos foram conseguidos via contagem na ferramenta computacional utilizada, o *AntConc*. Posteriormente, transformadas em porcentagem. No entanto, esses números dizem respeito a totalidade das palavras do *corpus*, logo envolve também as intervenções das entrevistadoras. Este estudo, todavia, objetiva analisar apenas o número de ocorrências de [t], [d] e [s] na fala do sujeito da pesquisa. Para resolver esta questão, o áudio do *corpus* foi ouvido, acompanhado pela transcrição. Cada ocorrência presente na performance do sujeito da pesquisa era anotada. Uma vez identificadas as palavras, foi criada tabelas eletrônicas para cada uma. O áudio do *corpus* foi ouvido novamente, com vistas a identificação do enunciado, bem como a variação do segmento correspondente e o seu número de ocorrências. Tal como pode ser visto no Quadro 3 abaixo:

Quadro 3: Exemplificação

Palavra	participei	
Enunciado	[par'ticipei]	[par'tʃicipei]
GEF [50]	-	x
GEF [121]	x	-

De outro modo: a palavra *participei* destacada no Quadro 3 ocorreu duas vezes no *corpus*: a primeira no enunciado GEF[50]: “fomos/inclusive **participei** da emancipação de Teixeira/transformando Teixeira em uma cidade//”; e a segunda no enunciado GEF[121]: “nós fizemo a primeira vaquejada/eu **participei** junto ele/que eu corria vaquejada também//”. Considerando a porcentagem das variações estudadas [t] - 2,05%, [d] -1,66%, [s] -0,70%, analisamos os resultados a nas próximas seções.

4.3.1 Corpus de Migração: porcentagem das variantes [t] e [tʃ]

Conforme a seção 4,3, a variável [t] ocorre em 2,05% das palavras do *corpus*. Entretanto, identificamos uma variação na sua produção. Para efeitos de exemplificação, tomemos a palavra “habitantes” que no *corpus* ocorre duas vezes, respectivamente em GEF[11] e [12]:

GEF[11]: quando aqui cheguei tinha seis mil e poucos **habitantes** não chegava a sete//; e

GEF[12]: hoje Teixeira de Freitas deve tá próximo a cento e oitenta mil **habitantes**//.

A partir do oitava do *corpus*, constatamos que em GEF[11], temos a ocorrência da variantes oclusiva alveolar desvozeada [t], ao passo que em GEF[12], temos a variante africada alveopalatal desvozeada [tʃ], como apresentadas no Quadro 4 a seguir:

Quadro 4: Variantes [t] e [tʃ]

Enunciado	habitantes	Variante
GEF [11]	[abl'tâtis]	[t] oclusiva alveolar desvozeada
GEF [12]	[abl'tâtʃis]	[tʃ] africada alveopalatal desvozeada

Uma vez identificada essa variação, uma varredura foi realizada no corpus de amostragem. Dessa forma, chegamos a seguinte percentagem: em 64,58% dos casos, temos a variante oclusiva alveolar desvozeada [t] enquanto em 35,42%, a variante africada alveopalatal desvozeada [tʃ]. O peso desse montante pode ser visto no Gráfico 2:

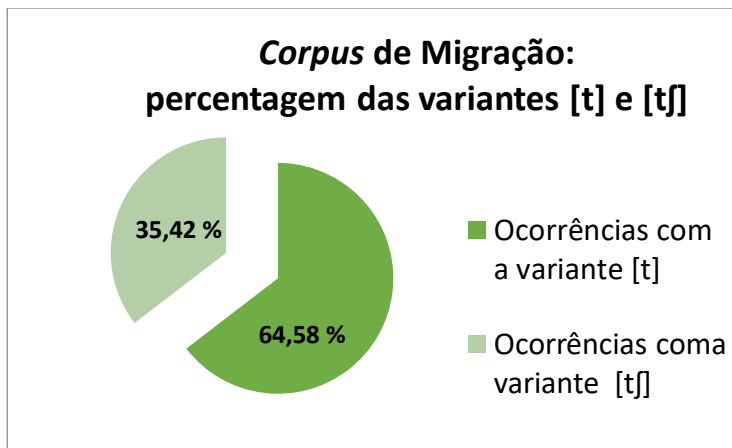


Gráfico 2

4.3.2 Corpus de Migração: percentagem das variantes [d] e [dʒ]

A variável [d] ocorre em 1,66% das palavras no *corpus* de amostragem (Cf. seção 4.3). Entretanto, há uma variação na sua produção. Para efeitos de exemplificação, tomemos as palavras “diria” e “distrito” no *corpus* que ocorrem, respectivamente, nos enunciados GEF [4] e [47]:

GEF[4]: o motivo foi/eu **diria** que é o segundo Pedro Alvares Cabral / né //,
GEF[47]: Teixeira / era um **distrito** de Alcobça / impressionante //

Em GEF[4], temos a ocorrência da variante oclusiva alveolar vozeada [d], enquanto que em GEF[47], temos a variante africada alveopalatal vozeada [dʒ], como expostas na Tabela 7 abaixo:

Quadro 5: Variantes [d], e [dʒ]

Enunciado	Habitants	Variante
GEF [4]	[ˈdiria]	[d] oclusiva alveolar vozeada
GEF [47]	[dʒisˈtrito]	[dʒ] africada alveopalatal vozeada [dʒ]

Considerando o *corpus*, chegamos a seguinte percentagem: em 79,48 % dos casos, temos a variante oclusiva alveolar vozeada [d] enquanto em 20,51%, a variante africada alveopalatal vozeada [dʒ]. O peso dessa distribuição pode ser visto no Gráfico 3 seguir:

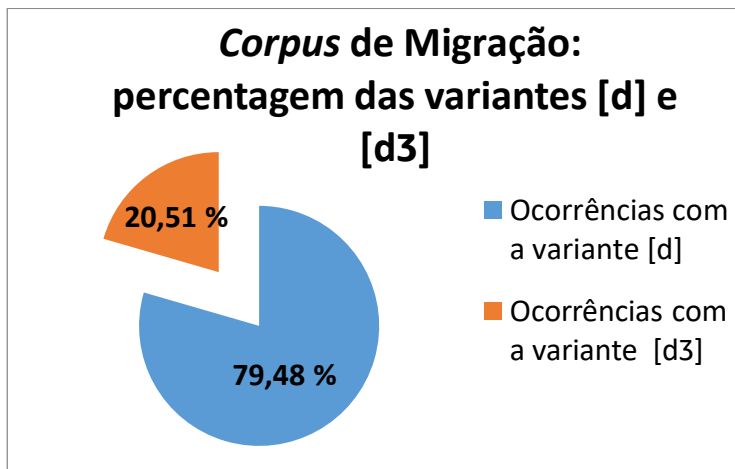


Gráfico 3

4.3.3 Corpus de Migração: percentagem das variantes [s] e [ʃ]

Considerando os dados apresentados na seção 4,3, a variável [s] no final de sílabas dentro do contexto fonológico das palavras ocorre em 0,70% das palavras no *corpus*. No entanto, identificamos variação na sua produção. Para exemplificar, destacamos as palavra “gostei” no enunciado GEF[8] no qual temos a realização da variante [ʃ] fricativa alveopalatal desvozeada; e “busca” em GEF[10] no qual temos a variante [s] fricativa alveolar desvozeada, recortadas no Quadro 6:

GEF[8]: e / resultado eu acabei ficando aqui / *gostei* daqui / me identifiquei com essa cidade aqui / fiz muita amizade e tô aqui até hoje //
 GEF[10]: foi *busca* / de / conseguir / um meio de sobrevivência nossa região era muito difícil / nós passamos dificuldade / o Norte sempre foi sofrido né / e aqui / eu vi facilidade//

Quadro 6: Variantes [s] e [ʃ]

Enunciado	habitantes	Variante
GEF [8]	[*goʃtei]	[ʃ] fricativa alveopalatal desvozeada
GEF [10]	[*buska]	[s] fricativa alveolar desvozeada

Após varredura no *corpus* de amostragem, chegamos a seguinte percentagem: em 75% dos casos, temos a variante fricativa alveopalatal desvozeada [ʃ], ao passo que em 25%, a fricativa alveolar desvozeada [s]. O peso dessa distribuição pode ser visto no Gráfico 4 abaixo:

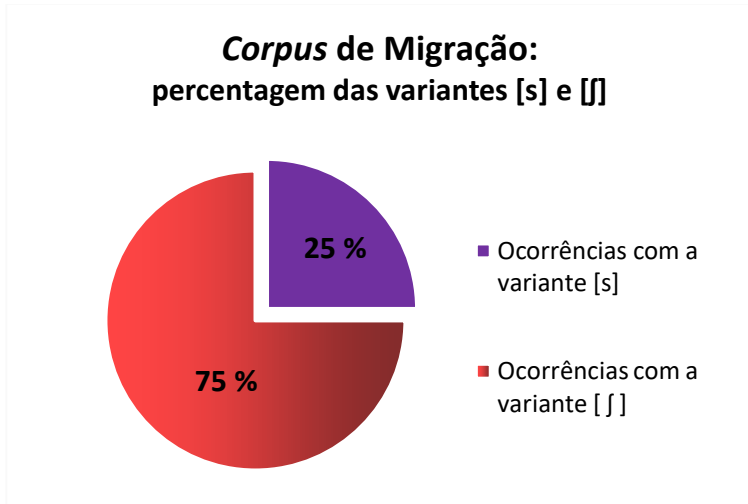


Gráfico 4

4.4 Discussão dos impactos da variáveis [t, d] e [s] no Corpus de Migração

Considerado os dados discriminados nas seções anteriores, podemos constatar que há uma flutuação clara na produção das variáveis [t, d e s] no *Corpus* de Migração - que apresenta um recorte da fala espontânea de um sujeito migrante de Teixeira de Freitas/BA. Essa flutuação pode ser observada na Tabela 9 na qual temos um quadro comparativo das variantes encontradas, as quais correspondem às variáveis destacadas:

Quadro 7: Quadro comparativo das variantes presentes no *Corpus* de Migração

Var iável	Variante 1: %	Variante 2: %
/t/	[t]: 64,58%	[tʃ]: 35,42%
/d/	[d]: 79,48%	[dʒ]: 20,51%
/s/	[ʃ]: 75%	[s]: 25%

Como podemos ver, os segmentos que apresentam a maior percentagem de ocorrências no *corpus* diz respeito a três variantes que não são originárias do Extremo Sul da Bahia: [t] com 64,58%, [d] com 79,48% e [ʃ] no final das sílabas dentro do contexto fonológico das palavras com 75%. Conforme Silva (2003), tais variantes são provenientes - ou se concentram - na região Nordeste do Brasil. No *corpus* de estudo, elas disputam a expressão das variáveis [t], [d] e [s] com as variantes [tʃ], [dʒ] e [s] que ocorrem cada com o percentual de 35,42 %, 20,51% e 25% respectivamente. Contudo, vale ressaltar que a variante [s] ocorre nos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo (v. Yacovenco e Scherre, 2012), os quais fazem fronteira com o Extremo Sul da Bahia, ao passo que a variante [ʃ] - que ocorre tanto no final de sílabas dentro das palavras quanto no final destas, é usada no estado do Rio de Janeiro²³- capital, baixada fluminense e região serrana. Diante desse contexto, como explicar a flutuação entre as variantes destacadas no *corpus*, tendo em vista a realização das variáveis [t], [d] e [s]?

A primeira coisa que precisamos considerar é a **variável dependente**, isto é aquela que é de natureza linguístico-estrutural. De modo geral, todos os segmentos aqui investigados são influenciadas pelo ambiente ou contexto fonológico²⁴ no qual se encontram. Como destaca Silva (2003, p. 119), uma das quatro premissas da Fonêmica diz respeito

²³Para mais detalhes: LIMA, O. M.G. O linguajar carioca: Fatores de diferenciação. *Linguagem em (Re)vista*, Ano 02, N° 02. Niterói, jan./jun. 2005 (pdf)

²⁴ Considerando o mecanismo básico ou restrições fisiológicas da fala, o **contexto fonológico** diz respeito a interação entre os agrupamentos de segmentos fonéticos que formam palavras, os quais se influenciam mutuamente.

Religião, Língua e Literatura

ao fato de que os sons tendem a ser modificados pelo ambiente em que se encontram. Nesse recorte, entram: (a) sons vizinhos – precedentes ou seguintes; (b) fronteiras de sílabas, morfemas, palavras e sentenças; e (c) a posição do som em relação ao acento; ou seja, são ambientes ou contextos propícios à modificação de segmentos.

No caso das variantes [tʃ] e [dʒ], que se opõem as variantes [t] e [d], os sons vizinhos seguintes as afetam, pois passam pelo processo de **palatalização**. Fisiologicamente, este

consiste no levantamento da língua em direção a parte posterior do palato duro, ou seja, a língua direciona-se para uma posição anterior (mais para a frente da cavidade bucal) do que normalmente ocorre quando se articula um determinado segmento consonantal (SILVA, 2003, p.35).

Nesse contexto, a consoante apresenta um efeito auditivo de sequência de consoante seguida por vogais anteriores [i] e [e], sejam essas orais ou nasais. De acordo com Cristóvão Silva (2003, p. 57), “as oclusivas t/d manifestam-se como africadas alveopalatais tʃ/dʒ quando seguidas da vogal **i** (oral ou nasal). Nestes dialetos temos [tʃiˈtʃia] para “titia” e [dʒika] para “dica” (SILVA, 1999c). Em outras palavras, a palatalização condiciona a produção das variantes [tʃ] e [dʒ].

Por outro lado, a variante [ʃ] no final das sílabas dentro do contexto fonológico das palavras ocorre por influência de segmentos consonantais desvozeados, ou seja, aqueles produzidos sem a vibração das cordas vocais. No *corpus* de estudo, encontramos ocorrências como festa > [ˈfɛʃta], gostei > [ˈgostɛi], história > [hiʃˈtória] e distrito > [distɾiʃˈtrito]. De acordo com Silva (2003, p. 121), “as sibilantes [s,z,ʃ,ʒ] em português quando em posição final de sílaba tendem a ser modificadas pelos contextos”, neste caso, pelo sons vizinhos seguintes.

Todavia, na perspectiva deste estudo, o que influencia a flutuação dessas variáveis no *corpus* de estudo, é a **variável independente**, ou seja, aquela que envolve fatores externos à língua que podem exercer pressão sobre os usos, tais como escolaridade, faixa etária, gênero e origem. Assim sendo, a hipótese deste estudo é a de que essa pressão é exercida principalmente por dois fatores: origem e faixa etária. Para comprovar essa hipótese, observemos os excertos extraídos do *corpus*:

- DAI. [1] então xx²⁵ é / há quanto tempo / você mora aqui em Teixeira//
GEF [2] **quarenta- e- dois anos**//
[...]
- DAI [23] e quando você veio pra cá//?
DAI [24] você veio/ sozinho//?
[...]
GEF [26] inicialmente/foi só
[...]
GEF [30] aí depois/conseguir aos poucos/trazer toda a família//
GEF [31] é pra morar aqui//
DAI [32] mas/ dessa época/quando você veio/ quem você deixou/ lá/prá tras assim//
GEF [33] toda minha família/lá ficou/ mãe/pai/irmãos/todos nós/aqui só tinha eu//
GEF [34] eu acho de Teixeira de Freitas/de **Ribeira de Pombal** / aliás / eu tenho a impressão que só tinha eu/aqui na época //
[...]
GEF [68] que nós falamos diferente/eu diria que não mudei nada/ sou Pombalense em voz/ né/ continuo com a mesma/é/ palavreado/do Nortista/né/eu/você e outros mais/né//
[...]
GEF [124] meus filho / tenho quatro filho né/ então aqui também / minha / vida é Teixeira/ cheguei aqui com **dezenove anos** //

Conforme o enunciado GEF[34], o sujeito da pesquisa migrou de sua região de origem, Ribeira do Pombal, localizada no Território de Identidade Semiárido Nordeste II para Teixeira de Freitas, município do Território de Identidade Extremo Sul do estado. Em GEF[124], ele afirma que chegou em Teixeira de Freitas aos 19 anos de idade.

Diante desses fatos, podemos concluir que embora tenha passado a maior parte de sua vida na comunidade linguística de Teixeira de Freitas, o sujeito da pesquisa não eliminou traços marcantes de sua língua materna, ou seja, do dialeto do Território de Identidade Semiárido Nordeste II. Isso se expressa no maior montante das variantes [t], [d] e [ʃ] que - em oposição as variantes [tʃ], [dʒ] e [s], traços do dialeto do Extremo Sul da Bahia - realizam as variáveis [t], [d] e [s] em seu idioleto. Além disso, a que se ressaltar que, embora não seja tão marcado, o padrão prosódico que “envelopa” o conteúdo linguístico de sua fala traz alguns traços fonológicos que marcam a sua origem

²⁵ Substitui o nome do sujeito da pesquisa.

linguística cuja marca é a da migração, identificando dentro de um grupo linguístico minoritário - sujeitos migrantes.

5. Considerações finais

Diante dos resultados, acreditamos que respondemos a questão inicial: até que ponto as marcas dialetais da comunidade de origem influencia o comportamento linguístico do sujeito na comunidade de fala atual – logo, comunidade linguística majoritária? Ou seja, sim o sujeito da pesquisa conserva traços de sua comunidade de origem. Sobretudo aqueles que dizem respeito ao nível fonológico. Para finalizar, parafraseando Marcos Bagno (1999), lembremos que as línguas são heterogêneas. Tais como um rio corrente, estão sempre em movimento, sempre em transformação, haja vista aspectos como tempo, região e a própria evolução que sofrem naturalmente. Aprendemos uma língua (ou várias), mas não podemos esquecer que esta é apenas um recorte rígido, inflexível e muitas vezes inútil dentro do imenso rio que é o idioma. Dentro deste, há outras várias que chamamos de dialetos ou variedades que, ao mesmo tempo em que se constituem dentro de comunidades linguísticas específicas, entrecruzam-se, transformam-se e transforma os sujeitos que as manifestam. Eis o poder de tudo isso.

REFERÊNCIAS

- ANTHONY, L. *Lawrence Anthony Website (AntConc)*, 2017. Disponível em < <http://www.laurenceanthony.net/software/antconc/>> Acesso em abril de 2020.
- ALKMIM, T. M. Sociolinguística In MUSSALIM, F & BENTES A. C, (ORGS), *Introdução à Linguística* Vol.I. Domínio e Fronteiras. 4 Ed. São Paulo. Cortez. 2004.
- SARDINHA, Tony Berber. Linguística de corpus: histórico e problemática. *DELTA* [on line], vol. 16, n.º 2, p. 323-67, 2000. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-44502000000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso: 23.mai.2020.
- BAGNO, M. *Preconceito Linguístico, o que é, como se faz*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1999.

- COSTA, V. L. A. *A importância do conhecimento da variação linguística*. Educar. Curitiba, n.12, p51.1960.
- CAMACHO, R. G. Sociolinguística? Parte II. In: MUSSALIM, F; BENTES, A. C. *Introdução à linguística? Domínios e fronteiras*. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- GÖRSKI, E.M.; COELHO, I; et al. *Sociolinguística*. Florianópolis : LLV/CCE/ UFSC, 2010.
- LABOV, W. *Padrões sociolinguísticos*. São Paulo: Parábola, 2008.
- LIMA, O. M. G. *O linguajar carioca: Fatores de diferenciação*. *Linguagem em (Re)vista*, Ano 02, Nº 02. Niterói, jan./jun. 2005 (pdf)
- MARCONI, M.A; LAKATOS, E.M. **Fundamentos de metodologia científica** . 5. ed.- São Paulo : Atlas 2003.
- MARCUSCHI, L. A; DIONISIO, A. P. *Fala e escrita* . 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. 208 p
- RASO, T. *Fala e escrita: meio, canal, consequências pragmáticas e linguísticas*. Domínios de Lingu@Gem, Uberlândia, v. 7, n. 2, p. 12-46, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/23730>>.
- TARALLO, F. *A Pesquisa Sociolinguística*. Ática S.A. 3ª edição. São Paulo, 1990
- VANIN, A. A. Considerações relevantes sobre definições de ‘comunidade de fala’. *Acta Scientiarum Language and Culture*, Maringá, v.31. n.2, p. 147-153, 2009.
- YACOVENCO, L.C.; SCHERRE, M.M.P.et al. Projeto PORTVIX: a fala de Vitória/ES em cena. *Alfa*, São Paulo, vol. 56, n. 3, p. 771-806, 2012. Disponível em:<<https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4946/4361>>.

INCURSÕES HISTÓRICAS E FILOLÓGICAS SOBRE O TEXTO DA ORAÇÃO DA PAZ ATRIBUÍDA A SÃO FRANCISCO DE ASSIS

*Ricardo Tupiniquim Ramos*²⁶

RESUMO

Embora recente, apócrifa e de autoria controversa, a Oração (da Paz) de São Francisco de Assis demonstra grande afinidade com a espiritualidade franciscana. Construído a partir de mecanismos de coesão (paralelismo sintático) e coerência (paralelismo semântico e antíteses), o texto latino é divisível em cinco partes e possui versões em diversos idiomas modernos, com destaque para o português, espanhol, francês, italiano (línguas românicas) e inglês. No plano morfossintático, há diferenças entre o original e as versões modernas. Nas partes centrais, predominam sentenças subjuntivas. Na segunda, a primeira sentença sugere a existência do mal, enquanto a segunda indica ação dirigida contra ele, expressa por diferentes estratégias, próprias de cada (grupo de) língua(s). Assim, enquanto o latim aponta para uma ação coletiva, genérica, não marcada quanto ao agente (estratégia conservada nos dois fragmentos seguintes); as línguas românicas deslocam a enunciação para o orante, que se assume agente; em inglês, o locutor coloca-se à disposição da Divindade para realizar a tarefa. Cada língua expressa, por meio de vocabulário nem sempre cognato, sentidos essenciais para a construção do texto, como na indicação das ações contrárias ao mal ou dos pares opositivos centrais na segunda parte da prece. O terceiro fragmento também mobiliza diferentes estratégias indicativas da busca de um objeto mais que outro. O penúltimo trecho veicula relação causa/consequência entre duas ações: uma expressa no gerúndio, outra, por uma forma verbal

²⁶ Doutor (2008) e Mestre (1999) em Letras e Linguística pela UFBA; Licenciado (1997) em Letras Vernáculas com Inglês pela UCSal. Professor-Assistente da UNEB. ; Professor-Assistente da Universidade do Estado da Bahia. Líder do Grupo de Pesquisa em Cultura, Resistência, Etnia, Linguagem e Leitura. Membro do Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos. Poeta, cronista, contista. Militante indígena. E-mail: tupinikum@msn.com

geralmente passiva e infinitiva, embora em latim, como regra, apareça na P4 e varie num *continuum* de atividade/passividade.

Palavras-chave: Oração (da Paz) de São Francisco de Assis. Autoria, surgimento e difusão. Aspectos histórico-sintático-semântico-pragmáticos.

ABSTRACT

Although recent, apocryphal and by controversial authorship, the Prayer (for Peace) of Saint Francis of Assisi shows great affinity with Franciscan spirituality. Constructed from a syntactic parallelism and a semantic one, mechanisms of textual cohesion and coherence, respectively, its original Latin text is divisible into five parts and has versions in several modern languages, such as Portuguese, Spanish, French, Italian and English. In the morphosyntactic plane, there are some differences between the Latin text and its modern versions. In the central parts of the text, subordinated sentences predominate. In the second fragment, the first tense suggests the existence of Evil, while the second indicates the action directed against it, expressed by different syntactic-pragmatic strategies, specific to each (group of) language(s). Thus, while Latin points to a collective, generic and unmarked action in relation to its agent (strategy preserved in the following two portions of the text); Romance languages shift enunciation to the prayer, who assumes itself as agent; in English, the announcer places itself at Godhead's disposal to accomplish the task. Each language expresses, through a not always cognate vocabulary, essential meanings for the construction of the texts, as in the indication of actions against the existence of evil or the central opposing pairs in the second part. The third fragment also mobilizes different strategies to indicate the search for one object more than another. The penultimate portion of the prayer conveys a cause/consequence relation between two actions: one expressed by gerund, other by an usually passive-infinitive verbal form, although in Latin, as a rule, it appears in P4 and varies on an activity/passivity *continuum*.

Keywords: Prayer (for Peace) by St. Francis of Assisi. Authorship, emergence and diffusion. Historical-syntactic-semantic-pragmatic aspects.

1. Introdução

Prece de simplicidade, pertinência, beleza e sabor ecumênico devido à expressão inspirada de ancestrais desejos de união e de paz capazes de ressonar no coração as pessoas, a chamada Oração (da Paz) de São Francisco de Assis (1181-1226), Oração do Amor ou Oração Simples, embora recente, apócrifa e de autoria controversa, tem raízes antigas, demonstrando grande afinidade com a espiritualidade franciscana. Segundo Cavalcanti e Perissé (2013, p. 22),

Podemos afirmar com tranquilidade que esta oração está vinculada ao legado espiritual que Francisco de Assis deixou para a humanidade e pode ser considerada a expressão dos seus ensinamentos. Cada uma de suas frases está carregada daquela generosidade que lhe valeu um lugar de destaque na história da humanidade.

A excepcional difusão mundial desta oração em pouco mais de um século de seu surgimento se deve, sobretudo, à sua espontaneidade, à sua referência às expectativas mais humanas e à atribuição a São Francisco de Assis, mas também à riqueza de conteúdo e simplicidade. São exemplos dessa difusão os seguintes fatos:

- ela é quase oficial para os escoteiros e o é para os diferentes grupos franciscanos e algumas igrejas e congregações protestantes a adotam, inclusive, como texto litúrgico;
- em 1945, durante a primeira Conferência da ONU, ela foi lida pelo senador norte-americano Tom Connally;
- em 1975, durante reunião do Conselho Ecumênico das Igrejas, ela foi recitada;
- em 1979, durante premiação como Nobel da Paz, em Oslo, Santa Teresa de Calcutá (1910-1997) explanou sua importância, convidando os presentes a recitá-la;
- em 4/05/1979, em seu primeiro discurso como Primeira-ministra do Reino Unido, Margaret Thatcher recitou parte dela;
- em 1984, durante premiação como Nobel da Paz, o bispo anglicano Desmond Tutu declarou-a integrante de sua devoção;
- em 1986, ela teve papel central no I Encontro Inter-religioso de Assis, organizado por São João Paulo II (1920-2005);
- em 1989, foi recitada na abertura do Congresso Ecumênico Europeu, em Basiléia;

- em 1995, Bill Clinton a inseriu na saudação a São João Paulo II, no aeroporto de Nova York;
- em 2014, durante o Encontro de Súplica pela Paz, no Vaticano, com a presença do papa Francisco, do patriarca ortodoxo Bartolomeu e dos líderes políticos israelense (Shimon Perez) e palestino (Abu Mazen), as comitivas cristãs a recitaram.

A despeito disso, após a década de 1940, vários especialistas questionaram a autoria dessa oração, hoje definitivamente apócrifa, assim como inúmeros outros textos ao santo atribuídos desde o Medievo. Entre os estudiosos, isso é consenso. Não o é, contudo, a identidade de seu verdadeiro autor, “enigma a ser solucionado” (RENOUX, 2003, apud MESSA, 2009).

Na próxima seção, trataremos das informações até o momento disponíveis sobre essa controversa autoria.

2. Algumas incursões sobre as origens da Oração da Paz

Seguramente, a prece cristã em apreço foi originalmente publicada em dezembro de 1912 com o título *Belle prière à faire pendant la messe* ‘Bela oração para se fazer durante a missa’ em *La Clochette* ‘A Sineta’, uma pequena revista católica de caráter devocional fundada em 1901 pelo sacerdote e jornalista francês Esther Auguste Bouquerel (1855-1923), um de seus prováveis autores.

Em janeiro de 1913, ainda na França, Louis Boissey (1859-1932) a publicou nos *Annales de Notre Dame de Paix* ‘Anais de Nossa Senhora da Paz’, citando como origem *La Clochette*. Nesse mesmo ano, sem referência à fonte e como parte de um movimento de devoção ao Sagrado Coração de Jesus, o marquês francês Stanislas de la Rochethoulon et Gante (1862-1945), a republicou na revista do seminário *Souvenir Normand*, por ele fundado.

Com o início da I Guerra Mundial (1914-1918) e de um movimento de orações pela paz encabeçado pela Santa Sé, Rochethoulon envia a Bento XV (1854-1922, papa desde 1914) essa oração, dirigida ao Sagrado Coração de Jesus, junto com outra, dirigida a Nossa Senhora da

Religião, Língua e Literatura

Normandia e outros padroeiros e um cântico dedicado àquela mesma santa.

Em 1915, a oração foi vertida e impressa em francês, inglês, alemão, espanhol, português, russo e polaco, a pedido do papa, que convidou os católicos europeus a rezá-la junto com ele, no domingo, 7 de janeiro. Entendendo essa solicitação como um pedido de orações pela vitória na guerra do catolicíssimo Império Austro-Húngaro, o governo francês confiscou todos os impressos e proibiu as paróquias de reproduzi-la.

Em 20/01/1916, o *Osservatore Romano* ‘Observador Romano’ – órgão oficial da imprensa vaticana – veio a publicá-la com uma breve informação explicativa: “O *Souvenir Normand* fez chegar ao Santo Padre o texto de algumas orações pela paz. Entre elas nos agrada reportar particularmente aquela dirigida ao Sagrado Coração, inspirada no testamento de Guilherme, o Conquistador” (OSSERVATORE ROMANO, 1916, apud PICCUTI, 2009).

Em 3/02/1916, o diário católico parisiense *La Croix* ‘A Cruz’ informava a seu público que, em 25/01, o cardeal Gasparri, Secretário de Estado do Vaticano, escrevera a Rochethulon agradecendo-lhe o envio das orações à Sua Santidade. Três dias depois, esse mesmo periódico reproduzia o texto publicado no *L’Osservatore Romano*.

Em 1918, o capuchinho Etienne Benôit, diretor da Ordem Terceira Secular de Reims, na França, mandou imprimir um cartão com a estampa de São Francisco com a regra da Ordem na mão, na frente e, no verso, a Oração pela Paz com a invocação ao Sagrado Coração de Jesus. No rodapé, sublinhava que, retirado de *Le Souvenir Normand*, o texto “[...] resume os ideais franciscanos e, ao mesmo tempo, representa uma resposta às urgências de nosso tempo” (BENÔIT, 1918, apud BOFF, 1999, p. 19), frase que a transformou na Oração de São Francisco de Assis, passando a ser, ao mesmo tempo, um resumo da devoção ao Sagrado Coração de Jesus e da espiritualidade franciscana:

Existe uma espiritualidade franciscana difusa no espírito de nosso tempo, nascida da experiência de Francisco, de Clara e de seus companheiros [...]. A Oração pela Paz, também chamada Oração de São Francisco, constitui uma das cristalizações desta espiritualidade difusa. Ela não provém diretamente da pena do Francisco histórico, mas da

espiritualidade do São Francisco da fé. Ele é seu pai espiritual e por isso seu autor no sentido mais profundo e abrangente da palavra. Sem ele, com certeza, essa Oração pela Paz jamais teria sido formulada nem divulgada e muito menos teria se imposto como uma das orações mais ecumênicas hoje existentes. (BOFF, 1999, p.12-13)

Após 1925, a partir dos EUA, Canadá e de países germânicos, inicia a difusão da prece mundo afora²⁷. Em 1926, os *Chevaliers de la Paix* ‘Cavaleiros da Paz’, organização protestante voltada para a promoção da harmonia entre os povos, divulgou a oração pela Europa, atribuindo-a ao santo de Assis, equívoco perpetuado, uma década depois, em Londres, por publicação anônima da oração em inglês, no verso de um pôster com a imagem de São Francisco de Assis.

Resumidamente, é esta, portanto, a origem da Oração da Paz e de sua equivocada atribuição autoral a São Francisco de Assis.

Passemos, agora, a tecer algumas considerações sobre seu texto a partir da versão latina (sempre posta em caixa alta), comparando-o a versões correntes em quatro línguas românicas – português, espanhol, francês e italiano – em cotejo da versão em inglês. Para tanto, dividimo-lo em cinco trechos transcritos em caixas e indicados por números.

Algumas leituras filológicas do texto da “Oração da Paz”

trecho 1:	
LATIM: FAC NOS, DOMINE, INSTRUMENTA PACIS	
TUAE.	
paz.	português: Senhor, fazei de mim um instrumento de vossa
paix.	espanhol: Señor, haz de mí un instrumento de tu paz.
	francês: Seigneur, faites de moi un instrument de votre
Pace.	italiano: Signore, fa di me uno strumento della Tua
	inglês: Lord, make me an instrument of your peace.

²⁷ No Brasil, a mais antiga versão da prece consta dos Anais da Câmara dos Deputados em 1957.

Religião, Língua e Literatura

No plano morfossintático, observamos algumas diferenças entre o texto latino e os românicos. Estes principiam pelo vocativo (Senhor, *Señor*, *Seigneur*, *Signore*), terceiro termo daquele (*Domine*), iniciado pelo verbo (*fac*) – cognato às formas românicas *fazei*, *haz*, *faites*, e *fa* –, seguido do pronome dativo *nos*, substituído pelas formas preposicionadas *de mim*, *de mi*, *de moi*, *di me* nas versões neolatinas. Em duas destas (esp. e it.), o pronome possessivo latino de P2 (*tuae*) mantém cognatos (*tu e tua*, respectivamente), sendo trocado pelos de P5 nas outras (*vossa*, pt.; *votre*, fr.). Além disso, nos textos românicos, destaca-se o artigo indefinido próprio dessas línguas – *um* (pt.), *un* (esp./fr.), *uno* (it.) – ausente em latim, língua sintética.

No plano lexical, nos textos das línguas modernas, destaca-se, por um lado, a conservação de cognatos de vocábulos latinos – *instrumenta* (pt./esp. *instrumento*, fr. *instrument*, it. *strumento*, ing. *instrument*), *pacis*²⁸ (pt./esp. *paz*, fr. *paix*, it. *pace*; ing. *peace*) – e, por outro, a ausência de cognatos ao termo latino *Dominus* ‘dono da casa, senhor, proprietário’ (Cf. FARIA, 1967, p.326): pt. *senhor*, esp. *señor*, fr. *seigneur*, it. *signore* < lt vg **seniorem* ‘senhor, chefe, soberano’ (Cf. QUEIROZ, 1959, p.102); ingl. *lord* (< ingl. md. *lovedred* < ingl. arc. *hlaeflord* < *hlaf* ‘pão’ + *weard* ‘guardar, manter’; donde: ‘o guardador, o mantenedor do pão’ Cf. HOUAISS, 2001, p. 1783).

A partir do trecho 2, exposto na próxima página, a oração é construída a partir de um recurso de coesão textual, o paralelismo sintático (Cf. GARCIA, 1992): o emprego da mesma estrutura frásica, como se vê em cada língua neolatina dada: pt. onde houver X, que eu leve Y; esp. *donde haya X, ponga yo Y*; fr. *là où il y a X, que je mette Y*; it. *dov'è X, ch'io porti Y*. No latim, o zeugma tanto de *sit* ‘esteja, haja’, em todo o trecho, quanto de *seramus*, a partir da segunda sentença – *ubi X (sit), ibi Y seramus, ubi X', ibi Y'* –, é estratégia semelhante à do inglês que, contudo, só elide o segundo verbo na segunda sentença: *where there is X, let me sow Y, where there is X', Y'*.

²⁸ Segundo Faria (1967, p. 711), etimologicamente, *pax, cis* “significa acordo ou fixação de uma convenção entre duas partes beligerantes, tratado de paz”, donde os sentidos próprios de ‘ausência de guerra, consolidação de relações entre países, etc.’. Desses, derivam os sentidos figurados de ‘permissão, indulgência; graça, favor, benevolência divina; tranquilidade e calma (dos elementos naturais); tranquilidade e serenidade de espírito; domínio, império’. Destes, sem registro em português os últimos.

Esse paralelismo foi recurso de Jean de Fécamp (1028-1078), autor muito próximo da literatura franciscana primordial. A oração também apresenta semelhanças estilísticas com os ditos do Beato Frei Egídio, companheiro de São Francisco:

Se amares, serás amado;
Se venerares, serás venerado;
Se servires, serás servido;
Se tratares bem os outros, serás também bem tratado.
Entretanto,
Bem-aventurado aquele que ama sem ser amado,
Bem-aventurado aquele que venera sem ser venerado,
Bem-aventurado aquele que serve sem ser servido,
Bem-aventurado aquele que trata bem a todos sem ser bem tratado.
(EGÍDIO DE ASSIS, apud BOFF, 1999, p. 21)

e com a Admoestação 27 do próprio santo:

Onde há amor e sabedoria, não há medo nem ignorância. Onde há paciência e humildade, não há ira nem perturbação. Onde há pobreza e alegria, não há cobiça nem avareza. Onde há paz e meditação, não há nervosismo nem dissipação. Onde o temor de Deus guarda a casa, o inimigo não encontra portas. Onde há misericórdia e discricção, não há excesso nem dureza de coração. (FRANCISCO DE ASSIS, apud BOFF, 1999, p. 20-1)

Religião, Língua e Literatura

trecho 2:

LATIM: UBI ODIUM, IBI CARITATEM SERAMUS

português: Onde houver Ódio, que eu leve o Amor;
espanhol: Donde haya Odio, ponga yo Amor;
francês: Là où il y a de la Haine, que je mette l'Amour;
italiano: Dove è odio, fa ch'io porti l'Amore;
inglês: Where there is Hatred let me sow Love;

LATIM: UBI DISSENSIO, IBI CONCORDIAM

português: Onde houver Discórdia, que eu leve a União;
espanhol: Donde haya discordia, ponga yo unión;
francês: Là où il y a la discorde, que je mette l'union;
italiano: Dove è discordia, ch'io porti l'Unione,
inglês:

LATIM: UBI ERRUM, IBI VERITATEM

português: Onde houver Erro, que eu leve a Verdade;
espanhol: Donde haya Error, ponga yo Verdad;
francês: Là où il y a l'Erreur, que je mette la Vérité;
italiano: Dove è Errore, ch'io porti la Verità;
inglês:

UBI INIURIA, IBI VENIAM

Onde houver Ofensa, que eu leve o Perdão;
Donde haya Ofensa, ponga yo Perdón
Là où il y a l'Offense, que je mette le Pardon;
Dove è Offesa, ch'io porti il Perdono,
Where there is Injury, Pardon;

UBI DUBIUM, IBI FIDEM

Onde houver Dúvida, que eu leve a Fé;

Là où il y a le Doute, que je mette la Foi ;
Dove è dubbio, ch'io porti la Fede,
Where there is doubt, faith;

UBI DESPERATIO, IBI SPEM

Onde houver Desespero, que eu leve a Esperança;
Donde haya Desesperación, ponga yo Esperanza,
Là où il y a le Désespoir, que je mette l'Espérance;
Dove è Disperazione, ch'io porti la Speranza,
Where there is Despair, Hope;

LATIM:	UBI TRISTITIA, IBI LAETITIAM;	UBI TENEBRAE, IBI LUCEM!
português:	Onde houver Tristeza, que eu leve a Alegria;	Onde houver Trevas, que eu leve a Luz!
espanhol:	Donde haya Tristeza, ponga yo alegría;	Donde haya Tinieblas, ponga yo Luz!.
francês:	Là où il y a la tristesse, que je mette la joie;	Là où il y a les ténèbres, que je mette votre lumière!
italiano:	Dove è Tristezza, ch'io porti la Gioia;	Dove sono le Tenebre, ch'io porti la Luce.
inglês:	Where there is Sadness, Joy	And where there is Darkness, Light!

Como se vê, o latim se opõe às demais línguas por ser a única a explicitar um par de advérbios locativos semanticamente opostos: UBI ‘onde’ (não marcado com o traço {+ definido} e, portanto, uma forma de P3) X IBI ‘aí’ (marcado pelos traços {+ definido} e {+ P2}). Por sua vez, sem dúvidas, as formas portuguesa e espanhola (onde e *donde* [‘donde] respectivamente) são cognatas entre si e derivadas do lt. *unde* ‘donde’, uma provável origem (ao lado de *ubi*), do fr. où [u] ‘onde’²⁹. Nossas fontes não disponibilizaram informações acerca do étimo da forma italiana *dove* [‘dove] ‘onde’.

No trecho, predomina subordinação sintática: em todas as línguas, na primeira sentença do período, a existência de algo negativo é hipotetizada por verbos na P3 (lt. *sit* ‘esteja, haja’; pt. *houver*; esp. *haya* [‘hadʒa] fr. *il y a* [ili’a]; it. *é* [e]; ingl. *there is* [ðɜː’ɪs]). Na segunda, está a sugestão de ação dirigida contra aquele fato negativo, expressa por diferentes estratégias sintático-pragmáticas, próprias de cada (grupo de) língua(s). Assim, enquanto o latim, idioma sintético, utiliza apenas a forma de P4 (*seramus* ‘que semeemos’), apontando para uma ação coletiva, genérica e, portanto, não marcada quanto a seu agente; as línguas românicas dadas, analíticas,

²⁹ A locução francesa *là où* tem melhor equivalente na portuguesa ‘lá onde’.

Religião, Língua e Literatura

utilizam formas verbais de P1 (pt. que eu leve, esp. *ponga yo* [,ponga'ʒo] fr. *que je mette* [kʒə'met] it. *ch'io porti* [,kjo'porti]), deslocando a enunciação para o âmbito do sujeito orante, que se assume ator; por sua vez, em inglês, o locutor lança mão de formas de P2 (*let me sow* [,letmi'sow] 'deixe-me semear'), colocando-se à disposição da Divindade para realizar a tarefa.

É possível agrupar as línguas consideradas a partir dos verbos utilizados na segunda sentença do período, revelando, cada grupo, diferentes sentidos da ação contrária à existência do mal. Assim, por exemplo, enquanto em latim e inglês, os verbos têm o sentido de 'semear, propagar, disseminar o bem' (*seramus* e *sow*, respetivamente), em português e italiano (*leve* e *porti*, respetivamente) significam mais propriamente 'conduzir, transportar, encerrar em si o bem' e em espanhol e francês (*ponga* e *mette*, respetivamente), 'estabelecer, fixar, instalar, edificar o bem'.

Além disso, também deste trecho em diante, a antítese assume o papel de base da construção de um paralelismo semântico (Cf. GARCIA, 1992) – recurso de coerência textual consistente no emprego de lexias associadas quanto ao sentido. Esse recurso é abundante com os nomes, como demonstra o quadro abaixo. Examinando-o, percebe-se que, embora cada par latino derive diretamente nas línguas românicas ou mesmo no inglês (*injury, pardon, doubt, despair*), através de medição francesa, apenas um deles possui ambos os cognatos registrados nos textos românicos: **ERRUM X VERITAS** (pt. erro X verdade; esp. *error X verdad; erreur X vérité*; it. *errore X verità*). O sentido próprio de *errum* era 'afastamento, volta, rodeio', donde: 'erro, ilusão, engano, falta; culpa; loucura, delírio, desvario; incerteza, dúvida' (FARIAS, 1967, p. 356); enquanto o de *veritas*, 'verdade', donde: 'realidade; justiça, equidade (FARIAS, 1967, p. 1055), imparcialidade; retidão, honradez (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 513)'.

Quadro 1: Antíteses presentes na construção do trecho 2 da “oração de São Francisco” em cada língua considerada

LATIM ³⁰	PORTUGUÊS	ESPAÑHOL	FRANCÊS	ITALIANO	INGLÊS
<i>odium X c(h)aritas</i>	ódio X amor	<i>odio X amor</i>	<i>haine X amour</i>	<i>odio X amore</i>	<i>hatred X love</i>
<i>iniuria X venia</i>	ofensa X perdão	<i>ofensa X perdón</i>	<i>ofense X pardon</i>	<i>ofensa X perdone</i>	<i>injury X pardon</i>
<i>dissensio X concordia</i>	discórdia X união	<i>discordia X unión</i>	<i>dicorde X union</i>	<i>discordia X unione</i>	—
<i>dubium X fides</i>	dúvida X fé	—	<i>doute X foi</i>	<i>dubbio X fede</i>	<i>doubt X faith</i>
<i>errum X veritas</i>	erro X verdade	<i>error X verdad</i>	<i>erreur X vérité</i>	<i>errore X verità</i>	—

³⁰ Neste quadro, o segundo elemento das antíteses latinas se encontra no nominativo, não no acusativo, como no texto da oração.

Religião, Língua e Literatura

<i>desperatio X spes</i>	desespero X esperança	<i>desesperación X esperanza</i>	<i>désespoir X esperance</i>	<i>disperazione X speranza</i>	<i>despair X hope</i>
<i>tristitia X laetitia</i>	tristeza X alegria	<i>tristeza X alegría</i>	<i>tristesse X joie</i>	<i>tristeza X gioia,</i>	<i>sadness X joy</i>
<i>tenebrae X lux</i>	trevas X luz	<i>tinieblas X luz</i>	<i>ténèbres X lumière</i>	<i>tenebre X luce</i>	<i>darkness X light</i>

Nos demais pares, sempre haverá conservação de um termo latino em cognatos registrados nas versões românicas da oração, ao lado da substituição de outro por formas também latinas, em geral vulgares. Assim, o último par (**TENEBRAE X LUX**) possui cognatos em todos os textos românicos, menos no francês. Enquanto os sentidos de *tenebrae* ‘escuridão, trevas, noite’, donde ‘obscuridade do espírito, baixaza de sentimentos; esquecimento, situação difícil, pesar, tristeza, desgraça’ são todos contextualmente compatíveis com os termos modernos, apenas alguns de *lux* ‘luz (força em atividade), claridade’, donde: ‘(luz do) dia’ brilho, ilustração, esplendor, glória; luz do mundo, (luz da) vida; vista, olhos; luzes, ajuda, socorro’(FARIAS, 1067, p. 577); ‘fonte de luz’ (REZENDE; BIANCHET, 2004, p. 218) o são.

Do primeiro par, na origem, **ODIUM** tinha os sentidos de ‘aversão, antipatia, enfado, repugnância (Cf. FARIAS, 1067, p. 763), inimizade, desafeição, cólera, furor (Cf. SILVA, MONTAGNER, 2009, p. 322)’, donde: ‘objeto do ódio, pessoa ou coisa odiada’; ‘conduta odiosa, maneiras desagradáveis’ (Cf. FARIA, 1967, p. 673) e ‘linguagem ofensiva, ofensa, insolência’ (Cf. REZENDE, BIANCHET, 2004, p. 256). Por sua vez, **C(H)ARITAS** [‘karitas] ‘ternura, afeição, estima, amor altruísta, caridade’ (SILVA, MONTAGNER, 2009, p. 65), pelo acusativo (*caritatem*) derivou formas que, em línguas modernas, têm só o sentido de ‘amor altruísta’: pt. caridade; esp. *caridad* [kari’da]; fr. *charité* [kari’té]; it. *carità* [kari’ta], ingl. *charity* [‘jærəti]. As formas românicas registradas (pt./esp. amor; fr. *amour* [a’muh]; it. *amore* [a’more]) têm origem no deverbal passivo da P1 de *amo* – **amor** ‘sou amado’ –, com os sentidos de ‘amizade, afeição’ (Cf. FARIAS, 1967, p. 70), ‘dedicação’ (QUEIROZ, 1959, p. 24)’, donde: ‘amor (i)lícito; paixão, desejo; desejo poético, não erótico (Cf. FARIAS, 1967, p. 70). Ainda tinha o latim outra palavra designativa do amor: *diligitio*³¹ ‘apreço, consideração, distinção, estima, honra’.

O segundo par (**INIURIA X VENIA**) e o terceiro (**DISSENSIO X CONCORDIA**) não apresentam cognatos nos textos modernos (exceção: o inglês *injury*), embora as diversas lexias a eles equivalentes tenham por étimo formas também latinas, em geral vulgares. Vale dizer: embora as lexias dos dois pares tenham derivado formas românicas – v.g., pt., injúria, vênia, dissensão e concórdia –, elas não integram as respectivas versões do texto da Oração da Paz.

Iniuria – ‘injustiça’; donde: ‘prejuízo, agravo, injúria, ofensa; rigor demasiado, severidade (FARIAS, 1967, p. 502), dano, afronta, lesão (QUEIROZ, 1959, p. 170) – e **venia** – ‘favor, graça (inclusive dos deuses)’, donde: ‘desculpa, perdão, remissão; permissão, concessão’ (FARIAS, 1967, p. 1052), ‘autorização, licença’ (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 512) –, têm por correspondentes formas calcadas no latim *ofensa* (pt./esp./it. *ofensa*, fr./ingl. *ofense*) e **perdonet** (pt. *perdão*, esp. *perdón*, it. *perdone*, fr./ingl. *pardon*). Esta última era expressão medieval exclamativa e deverbal da P3 do SbPr de *perdonare*

³¹ No trecho 3, aparece o verbo *diligo* ‘ter apreço, amar’ nas suas formas de P4 do SbPr (*diligamus* ‘amemos’) e de IfPr passivo (*diligi* ‘ser amado’).

‘que ele perdoe’ (HOUAISS, 2001, p. 2185), enquanto aquela significava ‘ação de topar, de dar encontrões; desagrado, descontentamento; injúria recebida; ofensa, lesão, agravo, mal’ (HOUAISS, 2001, p. 2051), estando no último conjunto desses sentidos a sinonímia com *iniuria*.

Em sua origem, por sua vez, *dissensio* significava ‘divergência de opiniões, dissensão, dissentimento; discórdia separação’, donde, ‘oposição entre as coisas’ (FARIA, 1967, p. 319); ao passo que *concordia*, ‘concórdia, acordo, (boa) harmonia, donde ‘atração’ (FARIA, 1967, p. 222). Ora, nas versões românicas da prece em apreço, essas palavras foram respectivamente substituídas por outras, calcadas no latim *discordia*³² (pt. *discórdia*; esp./it. *discordia*; fr. *discorde*) ou *unio* (pt. união, esp. *unión*, fr. *union*, it. *unione*). Em sua origem, aquela tem o sentido primitivo de ‘desacordo, desunião, desinteligência’ (FARIA, 1967, p. 316), donde, ‘luta, agitação’, enquanto esta registra apenas ‘união, unidade’ (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 52).

Já em **DUBIUM** ‘dúvida, hesitação’; donde ‘perigo, situação crítica’ (FARIAS, 1967, p. 329), ‘perigo’ (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 134) **X FIDES** ‘fé, crença’, a segunda forma conserva seus cognatos (pt. *fê*, fr. *foi*, it. *fede*) nos textos românicos, o que também se dá com esta no italiano *dubbio*, mas nas demais línguas modernas (pt. dúvida, fr. *doute*, ingl. *doubt*), é trocada por formas vindas do latim vulgar *dubita*, de verbal de *dubito* ‘duvidar, hesitar, vacilar’ (FARIAS, 1067, p. 329).

Nos pares restantes, enquanto um elemento conserva cognatos nos textos românicos; o outro é substituído por derivado de forma geralmente do latim vulgar. Assim, em **TRISTITIA** ‘tristeza, aflição, luto’ (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 494), donde: ‘gravidade, austeridade, severidade; mau humor, cólera’ (FARIAS, 1967, p. 1021) **X LAETITA** ‘fecundidade, fertilidade’; donde: ‘alegria, prazer’ (FARIA, 1067, p. 544) ‘regozijo, gosto, contentamento’ (SILVA; MONTAGNER, 2009, p. 260), aquela forma é conservada (pt./esp. *tristeza*, fr. *tristesse*,

³² Farias (1967) registra, ainda, o uso de *concordia* e *discordia* como teônimos, ou seja, nomes próprios designativos de deidades. Filha de Érebro e da Noite, *Discordia* era uma “divindade alegórica malfeitora, causadoras da guerra entre os povos e das questões entre particulares” (FARIAS, 1067, p. 316), ao passo que *Concordia* era a “deusa protetora da vida moral e social em Roma” (FARIA, 1976, p. 222).

it. *tristeza* [tris'tetsa]), enquanto esta é trocada (pt. *alegria*, esp. *alegría* < lt vg. *alecra* 'vivacidade, animo, felicidade, boa-disposição'; ou fr. *joie* [ʒua], it. *gioia* ['dʒɔja]) < lt. vg. *gaudi-um/a* (singular/plural) 'alegria, contentamento, prazer' (BUSSARELLO, 2002, p. 122).

Em **DESPARATIO** 'desesperança, desespero' (FARIA, 1967, p. 300) **X SPES**³³ 'esperança, expectativa (sobretudo boa), perspectiva, espera', aquela é conservada (pt. desespero, esp. *desesperación* [dezesperasi'on] fr. *desespóir* [dezez'pwah], it. *disperazione* [dispera'tsyone]); já esta é trocada por derivados de *sperantia* (forma vulgar, deverbal e neutra de *sperans*, *ntis*, PaPr de *spero* 'esperar').

trecho 3: LATIM: CONCEDE NOBIS UT

português: Ó Mestre, fazei que eu procure mais

espanhol: Oh, Maestro, que yo no busque tanto

francês: Ô Maître, que je ne cherche pas tant

italiano: Maestro, fa che io non cerchi tanto

inglês: O divine master, grant that I may

³³ Farias (1967, p. 936) registra também o uso de *spes* como teônimos designativo de uma divindade considerada pelos romanos "irmã do Sono, representada por uma jovem coroada de flores e sorridente".

Religião, Língua e Literatura

LATIM: **NON TANTUM CONSOLATIONEM QUAERAMUS QUAM ADHIBEAMUS;**

português:

consolar, que ser consolado;

espanhol:

ser consolado como consolar;

francês:

à être consolé qu'à consoler;

italiano:

ad esser consolato, quanto a consolare;

inglês:

not so much seek to be consoled as to console;

LATIM: **NON TANTUM COMPREHENDI QUAERAMUS QUAM COMPREHENDAMUS;**

português:

compreender, que ser compreendido;

espanhol:

ser comprendido como comprender;

francês:

à être compris qu'à comprendre;

italiano:

ad essere compreso, quanto a comprendere;

inglês:

to be understood as to understand;

LATIM: **NON TANTUM DILIGI QUAERAMUS QUAM DILIGAMUS;**

português:

amar, que ser amado;

espanhol:

ser amado como amar;

francês:

à être aimé qu'à aimer;

italiano:

ad essere amato, quanto ad amare;

inglês:

to be loved as to love;

Neste trecho, há duas diferenças iniciais entre o original latino e as versões modernas: de um lado, nestas, a existência de um novo vocativo (pt. mestre; esp./it maestro; fr. maître, ing. master < lt. magister ‘dirigente, condutor, mestre, professor’), ausente naquele; e, de outro, naquele, a presença explícita de subordinação sintática com verbo principal na P2 do IpPr (*concede*) seguido de *ut*, com correspondente moderno apenas em inglês (*grant that*) e em português, só que neste, com verbo na P5 (faizei que); nas demais versões românicas, o verbo principal sofre zeugma, validando-nos a uma interpretação de repetição tácita do verbo dirigido, em súplica, à divindade, no trecho 2. Como aquele trecho, este também apresenta diferentes estratégias sintático-pragmáticas, próprias de cada língua para expressar:

a) a busca de um objeto mais que outro – no original latino, a construção é a negação de sentença comparativa de igualdade (*non tantum X quaeramus quam Y* ‘não tanto busquemos X quanto Y’), seguida pelas versões em línguas modernas, exceto a do português, em que a comparativa é de superioridade e não sofre negação (mais X que Y);

b) esse objeto em si – no texto latino, expresso por um acusativo (*consolationem*) ou por formas verbais infinitivas e passivas (*comprehendi, diligi*), sendo essa última a adotada nas versões românicas e inglesa, nessa mesma ordem, exceto em português, que a inverte, devido à aplicação da estratégia diferenciada descrita no item a);

c) no texto latino, tanto neste quanto no próximo fragmento, a permanência das formas verbais de P4 (*quaeramus* ‘busquemos’, *adhiebamus* ‘acolhamos’, *comprehendamus* ‘compreendamos’, *diligamus* ‘amemos’, *accipiamus* ‘recebemos’, *condonamur* ‘somos perdoados’, *nascimur* ‘vivemos’) aponta o caráter coletivo, genérico e, logo, não marcado da ação quanto a seu agente; essa estratégia nas consta nas versões modernas do texto da prece.

Religião, Língua e Literatura

trecho 4:	LATIM:	QUONIAM IN DONANDO ACCIPIAMUS;
	português:	pois é dando, que se recebe;
	espanhol:	porque dando se recibe;
	francês:	car c'est en donnant qu'on reçoit;
	italiano:	perché, così è: dando, che si riceve;
	inglês:	for it is in giving that we receive;
	LATIM:	IN CONDONANDO CONDONAMUR;
	português:	é perdoando, que se é perdoado
	espanhol:	olvidando se encuentra;
	francês:	c'est en pardonnant qu'on est pardonné ;
	italiano:	perdonando, che si è perdonati;
	inglês:	it is in pardoning that we are pardoned;
	LATIM:	ET IN MORIENDO NASCIMUR AD VITAM AETERNAM.
	português:	e é morrendo, que se vive para a vida eterna!
	espanhol:	y muriendo se resucita a la vida eterna.
	francês:	c'est en mourant qu'on ressuscite à l'éternelle vie.
	italiano:	morendo, che si risuscita a Vita Eterna
	inglês:	and it's in dying that we are born to eternal life.

Este penúltimo trecho apresenta a relação de causa e consequência – denotada pelas conjunções *quonian* (It.), *pois* (pt.), *porque* (esp.), *car* (fr.), *perché* (it.) e *for* (ing.) – entre duas ações: a primeira, expressa no Gd (forma impessoal) e a segunda, em P4 (algo parcialmente já tratado).

Examinando a sentença causal-consecutiva expressa neste trecho, tanto na prédica original quanto nas versões em modernas, percebemos a existência de quatro construções:

a) preposição + Gd {causa} + verbo {consequência} do texto latino (*in donando, accipiamus* ‘dando, recebemos’);

b) Gd (causa) + P3 (passivo) {consequência} – própria do espanhol (*dando, se recibe* ‘dando, se recebe’);

c) expletivo³⁴ + Gd {causa} + expletivo + P3 (pas.) {consequência} – presente em português (é dando que se recebe), italiano (*cosí è dando, che si riceve* ‘é assim doando, que se recebe’) e inglês (*it is giving that we receive*);

d) expletivo + preposição + Gd {causa} + expletivo + P3 (pas.) {consequência} – própria do francês (*c’est en donnant qu’on reçoit* ‘é que, em dando, é que se recebe’).

Uma última observação sobre as formas latinas de P4 deste trecho. Elas nos levam a perceber uma peculiaridade dessa língua: a existência de formas verbais ativas (*accipiamus* ‘recebemos’), passivas (*condonamur* ‘somos perdoados’) e semidepoentes, i.e., passivas com significação ativa (*nascimur* ‘nascemos’ em vez de *‘somos nascidos’).

trecho 5:

LATIM: AMEN

português: Amém.

espanhol: Amén.

francês/ italiano/inglês: Amen.

Originária do hebraico, essa interjeição própria do latim eclesiástico foi transmitida às línguas europeias devido à difusão do Cristianismo. Seu significado é ‘assim seja’ e é usada no final das

³⁴ Responsável pela ênfase, tipo frasal facultativo, a construção expletiva não desprezível do ponto-de-vista sintático-pragmático.

Religião, Língua e Literatura

orações, em todas as igrejas, como uma aprovação ou concordância incondicional com teor da prece.

Encerramos este estudo afirmando-o não conclusivo, já que não se explorou toda a temática possível a partir do texto da “Oração da Paz”. Por isso, fica aberto o desafio para, desde outros enfoques, surgirem trabalhos diversos acerca dessa prece, tão importante, mesmo para não católicos ou não cristãos, como eu (budista por opção, mas nascido dentro da cristandade), porque relacionada à cultura de paz, uma das bases necessárias à construção de novos tempos, num mundo tão assolado por ódios e ofensas, discórdias e dissensões, erros e inverdades, descrenças, desesperanças e outras tantas trevas do espírito humano.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. *A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual*. 8.ed. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.
- CARVALHO, Paulo César. Os nomes do amor. *Discutindo língua portuguesa*, São Paulo, ano 1, no. 1, p. 54-7, 2004.
- CAVALCANTE, Anderson; PERISSÉ, Gabriel. *A oração de São Francisco: fé, esperança e paz para uma vida feliz*. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.
- FARIAS, Ernesto. *Dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: FAE, 1967.
- GÁLVEZ, Fr. Tomás. *A “oração de São Francisco” que... não foi escrita por São Francisco!* 2016. Disponível em: <<https://pt.aleteia.org/2016/10/03/a-oracao-de-sao-francisco-que-nao-foi-escrita-por-sao-francisco>>. Acesso: 30.ago.2017.
- GARCIA, Othon Moacyr. *Comunicação em prosa moderna*. 23. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1992.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LIMA, Jackson. *Oração de São Francisco em francês*. 2008. Disponível em: <<http://linguasediversidade.blogspot.com/2008/01/orao-de-sfrancisco-em-francs.html>>. Acesso: 8.jan.2019.
- MESSA, Pietro. *A oração simples*. 2019. Disponível em: <www.isb.org.br/imprensa/artigos/item/1040-a-oracao-simples-nao-de-sao-francisco-mas-do-beato-egidio>. Acesso: 6.jan.2019.

- PICUCCI, Egídio. As origens do texto atribuído a São Francisco de Assis: a verdadeira história da oração pela paz. *L'Osservatore Romano*, Vaticano, 20.jan.2009. Disponível em: <www.montfort.org.br/bra/veritas/igreja/oracao_paz/>. Acesso: 30.ago.2017.
- PILONETTO, Adelino G. A “oração pela paz” atribuída a São Francisco. *Revista Franciscana FFB*, vol. 5, 2005. Disponível em: <www.franciscanos.org.br/?p=24385>. Acesso: 30.ago.2017.
- MACHADO, Antônio Carlos. *Oratio Sancto Franciscus attributa*. 2016. In: Id. “Preces católicas”. Disponível em: <www.acmachado.net/hplatim/preces.html>. Acesso: 8.jan.2019.
- PENSADOR. *Oração da Paz*. 2205-2019. Disponível em: <www.pensador.com/frase/NTI4MTYy/>. Acesso: 8/01/2019.
- QUEIROZ, Otávio P. de. *Dicionário latim-português*. São Paulo: LEP, 1959.
- REZENDE, Antônio M.; BIANCHET, Sandra B. *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- SAN FRANCESCO PATONO D'ITALIA. *La preghiera di San Francesco*. 2014. Disponível em: <www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/fede/la-preghiera-di-san-francesco--24631#.XDR_uFxKjIU>. Acesso: 8.jan.2019.
- SILVA, Amós Coelho da; MONTAIGNER, Airto Ceolin. *Dicionário latino-português: etimologia, gramática, derivações, exemplos*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- WIKIPEDIA. English. *Prayer of Saint Francis*. 2019. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Prayer_of_Saint_Francis>. Acesso: 8.jan.2019.
- WIKIPEDIA. Español. *Oración de San Francisco*. 2018. Disponível em: <https://es.wikipedia.org/wiki/Oración_de_San_Francisco>. Acesso: 8.jan.2019.

LITERATURA SAGRADA: APONTAMENTOS CONCEITUAIS

*Everton Nery Carneiro*³⁵

RESUMO

O presente artigo tem por objeto a literatura sagrada, sendo nosso objetivo geral buscar refletir e também compreender esta literatura e seus vínculos com a arte, a verdade e a hermenêutica. Tudo isso tendo em vista o olhar nietzschiano como base teórica, principalmente em seu livro “*A Origem da Tragédia*”. No que se refere aos procedimentos no campo do método, utilizamos os procedimentos comparativo e o intuitivo. O primeiro consiste em investigar as narrativas e explicá-las segundo suas semelhanças e suas diferenças. No campo do procedimento metódico intuitivo, nosso entendimento advém de uma postura de compreensão sobre o que é conhecimento e diferenciação do mesmo, no caso o conhecimento abstrato e o conhecimento intuitivo. Assim, o conhecimento intuitivo está ocupado com a apreensão do “em si do mundo”, e o conhecimento abstrato com o fenômeno. Concluímos, sem pretensões definitivas, ou mesmo, dogmáticas, que a literatura sagrada carrega em si uma atemporalidade.

Palavras-chave: Literatura; Arte; Verdade; Hermenêutica.

ABSTRACT

This article has as its object the sacred literature, being our general objective to reflect and also to understand this literature and its links with art, truth and hermeneutics. All this in view of the Nietzschean view as a theoretical basis, mainly in his book “*The Origin of Tragedy*”. With regard to procedures in the area of method, we use comparative and intuitive procedures. The first consists of investigate the narratives and explain them according to their similarities and differences. In the area of intuitive methodical procedure, our understanding comes from an attitude of understanding about what is knowledge and differentiation of it, in this case abstract knowledge and intuitive knowledge. So, intuitive knowledge is concerned with apprehending the “itself in the world”, and abstract knowledge

³⁵ Pós-doutor em Educação (UFC); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Filosofia Contemporânea (Faculdade São Bento); Ética, Educação e Teologia (EST); Graduação: Geografia (UEFS); Filosofia (FBB); Teologia (STBNe). Professor Permanente do Mestrado profissional em Intervenção Educativa e Social. E-mail: ecarneiro@uneb.br

with the phenomenon. We conclude, without definitive or even dogmatic pretensions, that sacred literature carries with it a timelessness.

Keywords: Literature; Art; Truth; Hermeneutics.

1. Introdução

“Um texto pode ser visto de diferentes pontos de vista. Há forças que se apoderam de um texto dando a ele um sentido restrito e negativo, e outras que o fazem com a finalidade de manter com ele uma relação de afinidade.” (DIAS, 2011, p. 30-31).

Essa é a busca do nosso texto, afinidade e sobrevivência do texto, utilizando os textos originais como pré-textos para a criação de novos textos. Nosso objetivo geral é buscar refletir/compreender sobre a literatura sagrada e seus vínculos com a arte, a verdade e a hermenêutica tendo como objetivos específicos: discutir os conceitos de: literatura, arte, verdade e hermenêutica. Lembrando que um conceito “... representa uma categoria de objeto, de eventos ou de situações e pode ser expresso por uma ou mais de uma palavra. Para alguns, essa representação é mental; para outros, ela é linguística e pública.” (HARDY-VALLÉE, 2013, p. 16). Acrescentamos ainda que por mais que chamemos algo de sagrado, não é esse algo que é sagrado, pois:

O sagrado é essencialmente uma relação entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação, nada é sagrado. (CROATTO, 2001, p.61)

Em um dado sentido, fazer este estudo significa pensar em um triângulo, onde cada lado tem especificidades. Os três lados são: arte, verdade e hermenêutica, que são os principais conceitos a serem abordados. Três lados de um triângulo, formando um todo único e indivisível. Se olharmos a literatura pelo lado da arte, será inevitável vermos também seus desdobramentos na verdade e na hermenêutica. Se olharmos a literatura pela face da verdade, será inevitável vermos também seus desdobramentos na arte e na hermenêutica. Se olharmos a literatura pela face da hermenêutica, será inevitável vermos também seus

Religião, Língua e Literatura

desdobramentos na arte e na verdade.

Discutir, estudar, pesquisar sobre a literatura sagrada e seus vínculos com a arte, a verdade e a hermenêutica é uma tentativa de buscar uma aproximação entre essas áreas. Pensamos aqui em deixarmos os limites dos departamentos e o rigor/fixidez/austeridade das disciplinas para emprendermos o diálogo entre diferentes áreas do saber, que contribui/resulta em uma influência entre as diferentes áreas que estão presentes no diálogo. Isto é, “o conjunto das pesquisas desenvolvidas para além dos limites disciplinares se constitui em vetor do avanço das ciências e oferece, hoje, um cardápio interpretativo provocativo e inaugural.” (ALMEIDA, 2010, p.21). Eis o que nos importa: o texto literário!

O texto apresenta-se como pré-texto para a produção de outro texto, assim está para além de especulação e investigação. O texto literário também segue essa seara e convida o leitor para que na sedução/compreensão estética, na complexidade narrativa e estrutura literária ele amplie sua consciência de mundo, capacidade de diálogo e, compreensão de si mesmo e do próprio mundo, do outro. Entendemos por diálogo o “discurso continuamente aberto, eternamente em vias de se dizer e, por isso, nunca acabado, nunca consumado, nunca completado, nunca totalmente dito.” (ALMEIDA, 2005, p.38)

Pensamos que ao buscarmos aproximações e diálogo com a realidade intrínseca da literatura, quando a caracterizamos como um tipo de comunicação, de narrativas, de compreensão de mundo, não fazendo necessariamente um julgamento sobre sua qualidade, pois, realmente o caso de se gostar ou não de uma obra de arte hoje, apesar de ser possível que esta tenha sido especialmente admirada em tempos passados, expressa, possivelmente que na atualidade perdeu o valor social. Entretanto, isso não significa que tenha perdido as linhas que a marcam como obra literária. Trabalhamos com a ideia de uma minimização da obra de arte como objeto e uma maximização como linguagens. A literatura está aqui posta, pois é obra de arte.

Nesta perspectiva temos a literatura sagrada sendo sempre retomada num intenso processo de valorização, onde é preciso que se chame atenção de que nesses textos, a condição literária não está submetida ao critério da sociedade em andamento, mas sim porque oferece um modo especial de comunicação linguística, que contém uma série de

traços característicos e especialmente é preciso chamar atenção de que “a verdade da fé não é comunicável como uma mercadoria.” (BAYER *apud* WESTHELLE, 2008, p. 59)

O nosso referencial teórico é o nietzschiano, que traz de volta, no mundo contemporâneo, o gesto irônico do pai fundador da filosofia no ocidente (Sócrates). Contundente adversário de Platão, seu pensamento, possivelmente possa ser caracterizado como uma inversão paródica do platonismo. É de tal modo que afirma Jaeger: “Platão é o teólogo do mundo clássico. Sem ele não existiria a teologia nem como realidade nem como nome.” (WERNER, 2010, p.873) Ampliando, é Emanuel Carneiro Leão que assim afirma: “A inversão mais radical de toda esta postura do platonismo encontrar-se-ia em Nietzsche: o contrário da verdade não é a mentira. É a convicção.” (LEÃO, 2010, p.86). Nietzsche, em sua autobiografia intelectual, escrita no final de sua vida, o título *Ecce Homo* (“Eis o Homem”), expressão usada por Pilatos ao apresentar Jesus a seus executores, pouco antes da Paixão. É de fundamental importância tratarmos sobre esse étimo, o “Eis” que segundo Bordelois é:

Sagrado, veloz, inspirado, colérico e sexual: assim se vê, a partir da estrutura da estrutura do eis e suas derivações, o ser da paixão. Em síntese, eis seria a matriz de um impulso, de um movimento veloz e irrefreável, característico dos povos nômades, cuja procedência na cultura grega foi atribuída aos deuses, e que, portanto, se tornou embebido do sagrado e explodiu no delírio profético provocado pelas forças divinas. Depois foi se dessacralizando em fúria e ira humana, mas ainda se percebe na sua raiz um impulso intenso, irrefreável, que antes se referia a um deus e hoje se relaciona como inconsciente ... (BORDELOIS, 2007, p.39)

Nietzsche não pensava, contudo, que uma interpretação era tão boa quanto qualquer outra, considerava a verdade uma quantidade moral.

Se o artista, com efeito, a cada manifestação da verdade responde com olhos fechados, porque prefere contemplar o aspecto ainda obscuro da realidade, o homem teórico regozija-se com o espetáculo da obscuridade vencida, e tem a máxima alegria ao ver o processo pelo qual cada descobrimento se realiza com suas próprias forças. Não haveria ciência se a verdade se apresentasse com toda nudez de uma deusa, sem justificar o esforço humano de descobrimento. Os adeptos da ciência fariam então como aqueles que pretendiam abrir na Terra um canal que atravessasse de lado a lado. O primeiro percebeu que o trabalho durante a vida inteira com maior zelo não conseguiria senão alcançar uma parcela da profundidade enorme, e que o resultado do seu trabalho inútil seria ultrapassado pelo trabalho do seu vizinho, de tal maneira que um terceiro pareceria mais bem

Religião, Língua e Literatura

avisado ao escolher outro lugar para a sua própria tentativa. Se um deles consegue então demonstrar que por este caminho direto nunca poderá atingir a antípoda, quem quererá continuar a trabalhar na perfuração do primeiro poço, senão aquele que, entretanto, foi encontrando pedras preciosas ou descobrindo as leis da natureza? Foi por isso que Lessing, o mais sincero de todos os homens teóricos, ousou declarar que encontrava maior prazer na perseguição da verdade do que na posse da própria verdade; eis como foi, com grande espanto e com grande desespero dos sábios, revelado o segredo fundamental da ciência. (NIETZSCHE, 2004, p.93)

A verdade e interpretação de indivíduos felizes, saudáveis e fortes eram preferíveis às dos fracos. Para a repulsa de Nietzsche, ele descobriu que os valores dominantes no mundo ocidental pareciam proceder destes últimos.

Cada civilização edifica ou recebe como herança para si um imaginário, um legado. Neste legado estão presentes as mais significativas representações e configurações de uma cultura e de uma sociedade. Os textos sagrados fazem parte das representações e a estrutura simbólica teológico-literária e filosófico-literária constituem um núcleo comum nas formas de conhecimento do ser humano e do mundo, que os caracteriza justamente pela pluralidade de significado que eles sucessivamente produzem, num constante desafio a sucessivas operações hermenêuticas que, por conceituação, são continuamente aproximativas e inacabadas. Nesta seara se faz indispensável assumir uma postura crítica e independente do tipo de crítica que foi realizada ou a realizar, nos diversos textos literários, alguma coisa que é trivial e torna-se atual na leitura é uma livre apropriação do texto sagrado. Nesta seara do conhecimento entendemos que este:

 Não é neutro, desinteressado, pois tem nos instintos suas raízes ocultas, inconscientes. Afirmar que o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, embora tenha com eles uma relação imanente, é salientar a natureza dessa relação. Pode-se dizer, utilizando alguns termos de Nietzsche, que o estatuto do conhecimento é de 'sintoma', 'signo', 'linguagem simbólica', 'expressão' ... O que caracteriza o conhecimento é estar em relação expressiva com um elemento considerado por Nietzsche como tão real quanto o mundo 'material': o mundo dos instintos, dos apetites, das paixões, dos afetos, dos desejos, ou, para utilizar o conceito fundamental, a vontade de potência. (MACHADO, 1999, p.95)

Diante disso, se faz necessário discutir: o que é literatura? Por mais elementar que seja essa questão, ao longo do tempo ela não recebeu

uma resposta satisfatória. Aristóteles conceituou literatura como a arte da palavra. Sendo arte da palavra, textos sagrados são literaturas! Evidente que é preciso discutir: o que é arte? Pergunta também que carrega dificuldades, entretanto precisa ser enfrentada com responsabilidade e honestidade, valores tão caros à hermenêutica. Outro conceito se soma a estes: verdade, pensando na perspectiva de que não vemos os conceitos como conclusão e sim como introdução, pois inventar conceitos não se trata de encerrar/concluir um pensar, mas, em outro sentido exponenciar as possibilidades, buscando o não-conhecido a partir do conhecido, trabalhando na perspectiva “de pensar o não-pensado a partir do já pensado, explorando novas possibilidades de pensamento.”(ADAMS, 2012, p.54)

No nosso trajeto dialogaremos com Roland Barthes, que concebe literatura como sendo a utilização da linguagem não submetida ao poder e isto deve-se ao fato de que a linguagem literária não necessita de regras de estruturação para se fazer compreender.

No que tange ao conceito de arte trabalhamos inicialmente com Gadamer, trazendo à tona o argumento de Gadamer em “*Verdade e Método*”, onde a arte oferecerá à hermenêutica um paradigma de acesso e de vivência da verdade. O que possibilita uma reflexão hermenêutica sobre a arte é sua análise ontológica tendo em vista a nova dimensão do compreender, segundo Heidegger.

Precisamos continuar nossa caminhada e essa segue a trilha da literatura, da linguagem, da arte como verdade. Esta é a nossa caminhada, pois este é o nosso *topos aletheia*³⁶, para o qual sucessivamente retornamos, após ter realizado as caminhadas.

No que se refere aos procedimentos no campo do método, utilizamos o comparativo e o intuitivo. O primeiro consiste em investigar as narrativas e explicá-las segundo suas semelhanças e suas diferenças. Partimos de uma compreensão que:

Em toda investigação o mais difícil é o princípio. Pois, não é fácil renunciar radicalmente ao que pretendemos já saber sobre a realidade. Não é fácil alegrar-se radicalmente com o não saber. Não é fácil recusar

³⁶ Lugar de verdade ou lugar verdadeiro.

Religião, Língua e Literatura

radicalmente os objetivos, para deixar fluir a própria realidade. [...] O princípio de uma investigação é difícil por exigir pensar radicalmente. A dificuldade não nos vem de sabermos de menos e, sim, de sabermos demais sobre a realidade. (LEÃO, 2000, p.168)

No campo do procedimento metódico intuitivo, nosso entendimento é compreendendo que a configuração originária do conhecimento antecede à linguagem e ao intelecto, sendo aquilo que se caracteriza como conhecimento abstrato (razão, abstração e linguagem) são meios para anular as ambiguidades ou o duplo sentido, deixando transparente aquilo o que conhecemos, originariamente por intuição. Assim, o conhecimento intuitivo está ocupado com a apreensão do “em si do mundo”, e o conhecimento abstrato com o fenômeno.

Na esteira desse compreender, intuímos que só a intuição é capaz de atingir imediatamente na sua totalidade concreta, o real. A compreensão que se faz presente aqui é da vida ser um todo e por ação intuitiva é compreendida e não dita por conceituações e abstrações. Isto é, conhecer não é precisamente propor explicações conceituais e abstrações, mas sim propor possíveis interpretações, propor procedimentos hermenêuticos, pois:

É uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular [...] (MACHADO, 1985, p.106-107)

Caminhar desse jeito é de grande valia e seu aproveitamento se presta nas diversas áreas das ciências, principalmente nas ciências humanas, transcendendo às diferenças temporais e/ou espaciais. O texto literário convida o leitor/intérprete para que na sedução/compreensão estética, na complexidade narrativa e estrutura literária ele amplie sua consciência de mundo, capacidade de diálogo, sua compreensão de si mesmo e do próprio mundo, do outro.

Pensamos que ao buscarmos aproximações e diálogo com a realidade intrínseca da literatura, quando a caracterizamos como um tipo de comunicação, de narrativas, de compreensão de mundo, não fazendo necessariamente um julgamento sobre sua qualidade, pois, realmente o caso de não se gostar ou não de uma obra de arte hoje, apesar de ser possível que esta tenha sido especialmente admirada em tempos passados, expressa, possivelmente que na atualidade perdeu o valor social.

Entretanto, isso não significa que tenha perdido as linhas que a marcam como obra literária.

Entendendo que toda criação humana, de maneira inevitável, carrega consigo a herança sócio-histórica, afirmamos que a literatura não é exceção, pois ela nasce e se desenvolve em íntima relação com uma sociedade, um povo e seu processo histórico, sendo escrita por e para seres humanos de uma dada sociedade, refletindo de um certo modo sua organização social, cultura, crenças etc. Além da consideração estética, a literatura é um fenômeno social e a ação da sociedade revela-se: na obra, no autor e no leitor.

2. Sobre literatura

O que é literatura? Segundo Tosaus Abadía, alguns teóricos chegam a afirmar que “literatura é o que lemos como literatura.” (TOSAUS ABADÍA, 2000, p.19). Por mais elementar que seja essa questão, ao longo do tempo ela não recebeu uma resposta satisfatória. Aristóteles conceituou literatura como a arte da palavra. Sendo arte da palavra, textos literários são literatura! Evidente que é preciso discutir: o que é arte? Pergunta também que carrega dificuldades, entretanto precisa ser enfrentada com responsabilidade e honestidade, valores tão caros à hermenêutica e que Nietzsche a “considera sob o ponto de vista moral.” (COLLI, 1980, p.65).

Continuamos nosso trajeto com Barthes, que concebe literatura como sendo a utilização da linguagem³⁷ não submetida ao poder e isto deve-se ao fato de que a linguagem literária não necessita de regras de estruturação para se fazer compreender. Entendemos que “não se pode compreender sem querer compreender, isto é, sem se dispor a dar ouvidos ao que foi dito.” (GADAMER, 2010, p.06). Enquanto a utilização da linguagem cotidiana requer uma obediência de sua estrutura – deve-se enquadrar o pensamento nas estruturas linguísticas, para que haja uma perfeita comunicação –, a linguagem literária não obedece a qualquer regra estrutural fixa. O autor, que se utiliza dessa linguagem, não é obrigado a emoldurar seus pensamentos nas estruturas linguísticas, sendo livre para

³⁷ “A linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva.” (BARTHES, 1978, p.13)

Religião, Língua e Literatura

criar uma estrutura própria, que proporcione a ele uma clara expressão de seus sentimentos e ideias, pois “a linguagem do escritor não está encarregada de representar o real, mas de significá-lo.” (BARTHES, 2012, p.229). Assim, construindo o texto de acordo com seus próprios desejos, o escritor consegue que sua criação tenha um novo valor – passa da simples utilização comunicativa da linguagem à uma utilização artística e um novo poder e, este pressupõe o exercício de poder.

A linguagem literária assume aspectos de representação e demonstração. Através dessa linguagem, pode-se refletir sobre a própria língua com liberdade, “entendendo que desde os tempos imemoriais sou precedido por uma língua, uma cultura e uma história que me moldam.” (GILBERT, 2012, p.91). A linguagem literária permite que as palavras assumam vida própria, com novas significações que não aquelas a elas conferidas usualmente. “As palavras não ‘se encontram estabelecidas’ em si mesmas. É somente a conexão de vida que as torna completamente resgatáveis – enquanto faladas ou escritas.” (GADAMER, 2010, p.82). A linguagem passa a ter “sabor”. Enquanto no discurso científico a linguagem é direta e não permite ambiguidades, na linguagem literária as palavras assumem novos significados e representações, sendo que “as palavras contam nossa história” (GADAMER, 2010, p.65). E é exatamente ela (a ambiguidade), “a arma habitual de Nietzsche para confundir seus leitores.” (COLLI, 1980, p.xv – prefácio). Nesse momento fazemos um convite a um teólogo, no caso Tillich, sendo ele dos sistemáticos, aquele que se envereda em trabalhar na perspectiva da ambiguidade da religião. Nessa área ele diz: “A religião é ambígua e todos os símbolos podem ser idolatrados, demonizados, elevando-se acima das contingências, embora nada possa ser supremo a não ser o absoluto.” (TILlich, 2009, p.110). E ainda mais “religião é ser tocado pelas questões últimas.” (TILlich, 2001, p.33). Assim, uma das funções da literatura é a representação do real. Entretanto é preciso entender que:

A literatura é reveladora da condição humana menos pela reprodução do real que poderia encenar do que pelo valor heurístico da imaginação, explorando os possíveis do homem em variações imaginativas. A imaginação é reabilitada na epistemologia. (GILBERT, 2012, p.13)

Quando se trata de representação, no entanto, esta é feita de um modo especial, uma vez que o real não pode ser plenamente representado em um plano unidimensional por ter uma natureza distinta, pluridimensional. Neste trilho, Barthes diz que a literatura é utópica, pois

permite a criação de novas realidades, conferindo às palavras uma verdadeira heteronímia das coisas. Essa heteronímia pode ser melhor entendida quando se pensa que essa linguagem, como já dito anteriormente, é livre para conferir novos significados às palavras. Ela joga com os signos ao invés de reduzi-los a um universo já determinado. (BARTHES, 1978). Entendemos que o significado não é um conteúdo (tal como uma substância) que reside no texto, fruto dos anseios do autor, estando à espera de ser revelada pelo pesquisador/intérprete.

3. *Sobre hermenêutica*

Aqui precisamos entender o que é hermenêutica. A expressão “hermenêutica” pode derivar do verbo grego *hermeneuein*. Este refere-se, por sua vez, ao substantivo *hermeneus*, que poderá ser aproximado sem rigor científico, de Hermes (deus grego, filho de Zeus com Maia). Hermes era o mensageiro dos Deuses, anunciava o destino “e no ocidente, você tem o direito e o dever de descobrir qual é o seu destino.” (CAMPBELL, 2008, p.135) *Hermeneuein* era a revelação que levava ao conhecimento, por parte daquele que estivesse em condições de ouvir uma mensagem. Entenda-se aqui que para ouvir é preciso escutar e para isso “... é necessário encontrar-se na realização da verdade libertadora de Deus.” (LEÃO, 2000, p.36). De toda forma, é possível pensar que a origem etimológica é duvidosa, mas enraíza no significado de falar, dizer. O vocábulo tem três orientações de sentido: “...hermeneuein significa, em grego, tanto ‘interpretar’ como ‘comunicar’ e ‘explicar’.” (KORTNER, 2009, p.11). Uma linha comum aparece aqui: a ideia de que algo deve ser tornado inteligível, de que se deve conseguir que seja entendido. Nesse sentido “a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica encontram-se em relação de inclusão mútua. Elas se associam para interrogar o homem em sua existência e ajudá-lo a compreender os fundamentos de seu agir” (GILBERT, 2012, p.91), pois “cada homem é um poeta de sua existência.” (MARTINS, 2006, p.155). Assim, é preciso ler, estudar, sofrer, viver a literatura, antes de mais nada como arte, e não de um jeito subserviente, ou mesmo tão somente como documento histórico, entretanto, “se a literatura é arte, parente muito próxima dos mitos e das religiões, então ela é menos um objeto de estudo do que uma morada existencial.” (BERNARDO, 2013, p.111).

Religião, Língua e Literatura

Podemos seguir mais a frente e ainda afirmar com muito compromisso que o sentimento religioso e a própria religiosidade é algo extremamente importante para ficar restrito às religiões instituídas, pois a literatura de alguma forma também trabalha no campo da religiosidade. Ao procurarmos o sentido das coisas, não encontramos, então inventamos. Inventamos deuses!³⁸ E “para poderem viver, os gregos, levados pela mais imperiosa das necessidades, criaram os seus deuses.” (NIETZSCHE, 2004, p.30). Criamos ficções! E a ficção transforma a realidade em metáfora. Enfim a religião é tema poético! Ao usar aqui o termo ficção, estamos seguindo a orientação de Nietzsche na perspectiva de Suarez, pois segundo ela quando ele usa esse termo “não está apontado o caráter inadequado da linguagem frente a algo que ela devesse dominar, ou designar adequadamente [...] Quando fala de ficção [...] está dizendo que a linguagem projeta fora de si entidades como se elas fossem estanques em caráter absoluto, substancial e ‘substantivo’.” (SUAREZ, 2011, p.140-141). Em todo esse quadro é preciso sempre lembrar que as verdades são ficções sobre as quais não lembramos mais a sua essência e, portanto, as palavras são as máscaras do processo civilizatório.

4. *Sobre arte e verdade*

No que tange ao conceito de arte trazemos Gadamer. Inicialmente abordamos neste autor a construção/ideia de verdade (aletheia)³⁹, que para ele diz respeito ao ato de trazer algo da escuridão para a luz, e isso não pode, segundo Gadamer, colocar a verdade no campo de uma exclusividade na demonstração de um discurso (GADAMER, 2008), isto é, na verdade do enunciado. Com isso, Gadamer não quer dizer que a linguagem não assuma um papel central no encontro com a verdade, mas que ela tanto revela quanto oculta e que, neste sentido, toda verdade é sempre interpretação. Ela inclui tanto o que está sendo dito quanto o que está pressuposto ou não dito, entendendo junto a Gadamer (2010) que qualquer enunciado possui conjecturas que ele não enuncia, assim, só aquele(a) que pensa esses pressupostos pode dimensionar verdadeiramente a veracidade de um enunciado” (GADAMER, 2008). Por essa razão, o entendimento não pode ser reduzido ao conhecimento científico, mas deve ser pensado como um encontro com uma tradição que pressupõe nossa

³⁸ “Sísifo, um drama onde se declara em plena cena que os deuses são astuciosas invenções dos homens de Estado para conseguirem o respeito pela lei.” (JAEGER, 2010, p.384)

³⁹ *Aletheia* pode ser traduzido também por “não-esquecimento” ou “não-ocultamento.”

experiência pessoal de estar no mundo. Aqui pensamos com Gadamer e a partir dele que todo texto e todo enunciado é uma resposta para alguma pergunta. (GADAMER, 2008) Cabe ao intérprete compreender qual a pergunta a que o texto é uma resposta já “que nem tudo na vida cabe dentro da linguagem lógica escrita ou do dito.” (AZAMBUJA, 2009, p.19)

Trazendo à tona o argumento de Gadamer em “Verdade e Método”, a arte ofereceria à hermenêutica um paradigma de acesso e de vivência da verdade que pouca relação teria com as preocupações metodológicas mediante as quais a ciência moderna propunha o controle técnico do mundo - o método científico reduziria a verdade ao poder, ao controle sobre as coisas.

O que possibilita uma reflexão hermenêutica sobre a arte é sua análise ontológica tendo em vista a nova dimensão do compreender, segundo Heidegger. A hermenêutica da arte é pensada como experiência ontológica de finitude, a partir das categorias de jogo, símbolo e festa, que, por sua vez, revelam o seu modo de ser. Identifica-se na estrutura de “*Verdade e Método*” um intercâmbio entre os três domínios da experiência analisados: a arte, a história e a linguagem, o que possibilita à experiência da arte ser pensada a partir do princípio da história dos efeitos e como determinação do fenômeno universal da linguisticidade, onde “a arte são certas manifestações da atividade humana diante da qual nosso sentimento é admirativo” (COLLI, 2013, p.08). Ressaltamos como elemento de análise o caráter declarativo da arte tendo em vista seu estatuto histórico-temporal e interpretativo. Nessa toada é necessário perceber que nossa cultura criou e possui instrumentos para avaliar o que é e o que não é arte, e um desses instrumentos, que é essencial, é o discurso, pois são o crítico, o historiador de arte e o perito que “tem o poder não só de atribuir o estatuto de arte a um objeto, mas de o classificar numa ordem de excelências, segundo critérios próprios.” (COLLI, 2013, p.15). Chegamos então em Nietzsche, quando ele ambicionava trabalhar a ciência na perspectiva da arte, e esta, na perspectiva da vida. No primeiro parágrafo de “A origem da tragédia” Nietzsche já estabelece o seu compromisso com a arte, inclusive “como modelo alternativo para a racionalidade” (MACHADO, 1999, p.08) e não somente isso, pois sua aspiração era propiciar ao conhecimento os atributos de arte:

Teremos dado um grande passo, e promovido o progresso da ciência estética, quando chegarmos não só a indução lógica, mas também à certeza

Religião, Língua e Literatura

imediate, deste pensamento: a evolução progressiva da arte resulta do duplo caráter do ‘espírito apolíneo’ e do ‘espírito dionisíaco’, tal como a dualidade dos sexos gera a vida no meio das lutas que são perpétuas e por aproximações que são periódicas. Tais designações, fomos nós buscá-las nos gregos. Foram eles que tornaram inteligível ao pensador o sentido oculto e profundo da concepção artística, não por meio de noções abstratas, mas com auxílio das figuras altamente significativas do mundo dos deuses. (NIETZSCHE, 2004, p.19)

O que temos, pois é que a arte que Nietzsche ambicionava almejar na perspectiva da vida se transforma em algo imanente à vida e na produção nietzschiana, quando a vida é pensada como vontade de poder, e esta considerada na perspectiva da arte, pensamos que arte para Nietzsche passa a ser o que a vida é, sendo que “devemos fazer de nossa vida uma obra de arte inconfundível.” (SAFRANSKY, 2011, p.78). É um outro poeta que assim diz:

E a vida / E a vida o que é? / Diga lá, meu irmão / Ela é a batida de um coração / Ela é uma doce ilusão / Hê! Hô! / E a vida / Ela é maravilha ou é sofrimento? / Ela é alegria ou lamento? / O que é? O que é? / Meu irmão / Há quem fale / Que a vida da gente / É um nada no mundo / É uma gota, é um tempo / Que nem dá um segundo / Há quem fale / Que é um divino / Mistério profundo / É o sopro do criador / Numa atitude repleta de amor / Você diz que é luta e prazer / Ele diz que a vida é viver / Ela diz que melhor é morrer / Pois amada não é / E o verbo é sofrer.⁴⁰

Gonzaguinha nos ajudando a entender, através da arte o que a vida é. E a vida é o que é! “A vida aqui aprende a vida.” (RICOEUR, 1986, p.94) Obra de arte então é existência, ou seja, é a capacidade humana de ir além da facticidade despida de uma determinada situação, oferecendo uma orientação que, sem a obra, ela não teria, então é preciso esculpir a existência, tal como uma obra de arte. Ao fazer essas digressões, torna-se imperativo tratar sobre “a origem da obra de arte” e ao fazemos a partir de Heidegger em sua obra com este nome, quando ele assim afirma já no final:

A linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial. Ora, sendo, no entanto, a linguagem o acontecimento no qual, em cada caso, o ente vem a descerrar-se enquanto ente para os homens, a poesia – a poetização em sentido estrito – é, por isso, o mais originário dos ditados poéticos, em sentido essencial. A linguagem não é ditado poético pelo fato de ser a arquipoesia; antes se dá que a poesia (em sentido estrito) acontece

⁴⁰ GONZAGUINHA. **O que É O que É?** Caminhos do Coração. LP/CD. EMI-Odeon. 1982.

apropriativamente na linguagem, porque a linguagem custodia a essência originária do ditado poético. (HEIDEGGER, s/d, 79)

O que temos aí é a arte como acontecimento da verdade, não mais uma oposição entre as duas, pois a arte é o *topos aletheia*. Faz-se importante aqui chamar atenção para a expressão “poesia em sentido essencial”, pois está se tratando da poesia em seu sentido amplo, ou seja, traduzindo o grego *mousiké* (artes das musas). Enquanto *poiesis* (poesia) indica algum tipo de fabricação, *poietes* (poeta) indica algum tipo de produtor.

Ainda sobre a origem da obra de arte, só que nesse momento em Buber, que faz um dos mais bonitos comentários sobre análise estética, temos:

Uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se obra por meio dele. Ela não é um produto do seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem: se ele a realiza, proferindo de todo seu ser a palavra-princípio Eu-Tu à forma que lhe aparece, aí então brota eficaz e a obra surge. (BUBER, s/d, p.11)

O Eu-Tu aqui exposto é o Eu (meu próprio ser) em encontro com o Tu (a arte). Existe aqui uma relação e esta é respeitosa, pois apesar de existir diferença, inexiste uma desigualdade, pois a estética é a própria relação, envolvendo sempre um risco e uma oferta. (MUNIZ, 2010, p.11). Enquanto esta última reside na perspectiva de sermos os interlocutores entre a obra de arte e o mundo, o primeiro, no caso o risco, estabelece a si mesmo na transgressão, onde o risco é a criação, pois “criar nada mais é do que deixar que a obra aconteça, que ela siga o seu rumo.” (MUNIZ, 2010, p.12). Assim a finalidade da obra de arte está na sua própria fruição, pois a arte contribui e participa da vida, e se assim não for, a própria vida não sabe o que precisa fazer quando é tomada de assalto por sentimentos, instintos e pulsões variadas. Desta forma, entendemos que “a essência da obra de arte é o pôr-se-em-obra da verdade” (CASANOVA, 2010, p.172).

Mas o que isso significa? Inicialmente que “a obra de arte não se mostra nem como uma mera coisa nem como um utensílio, ela impõe um alargamento no campo fenomenal de mostração das coisas.” (CASANOVA, 2010, p.164). A tragédia e o evangelho estão aqui presentes com toda o vigor. Eis a literatura, Dionísio e Jesus em sua plenitude de arte sendo verdade! Mas o que é verdade? A maior

Religião, Língua e Literatura

influência sobre o mundo ocidental é a construção conceitual de verdade por correspondência, que é uma conceituação grega, particularmente platônica, onde verdade é a relação de correspondência entre a coisa e o dito sobre a coisa, ou dito de outro modo, “construção de uma checagem da concordância real ou ideal de tal proposição com o objeto de referência da proposição.” (CASANOVA, 2010, p.171).

Seguindo uma orientação diferente dessa compreensão, podemos pensar a verdade como sendo revelação, ou seja, essa “mostração” das coisas. Aquilo que se revela, ou seja, aquilo que se mostra é o fenômeno e este (o fenômeno) é aquilo que se mostra, e o faz a partir de si mesmo. Entendemos assim que “o pôr-se-em-obra da verdade retira da obra de arte todo elemento subjetivista. A obra não é apenas trabalho do artista, mas é muito mais horizonte de realização da verdade.” (CASANOVA, 2010, p.176). Lembrando o dito do mestre: “A linguagem é a morada do ser. Em sua moradia habita o homem.” (HEIDEGGER, 2009, p.145). Ao trabalhar a ideia de que habitando o homem na linguagem, Heidegger propõe pensar a arte como acontecimento da verdade, ou seja, em Heidegger “a arte aparece muito mais como lugar da verdade.” (CASANOVA, 2010, p.177). A arte da tragédia é uma digna representante dessa verdade, que foi destruída pelo modelo socrático-platônico e posteriormente retomada pelo evangelho. De Dionísio a Jesus, a vida é intensa, a linguagem é divina, a linguagem é humana. Transpomos a linguagem divina em linguagem humana, fazendo isso pela via da arte. Eis a verdade! Eis os poetas! E estes:

Os poetas que têm consciência desse poder, em benefício próprio, se aplicam intencionalmente a caluniar o que se chama geralmente realidade e a lhe conferir o caráter da incerteza, de aparência, da inautenticidade, daquilo que se desgarrar no pecado, na dor e na ilusão; utilizam todas as dúvidas a respeito dos limites do conhecimento, todos os excessos do ceticismo, para envolver em torno das coisas o véu da incerteza, a fim de que se interprete, sem hesitação, depois desse obscurecimento, seus toques de magia e suas evocações como a via da “verdade verdadeira”, da “realidade real”. (NIETZSCHE, s/d, p.32)

Duas perspectivas saltam aos nossos rins, entre outras tantas possibilidades. A primeira de que a realidade não é algo que está posto e pronta para ser descoberta. No olhar de Nietzsche a realidade é algo que precisa ser criada, portanto, ela é inventada, ela é uma nomeação, uma verdade, onde a palavra proporciona existência ao real e a poesia me faz entender o latejar das coisas. A segunda é sobre o interprete e o “interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as

possibilidades no compreender.”(HEIDEGGER, 2006, p.209). O que temos aqui? O interpretar é aprontar a possibilidade de avocar a compreensão projetada e até mesmo nela perseverar. O que sucede nessa ocorrência, é que o intérprete já tem uma pré-compreensão do que vai interpretar, até mesmo das palavras⁴¹ que usará, pois, a compreensão ocorre a partir de uma visão de mundo e de uma autenticidade com o mundo que já está dada. Podemos assim caminhar para “el mundo: la infinitud de la obra - que también interpretar la infinita: el mundo.”⁴² É preciso entender que o ser humano e o mundo não são passíveis de uma interpretação definitiva, não sendo possível serem percebidos/lidos em um esgotamento total, pois existe uma inesgotabilidade, onde o mistério é profundo e infinito. Percebemos, assim sobre a verdade, que esta “não é outra coisa senão uma invenção que esqueceu que o é.” (LARROSA, 2005, p.21).

A esse respeito o pensar de Nietzsche e o seu escrever se debruça sobre o não transmitir um conteúdo de verdade, não propor uma um enfrentamento de um saber ao outro e nem mesmo orientar seu leitor. Ele busca intensamente fazer com que cada um busque não a si mesmo, mas ir além de si mesmo. Essa é a sua verdade! Pois, “a única coisa que pode fazer um mestre de leitura é mostrar que a leitura é uma arte livre.” (LARROSA, 2005, p.27). Ao defrontarmos com um texto, este comunica um dado ponto de vista, uma perspectiva, portanto aponta um ver/construir o mundo de um dado jeito, produzindo perspectivas, mostrando/construindo a realidade a partir de um determinado ponto de vista, com certos distanciamento e proximidades, determinadas ênfases são realçadas e outras desprezadas ou obliteradas, enfim, um texto não apresenta um sentido último, final e verdadeiro, pois ele se encontra sempre em um intenso processo de re-construção e re-narração, carregado inevitavelmente de ambiguidade, contradição e pluralidade. Nietzsche faz essa caminhada, essa proposição, portanto:

Todas as interpretações são perspectivas, [e] não há qualquer parâmetro de medida no qual se pudesse provar qual é a mais “correta” e qual a “menos correta”; o único critério para a verdade de uma exposição (...)

⁴¹ É importante entender que “as palavras que vão surgir sabem de nós o que ignoramos delas.” (MAFFESSOLI, 2004, p.41)

⁴² Tradução: “o mundo: o infinito do interpretar - ou também, interpretar o infinito: o mundo.” (BLANCHOT, 1970, p. 270)

Religião, Língua e Literatura

consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras ex-posições. Cada ex-posição tem tanto direito quanto poder. (MULLER-LAUTER, 1997, p.131)

Tanto direito quanto poder de dizer a verdade, nos lembra Westhelle sobre o princípio de *satyagraha* de Gandhi: “*Satyagraha* é uma palavra sânscrita (de *satya* = verdade/amor, derivada de *sat*, que significa ser, e *agraha* = firmeza/força), que traduzida significa aproximadamente força da verdade.” (WESTHELLE, 2008, p.99) Dinamicamente, a poesia, a arte são essa força da verdade. As narrativas trágicas gregas antigas e as narrativas bíblicas são essa força da verdade. São essa força, inclusive por serem os poetas e estes, “inspirados pelas Musas tem acesso às realidades originais.” (ELIADE, 2013, p.108). Essas realidades originais são tratadas por Nietzsche em “*A Origem da Tragédia*”, na perspectiva de que todas as atividades humanas são atribuídas de um instinto característico.

Tem-se então em “*A Origem da Tragédia*” a tese da oposição entre a Ciência e a Arte, ou seja, entre o instinto do conhecimento e o instinto artístico. Enquanto o primeiro tem por base a concepção socrático-platônico, o último tem por base a concepção trágica. Na Luta entre esses dois instintos, o instinto do conhecimento venceu o instinto artístico, e este foi pouco a pouco perdendo lugar para a concepção socrático-platônica, principalmente porque o instinto do conhecimento se impõe de maneira absolutamente ditatorial, impedindo toda e qualquer forma de manifestação artística como valor de verdade. A produção fruto do instinto do conhecimento é linear, não admite contradições e é eminentemente atributiva. Já o fruto do instinto artístico, ou seja, o critério de verdade da poesia é o da sua própria não-consistência interna, sendo que se acolhe desavenças simultâneas, uma vez que suas figuras de linguagem muitas vezes carregam significados diversos ao mesmo tempo, ainda que aparentemente contraditórios e ilógicos. A poesia é pertencente a uma temporalidade outra, ou seja, pertence a ordem de uma verdade outra, que não a do instinto do conhecimento, mas do instinto artístico. Um é o outro do outro, ou seja, a tragédia é o outro da pólis, assim como o artista é o outro do cientista, assim como na narrativa bíblica o profeta é o outro do sacerdote. O outro do outro! Seja via um instinto, seja via o outro “De onde nós retiramos nossos valores? Da ‘vida’? Mas ‘alto e profundo, simples e complexo’ – são avaliações que nós introduzimos previamente na vida (...)” (NIETZSCHE apud SUAREZ, 2011, p.161) Ao realizarmos essas avaliações, ao abordarmos esses instintos, ficamos a labutar sobre a verdade, e esta como um instinto, ficamos a perguntar: qual a sua origem?

Nietzsche traz a tese de que não existe essa origem, esse de onde vem a verdade, pois ela é construída, e aí aparece um dos grandes paradoxos⁴³ e polêmicos textos de Nietzsche:

Não sabemos ainda de onde vem o instinto de verdade: pois até agora falamos da obrigação imposta pela sociedade para existir: ser verídico, isto é, utilizar metáforas usuais; portanto, em termos de moral, (...) mentir segundo uma convenção firme, mentir gregariamente em um estilo obrigatório para todos. O homem sem dúvida se esquece que é assim; ele mente, portanto, inconscientemente, da maneira indicada por costumes centenários – e, precisamente, a partir dessa inconsciência e desse esquecimento, ele chega ao sentimento de verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta a emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil a verdade. (NIETZSCHE, 2008, p.37)

O que se tem aqui é um dos textos paradoxais e polêmicos áureos de Nietzsche ao afirmar que não sabemos de onde vem o instinto de verdade e de inexistir sequer essa verdade, senão por meio de pactos gregários que tem por base a verdade e a linguagem, tudo isso assentado a partir da mentira, aquela que consentimos. E o mentiroso que faz?

Usa designações válidas para fazer com que o irreal pareça real; diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando, para sua situação, ‘pobre’ seria a designação correta. (...) Se o faz interessadamente e, sobretudo de maneira prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e o excluirá. Os homens não temem tanto a mentira quanto o serem prejudicados pela mentira. (NIETZSCHE, 2008, p.29-30)

Nosso dia a dia é intensamente marcado pelos disfarces, pelas dissimulações, camuflagens, máscaras, enfim por mentiras. Esse exercício intelectual de Nietzsche tem como perspectiva admoestar a oportuna compreensão de verdade como um “valor superior”, como ideal, e, deste modo, é uma apreciação ao próprio projeto epistemológico. É o próprio Nietzsche quem faz a pergunta e também constrói a resposta: “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações que foram

⁴³ Sobre o paradoxo Nietzsche afirma que “Os chamados paradoxos do autor, aos quais o leitor faz objeção, frequentemente não estão no livro do autor, mas na cabeça do leitor.” (NIETZSCHE, 2005, p.123)

Religião, Língua e Literatura

realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são.”(NIETZSCHE, 2008, p.36-37). Sobre essa construção nietzschiana, temos a possibilidade de ouvir o sambista e o salmista, quando cada uma assim canta a “Verdade”. Primeiro o sambista e depois o salmista.

Descobri que te amo demais / Descobri em você minha paz / Descobri sem querer a vida / Verdade!... / Prá ganhar teu amor fiz mandinga / Fui a ginga de um bom capoeira / Dei rasteira na sua emoção / Com o seu coração fiz zueira... / Fui a beira do rio e você / Com uma ceia com pão / Vinho e flor / Uma luz prá guiar sua estrada / A entrega perfeita do amor / Verdade!... / Descobri que te amo demais / Descobri em você minha paz / Descobri sem querer a vida / Verdade! / Como negar essa linda emoção / Que tanto bem fez pro / meu coração / E a minha paixão adormecida... / Meu amor, meu amor, incendeia / Nossa / cama parece uma teia / Teu olhar uma luz que clareia / Meu caminho tal qual, lua cheia... / Eu nem posso pensar te perder / Ai de mim esse amor terminar / Sem você minha / felicidade / Morreria de tanto penar / Verdade!... / Descobri que te amo demais / Descobri em você minha paz / Descobri sem querer a vida / Verdade! / Como negar essa linda emoção / Que tanto bem fez pro meu coração / E a minha paixão adormecida... / Prá ganhar teu amor fiz mandinga / Fui a ginga de um bom capoeira / Dei rasteira na sua emoção / Com o seu coração fiz zueira... / Fui a beira do rio e você / Com uma ceia com pão / Vinho e flor / Uma luz prá guiar sua estrada / A entrega perfeita do amor / Verdade!...⁴⁴

Depois do sambista, vejamos o que nos diz o salmista:

SENHOR, quem habitará no teu tabernáculo? Quem morará no teu santo monte? / Aquele que anda sinceramente, e pratica a justiça, e fala a verdade no seu coração. / Aquele que não difama com a sua língua, nem faz mal ao seu próximo, nem aceita nenhum opróbrio contra o seu próximo; / A cujos olhos o réprobo é desprezado; mas honra os que temem ao Senhor; aquele que jura com dano seu, e contudo não muda. / Aquele que não dá o seu dinheiro com usura, nem recebe peitas contra o inocente. Quem faz isto nunca será abalado. (SALMOS 15.1-5)

Sambista e salmista falam e cantam a verdade. A verdade da descoberta, do coração, da estrada e da entrega. A verdade da luz que clareia, que faz ceia (com vinho, pão e também flor). A verdade como morada, e esta é a linguagem. No sambista e no salmista temos a palavra cantada e esta “é como uma volta à natureza: o símbolo desgastado pelo uso obtém novamente sua força original.” (NIETZSCHE, 2005, p.37-38).

⁴⁴ PAGODINHO, Zeca. **Verdade**. Deixa Clarear. Universal Music. 1996.

Uma força que canta e que também dança, e Nietzsche exalta um deus, que é Dionísio, um deus que ri, que dança e se embriaga. O riso provoca a inversão de valores. A dança dribla o espaço e a embriaguez rompe o tempo. A poesia que embriaga é chamada por Hölderlin, muitas vezes de vinho. A arte e a verdade em sua plenitude, pois significam celebração da vida, jamais esquecendo que “na soleira da vida, é para lá que conduzem todos os degraus. De lá viemos, para lá iremos.” (HOLDERLIN, 2012, p.86). Esta soleira é visitada hermeneuticamente.

5. Para concluir

Entendemos na esteira de pensar de Nietzsche, que tal como um sambista que abre-alas, abriu uma clareira para discernirmos, pensarmos na não existência de uma verdade intrínseca ao acontecimento. Na questão que envolve a poesia e a historiografia por um lado, e por outro lado o poeta e a história, Aristóteles faz a seguinte diferenciação:

O ofício do poeta não é descrever coisas acontecidas, ou ocorrência de fatos. Mas isso, quando acontece, é segundo as leis da verossimilhança e da necessidade. [...] A diferença entre historiador e poeta é a de que o primeiro descreve fatos acontecidos, e o segundo, fatos que podem acontecer. Por isso é que a poesia é mais elevada e filosófica que a história; a poesia tende mais para representar o universal, a história, o particular. A ideia de universal é ter um indivíduo de determinada natureza, em correspondência às leis da verossimilhança e da necessidade. (ARISTÓTELES, 2011, p.55)

De antemão é preciso considerar que verossimilhança não é a mesma coisa que verdade, tampouco que mentira. Ela se parece com a verdade, entretanto não se deve confundir com ela, pois ela representa antes uma vontade de verdade do que a própria verdade. Apesar de não termos acesso total a verdade, inexistente uma diminuição de nossa vontade pela procura da verdade. Nada obstante, uma vez que o poeta expõe o universal como algo possível, via a mimesis de uma ação tornada palpável num indivíduo, o próprio poeta faz com que o universal fique mais manifesto, instituindo uma condição modelo, sendo que “o que interessa a Nietzsche é a interioridade primitiva com a qual o indivíduo sente o mundo que o rodeia.” (COLLI, 1980, p.110). Na compreensão grega, *mimesis*, de forma simples é imitação ou representação do real através da arte, e isto difere da *diegesis*, que é a encenação desse real.

Religião, Língua e Literatura

Enfim, estamos buscando sempre a ideia de que é possível encontrar alguns pontos que atinjam a literatura sagrada naquilo que ela é, e não no que cada época diz que ela é, tomando como paradigma a si mesma. Dizer isso é afirmar que uma literatura sagrada encerra algo de atemporal.

Trabalhamos a ideia de que tudo isso, essas narrativas da literatura sagrada, não são uma simples diversão literária, pois todos eles constituem o núcleo da sabedoria antiga, a gênese profunda daquilo que a tradição desenvolveram sob uma determinada forma conceitual, objetivando definir os parâmetros de uma vida bela, bem-sucedida, para todos nós. Como nos diz Cícero: “A sabedoria consiste em instruir-se sobre coisas divinas e humanas.” (CÍCERO *apud* FERRY, Luc. 2011.p.14)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Adair. *Entre a epistemologia e a ontologia: elementos da hermenêutica de Paul Ricoeur*. Potro Alegre: Compasso Lugar-Cultura: Imprensa Livre, 2012.
- ALMEIDA, Maria da Conceição de. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- AZAMBUJA, Celso Candido de et al (Org.). *Os gregos e nós*. São Leopoldo. Editora Unisinos. 2009.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. – 6ª edição. – Rio de Janeiro. DIFEL, 2012.
- BAYER *apud* WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz*. Tradução de Geraldo Korndorfer. São Leopoldo: Sinodal/EST; 2008.
- BERNARDO, Gustavo. *Conversas com um professor de literatura*. Rio de Janeiro. Rocco, 2013.p.111.
- BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas. Monte Ávila, 1970.

- BORDELOIS, Ivonne. *Etimologia das paixões*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Odisséia Editorial, 2007.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, s/d.
- CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. Organização e prefácio David Kudler. Tradução Frederico N. Ramos. São Paulo: Agora, 2008.
- CASANOVA, Marco Antônio. Heidegger e o acontecimento poético da verdade. IN: *Os filósofos e a arte*. Organização de Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa. Artes Gráfica Ltda, 1980.
- COLLI, Jorge. *O que é arte*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez – São Paulo: Paulinas, 2001.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Coleção Debates).
- FERRY, Luc. *A tentação do cristianismo – Da seita a civilização*. Tradução Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro. Objetiva. 2011.
- GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. 10 ed. – Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica da obra de arte*. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- GILBERT, Paul et al. *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*. Tradução Paula Sílvia Rodrigues Coelho da Silva. Edições Loyola. São Paulo, São Paulo. 2012.p.91
- GONZAGUINHA. *O que É O que É?* Caminhos do Coração. LP/CD. EMI-Odeon. 1982.
- HARDY-VALLÉE, Benoit. *Que é um conceito?* Tradução de Marcos Bagno. São Paulo, Parábola, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Coordenação Científica da Edição e Tradução de Irene Borges-Duarte. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna – Lisboa.1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. IN: Marcas do Caminho. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis. Vozes, 2009.

Religião, Língua e Literatura

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HOLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou O Eremita na Grécia Antiga*. Tradução, notas e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*; tradução para a edição brasileira Artur M. Parreira; (adaptação do texto Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza) 5ª edição – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- KORTNER, Ulrich H. J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. Tradução de Paul Tornquist. São Leopoldo. Sinodal/EST. 2009.
- KUDLER, David. Introdução. p.24. In: CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. Organização e prefácio David Kudler. Tradução Frederico N. Ramos. São Paulo: Ágora, 2008.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a Educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. 2ª edição, 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- LEÃO, Emanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Vol 02. 2ª edição. Editora Vozes. Petrópolis – Rio de Janeiro. 2000.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Daimon Editora Ltda. Teresópolis, RJ. 1ª edição, 2010.
- MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Ed Rocco LTDA. –1984. p.106-107.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro. Graal, 1999.
- MAFFESSOLI, Michel. *Homo Eroticus: comunhões emocionais*. Tradução de Abner Chiquieri. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- MARTINS, Angela Maria Souza ... et al. *Nietzsche e os gregos*. Rio de Janeiro. DP7A. FAPERJ. UNIRIO. Brasília, DF. CAPES, 2006.
- MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- MUNIZ, Fernando [ET. Al.]. *Os filósofos e a arte*. Organização de Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- NIETZSCHE, Friederich. *Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A origem da tragédia*. Tradução Joaquim de faria. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2004.

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A visão dionisiaca de mundo e outros textos da juventude*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza – São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Miscelânea de opiniões e sentenças*. Editora Escala. s/d, p.32.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre a verdade e a mentira*. Org. e Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE apud SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II*. Traduzido por Alcino Cartaxo e Maria J. Sarabando. Porto: Rés, 1986.
- SAFRANSKY, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo. Geração editorial, 2011.
- TILLICH, Paul. Aspectos existencialistas da arte moderna. IN: TILLICH, Paul. *Textos selecionados*. Tradução de Eduardo de Proença. São Paulo: Fonte Editorial, 2001.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TOSAUS ABADÍA, José Pedro. *A Bíblia como literatura*. Tradução Jaime Clasen. Petrópolis – Rio de Janeiro. Vozes, 2000.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz*. Tradução de Geraldo Korndorfer. São Leopoldo. Sinodal/EST. 2008.

**LITERATURA E COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA:
DIÁLOGOS INTERSEMIÓTICOS E PRÁTICAS DE
DUPLICAÇÃO SIMULADORA⁴⁵**

Maria Isaura Rodrigues Pinto⁴⁶

RESUMO

O presente estudo se propõe a refletir sobre o considerável grau de aproximação entre o domínio literário e o domínio midiático na atualidade. O campo de investigação, atuando dentro de uma perspectiva intersemiótica, inclui questões referentes ao modo como escrituras recentes, entre as quais destacam-se a de Sérgio Sant'Anna e João Gilberto Noll, por várias vias, mantêm com a série literária e extraliterária relacionamentos que se inscrevem no sistema de simulação.

Palavras-chave: Literatura; Mídia; Simulação

ABSTRACT

This study aims to reflect on the considerable degree of proximity between the literary domain and the media domain today. The field of investigation, acting within an intersemiotic perspective, includes questions regarding the way recent writings, among which Sérgio Sant'Anna and João Gilberto Noll stand out, in various ways, maintain relationships with the literary and extraliterary series that enroll in the simulation system.

Keywords: Literature; Media; Simulation

⁴⁵ Uma versão deste artigo foi apresentada no XV ABRALIC (2017), UERJ, RJ.

⁴⁶ Graduada em letras-português – literaturas pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em literatura brasileira pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), doutora em literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com pós-doutorado em literatura comparada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC). Atualmente é professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: m.isaura27@gmail.com

1. Introdução

O conceito de pós-moderno, como se sabe, tem-se mostrado ambíguo e suscitado discussões e controvérsias. E ainda, como já salientou Leyla Perrone- Moisés, em seu livro *Altas literaturas*: “Para baralhar a discussão, entre nós usa-se indistintamente pós-modernidade e pós-modernismo, este último por influência do inglês” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p.180). Na verdade, há ainda hoje desacordo acerca do assunto. Segundo Sérgio Paulo Rouanet, “se o termo é tão indefinido, é porque reflete um estado de espírito, mais do que uma realidade já cristalizada” (ROUANET, 1986, p. 28).

O entendimento que, em geral, se tem do termo é o de que designa a nova consciência que envolve as transformações sociais, culturais e artísticas que vêm se processando, aproximadamente, a partir dos anos 60. Tais mudanças se manifestaram inicialmente, de forma mais acentuada, na arquitetura e expandiram-se, atingindo hoje diferentes formas de artes e correntes de pensamento. Dentre os aspectos que caracterizam o pós-moderno, destacam-se: o pluriculturalismo, o gosto pela repetição, a visão da disponibilidade do passado enquanto convenção. Tais fatores, que orientam algumas das tendências mais ativas das artes contemporâneas, indicando uma maneira de pensar própria da atualidade, podem ser encontrados nos textos de Sérgio Sant’Anna e de João Gilberto Noll, tanto na temática que adotam quanto na concepção técnico-visual que assumem.

Como atividade sociocultural, o pós-moderno corresponde ao modo de vida que passou a vigorar nas sociedades, em que atuam meios de comunicação massa, manipulando a realidade. Na contemporaneidade, o espaço público tomado pela comunicação midiática assume, enquanto dimensão simbólica, a forma do simulacro: imagem artificialmente realizada por meios técnicos de natureza variada. A simulação industrial, que se amplia com o desenvolvimento acelerado da tecnologia, define a experiência visual do sujeito nos dias de hoje, principalmente nas grandes cidades. A imagem espetacular, não requisitando uma realidade externa para validá-la, baralha as linhas que separam o autêntico do inautêntico, real do irreal, modelo da cópia, o que ocasiona o apagamento da expectativa de verdade:

A cidade contemporânea, pós-moderna, não mais se define como espaço/tempo da produção mercantil (séc. XIX), mas como espaço/tempo da reprodução de modelos (produção serializada), de operações funcionais,

Religião, Língua e Literatura

mensagens, objetos, equações racionais, enfim de simulacros industriais cuja origem é a tecnologia da indústria, cujo referencial é o próprio discurso técnico científico e cujo “valor de verdade” é a eficácia, o bom desempenho (SODRÉ, 1990, p.25).

O império do simulacro é tão poderoso que a tendência é mesmo de dar maior importância à imagem do que à realidade; esta passa a ocupar um lugar secundário em relação ao simulacro que a constitui de forma nova no processo de simulação. É o que sugere ironicamente a seguinte anedota apresentada por Santos: “Que criança linda — disse a amiga à mãe da garota. — Isto é porque você não viu a fotografia dela a cores — respondeu a mãe!” (SANTOS, 1989, p.12).

Na perspectiva de Baudrillard, tem-se a situação final resultante de uma série de etapas que vão desde a busca de um espelhamento do real até a entrega ao êxtase da simulação, quando o ideal de “reprodução identificadora” é substituído pelo de “reprodução simuladora”: “Hoje toda a realidade quotidiana, política, social, histórica, econômica, etc., tem já desde agora incorporada a dimensão simuladora do hiper-realismo; vivemos em toda a parte já na alucinação “estética” da realidade” (1996, p.128).

Ao liberarem simulacros que dispensam uma referência externa para a sua aceitação, os dispositivos tecnológicos atestam, em última análise, a diluição do ilusionismo (pretensão de uma equivalência entre o signo e o real). O esvaziamento do estatuto da referencialidade (princípio estruturador do modo de representar clássico) se faz notório no fascínio da imagem espetacular, sempre privada de autenticidade.

2. A crise da representação: o esvaziamento do estatuto de referencialidade

A partir das últimas décadas do século XVIII, a concepção de arte representativa (ou clássica, orientada por padrões herdados da antiguidade grega) começa a declinar, em face do impacto provocado pelos novos meios de reprodução: a impressão mecânica, a fotografia, o telégrafo. Referindo-se à questão, diz Kerstin Behnke:

(...) os sistemas de representação humana, particularmente a linguagem, considerados suficientes na época clássica, já não se mostram adequados à realidade e, desta maneira, o termo representação perde, enquanto forma de conhecimento, sua garantia universal relativa à ordem das coisas (BEHNKE, 1994, p.7).

A crise da representação sedimenta-se no final do século XIX e início do XX, com o surgimento de novas formas de linguagens técnicas: rádio, cinema, televisão etc. O progresso tecnológico, as teorias da comunicação e da informação e as novas técnicas de reprodução — funcionando como eixo de mudanças do novo contexto cultural com o qual o artístico entra em interação — originam questionamentos e promovem transformações nas formas de concepção estética, de produção artística e de recepção da obra de arte. O fazer poético, em sua busca de parâmetros adequados a esses tempos ditos modernos, destitui antigos caracteres escriturais de ordem absoluta e de referencialidade e exhibe os processos de elaboração da obra, elegendo-os para objeto de seu enfoque. Ao examinar o significado que o termo “moderno” ganha nesse momento, Raffaele Raja conclui:

O fato de o termo “moderno” adquirir no século XIX seu valor polêmico definitivo deve-se às enormes mudanças sociais que então se processavam; o progresso incubado pela Revolução Industrial gera binômios antinômicos cidade-campo (interior), indústria-agricultura, progresso-conservação, esquerda-direita, traduzindo-se — em termos ideológicos — em luta de classes e teorização da evolução dialética. O moderno é pela primeira vez oposto com rigor ao antigo (...) (RAJA, 1993, p. 50).

Desestabilizar os padrões da estética clássica, subordinada ao rigor da representação realista, foi a tarefa que se impôs a produção artística dessa época. Para a arte clássica, a obra abarca uma representação do real que remete à profundidade desse próprio real. Segundo esse ponto de vista, o processo narrativo é de base referencial. O romanescos centraliza suas atenções no sujeito-criador e na imitação, entendida como reprodução de uma essência, da qual o escritor estaria mais próximo, podendo assim evidenciá-la. Nesse sistema literário, a linguagem é planejada para, num desenvolvimento lógico-linear, garantir um discurso calcado na transparência, ou seja, no encobrimento de sua construção, de modo a realçar a aparência de verdade e promover a impressão de coerência espaço-temporal. Do ponto de vista da recepção, a arte-representação

enseja seu consumo como leitura confortável que alimenta a atitude passiva do leitor.

A arte moderna (a que entra em vigência já no final do século XIX – pelo menos, na França, com Stéphane Mallarmé e, no Brasil, com Machado de Assis – e se estende até o meado do século XX) trabalha no sentido de reverter essa concepção. Empenha-se para dissolver o aspecto referencial da ficção, já que concebe o processo escritural como produto de linguagem e não como comunicação de um significado preestabelecido. Assiste-se, assim, a uma mudança significativa: o núcleo da conceituação da arte migra do sujeito autoral para a linguagem, cujo sentido, sempre plural, não é mais concebido como sendo algo anterior, mas como algo que desponta de um trabalho discursivo, pleno de lacunas e espaçamentos, que implica o leitor como participante.

Walter Benjamin, no seu célebre estudo *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, indica que os meios técnicos de reprodução destroem automaticamente a aura (“aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que esteja” BENJAMIN, 1985, p.170), na medida em que põem ao alcance de todos cópias do objeto artístico. Diante da vigência da reprodução técnica, a arte perde o seu significado espiritual. A relação mística e mítica com a obra de arte, cuja crença atribui ao texto funções originais que tornam possível a palavra/expressão, proveniente do intercâmbio do artista com o divino, é irremediavelmente atingida. Na verdade, a desaturação da arte, que caracteriza sua mudança, é a evidência da liquidação da força do estatuto de representação da linguagem.

3. A repetição simuladora como princípio escritural

A nova prática de escritura, cultivada desde o final do século XIX, não deseja mais representar, mas simular. Esgarçado o espaço secular da representação, da plenitude referencial, a que estava restrita a arte pela episteme clássica, imperam as formas do simulacro, que a tradição, por longo tempo, desprestigiou. Esse novo regime se tornou, com a progressiva expansão da tecnologia das imagens, mais vigoroso na era pós-industrial.

Os conceitos da arte clássica (dita nobre) e da arte modernista (tida como individualizada) são colocados continuamente em questão por procedimentos escriturais que podem ser considerados as principais

estratégias estéticas da literatura pós-moderna: o constituir-se como reivindicação imagético-cinematográfica e o adotar a repetição como atividade, na qual se detecta uma concepção de arte cujo processo de relações remissivas pode ser sintetizado na ideia baudrillardiana de reprodução simuladora.

Ao repetir, via leitura produtiva, padrões textuais herdados, a produção literária atual demonstra estar atuando na ordem dos signos, dos simulacros, e não na ordem de uma pretensa realidade, o que a coloca numa situação de proximidade com a produção técnica e com a artificialidade da paisagem citadina atual, reduzida à dimensão da imagem. Nesse sentido, argumenta Jair Ferreira dos Santos:

Temos aí a operação básica da pós-modernidade: a transformação da realidade em signo. Simulação=signo. A fórmula é o signo do jacarandá, o Monza na TV é signo do Monza na estrada. Mas e daí? Daí que, se o real é duro, intratável, o simulacro é dócil e maleável o suficiente para permitir a criação de uma hiper-realidade (SANTOS,1989, p.97).

A integração de expedientes múltiplos à escritura desdobra o estatuto da recepção: o texto não se doa apenas à simples leitura, mas também à assimilação visual, já que adquire, com o expediente de hibridização, uma conformação imagética. Logo, tem-se um outro mecanismo envolvido nessa prática: o texto ajustado à linguagem e às categorias da mídia, pode ser considerado, na sua versão “mediatizada”, como um processo tradutório, pois sua produção em linguagem verbal implica um percurso intersemiótico realizado a partir da participação de diferentes linguagens, submetidas a aproveitamentos diversos.

O movimento tradutório é considerado por Roman Jakobson como “transposição de um sistema de signos para outro” (JAKOBSON, 1975, p.72). Em conformidade com essa conceituação, ressalta Salman Rushdie que a etimologia da palavra tradução vem do latim, significando “transferir”, “transportar entre fronteiras”. (RUSHDIE *apud* HALL, 1997, p.96). É assim que a tradução intersemiótica é prática especialmente requerida no momento atual, em que a oscilação das linhas divisórias entre as linguagens constitui uma orientação relevante na cultura e nas artes. Segundo Eneida Maria de Souza:

O conceito de tradução, que há muito se tem infiltrado no campo da Teoria da Literatura, é um dos termos que tem enriquecido o campo literário e

Religião, Língua e Literatura

ampliado sua atuação. Seu sentido remete não apenas à prática usual da tradução, à transformação interlingual de um texto em outro, mas também ao processo de leitura e reescrita de um texto, aproximando-se do significado amplo da intertextualidade. Grande número de estudiosos confirmam a estreita aliança entre a operação tradutória e a apropriação (SOUZA, 1993, p.35,36).

A operação tradutória, compreendida como agenciamento intertextual, possibilita a agilização do princípio da transferibilidade, devido à migração que os constituintes discursivos efetuam dos contextos em que estavam inicialmente inseridos até ao novo espaço textual, onde, atualizados na forma de máscaras discursivas, geram efeitos de montagem/colagem. Segundo Júlio Plaza, a tradução, vinculada à atividade da leitura, caracteriza-se como “trânsito criativo de linguagens” (PLAZA, 1987, p.1).

Esse modo de construir a escritura torna patente a incorporação de procedimentos industriais pela narrativa literária. Numa resposta ao contato com a técnica, o trabalho com a visualidade atualiza e reelabora recursos do cinema. O olhar do narrador como que se industrializa e, efetuando operação similar à de uma câmera cinematográfica, desliza pelas superfícies textuais.

Movimento óptico semelhante é empreendido pelo narrador-personagem do livro *Memórias sentimentais de João Miramar*, de Oswald de Andrade, em cujas linhas já se configura uma identidade voyeurística do narrador, ligada à prática industrial. A relação da literatura com as técnicas de reprodução audiovisuais alcança, no início do século XX, um ponto importante em dadas produções do movimento cultural e filosófico chamado Modernismo, como é o caso da escritura de Oswald. Em *Cadernos Plurais / 2*, Luís Costa Lima, apreciando a questão, destaca três determinações estéticas presentes no texto do autor mencionado: o fragmento, a montagem e a visualização. Veja-se o que diz o pesquisador: “a visualização, contudo, será propriedade de constante dominância. Porém, se há de ter cuidado de encará-la na rede formada pelas outras propriedades” (LIMA, 1991, p.18).

Considerando-se que a literatura atual reencena em outros termos esse diálogo, nele incluindo a apropriação indiscriminada do já visto e testado, o que vai interessar, no caso deste trabalho, é fornecer uma abordagem sucinta (como requer o momento) sobre o assunto, que contemple o rumo tomado por esse processo dialógico, ou seja: busca-se uma interpretação para o que esses fenômenos estão provocando na prática romanesca.

As manifestações artístico-literárias mais significativas deste tempo apresentam um projeto geral que resulta na reestruturação da figura clássica do narrador. A prática da escritura atual parece empenhada na reformulação da instância narrante. O mapeamento de textos de autores contemporâneos como Sérgio Sant’Anna e João Gilberto Noll torna patente isso e fornece material para a sua configuração. E como se caracteriza esse narrador? De que procedimentos discursivos se vale e de que modo o exame de sua atuação na cena discursiva faculta uma investida de proposta teórica que favorece o delineamento de vias do pós-moderno e da literatura por ele produzida?

O famoso ensaio de Silviano Santiago, intitulado “O narrador pós-moderno”, se ocupa dessas questões e oferece respostas para esses questionamentos. Observe-se a proposta de caracterização do narrador pós-moderno feita por Santiago, a partir da análise de contos de Edilberto Coutinho:

O espetáculo torna a ação representação. Dessa forma, ele retira do campo semântico da “ação” o que existe de experiência, de vivência, para emprestar-lhe o significado exclusivo de imagem, concedendo a essa ação liberta da experiência condição exemplar de um agora tonificante, embora desprovido de palavra. Luz, calor, movimento — transmissão em massa. A experiência do ver. Do observar. Se falta à ação representada o respaldo da experiência, esta, por sua vez, passa a ser vinculada ao olhar. A experiência do olhar. O narrador que olha é a contradição e a redenção da palavra na época da imagem. Ele olha para que seu olhar se recubra de palavra, constituindo uma narrativa (SANTIAGO, 1989, p. 51).

Fica claro, nesse caso, que a narrativa se elabora a partir de um olhar que se projeta, transformando tudo em cenário, fachada. Rigorosamente, não se trabalha mais com um narrador que conta histórias, mas que mostra imagens. Nessa posição, a instância narrante adota o papel de *voyeur*, aquele que faz do ato de olhar seu principal propósito. É na experiência do olhar (e não mais das ações, da vivência) que se apoia a sua caracterização. Atuando nessa direção, o narrador como que incorpora a postura do cinegrafista. Ele seleciona e remonta cenas que são fragmentos de observação e lembranças, entrecortados de fantasias e ficções. A realidade, que o sujeito-câmera projeta, surge aos olhos do leitor mediatizada por simulacros de modelos literários e extraliterários. Esse narrador, representante do sujeito pós-moderno, sem espessura, exhibe-se ele próprio como tela, como um conduto de imagens.

Religião, Língua e Literatura

Assim é que a visualidade, cabe ressaltar, está longe de ser um dado aleatório no universo ficcional de Sant'Anna e Noll, já que cumpre a finalidade de promover o efeito fílmico esperado. Em entrevistas concedidas, ambos deixam claro o vínculo de seu fazer literário com o cinema:

Sérgio Sant'Anna — Quando estava escrevendo *Amazona* e *A Senhorita Simpson*, eu visualizava aquilo em termos de imagens cinematográficas (SANT'ANNA apud TRIGO, 1994, p.9).

João Gilberto Noll — Escrevo com o desejo de estar fazendo cinema (NOLL apud MAUAD, 1992).

O hibridismo sógnico que toma conta do espaço contemporâneo — em que fronteiras foram diluídas — infunde-se nas escrituras, dotando a prática narrativa dos escritores de uma força imagética que atua decisivamente na recepção, abrindo espaço para que o leitor possa empreender um duplo olhar para o texto: por um lado, o olhar do leitor, ao identificar-se com o olhar-câmera do narrador, vale-se dele para olhar e assim assume o lugar da lente; mas, ao mesmo tempo é deslocado dessa posição e, mantendo uma certa distância, olha esse olho interposto entre ele e a imagem, observa seu desempenho. A manutenção desse paradoxo implica uma percepção oscilante entre duas posições: uma orientada pelo ilusionismo e outra orientada pelo anti-ilusionismo.

O narrador, por seu turno, acumulando funções é, concomitantemente, o olhar através do qual a perspectiva textual é repassada (olho-câmera) e ainda, apenas mais um olhar face ao espetáculo, já que também ocupa condição análoga ao do leitor. Como diz Santiago, “o narrador é todos e qualquer um diante de um aparelho de televisão” (SANTIAGO, 1989, p.52). A fala do narrador (Autor-Diretor) de *A tragédia brasileira*, recontextualizada como enunciado metalinguístico, exemplifica metaforicamente essa situação discursiva, na seguinte passagem:

Através da janela entreaberta do quarto de Roberto entrevê-se, então, o vulto do Poeta, voyeur oculto, a observar a menina, enquanto se começa a escutar, como se entoada por um coro longínquo de crianças, a canção: “Nessa rua, nessa rua tem um bosque. Que se chama, que se chama solidão. Dentro dele, dentro dele mora um anjo. Que roubou, que roubou meu coração.”

E é assim que a luminosidade a trespassar o interior do espaço cênico parecerá provir, agora, do quarto de Roberto, dos sentidos do Poeta. E seremos acometidos pela sensação de que a única perspectiva para se ver

e ouvir o que se passa em cena é aquela dos olhos e ouvidos de Roberto, enquanto sentimos, com ele, um leve aroma de jasmim. Mais ainda do que isso, nos assaltará a sensação de “sermos Roberto”; de que o nosso coração, acelerado na taquicardia, é o coração dele, Roberto, enquanto ouvimos com ele os pezinhos de Jacira a pularem na calçada e depois no asfalto (...) E “sermos Roberto” é principalmente colarmos nossos olhos à fresta da janela para vermos Jacira (...) (SANT’ANNA, 1987, p.21).

Por consequência, capta-se logo a ideia de que a conduta da operação discursiva desse narrador, que “narra a ação enquanto espetáculo”, baseia-se num método de jogo que privilegia o cênico, pois, como diz Silviano Santiago:

O espetáculo torna a ação representação. Representação nas suas variantes lúdicas, como futebol, teatro, dança, música popular, etc.; e também nas suas variantes técnicas, como cinema, televisão, palavra impressa, etc. Os personagens observados, até então chamados atuantes, passam a ser atores do grande drama da representação humana, exprimindo-se através de ações ensaiadas, produto de uma arte, a de representar. Para falar das várias facetas dessa arte é que o narrador pós-moderno — ele mesmo detendo a arte da palavra escrita — existe (SANTIAGO, 1989, p. 51).

Em *A tragédia brasileira*, o elo de simulação com o teatro é incrementado. O livro é um exemplo emblemático dessa ligação. O próprio subtítulo romance-teatro já indica a atuação da escritura em via dupla. O processo textual transita indiferentemente entre os dois sistemas discursivos, na verdade, tensiona os limites dessas linguagens e os estende a outras. Assim, de um lado, têm-se a literatura, seus expedientes, seus instrumentos; do outro, em interação permanente com a prática literária, um corpo teatral fragmentado, aberto a outros apelos. Manejos escriturais sintonizam ironicamente a narrativa com a dramaturgia trágica: a temática, envolvendo o aspecto da desgraça, motivada provavelmente por um erro imprevisto e involuntário — um motorista de caminhão atropela e mata uma menina, Jacira, num crepúsculo qualquer de 1962, no Rio de Janeiro — é o elemento coligativo que sugere a aproximação, embora o tratamento prosaico dado ao tema e à fragmentação da trama desestabilizem o esquema conflitivo, nos moldes tradicionais. A obra se abre à lembrança de um cultura clássica, cujo vestígio é reconstituído por meio do resgate irônico de caracteres padronizados. Efetua, nesse caso, um verdadeiro recolhimento de elementos do repertório trágico, que são transcontextualizados segundo o princípio do fragmentário.

Religião, Língua e Literatura

Em Sant'Anna, o jogo duplo entre literatura e teatro, entre prosa e palco acaba por conduzir a escritura a um envolvimento não menos estreito com o cinematográfico. Esse imbricamento de linguagens fica bastante evidente no pequeno texto introdutório de *A tragédia brasileira*, onde a mente do Autor-Diretor funciona como tela ou palco de uma peça imaginária a se processar:

Esta é a história de um espetáculo imaginário. Um espetáculo que poderia se passar, por exemplo, no interior do cérebro de alguém que fechasse os olhos para fabricar imagens e delas desfrutar, diante de uma tela ou palco interiores, como um sonho, só que não de todo inconsciente ordenado (SANT'ANNA, 1987, p.5).

Referindo-se à presença do cinematográfico na escritura, diz Luiz Macksen: “O tratamento não cronológico dos fatos se processa em ritmo narrativo rápido, de efeito cinematográfico, que a montagem teatral absorve e projeta rigorosamente” (MACKSEN, 1984, p.2). Teatro e cinema funcionam como duas camadas superpostas que sempre deixam visível a precedente. Há, na verdade, entre essas duas linguagens uma implicação recíproca, uma ressonância mútua

Elaborado em consonância com o princípio da transferibilidade, em *Hotel Atlântico*, de Noll, o episódio de abertura, à semelhança de filmes de suspense, com uma linguagem de efeito visual, mostra cenas relacionadas a um misterioso assassinato ocorrido no hotel, onde o narrador-personagem fica hospedado por pouco tempo, antes de partir em sua viagem sem origem e rumo determinado.

Subi as escadas de um pequeno hotel na Nossa Senhora de Copacabana, quase esquina da Miguel de Lemos. Enquanto subia ouvi vozes nervosas, choro de alguém.

De repente apareceram no topo da escada muitas pessoas, sobretudo homens com pinta de policiais, alguns PMs, e começaram a descer trazendo um banheirão de carregar cadáver.

Lá dentro havia um corpo coberto por um lençol estampado.

Fiquei parado num dos degraus, pregado à parede. Uma mulher com cabelos pintados muitos louros descia a escada chorando. Ela apresentava o tique de repuxar a boca em direção ao olho esquerdo (NOLL, 1989, p. 5).

Nas escrituras dos autores em questão, a mente-palco do narrador funciona como metáfora para a “sociedade do espetáculo” de que fala Santiago no estudo mencionado. Considerando-se que a realidade cotidiana atual, sob a ampliação dos efeitos da técnica teria se desnaturalizado, tornando-se a vida uma atividade cênica e o viver um contracenar, as

escrituras de Sant'Anna e Noll, articuladas com o seu tempo, se realizam como afirmação dessa progressiva ficcionalidade.

Já no livro de estreia dos escritores, uma visão da vida como espetáculo se incorpora ao olho-texto. Vejam-se os exemplos a seguir, extraídos, respectivamente, de *Os sobreviventes*, de Sant'Anna e *O cego e a dançarina*, de Noll:

Durante o jogo, Lívia se encostará no poste. Deixará que a luz ilumine seu corpo e fará uma pose de modelo. Eu acho mais que é de puta. Tudo isso é ideia de Otávio, ele está influenciando Lívia, querendo fazer dela um personagem. (...)

Tenho certeza de que ele presta atenção ao papel que representa pra nós e pra Lívia. O papel que representa pra ele próprio (SANT'ANNA, 1997 a, p. 58,59).

Ninguém sabe que estou grávida do porteiro do convento, ninguém vê que saio pra me encontrar com ele no Bosque dos Desejos e lá eu canto nua os velhos sucessos de Sarita Montiel e ele me traz violetas com os olhos embaçados porque lembra de sua mulher morta, o viúvo chora até a hora em que nos decidimos. É tudo muito rápido. Mas logo depois eu começo a falar, conto pra ele da minha vida e sei que perpassa por ela um fio de ridículo que ele não entende porque não vê, mas não posso fazer nada, é assim que eu sei viver, sou freira sim, não renego minha raça dramalhonesca, mas ao mesmo tempo me situo entre feras que se agarram à vida possível porque de nada adiantam as regras que regem o bom senso. Sou audaciosa? Nem tanto: sou inteligente, só faço o que não aparenta. Quem duvidará de uma freira? (NOLL, 1991 a, p. 68).

Tem-se um tipo de texto em que pesa a capacidade de dissimulação dos narradores e dos personagens: um contínuo fingimento que replica o fingir ficcional. Nesse caso, a narrativa expõe a sua ficcionalidade, tornando-a coextensiva ao mundo exterior construído pela linguagem, que passa a ser apresentado ao leitor como cenário. Nesses universos ficcionais, a realidade circundante se mostra como um espaço de representação — uma série de palcos móveis — onde se encenam, consciente ou inconscientemente, múltiplos papéis, para si mesmo e/ou para os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Lisboa, Edições 70, 1996.

Religião, Língua e Literatura

- BEHNKE, Kerstin et al. Crises da representação. *Cadernos do Mestrado / Literatura*. Rio de Janeiro, UERJ, 1994.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, D.P&A, 1997.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1975.
- LIMA, Luis Costa (trad. e org.) *Oswald de Andrade – Estudo Crítico*. Rio de Janeiro, UFRJ, Cadernos Plurais, 1991.
- MACKSEN, Luiz. Esboço de uma proposta inovadora. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 26 de setembro de 1984, Caderno B, p.2.
- MAUAD, Isabel Cristina. No palco, a fúria da poesia de Noll. *O Globo*, Rio de Janeiro, 15 de agosto de 1992, Segundo Caderno.
- NOLL, João Gilberto. *Hotel Atlântico*. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- _____. *O cego e a dançarina*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
- PERRONE-MOISES, Leyla. *Altas literaturas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- PLAZA, Julio. *Tradução intersemiótica*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- RAJA, Raffaele. *Arquitetura pós-industrial*. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- ROUANET, Sérgio. A verdade e a ilusão do pós-modernismo. *Revista do Brasil: Literatura anos 80*. Rio de Janeiro, nº 5, 1986.
- SANT'ANNA, Sérgio. *A tragédia brasileira*. Romance-teatro. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- _____. *Contos e novelas reunidos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- _____. *O sobrevivente*, Belo Horizonte. Edições Estória, 1969.
- SANTIAGO, Silviano. (org.) O narrador pós-moderno. In: _____. *Nas malhas da Letra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- SODRÉ, Muniz. *A máquina de Narciso: televisão, indivíduo e poder no Brasil*. São Paulo, Cortez, 1990.
- SOUZA, Eneida Maria de. *Traço crítico*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro, UFMG / UFRJ, 1993.
- TRIGO, Luciano. O monstro com face humana. *O Globo*, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1994, p. 9.

MARCAS DISCURSIVO-INTERACIONAIS E ENGAJAMENTO EM UM INTERROGATÓRIO JUDICIAL⁴⁷

*Bougleux Bomjardim da Silva Carmo*⁴⁸

RESUMO

O presente artigo identifica as marcas interacionais e a função que exercem em um interrogatório judicial. Assim, descreve as implicações dos marcadores discursivos no decurso e organização da interação em contexto forense. A insurgência dos marcadores discursivos interacionais é um processo natural da comunicação por meio dos quais os interlocutores gerenciam e coordenam o próprio discurso. O estudo apoia-se teoricamente no escopo da Linguística Forense e da Análise da Conversa Etnometodológica. A metodologia pautou-se no detalhamento lexicológico com o *software AntConc* e na descrição quantitativa assentada das ocorrências. O *corpus* utilizado foi o vídeo e respectiva transcrição do interrogatório do caso Marcola, acusado de chefiar a facção criminosa do PCC. Mostra-se, pois, como as 64 ocorrências de marcadores exprimem sinalizações dos diferentes recursos e estratégias de interação, formas de posicionamento ou avaliação da fala do outro. Dessa forma, o réu estabelece diferentes estratégias para legitimar sua defesa e estimular o engajamento dos interlocutores em suas próprias intervenções.

Palavras-chave: Interrogatório; Linguística forense; Marcadores discursivos.

ABSTRACT

This article identifies the interactional marks and their functions in a judicial questioning. Thus, it describes the implications of discourse markers in the course and organization of

⁴⁷ Trabalho resultante do projeto produzido na Especialização em Linguística Forense pela Universidade do Porto – Portugal. Estudo apresentado no IX Seminário de Pesquisa e Extensão (2019) na Universidade do Estado da Bahia / UNEB-DEDC, Campus X.

⁴⁸ É doutorando em Estado e Sociedade na Universidade Federal do Sul da Bahia, mestre em Letras - Profletras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2015), especialista em Linguística Forense pela Universidade do Porto (2018) e licenciado em Letras pela Universidade do Estado da Bahia (2008). É professor de língua portuguesa - Secretaria de Educação do Estado da Bahia, docente substituto no Colegiado de Letras da Universidade do Estado da Bahia - DEDC Campus X. E-mail: bougleux.carmo@hotmail.com

interaction in forensic context. The insurgency of interactional discourse markers is a natural process of communication through which interlocutors manage and coordinate their own discourse. Theoretically, this study based on the scope of Forensic Linguistics and Analysis of Ethnomethodological Conversation. The methodology was based on lexicological details with the *AntiConc* software and on the quanti-qualitatively based description of the occurrences. The *corpus* used was the video and the respective transcript of the interrogation of the Marcola case, accused of leading the criminal faction of the PCC. It is shown, therefore, how the 64 occurrences of markers express signs of the different resources and interaction strategies, forms of positioning or assessing the speech of the other. Thus, the defendant establishes different strategies to legitimize his defense and encourage the engagement of interlocutors in his own interventions.

Keywords: Discursive markers; Linguistic forensics; Questioning.

1. Introdução

Sendo partícipe e estruturante da dimensão social do humano, a linguagem transita entre o jogo da fixidez de estruturas convencionalizadas e da fluidez das trocas linguísticas nela insurgindo diferentes marcas interacionais no processo comunicativo. Assim também o é nos contextos forenses, nos quais a ordem simbólica, relativa aos papéis sociais delimitados no discurso jurídico (SILVA; COLARES, 2006), institucionaliza formas de uso da língua a serem observadas pelos agentes envolvidos em suas diferentes situações sociais e, portanto, nos modos como se estabelece o princípio da oralidade na organização dos diversos microssistemas jurídicos (SILVA; COLARES, 2006).

Nas últimas décadas, tem-se desenvolvido a Linguística Forense, ramo especializado da Linguística Aplicada. Essa linha de pesquisa tem se dedicado a investigar, dentre outros elementos, como os recursos linguísticos são deslocados para satisfazer as intenções comunicativas no âmbito jurídico, bem como as convenções interacionais dos agentes sociais, o funcionamento da linguagem sob as restrições legais e nos casos em que a linguagem vem a ser uma evidência criminal (CALDAS-COULTHARD, 2014; COULTHARD; JOHNSON, 2007). Em consequência, tem-se ampliado os espaços de investigação do discurso jurídico para além das esferas do Direito, da Filosofia e de outras áreas das Ciências Humanas e Sociais, abrindo, pois, o caminho para os profissionais de Letras nessa seara de pesquisas (CALDAS-COULTHARD, 2014).

No que se refere às formas de interação no contexto forense, o interrogatório judicial é tanto uma situação social, na qual há a aplicação

direta e positiva da legislação na dialética entre direitos e interesses individuais e coletivos (SUXBERGER, 2009), como também parte de um processo penal rigidamente conduzido e ritualizado pelo Código do Processo Penal brasileiro. Além disso, é *locus* de usos linguísticos pelos quais as disposições legais conferem ao réu a possibilidade de ampla defesa e, dessa forma, passa a ter papel fundamental em um processo penal. É nesse contexto, então, que o presente estudo se detém.

Não obstante, sem adentrar às minúcias e exegese do texto legal, algo já objeto das ciências criminais e do Direito, importa problematizar sobre como a situação social orienta os usos da linguagem e, simultaneamente, como esses usos se adequam ou não ao mandato institucional (DEL CORONA, 2009). Diante disso, coloca-se a seguinte problemática: ao fazer uso da palavra num interrogatório judicial, como o réu vale-se dos marcadores discursivos e quais papéis/funções essas marcas exprimem na organização discursiva do interrogatório?

Diante disso, o objetivo deste artigo é identificar as marcas interacionais e o papel que exercem na situação social de interrogatório judicial. Mediante o escopo da Linguística Forense (COULTHARD; JOHNSON, 2007) e da Análise da Conversa (GARFINKEL; SACKS, 2012; WASTON; GASTALDO, 2015), descreve-se as implicações dos marcadores discursivos (BLAKEMORE, 2001; HERITAGE; SORJONEN, 2018; SCHIFFRIN, 2001) no andamento e organização do interrogatório. Metodologicamente, a investigação é de cunho empírico e se vale de um *corpus* constituído por vídeo de um interrogatório judicial e sua respectiva transcrição no modelo Jefferson (GAGO, 2002). A transcrição foi submetida ao detalhamento lexicológico com uso do *software AntConc* (ANTHONY, 2013) e, com isso, os itens interacionais são analisados quanti-qualitativamente (DORNYEI, 2007).

Isso posto, como organização retórica da discussão, o artigo expõe aspectos centrais sobre a Linguística Forense e a Análise da Conversa na primeira seção; na segunda, apresenta os estudos sobre marcadores do discurso que ancoram a descrição das ocorrências; na terceira, discorre sobre a natureza da situação social de interrogatório judicial; em seguida, especifica o delineamento metodológico adotado; finalmente, analisam-se as ocorrências encontradas. Com esse delineamento, espera-se contribuir para ampliação do *background* de ferramentas teóricas para

análise do comportamento linguístico dos atores no foro jurídico e, notadamente, das funções dos marcadores discursivos na interação em contextos institucionais forenses.

2. Notas sobre a linguística forense e os estudos da fala-em-interação

A Linguística Aplicada (LA) e a Análise da Conversa são campos epistemologicamente distintos e multidisciplinares, mas que têm encontrado na esfera jurídica, por exemplo, pontos de intersecção para investigação de fenômenos linguísticos com fins à compreensão do papel e função da linguagem e da fala sob os mais variados aspectos e impactos sociais. Dessa forma, caracterizam-se como campos empíricos de investigação da linguagem, consoante explana-se a seguir.

Em relação à LA, trata-se de uma área que se encontra assentada na Ciência Linguística, nascida com o estruturalismo saussuriano e que se amplia em diferentes linhas. Em meados da década de 1940, o instrumental teórico-metodológico dessas diferentes linhas de estudos passa a ser direcionado, inicialmente, ao aprendizado de línguas estrangeiras e, mais tarde, para diferentes campos sociais nos quais houvesse a linguagem como prática ou objeto central de preocupação (SOUSA; ANDRADE, 2016). Dada a multidisciplinaridade, Guy Cook (2003) divide a LA em três grandes áreas de abordagem: a) *linguagem e educação* que tem seu escopo voltado para a aquisição e aprendizado de línguas, questões de avaliação, linguística clínica, línguas adicionais etc.; b) *linguagem, trabalho e direito*, área que engloba a comunicação institucional, planejamento da linguagem e a linguística forense; c) *linguagem, informação e efeitos* – comporta estudos sobre o discurso literário, estilística, análise do discurso, tradução, lexicografia etc.

No que toca a Linguística Forense, trata-se de uma especialização ou ramificação da LA, que surge lentamente em meados da década de 1950. “A linguística forense é, antes, a aplicação do conhecimento linguístico a um ambiente social específico, a saber, o foro jurídico (do qual a palavra forense é derivada)” (OLSSON, 2008, p. 03 – tradução livre⁴⁹). É, de fato, um campo multidisciplinar relativamente novo, mas Olsson (2008) considera um avanço seu aprofundamento nas últimas

⁴⁹ No original: Forensic Linguistics is, rather, the application of linguistic knowledge to a particular social setting, namely the legal forum (from which the word forensic is derived) (OLSSON, 2008, p. 03).

décadas, já que a linguagem ocupa a centralidade da vida e da lei como um todo, posto haver disciplinas muito mais antigas que têm servido no campo jurídico. Envolve, portanto, processos interpretativos dos textos legais, já que ao deter-se sobre um gênero textual forense “o analista precisa considerar como ele é semelhante e o que o distingue de outros textos em outros contextos e quais teorias e métodos são mais apropriados para analisá-lo” (COULTHARD; JOHNSON, 2007, p. 14 – tradução livre)⁵⁰.

Dentre as linhas de investigação nessa área há os estudos acerca das formas de interação e uso da linguagem no âmbito jurídico, em razão de suas especificidades e processos institucionais implicados; b) envolve o estudo dos gêneros forenses, sua hermenêutica, processos de produção, circulação, recepção etc.; c) o papel pericial do linguista frente às situações em que a língua vem a constituir-se como prova (CALDAS-COULTHARD, 2014; COULTHARD; JOHNSON, 2007). Nesse contexto, “o/a analista forense descreve ainda problemas que surgem quando profissionais da área jurídica usam documentos escritos para se comunicar entre seus pares ou com uma audiência leiga” (CALDAS-COULTHARD, 2014, p. 02), uma vez que, conforme sinaliza a referida linguista, é preciso clarificar o que se passa com os participantes do discurso jurídico, dada a prolixidade de sua linguagem, as relações de poder e papéis sociais fortemente marcados.

Por sua vez, a Análise da Conversa Etnometodológica (ACE) é uma teoria sociológica que nasce na década de 1970 na assunção da conversa como fato e modo de organização social, isto é, uma espécie de célula básica que ordena as relações intersubjetivas fundada em contextos e eventos de fala específicos, nos quais imperam as trocas simbólicas e elementos culturais partilhados (WATSON; GASTALDO, 2015). Vem a ser uma abordagem microsociológica dos fatos sociais, ancorada na perspectiva de análise da ordem social cotidiana e na investigação empiricamente apoiada (WATSON; GASTALDO, 2015).

De acordo os fundadores da ACE, Harvey Sacks e Harold Garfinkel, a organização social é contextualmente indexada, bem como a conversa vem a ser a estrutura básica para a ação social e a linguagem o

⁵⁰ No original: The analyst needs to consider how it is similar and what distinguishes it from other texts in other contexts and which theories and methods are most appropriate to analyse it (COULTHARD; JOHNSON, 2007, p. 14).

Religião, Língua e Literatura

meio para que o raciocínio sociológico basilar seja efetivado, isto é, as estruturas formais de atividades cotidianas (GARFINKEL; SACKS, 2012). Nesses termos, o domínio da linguagem natural é um processo de trabalho localizado, contextual e interativo, pois “o raciocínio sociológico prático procura remediar as propriedades indexicais do discurso prático” (GARFINKEL; SACKS, 2012, p. 225). Em suma, o que um falante diz já dispõe dos materiais a serem utilizados na compreensão do que diz (GARFINKEL; SACKS, 2012, p. 228).

Sendo assim, a ACE é uma abordagem indutiva que se abstém de modelos idealistas apriorísticos, tais como o estruturalismo e gerativismo linguísticos; ancora-se na análise situada da fala-em-interação e sua natureza etnometodológica tem relação com o fato de ater-se à investigação das estruturas formais de ações práticas contextualmente localizadas (WATSON; GASTALDO, 2015). Em consequência, por etnometodologia entende-se a “investigação das propriedades racionais de expressões indexicais e outras ações práticas como realizações contínuas e contingentes de práticas engenhosas da vida cotidiana” (GARFINKEL, 1996, p. 118).

Daí, então, a importância da fala-em-interação, porquanto a conversa é a dimensão imediata da ordem social, do partilhamento cultural, do conhecimento leigo do qual se desenvolve o conhecimento especializado, do papel ativo dos atores na produção de sentido e organização local de cada situação social (WATSON; GASTALDO, 2015), na qual a linguagem tem papel central:

A linguagem natural fornece à análise construtiva seus tópicos, circunstâncias, recursos e resultados como formulações em linguagem natural de particularidades ordenadas da conversa e conduta dos membros, de movimentos e distribuições territoriais, de relações de interação e todo o resto. (GARFINKEL; SACKS, 2012, p. 230).

Nesse âmbito, a ACE se orienta pelo caráter *êmico* da análise, na qual importa a perspectiva dos participantes sobre as ações demonstradas intersubjetivamente na interação, bem como prioriza a conversa no sentido amplo das trocas, da explicabilidade das ações dos atores, a sequenciabilidade dos turnos, os padrões emergentes de organização da conversa e como cada participante lida com o outro para obter efeitos práticos (GARCEZ, 2008). Nessas condições, toda análise deve apoiar-se nos dados do aqui-agora da fala-em-interação, nos aspectos relevantes

demonstrados pelos participantes numa dada situação e, como Garcez (2008) sinaliza, não se pode pressupor a relação biunívoca entre forma e função, posto haver o caráter ativo dos atores, assim como não se pode esperar de qualquer forma linguística um determinado efeito pragmático a ela condicionado.

3. *Dos marcadores do discurso na interação comunicativa*

Os marcadores do discurso (doravante MD) são objetos de estudo de diferentes linhas teóricas no interior das Ciências da Linguagem. Para efeito do presente trabalho, assume-se que a linguagem é essencialmente argumentativa e, portanto, a construção sentencial, a articulação discursiva e a progressão da enunciação se efetivam por escolhas operadas argumentativamente sob constrações do próprio sistema linguístico (DUCROT, 2005). Concomitante, numa perspectiva cognitivo-pragmática da comunicação, entende-se que na busca por tornar a interlocução relevante e alcançar determinados fins comunicativos, um falante, ao enunciar, busca orientar seus interlocutores com os recursos linguísticos necessários para alcançar maiores inferências naquilo que é dito com menor esforço cognitivo possível (SPERBER; WILSON, 2001). Finalmente, numa perspectiva textual-interativa do texto – falado ou escrito – entende-se que há elementos da língua que se orientam para a textualização interna da enunciação, enquanto há outros elementos que se orientam para a interação e dimensão imediata do contexto comunicativo (RISSO; SILVA; URBANO, 2002).

Na confluência dessas perspectivas, um MD tanto porta instruções argumentativas na articulação textual, funciona como guia para as inferências esperadas no percurso interpretativo dos enunciados, quanto se orienta para a interação comunicativa na articulação textual. Ou seja, “marcadores de discurso - expressões como *bem, mas, oh, e você sabe* - são um conjunto de itens linguísticos que funcionam nos domínios cognitivo, expressivo, social e textual” (SCHIFFRIN, 2001, p. 54 – grifos da autora – tradução livre⁵¹). Para Portolés (2001) os MD funcionam como sinais que guiam as inferências, a partir de distintas funções semânticas,

⁵¹ No original: Discourse markers – expressions like well, but, oh and y’know – are one set of linguistic items that function in cognitive, expressive, social, and textual domains (SCHIFFRIN, 2001, p. 54).

Religião, Língua e Literatura

atuando nas fronteiras da predicação e, com isso, facilitam a interpretação pragmática dos enunciados postos em relação.

Outrossim, sendo multifuncionais, os MD: a) operam na organização enunciativa; b) relacionam pragmaticamente o dito com o contexto; c) apresentam estatuto subsidiário na organização sintática e na predicação sentencial; d) apresentam funções cognitivas, argumentativas e pragmáticas tanto na interação comunicativa, quanto na articulação textual; e) possuem certo hibridismo na modalidades da língua, isto é, marcadores com maior incidência na fala e outros na escrita (RISSO; SILVA; URBANO, 2002; PENHAVEL, 2005; PORTOLÉS, 2001; URBANO, 1999). Sendo assim, são recursos linguísticos empregados no processo de comunicação de forma consciente ou não pelos falantes.

O papel pragmático exercido pelos MD tem relação com o tipo de significado que portam. Assim, há signos que possuem significados conceituais, sendo fundamentais para o processo da construção referencial do discurso, enquanto outros signos, nos quais se incluem os marcadores, apresentam significado procedimental, isto é, fazem sentido num articulado processo que envolve o uso, o contexto, a articulação coesiva, elementos cognitivos e função interativo-argumentativa (PORTOLÉS, 2001). Isso ultrapassa o significado, por exemplo, atribuído aos conectores lógico-argumentativos que articulam coordenativa e subordinativamente segmentos sintáticos.

No nível da articulação textual interna, os MD “exercem funções textuais quando atuam na organização do conteúdo informacional do discurso” (PENHAVEL, 2005, p. 04) e “algumas formas típicas que realizam essa função são: *agora, então, e, mas, aí, ou seja, enfim, em resumo, quer dizer* etc. (PENHAVEL, 2005, p. 04 – grifos do autor). Dessa maneira, exercem funções coesivas e diferentes relações semânticas hierarquicamente determinadas. No nível interacional, apresentando um estatuto subsidiário na organização sentencial, costumam atuar “no processamento da interação conversacional, quando cumprem alguma função advinda diretamente da relação face-a-face entre os interlocutores, integrando, portanto, o componente interpessoal da linguagem” (PENHAVEL, 2005, p. 04) e “algumas formas típicas são: *entende?, né?, sabe?, tá?, bom..., olha..., certo, claro, sei, uhn uhn* etc.” (PENHAVEL, 2005, p. 04 – grifos do autor).

Não obstante, retomando a assertiva de Pedro Garcez (2008), não se deve considerar a relação forma-função de maneira biunívoca e esperar que uma determinada forma linguística exerça determinado efeito pragmático em todos os contextos e situações sociais. O mesmo vale, dessa forma, para os MD, já que na fala-em-interação os efeitos pragmáticos não podem ser sempre presumidos pelo uso deste ou daquele marcador, apesar de haver um processo de gramaticalização ou cristalização de certos usos e sentidos para diferentes formas de MD, fato corroborado pelo tratamento empírico e em *corpora* significativos tanto na modalidade escrita quanto falada (MARTELOTTA; VOTRE; CEZARIO, 1996). Tal perspectiva, na verdade, entende que a gramática é um conjunto de regularidades que sofre pressões do uso e, nessa perspectiva, abre-se maior espaço para a criatividade e a agentividade dos sujeitos na interação (GARCEZ, 2008).

4. Aspectos da situação social do interrogatório judicial

O interrogatório é um ato personalíssimo e sem representação, como oportunidade de contato de quem é acusado com o processo penal (TRISTÃO, 2008). Trata-se de uma situação social definida por lei, na Constituição Federal de 1988, em seu art. 5º, inciso XIII (SCHAEHLER; ADAMS, 2011). Caracteriza-se pela judicialidade, por ser presidido apenas pelo juiz criminal e seguindo o devido processo penal, bem como é oralmente constituído, pois é pela linguagem que serão obtidas as evidências e provas, isto é, dar condições ao Magistrado conhecer, o mais próximo possível, o acusado, com fins a certificar-se de suas escusas, suas próprias versões, os fatores emocionais e toda a carga sensorial envolvida no processo (TRISTÃO, 2008). Além disso, todo interrogatório deve ser público, individual e pautado pela probidade, isto é, ter garantida a espontaneidade e uso de métodos legalmente aceitos para obtenção da verdade; é realizado com cada acusado separadamente para evitar constrangimentos, intimidações ou mesmo combinação de versões (TRISTÃO, 2008). Como síntese conceitual tem-se que:

Interrogatório judicial é o ato processual, personalíssimo, presidido pelo Juiz Criminal, realizado através de perguntas dirigidas ao acusado, objetivando a coleta de dados acerca de fato delituoso e que oportuniza ao acusado apresentar a sua versão dos fatos que lhe estão sendo imputados, defendendo-se deles, caso queira. (TRISTÃO, 2008, p. 97).

Religião, Língua e Literatura

No âmbito da diversidade de formas de interação existentes no campo jurídico, os interrogatórios judiciais são parte essencial no processo penal, consoante o Código Penal brasileiro. Segundo Schaedler e Adams (2011, p. 117), “verifica-se que o interrogatório do réu é um meio pelo qual o acusado conta ao juiz sua versão sobre os fatos, exercendo o direito de autodefesa”. Em consequência dessa possibilidade de fala e defesa, o interrogatório deve organizar-se de modo que a interação entre os atores propicie estabelecer estratégias para alcançar suas intencionalidades comunicativas e sociais.

Pautado pelo princípio da inocência e pelo princípio da não autoincriminação, um réu pode manter-se em silêncio frente às perguntas da Autoridade, judicial ou policial, como também pode emitir declarações falsas sem que isso impute interpretação desfavorável (TRISTÃO, 2008). Os artigos 185 a 196, no Cap. III do Código do Processo Penal - Decreto-lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941, aperfeiçoado pela Lei nº 13.964, de 24 de dezembro de 2019 - definem os trâmites necessários do interrogatório, desde a chamada do corréu até as condições e modalidades - se presencial ou por videoconferência - da inquirição. Nesse âmbito, destaca-se o direito ao silêncio:

Art. 186. Depois de devidamente qualificado e cientificado do inteiro teor da acusação, o acusado será informado pelo juiz, antes de iniciar o interrogatório, do *seu direito de permanecer calado* e de não responder perguntas que lhe forem formuladas. [...]

Parágrafo único. O silêncio, que não importará em confissão, não poderá ser interpretado em prejuízo da defesa. (BRASIL, 1941, *online* - grifos nossos).

Não obstante, este estudo problematiza o processo de organização da situação a partir do momento que o acusado faz uso dos turnos de fala. Ao eximir-se de seu direito ao silêncio (CARAZAI, 2014), urge compreender, dessa maneira, como o réu aciona processos de engajamento e como cada interlocutor, a partir de então, projeta suas intenções sociocomunicativas. No bojo dessas estratégias, importa analisar o uso dos marcadores discursivos como elementos fundamentais na fala-em-interação.

A partir do aporte da Linguística Forense, pode-se afirmar que as interações no campo social e nos espaços institucionais jurídicos são “gêneros complexos”, pois envolvem uma série de eventos e ritos nos quais diferentes atos de fala e sequências de fala são convocados

(COULTHARD; JOHNSON, 2007), tal como acontece num julgamento ou júri, pois há “seleção do júri, acusação - a (s) ofensa (s) com a qual o julgamento está sendo lido para o tribunal - endereço de abertura, evidência de acusação e defesa, discursos de encerramento, resumos e deliberações, sentenças e sentenças” (COULTHARD; JOHNSON, 2007, p. 96). Em última instância, trata-se da condição performativa da linguagem - falar é agir - segundo o princípio austiniano (AUSTIN, 1990) e da condição social da linguagem que se constitui na enunciação viva, ideológica e histórica pela qual a comunicação e a interação se tornam possíveis, conforme postulado por Mikhail Bakhtin (2014).

Convém ressaltar o caráter institucional da fala-em-interação no contexto dos interrogatórios, porquanto é a “co-construção das identidades dos participantes” o fator que caracteriza tal institucionalidade da fala, como uma dimensão dinâmica que se dá a cada momento, isto é, os atores não possuem identidades fixas, mas vão construindo-as no decurso da interação à medida que cumprem tarefas condizentes com a instituição em questão e buscam obedecer aos mandatos e ritos convencionalizados (DEL CORONA, 2008).

5. Metodologia

O *corpus* da pesquisa, como mencionado na introdução deste estudo, é um interrogatório judicial conduzido por videoconferência gravada e disponível integralmente na *web*⁵². A seguir, tem-se o teor do contexto noticiado à época da realização do interrogatório:

Marcos Camacho afirma querer ser levado a presídio dominado por rivais do PCC para provar que não é membro da facção. O preso Marco Willians Herbas Camacho, o Marcola, nega ser líder do PCC (Primeiro Comando da Capital) e pede à justiça transferência para uma “cadeia de oposição” como forma de provar que não é integrante da maior facção criminosa do País. O pedido foi feito no último dia 24 ao juiz Gabriel Medeiros, da comarca de Presidente Venceslau, durante interrogatório judicial. Marcola foi ouvido como réu em audiência da Operação Ethos, que investiga o envolvimento de ao menos 40 advogados com a criação de uma célula jurídica do PCC chamada de “sintonia dos gravatas”. (PONTE JORNALISMO, 2017, *online*).

⁵² PONTE JORNALISMO. *Marcola pede transferência para cadeia de rivais do PCC*. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1_Kf-AFBrGE&t=55s&ab_channel=PonteJornalismo>. Acesso em: 30 maio 2018.

A transcrição e as convenções utilizadas encontram-se nos anexos desta pesquisa. A partir da transcrição, transformada em arquivo de texto, foi possível o tratamento lexicológico pelo *AntConc* (ANTHONY, 2013), isto é, a listagem das palavras e respectivo quantitativo, uma vez que esse *software* “oferece flexibilidade, manipulação de *tags*, metadados e codificações de idioma e fornece uma variedade de funções e recursos” (ANTHONY, 2013, p. 14 – tradução livre). Foram considerados os marcadores interacionais a partir das categorizações ou os principais tipos de MD encontrados no português brasileiro (RISSO; SILVA; URBANO, 2002; URBANO, 1999).

Assim, o interrogatório foi transcrito, conforme o modelo Jefferson de transcrição (GAGO, 2002) para tratamento lexicológico pelo *AntConc* e descrição dos elementos da fala-em-interação relativos às marcas interacionais, já que elas ajudam a organizar o fluxo dos turnos, aparecem nas fronteiras da sintaxe, mostram a direção da interpretação dos elementos do discurso na interação e as projeções que cada interlocutor pragmaticamente estabelece (BLAKEMORE, 2001; HERITAGE; SORJONEN, 2018; PORTOLÉS, 2001; URBANO, 1999).

A análise considera tanto os aspectos quantitativos quanto qualitativos dos dados, uma vez que a LA trabalha com métodos mistos visando observar o objeto sob diferentes perspectivas, como sugere Dornyei (2007). Os dados quantitativos permitem especificar os fenômenos mais recorrentes e qualificar as variáveis, bem como explicitar as diferentes características que se apresentam. A análise qualitativa dá condições de levantar inferências e confrontar com os elementos dispostos em termos de recorrência, idiosincrasias e possibilidades de generalizações (DORNYEI, 2007). Em resumo, o estudo se efetivou a partir das seguintes etapas: a) análise e transcrição do interrogatório; b) tratamento lexicológico da transcrição com *software*; c) análise quantitativa das ocorrências com base no marco teórico.

6. Resultados e discussão

Na sequência, foram transcritos os MD presentes em termos de proporção e percentuais sintetizados na tabela a seguir:

Tabela 01: síntese dos MD encontrados

MD	Nº de ocorrências	%
Eh	34	53,12
Entendeu	08	12,5
Ok	08	12,5
Mas	05	7,8
Certo	02	3,12
Oh	02	3,12
Bom	01	1.56
Hum	01	1.56
Percebe	01	1.56
Perfeitamente	01	1.56
Tipo	01	1.56

Fonte: elaborada pelo autor.

A tabela 01 expõe os MD mais proeminentes na interação e cada um exprime uma função pragmática no contexto da interação, de forma a sinalizar diferentes estratégias que interferem, em maior ou menor grau, no processo de engajamento. Em geral, os marcadores de controle de contato (PORTOLÉS, 2001) são aqueles que estabelecem funções orientadas para a interação (URBANO, 1999) e costumam, portanto, exibir funções cognitivo-interacionais situadas (BLAKEMORE, 2001).

De fato, o processo de engajamento relaciona-se às estratégias elaboradas pelos interlocutores para envolver o outro, avaliar e relacionar-se com os posicionamentos e opiniões (NININ; BARBARA, 2013). Isto é, diz respeito à noção bakhtiniana de dialogismo e heteroglossia (MARTIN; WHITE, 2005) que “organizam o subsistema de engajamento, considerando-se que toda comunicação verbal, falada ou escrita, é influenciada diretamente por algo já dito ou falado, antecipando ou orientando respostas de ouvintes/leitores” (NININ; BARBARA, 2013, p. 130).

Em primeiro lugar, o MD *eh* aponta para a elaboração *online* do discurso marcado, nesse caso, pela interveniência de um marcador não lexicalizado e prosodicamente prolongado. Nesse sentido, os interlocutores valem-se de diferentes estratégias, a saber: a) preparam o discurso a ser pronunciado; b) elaboram a informação durante o posicionamento e tal elaboração não é interrompida na fala por meio do prolongamento do MD; c) sua emergência sinaliza a tentativa do interlocutor evitar equívocos na informação que pretende enunciar.

Religião, Língua e Literatura

Observe, no excerto 01, a confluência dessas estratégias em duas ocorrências na linha 87 na fala do Marcos, réu no caso em questão:

Excerto 01

85	Marcos	então em Presidente Venceslau eh:: por um tempo
86		(.)
87		eh::: a gente conviveu num pavilhão a uns
88		(1,0)
89		creio que uns Oito anos atrás

Sendo o marcador mais recorrente na interação analisada, pode-se verificar a importância do MD *eh* na organização não só da fala no decurso de uma determinada intervenção, mas também no que toca ao caráter responsivo e nas expectativas que pode criar, pois o planejamento *in loco* da fala é perpassado por atitudes, emoções e outras dimensões não linguísticas que, não obstante, são evidenciadas pela linguagem.

Na sequência, o MD *entendeu* sinaliza a tentativa dos interlocutores de averiguar a compreensão do outro em relação à informação enunciada, isto é, exprime o dialogismo no decurso da enunciação e apreciação avaliativa da própria fala. Heritage e Sorjonen (2018) destacam que esse tipo de partícula não interfere nas condições de verdade da enunciação e são opcionais, embora tenham um efeito pragmático na relação que o interlocutor tenta estabelecer com os demais presentes na situação, como no exemplo a seguir:

Excerto 02

117	Marcos	não vou aí: aí teria que explicar porque que eu sou o Marcola entendeu? Se o senhor quiser eu explico
-----	--------	--

O MD *ok*, por sua vez, pode sinalizar concordância com a intervenção do interlocutor. Com efeito, das oito ocorrências, cinco foram utilizadas pela defesa, fator que aponta para a aceitação da fala do réu e preparação de nova intervenção pela defesa. Além disso, esse MD apresenta a função de iniciar um par adjacente, estabelecendo uma nova

curva na interação, ou seja, como um precursor da postura e da ação na interação (HERITAGE; SORJONEN, 2018), como se vê no excerto 03 a seguir na linha 96:

Excerto 03

94	Marcos	[são cento e:: são cem presos (.) são cento:: cem presos em cada pavilhão]
95		(2,0)
96	Defesa	ok
97		(.)
98		mas ainda não tinha contato naquela época com ele?

A conjunção adversativa *mas* tem função argumentativa e funciona como MD na interação. Com efeito, tanto a defesa quanto o réu são os que mais utilizaram construções adversativas para inserir ressalvas, contra-argumentos ou restrições nas informações que enunciaram, tal como evidenciado na linha 104:

Excerto 04

100	Marcos	então
101		(.)
102		a gente conviveu no mesmo espaço <físico
103		(.)
104		mas>
105		eh:: nun::ca tive nenhum tipo de intimidade com ele não

Questionado sobre suas relações com outros presos envolvidos com a facção do PCC, o réu argumenta sua posição. Mostra-se, pois, que conviver no mesmo espaço físico poderia levar à conclusão de haver algum grau de proximidade entre os sujeitos, porém essa conclusão é invalidada pelo conector *mas* ao inserir a asserção que nega a intimidade existente entre Marcola e um outro prisioneiro também investigado no caso. Assim, trata-se de um MD indicador da direção argumentativa que os interlocutores inserem na enunciação (DUCROT, 2005).

Quanto ao MD *certo*, enunciado uma vez pelo réu e uma vez pela defesa, sinaliza-se concordância com a enunciação do interlocutor e, nesse sentido, trata-se de outra marca de valoração positiva sobre o dizer do outro e importante sinalização de engajamento, como se mostra na linha

Religião, Língua e Literatura

228 do excerto 05, na qual Marcola demonstra atenção à proposição para, em seguida, negá-la sumariamente:

Excerto 05

7	22	Defe	tá como 1013 essa essa esse número né? Você tem algum outro
8	22	Marc	[certo
9	22	Defe	processo alguma coisa que te envolvem com esse número?
0	23	Marc	ÃO] [N

As duas ocorrências do MD *oh* mostram a tentativa do réu em chamar a atenção dos interlocutores para algum ponto do discurso e essa chamada objetiva fazer engajar o interlocutor sobre o próprio dizer, como acontece na linha 236 a seguir:

Excerto 06

	232	Marcos	não só não tenho não tenho nenhum outro processo e outra coisa esse número 10 13 significa o seguinte
	233		(.)
	234		todos os presos de Presidente Venceslau tem um número porque? são 800 presos e:: a gente tinha um jeito lá de avisar quando o cara ia ter visita ou não
	235		(.)
	236		aí aí por exemplo em vez de ficar gritando O nome do cara oh ↑Fulano vai ter visita cicrano vai ter visita oh quem vai ter visita amanhã que está marcado o ônibus da excursão é o 10 13 é o 1011 é o 1015 entendeu?

Alguns MD que apresentaram apenas uma ocorrência cada, exibem diferentes estratégias, a saber: (i) *bom* - formulação da enunciação; (ii) *hum* - expressão de dúvida; (iii) *percebe* - interpelação do interlocutor à fala; (iv) *perfeitamente* - modalização do dizer; (v) tipo - inserção de exemplificação.

Não obstante, uma questão residual importante e que se mostra proeminente nos dados é a ocorrência de 54 intervenções do réu que se exprimem por meio de construções em primeira pessoa. Sendo a segunda construção sintática mais proeminente, abaixo das construções relativas (71 ocorrências), infere-se que o réu se preocupa em posicionar-se e manifestar suas ações. Nessa perspectiva, algumas dessas construções com marcas de subjetividade podem contribuir para verificar seu nível de engajamento na situação em estudo, tal como exibido no trecho a seguir:

Excerto 07

168	Marcos	não tenho nenhuma preocupação eh inclusive eu gostaria muito que esse juiz que está presidindo essa audiência
169		(.)
170		me me ajudasse a eu ir para essa cadeia de oposição que eles dizem
171		(.)
172		para que eu mostrasse que como que eu posso ser líder se eu posso estar convivendo numa cadeia dessas?

Na linha 168, por exemplo, o Marcola utiliza a construção “eu gostaria muito” como forma de fazer seu interlocutor, o juiz, se engajar em sua intenção sociocomunicativa expressa na sequência, a saber: ser transferido de cadeia em razão da perseguição de outras facções. O que se deve observar são as estratégias de envolvimento que ele estabelece para fazer o juiz engajar-se em seu discurso de forma positiva, inclusive, como no excerto acima, elaborar uma pergunta retórica como forma de criar um raciocínio a seu favor e como estratégia de convencimento ao próprio discurso. Embora o presente estudo se detenha nos MD, é preciso ter em conta que as marcas de interação se mesclam e participam conjuntamente da organização da situação social e do discurso. Esses elementos, portanto, fazem parte do jogo dialógico e responsivo da interação social e verbal como um todo (BAKHTIN, 2014).

7. Considerações finais

O artigo descreveu e analisou o papel dos marcadores do discurso em um interrogatório judicial. A análise buscou sublinhar a questão do

Religião, Língua e Literatura

engajamento e como os interactantes, notadamente o réu, ostensivamente estabelecem suas intencionalidades no decurso da situação social e como se dá o processamento cognitivo situado. Esse processamento corresponde tanto à interpretação pragmática das marcas interacionais e, por conseguinte, o modo de responder a elas, como também às estratégias que emergem no contexto, considerando as restrições presentes no que se refere à obediência aos ritos institucionais.

Nesse contexto, a Linguística Forense fornece instrumentos teórico-metodológicos para observar, detectar e refletir sobre os elementos da fala-em-interação na situação de interrogatório judicial e, por isso, propicia uma análise empiricamente apoiada da atuação dos interlocutores. Além disso, aliadas ao uso dos marcadores, certas construções sintáticas e estratégias retóricas corroboram para que o réu, em especial, possa aproveitar-se da situação social e dos princípios legais que a regem para buscar diferentes estratégias que legitimem sua defesa.

Como se trata de uma interação em contexto institucional, a organização dos turnos é controlada pelos representantes legais, notadamente, o juiz. Sendo assim, o réu, nessa situação de controle, deve apropriar-se adequadamente de seu turno e, a partir daí, tentar o engajamento para conduzir sua defesa. Destarte, ao abrir mão do direito ao silêncio, o réu amplia o processo de interação na situação social de interrogatório judicial e, nessas condições, os MD aparecem como sinalizações dos diferentes recursos de engajamento, formas de posicionamento e de avaliação da fala do outro.

O presente estudo pode ser ampliado para a análise de mais interrogatórios com fins a verificação e ratificação das estratégias aqui encontradas e possibilitar encontrar outras. Dessa maneira, é possível aventar os principais recursos linguísticos relativos às ações de engajamento nesse tipo de contexto. Tais aprofundamentos podem contribuir para elucidar as diferentes configurações e processos de interação no âmbito forense, dando instrumentos teórico-analíticos aos profissionais do Direito, por exemplo, para compreender o funcionamento das trocas linguísticas para além da exegese e hermenêutica jurídicas tradicionais.

REFERÊNCIAS

- ANTHONY, L. *Developing AntConc for a new generation of corpus linguists*. 2013. Disponível em: <http://www.laurenceanthony.net/research/20130722_26_cl_2013/cl_2013_paper_final.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail (V. N. Volochínov). *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 16 ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.
- BLAKEMORE, Diane. Discourse and relevance theory, In: SCHIFFRIN, D.; TANNEN, D.; HAMILTON, H. E. *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2015, p. 100-118.
- CALDAS-COULTHARD, C. R. ReVEL na Escola: O que é a Linguística Forense? *ReVEL*, Porto Alegre, v. 12, n. 23, p. 01-06, 2014.
- CARAZAI, M. M. A interpretação do STF sobre o direito ao silêncio e o contraditório no processo penal. *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, n. 01, p. 119-141, 2014.
- COOK, G. *Applied Linguistics*: Oxford introductions to language studies. Oxford: Oxford University Press. 2003.
- COULTHARD, M.; JOHNSON, A. *An Introduction to Forensic Linguistics*: language in evidence. Oxon: Routledge, 2007
- DEL CORONA, M. Fala-em-interação cotidiana e fala-em-interação institucional: uma análise de audiências criminais. In: LODER, L. L.; JUNG, N. M. *Análises de fala-em-interação institucional*: a perspectiva da análise da conversa etnometodológica. Campinas: Mercado das Letras, 2009, p. 13-44.
- DORNYEI, Z. *Research methods in applied linguistics*: quantitative, qualitative and mixed methodologies. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DUCROT, O. De Saussure a la teoria de los bloques semânticos. In: CAREL, M.; DUCROT, O. *La semántica argumentativa*: una introducción a la teoria de los bloques semânticos. Traducción y edición: Maria Marta García Negroni e Alfredo M. Lescano. Buenos Aires: Colihue, 2005, p. 11-25.

Religião, Língua e Literatura

- GAGO, P. C. Questões de transcrição em análise da conversa. *Revista Veredas*, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 89-113, 2002.
- GARCEZ, P. M. A perspectiva da análise da conversa etnometodológica sobre o uso da linguagem em interação social. In: LODER, L. L.; JUNG, N. M. (Orgs.) *Fala-em-interação social: introdução à análise da conversa etnometodológica*. São Paulo: Mercado das Letras, 2008, p. 17-38.
- GARFINKEL, H. O que é etnometodologia? In: GARFINKEL, H. [1967]. *Studies in ethnomethodology*. Tradução de Paulo Cortes Gago e Raul Francisco Magalhães. Cambridge: Polity Press, 1996, p. 01-341.
- GARFINKEL, H. SACKS, H. On formal structures of practical actions. In: GARFINKEL, H. (Org.). *Ethnomethodological studies of work*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986. p. 160-193. Tradução de Paulo Cortes Gago e Raul Francisco Magalhães. *Veredas*, Juiz de Fora, v. 16, n. 2, 2012.
- HERITAGE, J.; SORJONEN, M. L. Introduction: Analyzing Turn-Initial Particles. In: HERITAGE, J.; SORJONEN, M. L. (Orgs.) *At the intersection of turn and sequence: turn-initial particles across languages*. Amsterdam: Benjamins, 2018.
- MARTIN, J.; WHITE, P. *The language of evaluation: appraisal in English*. New York/Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.
- MARTELOTTA, M. E.; VOTRE, S. J.; CEZARIO, M. M. *Gramaticalização no português do Brasil: uma abordagem funcional*. Rio de Janeiro: Grupo de Estudos Discurso & Gramática, 1996.
- NININ, M. O. G.; BARBARA, L. Engajamento na perspectiva linguística sistemicofuncional em trabalhos de conclusão de curso de Letras. *Trab. Ling. Aplic.*, Campinas, v. 52, n. 1, p. 127-146, 2013.
- OLSSON, J. *Forensic Linguistics*. 2 ed. London: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2008.
- PORTOLÉS, J. *Marcadores del discurso*. Barcelona: Ariel S.A., 2001.
- PENHAVEL, E. Sobre as funções dos marcadores discursivos. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, v. 34, p. 1296-1301. 2005
- RISSO, M. S.; SILVA, G. M.O.; URBANO, H. Marcadores discursivos: traços definidores. In: KOCH, I. G. V. (Org.) *Gramática do Português Falado*. 2 ed. Volume VI: Desenvolvimentos. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- SCHAEDLER, S. C.; ADAMS, A. Interrogatório do réu por videoconferência: breves apontamentos. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS CRIMINAIS, 2, 2011, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 116-132. Disponível em: <

http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/cienciascriminais/edicao2/Suzana_Aline.pdf>. Acesso em: 30 maio 2018.

SCHIFFRIN, D. Discourse markers: language, meaning, and context. In: SCHIFFRIN, D.; TANNEN, D.; HAMILTON, H. E. *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, p. 100-118.p. 54-75.

SILVA, A. R. R.; COLARES, V. Processo judicial: análise de dispositivos de modalização nas interações interpessoais nos juizados especiais criminais. *Revista Intercâmbio*, São Paulo, v. 15, p. 01-11, 2006.

SPERBER, D.; WILSON, D. *Relevância: comunicação e cognição*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SOUSA, A. A. O.; ANDRADE, J. M. M. Linguística aplicada: um percurso histórico. *Revista Ininga*. Teresina, v. 3, n. 1, p. 03-12, 2016.

SUXBERGER, A. H. G. O regime jurídico do interrogatório no projeto de Código de processo penal. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 183, p. 21-34, 2009.

TRISTÃO, A. D. *Aspectos relevantes do interrogatório como meio de defesa*. 231 f. Dissertação (Mestrado em Direito Processual) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

URBANO, H. Aspectos basicamente interacionais dos marcadores discursivos. In: NEVES, M. H. M. (Org.) *Gramática do Português Falado*. 2. ed. v. 07: Novos estudos. São Paulo: Editora Unicamp, 1999, p. 195-258.

Religião, Língua e Literatura

Convenções de transcrição

[colchetes]	fala sobreposta.
(0.5)	pausa em décimos de segundo.
(.)	micropausa de menos de dois décimos de segundo
=	contigüidade entre a fala de um mesmo falante ou de dois falantes distintos.
.	descida de entonação.
?	subida de entonação.
,	entonação contínua.
? ,	subida de entonação mais forte que a vírgula e menos forte que o ponto de interrogação.
:	alongamento de som.
=	auto-interrupção.
sublinhado	acento ou ênfase de volume.
MAIÚSCULA	ênfase acentuada.
°	fala mais baixa imediatamente após o sinal.
°palavras°	trecho falado mais baixo.
palavra;	descida entoacional inflexionada.
palavra;	subida entoacional inflexionada.
!	subida acentuada na entonação, mais forte que os dois pontos sublinhados.
!	descida acentuada na entonação, mais forte que os dois pontos precedidos de sublinhado.
>palavras<	fala comprimida ou acelerada.
<palavras>	desaceleração da fala.
<palavras	início acelerado.
hhh	aspirações audíveis.
(h)	aspirações durante a fala.
.hhh	inspiração audível.
{ () }	comentários do analista.
(palavras)	transcrição duvidosa.
()	transcrição impossível.
th	estalar de língua.

Fonte: Gago (2002, p. 113).

O INTERTEXTO BÍBLICO NA CONSTRUÇÃO DAS PERSONALIDADES DE PEDRO E PAULO EM *ESAÚ E JACÓ*

Hadassa Andrade Cordeiro⁵³

Celso Kallarrari⁵⁴

RESUMO

Este trabalho procura explorar, em *Esaú e Jacó* (1904), de Machado de Assis, a função do intertexto bíblico na narrativa da transição do Império para a República, com ênfase na construção das personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo que representam os dois polos políticos em questão. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, cuja análise se fará com base no levantamento de alusões e intertextos bíblicos presentes no romance de Machado de Assis, tendo como aporte teórico os conceitos de dialogismo (BAKHTIN, 2014), intertextualidade (KRISTEVA 1967) e os estudos sobre o discurso religioso (ORLANDI, 1996). As análises demonstraram que as passagens bíblicas mais evidenciadas são a história de Esaú e Jacó, em Gênesis 25, as parábolas de Jesus em Mateus 9:14-17 e o conflito entre os apóstolos Pedro e Paulo em Antioquia, em Gálatas 2. Também demonstraram que a transição política no romance dialoga com a transição religiosa no início do cristianismo entre os judeus, sendo que, tanto na obra de Machado de Assis quanto no texto bíblico, Pedro representa a posição conservadora, e Paulo, a revolucionária.

Palavras-chave: Discurso Religioso; Intertextualidade; Machado de Assis.

ABSTRACT

This research aims to explore, in *Esaú and Jacó* (1904), a work of Machado de Assis, the role of the biblical intertext in the narrative of the transition from the Empire to Republic in Brazil, with emphasis on the construction of the personalities of Pedro and Paulo,

⁵³ Graduanda em Letras, Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Membro do grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens (GEICEL). E-mail: hadassa.cor@gmail.com

⁵⁴ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Goiás, mestre em Educação, especialista em Língua Portuguesa, licenciado em Letras e graduado em Teologia, professor titular no curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, *Campus X* e do Professor no Programa de Mestrado em Letras do Departamento de Educação – UNEB - *Campus X*. E-mail: celsokallarrari@terra.com.br

Religião, Língua e Literatura

who represent the two political poles involved in that context. It is a bibliographic research, and the analysis is based mainly on the concepts of dialogism (BAKHTIN, 2014), intertextuality (KRISTEVA 1967, 2005) and on the studies on religious discourse (ORLANDI, 1996). The analysis showed that the most evident biblical passages involved are the story of Esau and Jacob, in Genesis 25, the parables of Jesus in Matthew 9: 14-17 and the conflict between the apostles Peter and Paul in Antioch, in Galatians 2. The political transition in *Esau e Jacó* dialogues with the religious transition at the beginning of Christianity among the Jews; Pedro represents the conservative position and Paulo, the revolutionary one, both in the work of Machado de Assis and in the biblical text.

Keywords: Religious Discourse; Intertextuality; Machado de Assis.

1. Introdução

A obra de Machado de Assis é um espaço propício para a investigação sobre as relações entre literatura e discurso religioso, e o romance *Esau e Jacó*, em especial, evidencia a presença deste discurso cumprindo diferentes funções: i) na abordagem política e histórica da obra, ii) na construção da personalidade dos personagens principais, iii) na reflexão sobre as práticas e pensamentos religiosos da época, e iv) nas estratégias de argumentação do narrador. Este texto se concentra nos dois primeiros aspectos, que estão intimamente ligados.

Assim, temos como objetivo principal explorar, em *Esau e Jacó* (1904), a função do intertexto bíblico na narrativa da transição do Império para a República, com ênfase na construção das personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo que representam os dois pólos políticos envolvidos. Os objetivos específicos são: a) identificar no romance as relações intertextuais com passagens bíblicas; b) discutir a relação da narrativa sobre a transição do Império para a República, no romance, com o discurso bíblico sobre o início de uma nova nação a partir de Jacó, e sobre a dualidade religiosa judaísmo/cristianismo; e então, c) analisar a intertextualidade bíblica na construção das personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo, em suas semelhanças com os gêmeos Esau e Jacó, no Antigo Testamento, e com os apóstolos Pedro e Paulo, no Novo Testamento.

Este artigo é parte da pesquisa produzida no subprojeto de Iniciação Científica “Intertextualidade bíblica como chave de leitura contextual no romance *Esau e Jacó* (1904), de Machado de Assis”, que integra o projeto intitulado “O Discurso Religioso em Machado de Assis: dialogismo, intertexto e discurso bíblicos”, realizado entre 2019 e 2020, sob a orientação do Professor Dr. Celso Kallarrari da Universidade do

Estado da Bahia - *Campus X*, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Quanto à metodologia, trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, por ter como finalidade fazer uma leitura das questões políticas e sociais apresentadas na obra através do intertexto bíblico. A pesquisa bibliográfica realizada caminha nos estudos linguísticos, literários e religiosos, com foco nas marcas do discurso religioso presente no romance. As análises se apoiam nos estudos de Bakhtin (2014) com o conceito de dialogismo e suas manifestações no texto literário; de Kristeva (1967, 2005), em suas considerações sobre intertextualidade; e de Orlandi (1996) sobre as características do discurso religioso.

2. Discussões teóricas

2.1 A obra e o contexto histórico

O romance *Esau e Jacó* conta a história dos gêmeos Pedro e Paulo, que participam do período de tensões políticas que marcam o fim da monarquia e o começo do Brasil República. A obra é marcada por diversas relações de oposição, seja entre o Romantismo e Realismo, na literatura da época; entre os pensamentos monarquista e republicano, na política, ou entre as personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo. Essas oposições podem ser resumidas a uma — entre o velho e o novo; em outras palavras, à ideia de transição.

No enredo, desde a consulta de Natividade, mãe dos gêmeos, à cabocla do castelo para saber do destino dos filhos ainda pequenos, torna-se constante a inquietação diante das “coisas futuras” — preditas de maneira pouco clara pela cabocla — e das brigas entre os meninos, que tiveram início no ventre materno. Durante toda a narrativa, as discórdias entre os irmãos e a preocupação da mãe sobre o destino deles simbolizam o mesmo sentimento da sociedade brasileira diante do futuro incerto do país e das tensões entre as diferentes posições políticas representadas por Pedro e Paulo.

Os pensamentos divergentes são assumidos pelos gêmeos à medida que crescem e passam a se envolver nas questões políticas da época. Pedro, monarquista e conservador, estuda medicina no Rio de Janeiro, enquanto Paulo, republicano e revolucionário, estuda Direito em

Religião, Língua e Literatura

São Paulo. Um aspecto importante da construção dos personagens é a descrição de Pedro como “dissimulado”, e de Paulo como “agressivo”. Para Gledson (1986), essa caracterização soa como uma crítica à dissimulação do Império e à fama dos republicanos de serem “briguentos”. O embaraço romântico que faz parte da obra (a paixão dos gêmeos pela mesma moça e a indecisão de Flora diante dos dois rapazes) está longe de ser o foco da narrativa, e é explicado pelo próprio narrador como uma questão secundária. Não é, entretanto, sem propósito, e serve como uma forma de evidenciar a questão principal, que são as naturezas e pensamentos divergentes dos gêmeos na disputa paralela pelo poder político e pelo amor de Flora.

Em se tratando do estudo da ficção de Machado de Assis, Gledson (1986) considera fundamental perceber a que perspectivas sobre a História do Brasil a obra conduz o leitor. *Esau e Jacó* — assim como *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, *Quincas Borba* e *Dom Casmurro* — tem sua narrativa situada em um contexto histórico de mudanças e crises políticas, tomando como exemplo o ano de 1871 (no qual foi sancionada a Lei do Ventre Livre) que marca o início do enredo de *Esau e Jacó*, justamente quando Natividade consulta a cabocla. Os anos que constituem o enredo são um recorte temporal propício para enfatizar as motivações duvidosas das tentativas de reforma social no século XIX. Destacam-se como datas e acontecimentos cruciais na narrativa, a abolição da escravatura, em 1888, e a proclamação da República, em 1889.

2.2 Dialogismo e intertextualidade

Para esta análise, com foco nas relações intertextuais, é necessário compreender primeiro como se dão, de maneira mais abrangente, as relações dialógicas no romance. Bakhtin (2014) destaca que toda enunciação é constituída como uma resposta a outras enunciações, e está inevitavelmente vinculada aos demais atos de fala que são anteriores a ela, além de estar relacionada, de forma antecipada, às enunciações que virão depois. Logo, qualquer enunciado deve ser estudado não somente através de seus aspectos intralinguísticos e coesivos, mas também pelas interferências externas que compõem seu sentido. Neste sentido, o dialogismo é inerente à produção de todo discurso. Por sua vez, o discurso literário, especificamente, se destaca como espaço propício para o exercício do dialogismo, pois nele é possível, no ato da escritura, apropriar-se de textos anteriores (discursos de outrem), seja para absorver,

desconstruir ou reconstruir seus sentidos, estabelecendo um diálogo contínuo entre diferentes vozes.

De acordo com a ótica de Bakhtin (2010), o romance se projeta para o discurso-resposta, cujo dialogismo encontra-se interiormente na própria concepção de objeto do discurso:

A dialogicidade interna do discurso romanesco exige a revelação do contexto social concreto, o qual determina toda a sua estrutura estilística, sua 'forma' e seu 'conteúdo', sendo que os determina não a partir de fora, mas de dentro; pois o diálogo social ressoa no seu próprio discurso, em todos os seus elementos, sejam eles de 'conteúdo' ou de 'forma' (BAKHTIN, 2010, p. 106).

Para Bakhtin, no ensaio *O discurso no romance* (2010, p. 71-210), a linguagem no romance se estabelece num permanente movimento entre autor (narrador) e sua linguagem, o que impede o monologismo e conduz ao plurilinguismo. O plurilinguismo é compreendido como responsável pela introdução do discurso do outro na linguagem do outro. Ele serve a dois locutores e exprime duas intenções: uma direta, da personagem que fala e a outra, indireta, refratada, do autor. Dessa forma, o romance não se limita nem se esgota em si mesmo, sendo constituído por múltiplos caminhos, linguagens e vozes, em uma relação dialética com a sociedade. Ele é marcado, essencialmente, pelo dialogismo e pelo intertexto; nesta pesquisa em particular, pela intertextualidade bíblica.

O termo *intertextualidade* ganhou notoriedade no Ocidente, a partir dos estudos de Julia Kristeva que discutia o texto literário à luz das teorias de Bakhtin. Kristeva (1967, p. 439, *apud* FIORIN, 2014, p. 163) explicava, respaldada no dialogismo de Bakhtin, que o discurso literário “não é um *ponto* (um sentido fixo), mas um *cruzamento de superfícies* textuais, um diálogo de várias escrituras”. Nessa perspectiva, apesar de Bakhtin não fazer uso do termo *intertextualidade*, esse conceito se insere na sua concepção de relações dialógicas. Pode-se pensar ainda na definição de Charaudeau e Maingueneau (2016) para intertextualidade como uma

propriedade constitutiva de qualquer texto e o conjunto das relações explícitas ou implícitas que um texto ou um grupo de textos determinado mantém com outros textos. Na primeira acepção, é uma variante de interdiscursividade (p. 288, grifos dos autores).

Religião, Língua e Literatura

Desse modo, a intertextualidade pode ser concebida de forma mais abrangente, considerando que todo texto é um intertexto, e de forma mais específica, enfatizando as marcas e interferências de outro(s) texto(s) determinado(s) e identificáveis. Em *Esaú e Jacó* (1904), a segunda forma se refere, majoritariamente, ao texto bíblico.

Esaú e Jacó é caracterizado por Bezerra (2008) como um romance polifônico. A polifonia — conceito que se associa ao dialogismo — é entendida como a presença de diversas vozes na construção do texto. O narrador do romance deixa claro que suas percepções não são a única fonte do conteúdo narrado, mas complementam as contribuições das outras vozes no texto, estabelecendo um diálogo com o leitor:

Ora, aí está justamente a epígrafe do livro, se eu lhe quisesse pôr alguma, e não me ocorresse outra. Não é somente um meio de *completar as pessoas da narração com as idéias que deixarem*, mas ainda um par de lunetas para que o leitor do livro penetre o que for menos claro ou totalmente escuro.

Por outro lado, *há proveito em irem as pessoas da minha história colaborando nela, ajudando o autor*, por uma lei de solidariedade, espécie de troca de serviços, entre o enxadrista e os seus trebelhos. “ (ASSIS, 2019, p. 44, grifos nossos.)

Faz parte da argumentação do narrador a inserção das vozes de personagens e de referências externas. No contexto da multiplicidade de vozes que marcam a polifonia no romance, uma peça fundamental na construção de *Esaú e Jacó* é a intertextualidade bíblica, que, a começar pelo título, abrange uma série de alusões a passagens do Antigo e Novo Testamento, cumprindo, entre outras funções, a de reforçar as noções de dualidade e transição próprias do romance. A principal referência bíblica que participa dessa construção é a história de Esaú e Jacó, descrita a partir de Gênesis 25:19. A alusão aos apóstolos Pedro e Paulo terá sua referência mais explícita na Carta de Paulo aos Gálatas 2:11-14, conforme analisaremos mais à frente. Além dessas, dezenas de marcas do discurso bíblico são encontradas ao longo da narrativa.

3. Discurso Religioso e intertexto bíblico

O discurso bíblico que marca a intertextualidade no romance é, por sua natureza, um discurso religioso. O discurso religioso é definido por Orlandi (1996) como aquele em que fala a voz de Deus, sendo uma de

suas propriedades o desnivelamento hierárquico entre o locutor (Deus) e o ouvinte (os homens). A autora retoma as percepções de Althusser (1974) sobre a ideologia religiosa cristã como exemplo da estrutura formal de qualquer ideologia. Um dos termos centrais dessa sistematização é a noção de sujeito. Existe, no discurso religioso, um Sujeito por excelência - Deus -, o único que tem o poder de nomear e que não pode ser nomeado, e os sujeitos submetidos à sua autoridade. Então, entende-se que a noção de sujeito é dupla: a de ser sujeito e a de assujeitar-se. Os indivíduos assujeitados não exercem liberdade alguma, a não ser a de aceitar sua submissão. Assim, o discurso bíblico, como texto sagrado, se impõe ao leitor como a Palavra de Deus, que não permite total liberdade de interpretação ou reconstrução.

Contudo, na literatura, o discurso bíblico será ferramenta para construção de novos sentidos. Magalhães (2009), em seu estudo sobre as diferentes associações entre Teologia e Literatura, explica que, além de ser possível fazer uma leitura da Bíblia como obra literária, também é possível usar o discurso bíblico para fins de criação literária:

Outro uso é o que os autores da literatura fazem da Bíblia [...]. Não faltam exemplos de como parábolas, imagens, motivos da Bíblia são usados nos grandes e pequenos escritos da literatura ocidental. Em todos eles, há uma tentativa de recontar a história a partir de novas vivências ou questioná-las a partir de novos valores. De qualquer forma, porém, a Bíblia fornece instrumentos e base para muitas criações literárias. (p. 113, 144)

Também são encontrados traços do discurso religioso apresentados por Orlandi (1996) na voz do narrador, como estratégia de argumentação. Esses traços incluem o uso do imperativo e vocativo; o uso de metáforas, acompanhadas por paráfrases que funcionam como interpretações diante da obscuridade do discurso religioso; as citações em latim, que, em situação parecida com as metáforas, são traduzidas por perífrases, que exploram ao máximo os sentidos religiosos que podem ser sugeridos pela diferença de língua; o uso de performativos, que expressam advertências, ordens, garantias etc.; e o uso de sintagmas cristalizados, como ocorre com as orações. Além desses traços, o discurso religioso também apresenta formas típicas como a Parábola, e temas típicos, como a salvação e a vida eterna. Uma última característica enfatizada por Orlandi (1996) é a intertextualidade, que é definida “pela remissão de um texto a outros textos para que ele signifique” (p. 235). O discurso religioso e, principalmente, o teológico, é sempre um discurso (de interpretação)

Religião, Língua e Literatura

sobre outro discurso (sagrado), um redizer de significação divina. No romance, entretanto, o texto bíblico é recriado para assumir novos significados e cumprir uma função literária de crítica social e política.

Vale ainda destacar a definição do discurso profético, dentro do discurso religioso. Selma Castro (1987) apresenta como característica fundamental da profecia “a dissimulação da sua relação com o momento histórico como possibilidade mesma de constituir-se” (p. 30). Assim, fala-se de outro tempo e espaço, distantes dos da enunciação, em uma experiência espiritual. Castro esclarece que, na reflexão sobre esse discurso, entra em jogo

a difícil situação-limite de ter que aprofundar as dimensões de espaço e tempo como condição de apreensão de uma outra dimensão, a da fé, que, paradoxalmente, parece não se encontrar diretamente ligada à experiência histórica deste discurso (p. 29).

Essa noção é necessária para a análise de *Esau e Jacó*, já que a revelação do destino dos gêmeos, através da cabocla, é um dos acontecimentos centrais da obra.

3. Análises

3.1 A transição do Império para a República e o intertexto bíblico

O primeiro elemento que compõe a intertextualidade bíblica em *Esau e Jacó*, dentro desta seção inicial das análises, tem como ponto de partida o próprio título da obra. Não nos aprofundaremos aqui, por enquanto, nas comparações entre os personagens bíblicos Esau e Jacó e os personagens Pedro e Paulo, na obra de Machado de Assis; mas, de forma mais geral, na relação entre o início da República e a formação da nação israelita. A abordagem sobre uma transição política, no romance, tem a ver com o fim do Império e o início da República no Brasil, e, em Gênesis, tem a ver com a nova nação formada na descendência de Jacó (Israel), que foi escolhida e abençoada por Deus, em contraste com o destino do povo descendente de Esau (Edom), que foi rejeitado por Deus (Malaquias 1: 1-4; Romanos 9:13).

Não é apenas a transição política por si, mas a interferência divina na história — marcada no discurso profético — que demonstra a relação de *Esau e Jacó* com o texto bíblico. Em Gênesis 25: 21-23, a gravidez de Rebeca foi resultado de uma ação divina, movida pelas orações de Isaque

por sua esposa que era estéril. O futuro dos filhos também é revelado por Deus: “Duas nações há no teu ventre, e dois povos se dividirão das tuas entranhas, e um povo será mais forte do que o outro povo, e o maior servirá ao menor” (Gn. 25:23). O menor era Jacó, que foi o segundo gêmeo a nascer. Jacó receberia, posteriormente, o nome de Israel (Gn 35), e seus descendentes, os israelitas, foram superiores aos edomitas, por causa da aliança que Deus havia instituído com Israel (Ml 1: 1-4).

Na obra de Machado de Assis, a interferência do aspecto divino na narrativa se dá com a figura da cabocla do Castelo, que revela a Natividade (mãe dos gêmeos Pedro e Paulo) que seus filhos seriam grandes homens. A grandeza dos rapazes se deu no meio político, com o início da República, e o discurso profético da cabocla se cumpre assim como acontece com a profecia divina no texto bíblico. A busca espiritual para uma revelação sobre os filhos acontece, tanto na passagem bíblica quanto no romance, por parte das mães Rebeca e Natividade. Foi revelado também, na consulta à cabocla, que os gêmeos brigavam no ventre, assim como aconteceu com Esaú e Jacó (Gn. 25: 22). É importante ressaltar que a experiência mística de Natividade na consulta à cabocla é o que muitas vezes a conforta durante a narrativa. Croatto (2001) explica que uma das funções da experiência religiosa é solucionar as limitações humanas que incluem a falta de sentido de muitas experiências vitais, como o sofrimento, a dor, a morte ou o “vazio” da vida. As constantes brigas dos filhos preocupavam a mãe, mas a revelação da briga desde o ventre materno e a promessa de grandeza para os dois davam sentido àquelas situações complicadas.

Antes da consumação do sucesso de Pedro e Paulo, que acontece no desfecho do romance, o foco da narrativa está justamente nas tensões entre suas opiniões e personalidades que representam a divisão de opinião política da época. De forma geral, Pedro representa o conservadorismo, a tradição, o Império; enquanto Paulo representa o novo, a mudança, a República. Ainda na oposição entre Império e República, passaremos do intertexto com a história bíblica de Esaú e Jacó, no Antigo Testamento, que se explicita a partir do título do romance, para as tensões entre judaísmo e cristianismo, no Novo Testamento, que é indicada a partir dos nomes dos gêmeos.

Ainda aqui, não trataremos das comparações (alusões) entre os apóstolos Pedro e Paulo e os gêmeos Pedro e Paulo, mas de como o início

Religião, Língua e Literatura

da República é relacionado ao início do Cristianismo. Entre as passagens que demonstram essa relação, destaca-se o capítulo “Tabuleta Velha” em *Esau e Jacó*, que dialoga com as parábolas de Jesus escritas em Mateus 9:14-17, Marcos 2:18-22 e Lucas 5:33-39.

<p>Custódio foi recebido com a benevolência de outros dias e um pouco mais de interesse. Aires queria saber o que é que o enrusticava.</p> <p>— Vim para contá-lo a V. Excia.; é a tabuleta.</p> <p>— Que tabuleta?</p> <p>— Queira V. Excia.ver por seus olhos, disse o confeitiro, pedindo-lhe o favor de ir à janela.</p> <p>— Não vejo nada.</p> <p>— Justamente, é isso mesmo. Tanto me aconselharam que fizesse reformar a tabuleta que afinal consenti, e fi-la tirar por dois empregados. A vizinhança veio para a rua assistir ao trabalho e parecia rir de mim. Já tinha falado a um pintor da Rua da Assembléia; não ajustei o preço porque ele queria ver primeiro a obra. Ontem, à tarde, lá foi um caixeiro, e sabe V. Excia.o que me mandou dizer o pintor? Que a tábuia está velha, e precisa outra; a madeira não agüenta tinta. Lá fui às carreiras. Não pude convencê-lo de pintar na mesma madeira; mostrou-me que estava rachada e comida de bichos. Pois cá de baixo não se via. Teimei que pintasse assim mesmo; respondeu-me que era artista e não faria obra que se estragasse logo.</p> <p>— Pois reforme tudo. Pintura nova em madeira velha não vale nada. Agora verá que dura pelo resto da nossa vida.</p> <p>— A outra também durava; bastava só avivar as letras. (ASSIS, 2019, p. 132)</p>	<p>Então, chegaram ao pé dele os discípulos de João, dizendo: Por que jejuamos nós e os fariseus muitas vezes, e os teus discípulos não jejuam?</p> <p>E disse-lhes Jesus: Podem porventura andar tristes os filhos das bodas, enquanto o esposo está com eles? Dias, porém, virão, em que lhes será tirado o esposo, e então jejuarão.</p> <p>Ninguém deita remendo de pano novo em roupa velha, porque semelhante remendo rompe a roupa, e faz-se maior a rotura.</p> <p>Nem se deita vinho novo em odres velhos; aliás rompem-se os odres, e entorna-se o vinho, e os odres estragam-se; mas deita-se vinho novo em odres novos, e assim ambos se conservam. (Mt 9:14-17)</p>
---	--

A fala de Jesus — no momento em que ele é questionado sobre o fato de seus discípulos não jejuarem, como faziam os fariseus e os discípulos de João Batista — faz separação entre elementos da Lei de Moisés (como o jejum) e o evangelho, o Novo Testamento que era estabelecido partir dele. Assim, as tradições judaicas nas quais se apoiava a justiça dos fariseus não se aplicavam ao momento em que o Cristo

prometido pelas profecias já estava presente, e isso marca uma mudança de pensamento religioso para os judeus que se convertiam à doutrina pregada por Jesus, crendo que ele era o Cristo.

A alusão ao texto bíblico fica evidente na fala do conselheiro Aires: “Pintura nova em madeira velha não vale nada. Agora verá que ela dura pelo resto da vida”, que se relaciona à fala de Jesus “Nem se deita vinho novo em odres velhos; (...) mas deita-se vinho novo em odres novos, e assim ambos se conservam”. Mas é interessante notar, além disso, que o capítulo sobre a tabuleta velha, dentro da estrutura do romance de Machado de Assis, está de certa forma isolado, como um acontecimento à parte. Não envolve os personagens e conflitos principais, como uma cena deslocada do enredo principal. Isso dá ao leitor a mesma impressão de quem ouve uma parábola, como se o narrador estivesse contando uma alegoria, que tem como finalidade transmitir uma mensagem maior. Lembremos, portanto, que a Parábola é uma forma típica do discurso religioso (ORLANDI, 1996). E assim como a necessidade de odres novos para o vinho novo, na fala de Jesus, transmite a mensagem do Novo Testamento estabelecido por ele, a necessidade de uma tabuleta nova, na narrativa de *Esau e Jacó*, aponta para a mudança política que estava acontecendo. Podemos ainda considerar que o conselheiro Aires, a quem os personagens constantemente recorrem, cumpre uma função semelhante à de Jesus, sendo procurado para dar uma palavra de sabedoria, uma instrução.

4. *A construção das personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo*

Em *Esau e Jacó*, a construção das personalidades dos gêmeos Pedro e Paulo se associa aos gêmeos Esau e Jacó, no Antigo Testamento, e aos apóstolos Pedro e Paulo, no Novo Testamento. A mais clara relação intertextual se dá a partir das alusões referentes à história dos dois irmãos de Gênesis 25: eram gêmeos, teriam brigado no ventre da mãe, tinham uma promessa (profecia) sobre seu futuro e personalidades opostas:

<p>[...] E não foi sem grande espanto que lhe ouviu perguntar se os meninos tinham brigado antes de nascer.</p> <p>— Brigado?</p>	<p>Os filhos lutavam no ventre dela; então, disse: Se é assim, por que vivo eu? E consultou ao Senhor.</p>
---	--

Religião, Língua e Literatura

<p>— Brigado, sim, senhora.</p> <p>— Antes de nascer?</p> <p>— Sim, senhora, pergunto se não teriam brigado no ventre de sua mãe; não se lembra?</p> <p>Natividade, que não tivera a gestação sossegada, respondeu que efetivamente sentira movimentos extraordinários, repetidos, e dores, e insônias... Mas então que era? Brigariam por quê?</p> <p>[...]</p> <p>— Serão grandes, oh! Grandes! Deus há de dar-lhes muitos benefícios. Eles hão de subir, subir, subir... Brigaram no ventre de sua mãe, que tem? Cá fora também se briga. Seus filhos serão gloriosos. É só o que lhe digo. Quanto à qualidade da glória, coisas futuras!” (ASSIS, 2019, p. 11-13).</p>	<p>Respondeu-lhe o Senhor: Duas nações há no teu ventre, dois povos, nascidos de ti, se dividirão: um povo será mais forte que o outro, e o mais velho servirá ao mais moço.</p> <p>Cumpridos os dias para que desse à luz, eis que se achavam gêmeos no seu ventre. (Gn 25:22-24)</p>
--	--

Quanto às particularidades dos irmãos na obra de Machado, a principal relação de intertextualidade está na comparação com as passagens bíblicas relacionadas aos apóstolos Pedro e Paulo, no Novo Testamento. No entanto, ainda se deve pontuar que a característica dos personagens de terem personalidades opostas também dialoga com o texto de Gênesis, sobre Esaú e Jacó, os quais tinham estilos de vida divergentes:

<p>Tudo esperavam, menos os dois gêmeos, e nem por ser o espanto grande, foi menor o amor. [...] <i>Vieram a ter gênio diferente</i>, mas por ora eram os mesmos estranhões. Começaram a sorrir no mesmo dia. O mesmo dia os viu batizar.” (ASSIS, 2019, p. 29, grifo nosso).</p>	<p>E cumprindo-se os seus dias para dar à luz, eis gêmeos no seu ventre.</p> <p>[...]</p> <p>E cresceram os meninos, e Esaú foi homem perito na caça, homem do campo; mas Jacó era homem simples, habitando em tendas.” (Gn 25: 24, 27)</p>
---	---

Os irmãos Pedro e Paulo são definidos cada um por uma característica principal na narrativa: Pedro era dissimulado e Paulo era agressivo. Gledson (1986) explica essa caracterização como uma crítica à dissimulação do Império e à fama dos republicanos de serem “briguentos”. Com foco na intertextualidade bíblica, essa descrição dos gêmeos tem

relação com os apóstolos Pedro e Paulo, principalmente no escrito de Paulo aos Gálatas, no capítulo 2:

<p>Paulo era mais <i>agressivo</i>, Pedro mais <i>dissimulado</i>, e, como ambos acabavam por comer a fruta das árvores, era um moleque que a ia buscar acima, fosse a cascudo de um ou com promessa de outro. A promessa não se cumpria nunca; o cascudo, por ser antecipado, cumpria-se sempre, e às vezes com repetição depois do serviço. Não digo com isto que um e outro dos gêmeos não soubessem agredir e dissimular; a diferença é que cada um sabia melhor o seu gosto, coisa tão óbvia que custa escrever. (ASSIS, 2019, p. 54, 55, grifos nossos).</p>	<p>E, chegando Pedro à Antioquia, <i>lhe resisti na cara</i>, porque era repreensível. Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão. E os outros judeus também <i>dissimulavam com ele</i>, de maneira que até Barnabé se deixou levar pela <i>sua dissimulação</i>. Mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do evangelho, <i>disse a Pedro na presença de todos</i>: Se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus? (Gl 2:11-14, grifos nossos).</p>
--	--

Não se pode esquecer, antes de explorar mais a fundo o intertexto com o capítulo 2 de Gálatas, que, ainda em Gênesis, também é narrada a agressividade e a dissimulação por parte dos gêmeos Esaú e Jacó. Jacó era destinado a ser o patriarca de uma nação sobre a qual estaria a bênção de Deus, mas ficou conhecido como usurpador por ter preparado um plano para tomar o direito da primogenitura de seu irmão Esaú (que foi o primeiro bebê a nascer), enganando a seu pai Isaque. Esaú, depois disso, procurou matar seu irmão, mas Jacó fugiu e depois foi perdoado. Assim, essa narrativa demonstra a dissimulação por parte de Jacó, e a agressividade, por parte de Esaú.

Voltando à relação do romance com Gálatas 2, a diferença entre as opiniões políticas dos gêmeos indica uma relação dialógica com uma questão que envolve a opinião religiosa dos apóstolos Pedro e Paulo. O texto de Gálatas 2 evidencia comportamentos e posturas diferentes entre esses dois personagens bíblicos diante da missão evangelizadora a ele imposta. Para o apóstolo Pedro, a missão consistia em levar o evangelho aos judeus espalhados em diversas nações, e para o apóstolo Paulo, a pregação do evangelho deveria se estender aos gentios de maneira geral.

Em *Esaú e Jacó*, Pedro era a favor do Império enquanto Paulo defendia os ideais republicanos. Pedro, o irmão monarquista e

Religião, Língua e Literatura

conservador, defensor da tradição, se associa ao apóstolo Pedro que, sendo um cristão originalmente judeu, manteve práticas tradicionais judaicas em sua vida religiosa. Paulo, o irmão revolucionário, se associa ao apóstolo Paulo que, apesar da origem judaica, rompeu com as obrigações descritas na Lei de Moisés e defendeu, com mais veemência, a separação entre a justiça da Lei e a justificação pela fé. Em Gálatas 2:6-9, o apóstolo Paulo chega a caracterizar o trabalho missionário de Pedro como o "evangelho da circuncisão" (o evangelho para os judeus) e o dele mesmo como o "evangelho da incircuncisão" (o evangelho para os não judeus):

E, quanto àqueles que pareciam ser alguma coisa [...], nada me comunicaram; antes, pelo contrário, quando viram que o evangelho da incircuncisão me estava confiado, como a Pedro o da circuncisão (porque aquele que operou eficazmente em Pedro para o apostolado da circuncisão, esse operou também em mim com eficácia para com os gentios), e conhecendo Tiago, Cefas e João, que eram considerados como as colunas, a graça que me havia sido dada, deram-nos as destros, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão. (Gl 2:6-9)

Ladd (2003), estudioso do Novo Testamento, explica que o “partido da circuncisão” era formado por “judeus cristãos que se recusavam a reconhecer qualquer divergência entre o judaísmo e o cristianismo. Para eles, o cristianismo era o cumprimento do judaísmo, não seu sucessor” (p. 500). Um trecho de *Esau e Jacó*, que pode se relacionar a essa diferença, é o que apresenta a motivação da opinião de Pedro e Paulo sobre a abolição da escravatura. Os dois concordavam com a mudança social, mas Pedro a considerava como "um ato de justiça" que não implicava necessariamente no declínio da monarquia, enquanto Paulo via o acontecimento de 1888 como "o início da revolução", de uma mudança maior e mais radical:

Não esqueça dizer que, em 1888, uma questão grave e gravíssima os fez concordar também, ainda que por diversa razão. A data explica o fato: foi a emancipação dos escravos. Estavam então longe um do outro, mas a opinião uniu-os.

A diferença única entre eles dizia respeito à significação da reforma, que para Pedro era um ato de justiça, e para Paulo era o início da revolução. Ele mesmo o disse, concluindo um discurso em São Paulo, no dia 20 de maio: ‘A abolição é a aurora da liberdade; esperemos o sol; emancipado o preto, resta emancipar o branco’. (ASSIS, 2019, p. 97)

O pai dos gêmeos, impressionado com o discurso de Paulo, quis divulgá-lo. Mas o trecho do discurso com tom revolucionário, no final do

excerto acima, preocupou Natividade, que temia a opinião da monarquia. Pedro, ouvindo o dilema dos pais, elabora uma explicação para amenizar o pensamento republicano do texto, dizendo que poderia se tratar de uma ideia semelhante à de um monarquista liberal. Natividade desconfia da intenção do filho, que estava sempre em desacordo com o irmão, e poderia estar tentando causar-lhe prejuízo, mas foi convencida de que Pedro procurava ajudar nesse momento. O pai logo concorda com a explicação de Pedro e decide publicar o discurso. Esse momento do enredo continua a demonstrar as relações da personalidade dos gêmeos com a dos apóstolos Pedro e Paulo. O conflito em Antioquia (Gálatas 2) se deu, justamente, por Pedro ter, dissimuladamente, amenizado o “evangelho da incircuncisão” pregado por Paulo entre os gentios. Paulo o repreendeu porque, antes que os mais conservadores (os da parte de Tiago, no verso 12) chegassem, Pedro comia com os gentios, mas depois de haverem chegado, ele se afastou. Guthrie (1984) esclarece que os judeus comiam separados dos gentios por temerem a contaminação proveniente de alimentos proibidos pela lei levítica, procurando cumprir as rígidas leis dietéticas do judaísmo.

Com medo dos chamados “judaizantes”, não apenas Pedro, mas também outros judeus dissimularam com ele e se afastaram dos gentios. Assim, podemos indicar a relação dialógica dessa passagem com o temor diante dos conservadores e a manipulação do sentido do discurso republicano de Paulo, por parte de sua família, em *Esau e Jacó*:

<p>— Mas, Agostinho, isto pode fazer mal à carreira do rapaz; o imperador pode ser que não goste...</p> <p>Pedro, que assistia desde alguns instantes ao debate, interveio docemente para dizer que os receios da mãe não tinham base; era bom pôr a frase toda, e, a rigor, não diferia muito do que os liberais diziam em 1848.</p> <p>— Um monarquista liberal pode muito bem assinar esse trecho, concluiu ele depois de reter as palavras do irmão.</p> <p>— Justamente! assentiu o pai.</p> <p>[...]</p> <p>Também se tirou uma edição em folheto, e o pai mandou encadernar ricamente sete exemplares, que levou aos ministros, e um ainda mais rico para a Regente.</p>	<p>Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão.</p> <p>E os outros judeus também dissimulavam com ele, de maneira que até Barnabé se deixou levar pela sua</p>
---	--

Religião, Língua e Literatura

— Você diga-lhe, aconselhou Natividade, que o nosso Paulo é liberal ardente... — Liberal de 1848, completou Santos lembrando as palavras de Pedro. (ASSIS, 2019, p. 111)	dissimulação. (Gl 2: 12-13)
--	------------------------------------

Berger (1985), descrevendo a sociedade de forma dialética — por ser formada por indivíduos e pela sua coletividade, num processo cíclico e simultâneo — explica que haverá sempre uma tensão entre a tentativa de estabilidade da cultura e sua inevitável instabilidade e tendência à mudança. O medo da mudança, da quebra com o que já está instituído, se associa ao temor diante da possível anomia e perda de sentido. Esses processos de instabilidade e mudança, durante o contexto histórico no qual se dá o enredo de *Esau e Jacó*, envolviam principalmente a questão política, enquanto no texto bíblico, a questão principal é religiosa e diz respeito à propagação do evangelho.

O que se segue depois disso no romance também se assemelha ao texto bíblico. Santos, o pai dos gêmeos, repetiu as palavras de Pedro no Palácio Isabel, diante da Regente, conforme o excerto apresentado no quadro seguinte. Quando o gêmeo Paulo soube do que aconteceu, quis esclarecer publicamente sua opinião, com o mesmo ímpeto que o apóstolo Paulo repreende a Pedro em Antioquia. Além da fala do apóstolo em público naquela ocasião, a própria escrita da Epístola aos Gálatas tem como um de seus propósitos centrais argumentar sobre a discussão religiosa que motivou o conflito em Antioquia. Sobre a argumentação por vezes agressiva de Paulo, Guthrie (1984) comenta o estilo de escrita do apóstolo, destacando seu tom simultaneamente cordial e rígido.

Aqueles que refletirem cuidadosamente sobre as características do estilo nesta Epístola descobrirão com clareza cada vez maior um advogado ardentemente zeloso de sua causa, mas cuja perícia em pleitear era também considerável. (GUTHRIE, 1984, p. 19)

O personagem de *Esau e Jacó*, de forma semelhante, decide publicar um artigo para esclarecer sua opinião. A defesa destemida da opinião do personagem republicano e do “apóstolo dos gentios” torna-se, então, mais um ponto de encontro entre os textos:

<p>Pelas férias é que Paulo soube da interpretação que o pai dera à Regente daquele trecho do discurso. Protestou contra ela, em casa; quis fazê-lo também público (...)</p> <p>— (...) Vou escrever um artigo a propósito de qualquer coisa, e não deixarei dúvidas...</p> <p>— Para quê? inquiriu Aires.</p> <p>— Não quero que suponham...</p> <p>— Mas quem duvida dos seus sentimentos?</p> <p>— Podem duvidar.</p> <p>(...)</p> <p>Paulo leu o artigo. Tinha por epígrafe isto de Amós: "Ouvi esta palavra, vacas gordas que estais no monte de Samaria..." As vacas gordas eram o pessoal do regime, explicou Paulo. Não atacava o imperador, por atenção à mãe, mas com o princípio e o pessoal era violento e áspero. (ASSIS, 2019, p. 113-116)</p>	<p>Mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do evangelho, disse a Pedro <i>na presença de todos</i>: Se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?</p> <p>(Gl 2: 14, grifo nosso)</p>
--	---

O fato de haver uma citação bíblica, tirada do livro de Amós, como epígrafe do texto de Paulo, mostra que o intertexto bíblico na obra acontece também no discurso religioso por parte dos próprios personagens, refletindo as crenças e práticas religiosas da época. Neste sentido, os discursos católico e espírita são os principais em *Esau e Jacó*. O primeiro é encontrado, por exemplo, ainda na escolha dos nomes dos gêmeos, quando Perpétua, irmã de Natividade, rezou o Credo durante uma missa e citou os apóstolos Pedro e Paulo. “Pedro e Paulo, disse Perpétua à irmã e ao cunhado, quando rezei estes dois nomes senti uma coisa no coração...” (ASSIS, 2019, p. 30). Diversos outros acontecimentos do enredo também apresentam o discurso católico. O segundo, relacionado ao espiritismo, se exemplifica na visita de Natividade à Cabocla do Castelo e na visita de Santos ao médium Plácido, procurando uma confirmação do que havia sido profetizado pela cabocla. Quanto a isso, é interessante perceber que há uma hierarquização das práticas religiosas presentes no romance. A figura da cabocla é estigmatizada e desprestigiada. Muitas pessoas a procuravam, mas faziam isso secretamente. O médium Plácido, por sua vez, recebe maior credibilidade e tem a autoridade para confirmar ou não a “crendice” popular. Já o catolicismo se estabelece como um discurso

religioso oficial, sendo mais aceito socialmente. Mas este é um aspecto da obra que deve ser contemplado em outro texto.

5. Conclusão

As análises demonstraram que a linguagem no romance se estabelece num permanente movimento entre autor (narrador) e sua linguagem, configurando, assim, o plurilinguismo, ou seja, a introdução do discurso religioso na criação de personagens e em algumas temáticas abordadas na linguagem de *Esau e Jacó*. Evidenciou-se que o recurso ao texto bíblico na obra de Machado de Assis, seja ele uma alegoria, alusão ou intertexto, funciona como base para a construção das personalidades dos personagens em *Esau e Jacó*, e corrobora a discussão social que está além da questão religiosa. Assim, para o leitor de *Esau e Jacó*, o texto bíblico é um instrumento essencial para a interpretação dos sentidos no romance. As passagens bíblicas mais evidenciadas são a história de Esau e Jacó, em Gênesis 25, as parábolas de Jesus em Mateus 9:14-17 e o conflito entre os apóstolos Pedro e Paulo em Antioquia, em Gálatas 2. Além disso, a transição política no romance dialoga com a transição religiosa no início do cristianismo entre os judeus, sendo que, tanto na obra de Machado de Assis quanto no texto bíblico, Pedro representa a posição conservadora, e Paulo, a revolucionária.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. J.J. Moura Ramos. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1974.
- ASSIS, Machado de. *Esau e Jacó*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 1ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2014.
- _____. O discurso no romance. In: BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 6ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2010, p. 71-210.
- BASILE, M. O. N. de. O Império Brasileiro: Panorama Político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História Geral do Brasil*. 9 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 188-295.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

- BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAIT, Beth. (Org.) *Bakhtin: conceitos-chave*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 191-200.
- CASTRO, Selma. O discurso profético: ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987, p. 29-42.
- CHARAUDEAU, Patrick, MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Coordenação da tradução: Fabiana Komesu. 3 ed. - São Paulo: Contexto, 2016.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In.: BRAIT, Beth. (Org.) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 161-193.
- GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- GUTHRIE, Donald. *Gálatas: introdução e cometário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- KALLARRARI, Celso. O discurso religioso em Dom Casmurro. In. *Linguagem em Revista*. Estudos bakhtinianos: linguagens, gêneros e discursos. vol. 13, n. 25/26 [especial]. Niterói, 2018. Disponível em http://www.filologia.org.br/linguagememrevista/25_26/07.pdf Acesso em janeiro de 2020, p. 161-193.
- _____. O Discurso Religioso em Machado de Assis: dialogismo, intertexto e discurso bíblicos. Projeto de pesquisa Iniciação Científica. In. *Sonic*. Iniciação Científica, desenvolvido entre os anos de 2019-2020.
- KRISTEVA, Julia. Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman. *Critique*. *Revue générale de publications*. Paris, v. 29, fascículo 239, abr. 1967, p. 438-465.
- LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução: Degmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas de discurso*. 4 ed. São Paulo: Pontes, 1996.
- _____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 5 ed. São Paulo: Pontes, 2003.

O RE-VERSO DA CRIAÇÃO EM PROSA POÉTICA. UM RE-CRIAR HUMANO: “A ILHA DESCONHECIDA FEZ-SE ENFIM AO MAR, À PROCURA DE SI MESMA”

*Gean Paulo Gonçalves Santana*⁵⁵

RESUMO

Este texto guia-se pelo universo imagético presente no livro do Gênesis, em suas “coordenadas metafóricas”, pedra de toque do valor cognitivo (RICOEUR, 2009), com o intuito de apresentar um outro olhar, ver e reparar da Criação, a partir do “Conto da ilha desconhecida”, de José Saramago e, para isso, busca explicitar-se a partir da experiência construída sob o olhar atento, silencioso e determinante de outro referente, incansavelmente interpretado como o “mal” da história – a personagem feminina. Nessa reflexão cosmogônica, não há buscas por verdades, mas uma nova interpretação, conferindo sentidos novos e/ou corroborando os que anteriormente foram veiculados no processo de reconstrução societária à procura das ilhas desconhecidas, ou o desencadear de um novo rito de passagem que possa configurar-se em um novo processo de nomeação, identificação e reconhecimento do episódio da criação na contemporaneidade – nossa humanidade perdida. Os resultados das análises que sustentam este texto dialogam com os pressupostos da Literatura Comparada e, com as concepções de imaginário, proposta por Gilberto Durand e Jean-Jacques Wunenburger; o feminino-masculino, em Rose Marie Muraro e Leonardo Boff; with Ivo Storniolo and Euclides Balancin., como ler o livro do Gênesis, origem da vida e da história.

Palavras-chave: Imaginário. *Re-criação*. Novo Éden.

ABSTRACT

This text dialogues with the “metaphorical coordinates” (RICOEUR, 2009) of the imagetic universe of the book of Genesis with the intent of presenting a new angle of interpretation of the “Story of the Unknown Island” by José Saramago. We explore the dense, deep waters of the imagination, so full of different meanings that are constantly renewing themselves and being renewed. To do this, we direct our attention to the solemn, attentive and determinant

⁵⁵ Pós-Doutorado em Estudos Literários POSLIT/UFMG e em Herança africana pelo Instituto Caro y Cuervo – ICC/Colômbia. Doutor em Letras - Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, na área de Teoria da literatura: Literatura, memória e história, representações literárias regionais. Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (2008). Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: gpsantana@uneb.br.

gaze of the female character who is so often understood as the embodiment of evil. In our cosmogonic reflections, we are not searching for truths, but for new possible interpretations of the societal process of reconstruction mirrored in the search for unknown islands. This may involve a new rite of passage which transforms itself into a process of naming and identifying or of affirming the creation story in our lost humanity today. The results of this analyzes that support this text dialogue with the assumptions of the Comparative Literature, with the conception of imaginary proposed by Gilbert Durand and Jean-Jacques Wunenburger; with female and male, Rose Marie Muraro, Leonardo Boff; with Ivo Storniolo and Euclides Balancin, how to read the book of Genesis, origin of life and history

Keywords: Imagination. *Recreation*. New Eden.

“Se podes olhar, vê.
Se podes ver, repara!”
(SARAMAGO, 2006, p. 9)

1. *Introdução*

Versar sobre a experiência⁵⁶ humana que no imergir literário, sócio-histórico e religioso privilegiou recortes, e que, pelo próprio limite estabelecido na ausência de fronteiras dado o universo simbólico, faz-se amplamente complexo, é ponto de “reflexões”, as quais corroboram conceitos previamente estabelecidos na inter-relação humana e que, por isso, ampliam e aprofundam concepções de homem, de sociedade e de mundo. Esse reverberar torna-se necessário, dada a necessidade de revisão da humanidade em torno do anonimato da “fabricação” de imagens que, “enlatadas”, paralisam, petrificam e ocasionam uma anestesia da criatividade do imaginário e o nivelamento dos valores, numa indiferença espetacular (DURAND, 2010).

Parodiando Gerd Bornheim (2007), pode-se dizer que, estabelecer uma visão orgânica a partir de critérios que elucidam a dimensão unitá-

⁵⁶ Explicitando mais os componentes desta palavra transliterada encontramos os seguintes significados: “EX”: esta preposição latina significa sair de, estar fora de, de dentro para fora, além de outros sentidos. “PERI”: tem um sentido de ao redor de, em torno de, isto é, conhecer, ver o mundo e a vida por todos os lados, dos diversos ângulos e “ÊNCIA”: do latim “scientia”, significa ciência, conhecimento, saber. Um conhecimento que o ser humano adquire quando sai de si – ex – e se confronta com o mundo, com as pessoas, com as coisas e com a realidade – Peri. Experiência não significa apenas ciências, mas é também consciência. (RECH, 1998, pp.21-22).

ria do conjunto, em se tratando da natureza humana é, por vezes, demasiado insólito, visto que a precariedade de uma perspectiva sócio-histórica do leitor-expectador incorre em não aquilatar o “real” estado das coisas.

Imerso nessas beberagens, o percurso discursivo-metodológico deseja refletir sobre o princípio feminino, como resgate da tradição ancestral do matriarcado, como “Fonte de onde tudo procede e o Útero que tudo acolhe” (MURARO; BOFF, 2002, p. 89) e propicia transformações no processo de reconstrução societária à procura da *Ilha desconhecida*, e assim, revelar o desencadear de um novo rito de passagem que possa configurar-se em um novo processo de nomeação, identificação e reconhecimento do episódio da criação na contemporaneidade – nossa humanidade perdida. Isto posto, vale dizer que as crenças em um único olhar é um problema, visto que, as dialéticas nelas inseridas, oscilam entre localidade e mundo e o devir humano.

Esta análise busca refletir sobre o processo de *re-criação* da humanidade perdida, a partir da experiência construída sob o olhar atento, silencioso e determinante de outro referente, de uma verdade, incansavelmente interpretado como o “mal” da história – a personagem feminina: a mulher da limpeza e sua relação com o pedinte, contrapondo a escritura patriarcal, visto que nesta, “o poder da mulher de dar a vida é transformado numa maldição e realizado entre sofrimentos (Gn 3:16). Como depreende, a inversão é total e de grande perversidade” (BOFF; MURARO, 2002, p.96). Portanto, mesmo noutro contexto, mas aplicável à narrativa de subserviência dada a mulher em relação ao homem, é possível utilizar-se das reflexões em Camargo (2008, p. 95), para dizer que, “se [essa] verdade é criada, então ela é uma espécie de erro. Uma verdade é apenas um erro mais aceito pela moral, talvez por ser um erro necessário” a concentração masculina e patriarcal.

Trata-se de um convite, no campo da literatura, para rememorar o episódio alegórico descrito no livro do Gênesis, seja pelos discursos escolásticos, seja pelos veiculados popularmente: a criação, o caso Eva, o fruto e a serpente enganadora. Dessa tríade, vislumbra-se a titularidade dada a mulher, a geradora da mácula original, a grande culpada pela inserção do pecado no mundo, promotora da “cana rachada e do pavio sem luz”, a opositora do “servo divino” (Is.42:1-4). Uma carga silenciada ou geradora de silenciamento às aspirações femininas. Sobretudo, quando o paraíso é determinado pela supremacia patriarcal. De acordo com Muraro e Boff (2002, p. 95), “a mulher é eternamente maldita, feita um ser inferior, tentadora e sedutora do homem. Ela sente-se atraída pelo homem pelo

desejo sexual, apresentado negativamente”. O texto bíblico diz explicitamente que “o homem a dominará” (Gn, 16).

Também, em relação a narrativa bíblica, Mario Liverani (2008), pontua que, “é, antes de mais nada, uma ulterior expressão dos recorrentes episódios de transgressão e de punição, postos desta vez na origem mesma da humanidade. O paraíso, porém, é também símbolo de uma condição existencial marcada por sentimentos contrapostos de inclusão/exclusão (LIVERANI, 2008, p, 296).

Com o intuito de avançar nas tessituras densas e profundas do imaginário, dominadas pela lógica da similaridade, e da simpatia cósmica, em que o intérprete tem o direito e o dever de suspeitar que aquilo que acreditava ser o significado de um signo seja de fato o signo de um outro (ECO, 1997), essa reflexão vale-se do universo imagético presente no livro do Gênesis, em suas “coordenadas metafóricas”, pedra de toque do valor cognitivo (RICOEUR, 2009, p.67), com o intuito de apresentar um outro olhar, ver e reparar da Criação, a partir do Conto da ilha desconhecida, de José Saramago (1998), uma reflexão que narra a itinerância de um homem que se coloca à porta das petições da casa do rei para pedir-lhe um barco e, com este, navegar ao encontro da ilha desconhecida.

O Gênesis da ambiguidade humana, assim como as representações do mesmo no imaginário coletivo de determinados povos e, posteriormente socializados, pelos choques das relações culturais, tão antigas que se perdem nos escombros da memória humana. Sabe-se que, em 971-931 a.C, período do governo de Salomão, a representação da serpente, mesmo que metafórica, já se configurava, pois este soberano, além de importar a esposa do Egito, também, o fizera com o modelo inteiro da política e economia que nela querem representar, a esposa-serpente. Sabe-se que, no Egito, a serpente era símbolo da cultura e diplomacia que sustentava a política absolutista do Faraó. Em seu governo, segundo relatos do livro de 1 Reis 1:11, observam-se as consequências de um governo absolutista, ditatorial: trabalhos forçados, uma economia sustentada em tributos pesados, cassação do direito à participação do povo na política e, a grande antítese social: luxo da corte e miséria do povo. Também, no ambiente cananeu, nota-se que a serpente, considerada símbolo da fertilidade, representava, em essência, a sustentação do regime de exploração que os senhores das cidades-estados estabeleciam para com os camponeses (STORNILO, 2007).

Religião, Língua e Literatura

Com as reflexões de Ivo Storniolo (2007), deseja este texto pensar o reverso da criação, dando ao feminino um outro olhar, quando o autor diz que a serpente quer referir-se a uma problemática complexa e ampla, cujos efeitos são observáveis no mundo político, econômico e social, obra do patriarcado. Segundo o autor, o que se quer salientar é que “existe na vida de cada pessoa o mesmo fenômeno: a tendência à autossuficiência e à pretensão de um discernimento absoluto” (idem, p.22): onisciência, onipresença e onipotência, ser um deus. Um ser que se coloca acima de quaisquer padrões, garantindo-lhe o direito em deixar viver ou tirar a vida, fato que se aproxima do Rei absoluto, o faraó, e todas as formas patriarcais de poder.

Ao discurso de Storniolo (2007), acrescenta-se os de Muraro e Boff (2002). Estes últimos explicitam uma reflexão importante ao feminino invisibilizado e diabolizado. Dizem que as narrativas do Gênesis que sustentam o pecado original colocam em questão quatro símbolos fundamentais da religião da grande mãe.

O primeiro símbolo a ser atacado é a própria mulher, que na cultura matriarcal representava o sexo sagrado, gerador de vida. Como tal a mulher simbolizava a Grande Mãe, a suprema divindade. Em segundo lugar, desconstrói o símbolo da serpente, considerado o atributo principal do Deus-Mãe. Ela representa a sabedoria divina, que se renova sempre como a pele da serpente. Em terceiro lugar, desfigura-se a árvore da vida, sempre tida como um dos símbolos principais da vida. Ligando como toda árvore o céu, a terra, ela continuamente renova a vida, como fruto melhor da divindade de do universo. O Gênesis (3: 6) diz explicitamente: ‘A árvore era boa para se comer, uma alegria para os olhos e desejável para se agir com sabedoria’. Em quarto lugar, destrói-se a relação homem-mulher, que originalmente constituía o coração da experiência do sagrado. A sexualidade era sagrada, pois possibilitava o acesso ao êxtase e ao conhecimento (MURRARO; BOFF (2002, P.95-96).

É imperativo o uso poder da palavra como força criadora do mundo, principalmente do ocidental, a América Latina, o grande “édem” metafórico, no Gênesis, da invasão ibérica/lusófona, sob o imprimato da religião cingida politicamente pelo patriarcado. Absolutismo assumido e velado em seus constituintes e, na performance histórica de sua constituição, que entre atos e “assaltos”, que exemplo do rei preso à porta dos obséquios, se esqueceu de observar que um desejo não pode ser visto como “umbigo do mundo” e que existem outros mundos que

correlacionam e que precisam ser construídos de experiência (RECH, 1998) da/na existência humana.

Os escritos de Rose Marie Muraro e Leonardo Boff (2002), pontuam:

Todas as grandes religiões que estruturaram no código patriarcal a sua experiência originária do Divino são reducionistas e nos transmitem uma tradução parcial [...]. O imaginário, a linguagem, os símbolos, os ritos e os textos fundadores destas instituições trazem marcas da cultura masculina. Por isso, essas linguagens devem ser não apenas desmitologizadas, mas fundamentalmente, precisam ser despatriarcalizadas. Só desta forma podem hoje ainda se legitimar e manter o seu extraordinário valor. Tal postulado desencadeia um processo de crise e purificação [...]. Ou se reconstruam sobre bases transexistas, com larga participação das mulheres e com a assunção decidida do princípio feminino, ou se enrijecem nos seus tradicionalismos, antifeminismos e patriarcalismo (MURARO; BOFF, 2002, p. 86-87).

A questão que se deseja instaurar é não limitar o olhar, para não correr o risco de não ver a 'beleza' do ato de olhar, ver e reparar (SARAMAGO, 2006) intrínseco ao princípio dinâmico-divino feminino no Conto da Ilha desconhecida. Nessa perspectiva, torna-se importante discutir literatura em sua multiplicidade, desfazimentos fronteiriços, (des)continuidade, criação e cosmopolitismo, elementos que compõem a literatura mundo, no véis do modernismo, e, assim, pensar as intersecções em torno da literatura-mundo, conceito proposto para a tradução para português de *world literature* (BUESCO, 2013), e a dimensão transversal da lusofonia, num paradigma que, a ela, não se limita, em torno das implicações simbólicas e políticas no campo literário.

Essa tessitura, apropriando-se da ideia de que “um galo sozinho não tece uma manhã” e de que o amanhã, aparentemente, próximo-distante, é tecido-estaleiro do/no sonho existencial, princípio de humanidade, e que este, em sua concepção construtiva civilizatória, não-ocidental, não dicotomizou as estruturas antropológicas do imaginário (DURAND, 2002) e, por isso, deseja (re)velar nuances da poética do Criador/Criatura que com dedos de artistas pintou a grande aquarela: o Universo que, em sua expansão cósmica, revela-se, simultaneamente, diurno-noturno na formação das imagens que, segundo Durand apud Wunenburger (2007, p.20) arraigam em três sistemas reflexológicos que esboçam a infraestrutura da sintaxe das imagens: os reflexos posturais, digestivos e sexuais; estruturas que fazem do imaginário um mundo de representações.

Religião, Língua e Literatura

Adentrar o universo diurno-noturno, em sua alquimia linguística, ultrapassa o “real” da matéria, pois ao dominar o seu universo significante, ocasiona metafisicamente um alcance longínquo. Como afirma Artaud (1993), “não como uma cópia inerte, tão inútil quanto edulcorada, mas de uma outra realidade perigosa e típica, onde os Princípios, como golfinhos, assim que mostram a cabeça apressam-se a voltar à escuridão das águas”. (*idem*, p.43).

São tantas as possíveis indagações que subverter a “ordem” incorre em provocar o caos, dá um corte longitudinal com uma navalha no globo ocular, dissolvendo os olhares viciados (COELHO NETO, 2003), propondo um novo modo em olhar, ver e reparar a realidade da natureza humana, tão presente, mas simultaneamente tão ausente da consciência de uma sociedade entorpecida pelo patriarcalismo que não enxerga o feminino como parte integrante dos construtos sócio-históricos da humanidade.

O *re-verso* da criação, para utilizar das palavras Simone Pacot (2007), trata-se de uma espécie de dilaceramento de todo o ser, uma desestruturação, uma *des-criação*, para pensar os processos em prosa poética da *re-criação* humana, que vão repercutir em cadeia sobre o conjunto das relações: a relação consigo mesmo, com o outro e com o espaço. Nessa cadeia de relações, em que o imaginário é pulsante, há de se pensar o diálogo entre as obras como uma grande representação teatralizada. Assim, é pertinente considerar uma teatralidade a ação das personagens, utilizando da comparação teatro e peste descrita em Artaud (1993).

Do ponto de vista humano, a ação do teatro como a da peste é benfazeja, pois levando os homens a se verem como são, faz cair a máscara, põe a descoberto a mentira, a tibieza, a baixaza, o engodo; sacode a inércia asfixiante da matéria que atinge até os dados mais claros dos sentidos; e, revelando para a coletividades o poder obscuro delas, sua força oculta, convida-as a assumir diante do destino uma atitude heroica e superior que, sem isso, nunca assumiriam. (ARTAUD, 1993, p.26).

Dessa forma, ruminar o episódio do Gênesis, pleno de representações imagéticas, nuances da ambiguidade humana teatralizada, é perceber que, criadas pelo e para o homem, no cotidiano de sua existência, levam a pensar no que elas produzem, instauram e encobrem em relação ao passado-presente público-privado da época em que se vive. Sobretudo, no Novo Mundo de invasão hispânica/lusófona e de tantas outras que construíram Jardins, fomentados pelo absolutismo, marcado por tantas desigualdades sociais e por tradição histórica de privilégios à

elite detentora de poderes culturais e econômicos que se beneficiou da exclusão dos grupos social economicamente fragilizados. Que provocou e ainda provoca marginalizações sociais, culturais e econômicas a que são relegadas as minorias econômicas, pela força do patriarcado.

2. *Tramas textuais: no princípio era o verbo, o devir humano a procura do novo Édem*

“Dá-me um barco”. Eis o desejo fundante, gênese de uma magistral aventura de transformação humano-societária; um encontro de si mediante um outro. Um verbo que a exemplo do *abre-te, sésamo* encarnou-se de tal forma que se tornou parábola epifânica de grandes tesouros. Fez-se autoridade; “verdadeira matriz arquetípica” (WUNENBURGER, 2007, p. 20) do cavaleiro, navegante, retirante que não teme em recobrar o que lhe é por direito. No Conto a procura da Ilha desconhecida, o personagem deitando-se ao comprido no limiar da porta das petições da casa do rei, ao tornar-se pedinte, “esvaziou-se de si mesmo”, preparando-se por passar entre o “fundo de um a agulha”⁵⁷ (Lc, 18: 25), instrumento imprescindíveis para cingir o cisma civilizacional de uma sociedade adormecida-entorpecida, “entrópica”, condicionada ao desaparecimento e à morte (DURAND, 2010, p.119). Pedir um barco é rememorar toda uma potencialidade significativa, visto se tratar de uma imagem primitiva e universal.

Na história da literatura humana o barco é um dos símbolos mais ricos, seja por transportar mortos, promover conquistas e redensões, bem como salvar povos de catástrofes e/ou conduzir o ser à enigmática terceira margem. Desejar um barco não significa na narrativa fechar-se em si. O barco é instrumento para se chegar a outro habitat: a ilha desconhecida, uma terra fértil, nome e sobrenome originário de homem: húmus (BOFF, 2003). Mais que berço, é óvulo e útero a fecundar o sonho.

Se aquele a quem é solicitado soubesse o sentido e as sentenças profundas do verbo e do seu objeto, “dá-me um barco” (SARAMAGO, 1998, p.3), indubitavelmente, se entregaria ao propósito: ir ao encontro da

⁵⁷ O termo grego para agulha é *raphís* (ραφίς), aquele objeto usado para costurar – Lucas usa o termo *belónes* (βελόνης), que significa agulha cirúrgica, usada para cuidar da saúde das pessoas. Queimado, José Luis. Conhecendo os Evangelhos: O camelo e o buraco da agulha. Disponível em: <https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/conhecendo-a-biblia-o-camelo-e-o-buraco-da-agulha>. Acesso em 11 de maio de 2020.

ilha desconhecida, conseqüentemente, ao encontro de si. Contudo, preso à porta dos obséquios à que “sempre” se encontrara, o rei, constituído “único herdeiro e senhor da verdade”, aparentemente, dono da resposta e sentindo-se dono de tudo, não percebia o enclaustramento a que fora acometido em sua jornada existencial. Expulso do “interior de seu interior”, tornando-se um corpo ressequido em meio a um Oásis de riquezas aparente, e iludido pelo seu jogo intrigante, no delírio de sua “inopinada” condição absoluta que se imagina onisciência-onipresença-onipotência. Dessa forma, como era possível alguém lançar-se à aventura de ir à procura de algo desconhecido, dado a sua inexistência? Como alguém ousaria tal empreendimento, visto que tudo já havia sido informado, cartografado, possuído? Tal argumento há de se fazer pensar, pois, de acordo com Durand (2010, p.120), “quanto mais uma sociedade é ‘informada’ tanto mais as instituições que as fundamentam se fragilizam”. Assim, nessa cena, é possível reparar o pensamento “diabólico-separador” (STORNILO, 2007, p. 22) do rei pelo fato de “absolutizar o seu pequeno discernimento, como se fosse o discernimento absoluto” (idem, p.22).

Desse modo, a retórica do pedinte causa assombro ao rei, deixando-o desconcertado, visto que tal solicitação exigia respostas e novas perguntas gestoras de imagens com suas estruturas polarizantes: mística, heróica e cíclica (WUNENBURGES, 2007) e, a demora poderia ocasionar conflitos e tensões, “aumentar gravemente o descontentamento social, o que por seu turno, ia ter imediatas e negativas conseqüências no afluxo de obséquios” (SARAMAGO, 1998, p.3); tal reflexão corrobora-se com a ação do “coro” presente na narrativa, pessoas que esperavam na porta das petições e vizinhos que, assistindo o reverberar do pedinte com tranqüila firmeza, convalidam o pedido e gritam “dá-lhe o barco, dá-lhe o barco” (SARAMAGO, 1998, p.4). Um desfazimento de Babel, um provocar ético de movimento ascendente e descendente (DURAND, 2010), respectivamente, um sair da caverna da mudez-cegueira para ir em busca de um novo mundo – ver a luz e, assim, reparar a nudez interior e exterior de corpos ressequidos no jardim do monarca pelas presas profundas de seu absolutismo patriarcal. Mesmo em outro contexto, mas que dialoga com a representação do coro na narrativa, é possível uma aproximação de sentido dado ao coro, conforme o que pontua Machado (2006) a respeito da filosofia do trágico sobre temas poéticos:

O coro e os heróis da tragédia como representante do divino e dos indivíduos em luta, no sentido de esses dois elementos representarem, por um lado, a consciência do divino – a consciência geral substancial que

presença a ação, ou a luta com serenidade – e, por outro, o *pathos* individual, que é a justificação ética que leva à oposição entre indivíduos empenhados na ação. Por um lado, sua análise dos personagens em ação salienta a luta, o conflito que eles desencadeiam com a reivindicação ética de um direito referente a um fato determinado. Isso porque, como vimos, a ação de um indivíduo viola um outro princípio igualmente ético, igualmente fundado em direito, da vontade humana, acarretando uma colisão de forças éticas (MACHADO, 2006, p. 135-136).

Mas, querer um barco!? Ir a procura de uma ilha desconhecida!? Vivendo no fluxo do não criar imagens, o rei esqueceu-se de que se fez imagem; então, eis que surge com uma réplica, no intuito de invalidar tal pedido, “e tu quem és, para que eu to dê?” (SARAMAGO, 1998, p.4) Não obteve resposta. Mas provocara uma nova réplica-imagem por parte do pedinte: “e tu quem és para que não mo dê?” (idem, p.4). Nessa inquisição, eis que se desvela a imagem do dono da árvore que se localiza no meio do jardim, e, por isso, possuidor de todas as coisas: “sou o rei deste reino, e os barcos do reino pertencem-me todos” (idem, p.4).

A força que não emerge do centro, e sim da periferia, revela a sensibilidade efêmera do poder central, um pensar em torno da poética de ruptura: uma releitura da tradição. Quem sabe um refazimento da itinerância humana que, em virtude da dita mobilidade, traço da modernidade, lhe fora suprimido o tempo e o espaço volatilizado. Também, traço do absolutismo, não o feminino, não o matriarcal, não a simbologia da serpente que cartografa sabedoria e cura, equivocadamente comparado ao mal e transposto ao feminino e sua relação a serpente, mas o poder usurpador, ser enganador do/no jardim que na inoperância de seu poder, por centrar e controlar a tudo e a todos, vende ilusão e aparência. Então, não é possível fazer tal ligação com a simbologia da serpente, pois “ela representa a sabedoria divina, que se renova sempre” (MURARO; BOFF, 2002, p.95), enquanto o absolutista, não consegue dispor de seu lugar, que considera imutável. O conflito entre o rei e o pedinte relava uma colisão de forças éticas.

E, nesse (des)confluir de imagens, em que o sólido se desfaz e o uno se diversifica, em que entra em jogo a ideia do novo, quando aparentemente surgia do discurso do rei um significado para o signo, matriz e motriz da cristalização do poder cumulativo, dito “onipotente”, o reverberar do pedinte desdobra-se em um novo signo, desvelando novos significados, construtores de novas vertentes, princípio fecundo, como o

Religião, Língua e Literatura

vento que outrora pairava e fecundava o grande vazio quando apenas existia o “Verbo” (Gn. 1: 2).

Nesse ir e vir de sonoras imagens, veiculadas pelo discurso do pedinte, eis que surge um ser germinal⁵⁸, princípio, origem de qualquer coisa (imagem nascente, embrião do novo Édem: liberdade “*ad-infinitum*” que, na inteireza do seu pedido, imprime um primeiro golpe àquele constituído “senhor do Jardim”: “mais lhes perecerás tu a eles do que eles a ti. Tu sem eles, és nada; e que eles, sem ti, poderão sempre navegar” (SARAMAGO, 1998, p.4). Um princípio de isomorfismo no imaginário, “pelo qual o pequeno pode agir sobre o grande porque é um concentrado de seu poder, e pelo qual o grande pode tornar-se pequeno por uma simples mudança de escala” (BACHELARD apud WUNENBURGER, 2007, p.38).

Nessa propensa aquarela, entre ditos e não ditos, sobressaem não respostas “enlatadas” impregnadas de uma total “liberdade de desinformação” (DURAND, 2010, p.119) nem, tão somente as veiculadas por aqueles que acumulam capitais com suas “bondades” enganadoras, “o que é teu é meu, o que é meu não é teu e, somos livres”. Surgem, sim, perguntas esfíngicas: “conhece-te, a ti mesmo?! Um reparar, minuciosamente, das partes do todo, bem como o todo feito em partes, desvelando estruturas figurativas próprias do *Homo sapiens* que é também *Homo symbolicus* _ uma imagem representativa deixada sob escombros do tempo em que a ironia faz-se arma discursiva.

Esse pairar do vento, discursivo-persuasivo, simbiose do *homo sapiens-homo symbolicus* fez surgir a concretude do pedido, como outrora fez surgir o universo (Gn, 1). Assim, o rei, que há muito havia se perdido, em ter apenas o nome rei, escreve sobre o ombro da mulher da limpeza o cartão de doação: “entrega ao portador um barco, não precisa ser grande, mas que navegue bem e seja seguro, não quero ter remorsos na consciência se as coisas lhe correrem mal” (SARAMAGO, 1998, p.4). Define a doação. Consciência ou um passar de responsabilidade? Um possível (re)velar da ambiguidade humana.

Diante dessa realidade tão presente no presente, a ambiguidade humana, o pedido do pretense navegador faz perceber aos olhos-

⁵⁸ Conforme verbete do dicionário de Francisco S. Borba (2004), Adjetivo 1. do (s) Germe: germinal; 2. Relativo à reprodução dos seres vivos; células germinais humanas; 3. Relativo a germinação: um movimento potente e germinal; 4. Básico. Fundamental (BORBA, 2004, p. 676).

consciência da mulher da limpeza, que o olhara com cara de caso, que a pretensão absolutista do rei despojou o povo, denotando perdas consigo e com os outros, revelou sua nudez, motivo da cegueira diante da ilha desconhecida, consequentemente, a perda de acesso à árvore da vida, ou seja, essa potencialidade do humano em colocar-se sempre à procura do desconhecido, um navegar imerso na *experiência* (RECH, 1998) da busca infinita de si, do tempo e do espaço; morfemas sempre em metamorfose.

Antes mesmo que o homem levantasse a cabeça denotando que iria agradecer a dádiva, o rei desaparecera em sua inoperância fantasmagórica de sua condição humana. De prontidão, encontrara, tão somente, a mulher da limpeza “a olhar para ele com cara de caso” (SARAMAGO, 1998, p.5). Uma cumplicidade construída no âmago de sua existencialidade, afinal, mais do que abrir portas e fechá-las, seu olhar de caso representava a própria crença de abertura necessária ao navegador. Uma anti-Eva. Aquela que fizera o caminho inverso incluiu, incluindo-se, incluindo-o; sai da caverna enganadora, domínio da serpente rei; liberta-se da aldraba de bronze a que estivera presa por tempos lacunais, um círculo vicioso de manutenção do poder, e nunca de transformação, para seguir o navegador em seu itinerário rumo à Arca da nova aliança à procura do tesouro perdido: novos céus e nova terra.

Convicta do chamado interior que recebera, por presenciar tamanha revelação, a mulher da limpeza emerge-se do “reino” submerso em dilúvio humano. Por isso, vale ressaltar que a ilha desconhecida torna-se para ela uma imagem que representa uma espécie de intermediário entre um inconsciente não manifesto e uma tomada de consciência ativa, “chave que dá acesso ao aposento mais secreto e mais recalcado do psiquismo” (DURAND, 2010, p.36), daí, o seu ressignificar de vida ao colocar-se nessa procura da nova terra onde corre leite e mel (Gn, 12:1-3).

Assim, nota-se que o sistema de crença personificado no homem pedinte e o explicitar do lugar-desejo almejado revelam as estruturas plurais e irreduzíveis articuladas pelo imaginário humano. Nesse sentido, o desejo fundante em encontrar a Ilha desconhecida, conduzindo-o a pedir um barco, ou o simples deslocar ficando os pés e/ou deitando-se como “corpo insepulto”⁵⁹, na porta das petições e sua determinação tranquila

⁵⁹ Referência a Antígona de Sófocles. “com Antígona nos deparamos com uma figura que transforma o escândalo de sua ação, [...], numa possibilidade infalível de apontar as fragilidades da tirania como representação do poder público” (GARBERO, 2017, p. 3).

Religião, Língua e Literatura

denotam atos heroicos, místicos e disseminadores, classes que gravitam ao redor dos processos matriarcais do “separar, incluir e dramatizar” (DURAND, 2010, p.40).

Em sua performance o homem explicita uma nova ótica relacional, maior-menor/menor-maior, revelando discernimento quanto ao uso da Palavra; traz para dentro de sua crença outros olhares, atitude, a exemplo, o coro dos vizinhos e de outros pedintes que estavam nas imediações da porta das petições, bem como a sinergia da mulher da limpeza que com extrema firmeza, ao presenciar o desfecho do verbo e seu objeto, desabita a casa das tantas portas inoperantes e encarna no sonho da ilha desconhecida, assim, ao ouvir a aldraba chamando-a, “deu a volta e saiu com o balde e a vassoura por outra porta, a das decisões, que é raro ser usada, mas quando é, é” (SARAMAGO, 1998, p.5).

Para além da indubitável certeza, a mulher da limpeza se arma como uma amazona, porta consigo nesse deslocar o balde e a vassoura, metaforicamente, escudo e espada, à espera do por vir, visto que desde o primeiro contato com o homem pedinte, se fez interiormente protetora da concretude do sonho com gestos construtivos de reflexos posturais. Uma premonição do devir humano.

[Quando a mulher] entrou no barco, duas coisas lhe valeram aí, a vassoura do palácio e a prevenção contra as gaivotas, ainda não tinha acabado de atravessar a prancha que ligava a amurada ao cais e já as malvadas estavam a precipitar-se sobre ela aos guinchos, furiosas, de goela aberta, como se ali mesmo a quisessem devorar. Não sabiam com quem se metiam. A mulher da limpeza pousou o balde, meteu as chaves no seio, firmou bem os pés na prancha, e, redemoinhando a vassoura como se fosse um espadão dos antigos, fez debandar o bando assassino (SARAMAGO, 1998, p.7).

Assim, ao sair da porta das petições atravessando a porta das decisões assumiu o plano da subversividade rompendo com o poder dominante. Sua vassoura-espada no decorrer da narrativa pouco a pouco corporifica sinais de potência e de pureza, visto que a espada é um símbolo mítico apolíneo _ uma luminosidade requerida quando do desbravar do mar. Arma-se para a grande cruzada mar adentro, mar afora no enfrentamento dos monstros a se (re)velar. Nessa perspectiva Gilbert Durand reverbera:

Figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia é já, através do assenhoreamento pelo cogito, dominá-los. Qualquer epifania de

um perigo à representação minimiza-o, e mais ainda quando se trata de uma epifania simbólica. Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submetê-la a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com facilidade. (DURAND, 2002, p.123).

Abrir a porta das decisões e atravessá-la sentenciou o fim do contínuismo vivenciado pela mulher da limpeza em abrir e fechar a porta das petições, submetimento histórico, ideologicamente justificado, que a condicionou como o sexo frágil, aquela que caiu e seduziu o homem, ao comer o fruto e entregar ao homem, princípio do mal, “estarás sob o poder do teu marido e ele te dominará” (Gn. 3: 16). Segundo a personagem feminina “as portas que realmente queria já foram abertas” (SARAMAGO, 1998, p.6); seu desejo mais profundo era limpar barcos. Esse princípio dinâmico da personagem feminina é pedra de toque na escrita do “Conto da ilha desconhecida” e o feminino sagrado, pois, de acordo com Muraro e Boff (2002), o relato do pecado original, representa a releitura patriarcal do relato originário matriarcal uma espécie de processo de culpabilização das mulheres no esforço de arrebatá-lhes o poder e Seria consolidar o domínio patriarcal. Os ritos e símbolos sagrados do matriarcado são diabolizados e retroprojetados às origens na forma de um relato primordial com a intenção de apagar totalmente os traços do relato feminino anterior. Isso foi feito com tal sucesso, que até os dias de hoje nos perguntamos se efetivamente existiram as deusas-mães e uma fase matriarcal da humanidade (MURARO, BOFF, 2002, p. 95).

Esse romper de estruturas que há muito a impedia a humanidade de olhar, ver e reparar o passado, presente e o futuro, é a concretização de um profundo embate existencial que parece apontar para um princípio rizomático de imagens que se interpenetram atravessando a mulher da limpeza em um estimulante jogo de novas ideias e ideais. Rememora-se, com isso, um dito ancestral da criação: “viu que tudo era muito bom” (Gn. 1,31). Uma via lírica que se constitui como travessia na narrativa; um caminho de expressões, sendo, re-sendo, mudando (ALVES, 1985) e re-criando invenções subversivas contra as formas de enclausuro.

O relato atual do pecado original representa a releitura patriarcal do relato originário matriarcal. Seria uma espécie de processo de culpabilização das mulheres no esforço de arrebatá-lhes o poder e consolidar o domínio patriarcal.

Religião, Língua e Literatura

Esse entregar-se ao sonho desconhecido, matriz e motriz da humanidade perdida, servira para reparar que era hora de parar de ver o espaço das portas, casa do rei, como uma máquina perfeita de medir o tempo. Lá o todo não era igual e, desde a sua constituição ideológica, seus moradores não realizavam sincronicamente as mesmas coisas nos mesmos momentos, visto que era um Éden aparente.

A mulher da limpeza, ao romper com a porta das petições e atravessar à das decisões, mesmo que um jogo metafórico, denota a viabilidade em conseguir um novo pensar – experienciar humano e, assim, modificar em si mesma o quadro fantasmagórico promotor do enclaustramento que, pouco a pouco, se alarguecia naquele espaço dito de todos, mas posse de uns. Visto que estes últimos, ludibriaram desmoronando as possíveis portas da liberdade que foram sonhadas quando no princípio só havia o Verbo em sua inteireza de sacralidade: mentor do equilíbrio entre o homem, a sociedade e o universo, substantivando a todos e o todo (in)existente.

3. *Um contar regressivo de ascendência humana...*

Diz a Palavra, no Livro do Genesis, que no sétimo dia, último dia da criação, o Senhor descansou, visto que o universo havia se constituído, e ele observara que “tudo era muito bom”! (Gn, 1).

No conto da ilha desconhecida, diz Saramago que um homem “deitou-se ao comprido no limiar da porta das petições da casa do rei” (SARAMAGO, 1998, p.1). Um deitar que em essência não revela descanso, mas um desconcertante ato germinal, princípio de uma nova criação/criatura. Mais do que um deitar, fez-se descida. Um repousar estruturador-estruturante para sentir-se próximo às entranhas da mãe terra e, assim, explodir em broto, flor e fruto em sua itinerância à procura do desconhecido. Um processo de aglutinação de elementos místicos, maternos e de encaixe, alimentos necessários ao encontro da humanidade perdida. Este é o princípio da narrativa.

Se na narrativa do Gênesis tudo estava em seu lugar, no conto da ilha, os lugares haviam sido penetrados pela ausência de lugar. Espaços fantasmagóricos assombravam com sua nevoa de ilusões e ausência corrompendo as retinas da consciência humana. Era preciso que um sonho revelasse a possibilidade de um enfrentamento entre grandes e pequenos e a consecutiva vitória do poder minoritário pela astúcia e crença de que “navegar é preciso” é perigo.

O fascínio e o perigo em avançar em águas oceânicas, espelhos de desdobramento de imagens do eu e símbolo do duplicado (DURAND, 2002) são, simultaneamente, veneno e remédio ao navegador, mas é justamente no discernimento desses elementos que se encontra a redenção necessária ao ideal da nova criatura/criação/criador. Sem discernimento é grande o perigo em ficar-se preso ao ter e esquecer-se de que há na solidão sonhada uma solidariedade compartilhada. Entender que há sempre alguém a espreitar sonhos. Não, tão somente, como ameaça destrutiva, mas como a terra que anseia pela semente que cairá em suas entranhas, explodindo-se em vida crescente ou, sonoramente, como o córrego que, em sua singeleza, vai deslizando mansamente ao encontro com o grande mar — uma regularidade singular da essência presente em toda criação.

Diz Dom Helder Câmara (1909-1999), religioso pernambucano que vivera a muitas experiências em deslocar e deslocar-se com seu discurso catequético libertador: “Não, não pares! É graça divina começar bem. Graça maior persistir na caminhada certa, manter o ritmo... Mas a graça das graças é não desistir, podendo ou não, caindo, embora aos pedaços, chegar até o fim” (CÂMARA, 2018). Contudo, se não há abertura dos sonhadores, estes podem deixar por passar o elo de cumplicidade tecida do mesmo sonhar à revelia do conhecimento. Na obra “O conto da ilha desconhecida” é revelado que “é deste modo que o destino costuma comportar-se conosco, já está mesmo atrás de nós, já estendeu a mão para tocar-nos o ombro, e nós ainda vamos a murmurar” (SARAMAGO, 1998, p.5). Por isso, no futuro dessa narrativa, quando a noite invade o barco e ao azulado das águas do mar, a mulher da limpeza não perde o seu propósito e se faz presença-presente ao lado do homem.

Desse modo, ao ver o homem pedinte deitar-se no limiar da porta das petições, e a mulher da limpeza ao sair pela porta das decisões, percebe-se que ambos embarcaram em um navegar de cumplicidade humano-existencial; um remar divergente do habitual societário, em que as fichas simbólicas estão em (des)uso por uns poucos (GIDDENS, 1991), por isso, é tecido e tessitura da nova vida sonhada a bordo de uma consciência que propicia um atar e desatar de nós; conduz à libertação/liberação do humano e corrige as miopias sociais, políticas e ideológicas — “os caprichos humanos”.

Enquanto o homem deitava no limiar da porta das petições, sua companhia estava sendo germinada para que no futuro, tão presente, se fizesse ventre de acolhida do sêmen esperança carente de consciência fértil

Religião, Língua e Literatura

e, assim, não perdesse de vista o fio condutor da Palavra que, em si, se fez verbo e a substantivou. Diz Monique Augras que “a palavra, em si, já é ação. No pensamento lógico, palavras servem apenas de intermediário. No pensamento mítico as palavras são coisas. Uma simples palavra domina o mundo” (AUGRAS, 1967, p. 10).

A profundidade do ato de deitar do homem que desejava um barco revela o sono profundo que o homem na narrativa do Gênesis sentiu quando de sua costela se originava uma auxiliar que lhe fosse semelhante (Gn, 2,20-21). Nesse constituir onírico, o homem pedinte e a mulher da limpeza “tornam-se um para o outro a revelação do que cada um é” (STORNILO, 2007, p.17) protagonistas de uma nova unidade humana societária.

O fincar e sair de portas desses personagens potencializou as grandes utopias, rememorando que os homens são donos, não só das ciências, mas de inúmeras possibilidades em *saber-fazer* e *fazer-saber*, germes da criação – novas criaturas. Isso, porque somos um mundo em construção permanente. Desgastar o mundo é desgastar e desgostar de nós mesmos, uma breve reflexão da inopinada atitude onipotente do rei que não consegue, sequer, imaginar um caminho oceânico que conduza à ilha desconhecida.

Assim, a mulher da limpeza ao deixar o palácio e ir ao encontro do navegador, mesmo que este “não tenha ainda sequer começado a recrutar os tripulantes, já leva atrás de si a futura encarregada das baldeações e outros asseios” (SARAMAGO, 1998, p.5), coloca-se a diante, faz-se companheira, cúmplice na/da jornada distanciando das crostas pretensiosas do rei que não consegue olhar, ver e reparar. Em silêncio ascute o mais profundo de seu desejo humano, sua fertilidade cônica desejosa de fecundidade libertária, por isso, antecipa a escolha da caravela sem mesmo revelar sua presença e sua escolha ao Homem pedinte e ao Capitão que, à beira do Porto, dialogam a respeito da Ilha desconhecida e do barco navegável a navegar.

Impressiona o diálogo entre o propenso navegador e o capitão real. Assim como o rei, o capitão do rei questiona a atitude do propenso navegador, visto que não se tratava de um marinheiro, não possuía carta de navegação, conseqüentemente, não sabia navegar. Contudo, a firmeza eloquente do homem que do princípio se fez verbo e que não teme em ir à busca da ilha desconhecida, predica: quanto ao navegar, “aprenderei no mar” (SARAMAGO, 1998, p.6). Por isso, diz com extrema segurança:

“dá-me antes um barco que eu respeite e que possa respeitar-me a mim” (Idem, p. 6). E, descortinando a cegueira do Capitão do rei, sentencia-o: “é estranho que tu, sendo homem do mar, me digas isso, que já não há ilhas desconhecidas” (Idem, p.6). Magistralmente, rememora um ato experiencial, também curtido por aqueles que se permitem lançar a aventura do desconhecido, tornando-se pergunta-resposta de si mesmos. Deflagra um golpe certo na ausência de faróis no porto-consciência dos navegadores reais, “homem da terra sou eu, e não ignoro que todas as ilhas, mesmo as conhecidas, são desconhecidas enquanto não desembarcarmos nelas” (Idem, p.6). A cada sentido e sentença proferidos pelo navegador, mais cumplicidade este adquire da mulher da limpeza; uma desconhecida que se fez conhecer em pensamento e atos.

O porto, o diálogo e o admirar do barco fizeram o último (des)casular da mulher da limpeza que, tirando o véu de sua ausência, tão presente, proclama a escolha que havia feito _ uma caravela. Embarcação que os conduziria à Ilha desconhecida: “é o meu barco, é o meu barco” (SARAMAGO, 1998, p.6). Não um meu “egoístico” e, sim, um meu pluralístico – simbiose do eterno verbo flexionado na primeira pessoa do plural.

Não apenas um barco, cognato que generaliza. Uma *Cara-vela*. Duas raízes imprescindíveis nessa intersecção humana. Um buscar identitário pautado na liberdade do singlar mar afora os mares adentro. Velas que no imaginário ambientam asas que conduzem ao luminoso existencial necessárias para dominar o mar, o mundo, o universo, uma grande tarefa descrita no Gênesis (Gn 1: 28); diz o dito popular “nas asas da imaginação todas as coisas se tornam possíveis”. Diz o conto que “as velas são os músculos do barco, basta ver como incham quando se esforçam, mas, e isso mesmo sucede aos músculos, se não se lhes dá uso regularmente, abrandam, amolecem, perdem nervos das velas” (SARAMAGO, 1998, p.7).

Homem e mulher, *Cara-vela* em transformação contínua a navegar no infinito das transformações em busca do transcendental, dominando e dominando-se. Um contemplar do alto, fecundo de soberania, ausente da tirania em ter; *simples-mente* ser. Construído de posturas ascensionais. E assim, olhar, ver e reparar o abissal marinho no caminho rumo à ilha desconhecida. Um exercício constante para manutenção do humanizar-se.

Religião, Língua e Literatura

Ao fincar os pés na Caravela, a mulher com olhar e visão de lupa, associados ao esquema da elevação e aos ideais da transcendência, com retidão moral (DURAND, 2002) percebe com nitidez “a arte de marinharia” (SARAMAGO, 1998, p.7), colocando em confronto a luminosidade de uma consciência crente no impossível e a caravela ressequida e abandonada pela descrença evocando a imagem do herói solar (DURAND, 2002), enquanto o homem sai à procura da tripulação que acaba por não encontrar, visto que estes disseram ao homem, a exemplo do rei e do capitão do rei, que “já não há ilhas desconhecidas, e que, mesmo que as houvesse, não iriam eles tirar-se do sossego dos seus lares e da boa vida dos barcos de carreira para se meterem em aventuras oceânicas, a procura do impossível” (SARAMAGO, 1998, p.8). Bem dizem teóricos de plantão que cabeça pensa onde os pés estão fincados. Quão profundas são as presas da serpente que com sua calda traz para si a todos, envenenando-os com seu mundo de ilusões e desesperança, provocando profundas cegueiras de consciência.

Mas a tripulação necessária estava completa: o homem navegador e a mulher da limpeza, constituídos imagem e semelhança do outro. Mesmo que uma loucura, a mulher não teme em assumir tão grande desafio. Isto porque, a sinergia entre as personagens explicita um copular de sonhos. Arriscam na aventura de ir ao encontro da ilha desconhecida. Dialogam com a arte de filosofar, fazem vir às claras o pensamento por vezes “adormecido, entorpecido, entrópico”. Assim, diz o homem navegador que, mesmo tendo outros ofícios, quer encontrar a ilha desconhecida para saber quem o é quando nela fincar os seus pés, pois segundo o personagem “se não saís de ti, não chegas a saber quem és” (SARAMAGO, 1998, p.8).

Nesse confluir de ideias e ideais rememora a mulher da limpeza um dito do filósofo do rei, “todo homem é uma ilha” (SARAMAGO, 1998, p.8). Mas habituada a ser apenas a mulher da limpeza, do coser, não se imaginara nessa aventura magistral do lançar-se para fora, imergindo-se para dentro; de certo, o filósofo com suas filosofias não se entregava à arte de filosofar: olhar, ver e reparar a si e o mundo à sua volta, por isso, temia em mergulhar no grande mar, espelho da duplicidade, à procura da ilha desconhecida. Da intimidade dialógica entre os personagens explicita a ideia de que “é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não nos saímos de nós próprios” (Idem, 8). A mulher fértil e cônica da viagem faz o homem conhecer a caravela, diz que é necessário conhecer

por dentro o que se conhece por fora, descer na profundidade do bem conquistado para saber melhor fazer uso da arte de marinhar.

A noite chega à caravela, invade a proa e convida os dois tripulantes a descerem a escada secreta rumo ao desconhecido. A mulher se faz mentora nessa jornada para que o homem navegador não confunda a descida com queda, isso porque a ausência de uma tripulação e das mil coisas necessárias a abastecer a viagem e a ausência, também, de discernimento poderia levar a uma inopinada conclusão. Eis que a mulher em sua imponente partilhada conduz o navegador a uma entrega visceral em busca do primeiro desejo: ir ao encontro da ilha desconhecida. Outrora saíra pela porta das decisões e não tornaria a passar por ela. Esse descer coloca em evidência o papel das cores noturnas, seus matizes motores de múltiplas interpretações e seus sons que de melodias transformam-se em ruídos (DURAND, 2002). Em contrapartida, aproveitando-se da dimensão terapêutica do esverdeado da noite convidam-se a dormirem. Deitam-se sob a luminosidade lunar, medida do tempo e do eterno retorno à humanidade perdida. Surge daí, a triunfal transformação da Cara-vela. Mulher e Homem, do sono–sonho, protagonizando uma nova criação-criatura-criadores. E, interseccionados barco-Ilha-Éden penetram na profundidade do sonhar tornando-se para os tripulantes ossos se seus ossos, carnes de suas carnes, e nestes, um para o outro um só habitar, um só corpo em coordenadas que não se encontram em meridianos e paralelos e, sim, na mente humana.

Nesse copular, homem e mulher se constituíram caminho e caminhada ao descerrarem uma nova realidade: um novo mundo é possível e, no Éden da existência humana *re-criado* “viram que tudo era muito bom!” (Gn 1,31). E, assim, “a Ilha Desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma” (SARAMAGO, 1998, p.12), revelando que o humano é um eterno encontro consigo à procura do outro.

4. Algumas considerações

“O Conto a procura da ilha desconhecida” tece um gênesis de sentidos e sentenças à vida. Assim, adentrar o universo simbólico, sua extensão e intenção, é por vezes dominar os saberes do rito de passagem à aquisição do poder em seu jogo inter-ativo de múltiplos signos, de modo a se perceber as dualidades tão intrínsecas, furto e fruto à vida. Alfa e

Religião, Língua e Literatura

Omega. Morte e vida. Tudo tão próximo e distante a depender da dimensão verbo-icônica do imaginário e a sua lógica na/da dinâmica intratextual.

O diálogo estabelecido, mesmo que, não tenha exaurido a vasta complexidade das obras procurou “não só através daquele articulado com sua significação, mas aquele que é capaz de libertar da ingenuidade pesada e séria dos físicos ‘racionalistas’ e, simultaneamente, despojar-se a si mesmo na relação a si e no saber de si (DERRIDA, 2005, p.12), posto que em grande parte as obras de ficção importantes comunicam uma ou mais "mensagens", que são transmitidas pelo texto mas não estão no texto (NOVA, 2000).

O conto da ilha desconhecida trata-se, entre muitos outros significados dominados pela lógica da similaridade, do despir humano, marca incontestável de Saramago, seja no construto das personagens, seja nos espaços materializados, indicativos consignados de papéis sociais e suas representações. Não obstante, o Livro do Gênesis, como primeira parte da Lei que orientava o povo no processo de libertação, também, revela o divino que cria e organiza tudo em favor da vida, e, no construto do paraíso, projeta a esperança de um mundo novo e justo, um despir da humanidade em processos de construção societária. Isto posto, sobressai na transversalidade das obras, o poder criador, como gênese da ação humana e o seu devir.

A narrativa de Saramago define magistralmente a intelectualidade do sentir, tornando-a capaz de transmitir plenamente o seu fingimento verossímil, capaz de desnudar os corpos que agonizam por liberdade para usufruírem dos frutos e saberes potencializadores de desejos-sonhos reprimidos pelo absolutismo patriarcal que usurpou a consciência para o encontro das diferenças: feminino-masculino. E, portanto, costura o ato da representação humana; um elo que abre espaço para o que não é “um”, por assim dizer, permitindo aos sujeitos envolvidos um movimentar de sentidos ditos e entreditos ao encontro de si, descortinando os melindres e meandros, tensões da natureza humana. Cada gesto, posição, olhares e jogos de cena direcionados vão corroborando o movimentar astucioso da capacidade humana em adquirir, aferir e construir um mundo como projeção do corpo na emergência de um novo paradigma civilizacional.

O reverberar do silêncio e enclaustração societário, metamorfoseado nos corpos insepultos do feminino-masculino nessa análise interpelam em seu “silêncio mimético” o leitor a “reparar” a desconstrução, construção e

reconstrução dos (des)caminhos realizados no tempo, que embora ficcional, “aponta enquanto portador de símbolos para um mundo histórico-social” (CHIAPPINI, 1997, p135).

A narrativa do Conto da ilha desconhecida, como um desenrolar contínuo e múltiplo evita a univocidade, considerando a categoria plástica do imaginário, destinada a fazer ponte com a realidade, sem perder de vista sua carga poética, de modo que a estética intercambia à complexidade histórica, cultural e política e à análise da mesma em diálogo com outras obras. Uma visão cosmogônica de homem, sociedade e de mundo, uma “força vital, vapor do corpo, liquidez carnal e espiritual, no qual toda atividade repousa, se espalha no mundo ao qual dá a vida” (ZUMTHOR, 2010, p. 66). Isso porque, o narrar não é um conto do “era uma vez”, energia tecelã que fia de forma operante a tessitura da vida. Não fragmenta. Encarna em todo ser. Daí, ser a palavra dita, elemento sacro – uma coordenada não apenas histórica-geográfica-religiosa, e sim, humanoliterária, pois um ser de palavra é guardião de si, de toda linhagem que em torno de si se fez e se faz gênese contínuo da humanidade em construção a procura de si, outrem.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. *O teatro e o seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- AUGRAS, Monique. *A dimensão simbólica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1967.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Paulinas, 1990.
- BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus Editora, 2003.
- _____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BORBA, Francisco S. *Dicionário UNESP do português contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BORNHEIM, Gerd Alberto. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUESCU, Helena Carvalhão. *Experiência do Incomum e Boa Vizinhaça*. Literatura Comparada e Literatura-Mundo. Porto: Porto Editora, 2013
- CÂMARA, Helder. *Não, não pare* (2018). Disponível em: <https://www.paulinas.org.br/editora/pt->

Religião, Língua e Literatura

br/?system=news&action=read&id=15746. Acesso em 13 de maio de 2020.

CHIAPPINI, Ligia. *Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo*. In: CRISTOVÃO, Fernando, FERRAZ, Maria de Lourdes; CARVALHO, Alberto. *Nacionalismo e regionalismo nas literaturas lusófonas*. Lisboa: Cosmo, 1997.

COELHO NETO, J. Teixeira. *Semiótica, Informática, Comunicação*. 6ª. Ed. São Paulo: perspectiva, 2003.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Trad. Renée Eve Levié. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GARBERA, Maria Fernanda. *Antígona e os diálogos trágicos*. CES REVISTA: Juiz de Fora, v. 31, n. 2, 2017.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola, 2008.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Shieller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorde Zahar Editor, 2006.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NOVA, Vera Costa. PEREIRA, Elvina Maria Caetano. *Contribuições para uma nova leitura do texto teatral* (2000). Disponível: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/issue/view/91>.

Acesso 10 de abril de 2018.

PACOT, Simone. *Volte à Vida! A evangelização das profundezas*, Tomo II. Trad. Maria Eugenia Nogueira. São Paulo: Editora Santuário, 2007.

PASCOAES, Teixeira de. *Arte de ser português*. 3ª. Ed. Lisboa. Assírio & Alvim, 1998.

RECH, Helena T. *As duas faces de uma única paixão: Uma reflexão teológica sobre experiência cristã de Deus e suas consequências para a vida consagrada da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas, 1998.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa/Portugal: Edições 70, LDA, 2009.

SARAMAGO, José. *O conto da Ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998: Disponível em <http://groups.google.com/group/digitalsource>.

_____. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOARES, Francisco. *Teoria da literatura e literaturas africanas*. In: CHAVES, Rita. MACEDO, Tânia. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.

STORNILO, Ivo. BALANCIN, Euclides M. *Como ler o livro do Gênesis: origem da vida e da história*. São Paulo: Paulus, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

**QUINCAS BERRO D'ÁGUA:
EXU, MARUJO, PADILHA, POMBAGIRA⁶⁰**

Gildecide Oliveira Leite⁶¹

RESUMO

Entre as diversas obras de Amado vinculadas à mitologia afro-brasileira, tem-se “A morte e a morte de Quincas Berro D'Água”, objeto deste artigo, conforme se segue. Como escritor e Obá ‘ministro’ de Xangô, do Ilê Axé Opô Afonjá, importante terreiro de candomblé da ortodoxia nagô da Bahia, Jorge Amado cumpriu sua função de defesa e difusão da cultura afro-brasileira. O método comparado traz à luz aspectos de mitos afro-brasileiros (Exu, Marujo, Padilha e Pombagira) na construção de alguns personagens da novela, tais como o protagonista, sua companheira Quitéria e suas amigas. Esse exercício comparativo comprova que, na construção de seus enredos, o ministro de Xangô utiliza arquétipos ortodoxos e não ortodoxos da afro-brasilidade, apesar de sua filiação à ortodoxia Afonjá.

Palavras-chave: Quincas Berro D'Água, Exu,
Marujo, Padilha, Pombagira.

ABSTRACT

Among Amado's various works related to Afro-Brazilian mythology, there is “The death and death of Quincas Berro d'Água”, this paper object as follows. As a writer and Xango's Obá ‘minister’ at Ilê Axé Opô Afonjá, an important Candomblé temple belonged to Yoruba religious orthodoxy in Bahia, Jorge Amado fulfilled his role of defending and spreading Afro-Brazilian culture. Comparative method reveals the presence of Afro-Brazilian myths (Exu, Marujo, Padilha and Pombagira) in the construction of some characters of the novelette, like the protagonist, his partner, Quitéria, and her friends. This comparative exercise proves that, for constructing his plots, the Xango's minister uses orthodox and unorthodox Afro-Brazilian archetypes, despite of his affiliation to the Afonjá orthodoxy.

1. Introdução

A narrativa amadiana *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água* (2008) trata das mortes de Joaquim Soares da Cunha, um exemplar funcionário público, que, cansado da hipocrisia e do controle

⁶⁰ Este texto é resultado do projeto de pesquisa “Xangô conhecimento nagô na Bahia: uma experiência Afonjá” financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq.

⁶¹ Professor de Literatura Brasileira e Baiana da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

familiar, orquestrados por sua esposa, resolveu decretar a própria morte ou sua primeira ressurreição. Para quem já leu a obra em análise, ouviu falar ou resolveu dar-se por satisfeito em assistir a uma de suas adaptações audiovisuais, pode contabilizar as mortes de Quincas em três. A primeira “[...] morte senão física pelo menos moral [...] somando um total de três, fazendo de Quincas um recordista da morte, um campeão de falecimento” (AMADO, 2008, p.15), deu-se ao despertar do pacato funcionário público para a liberdade da vida. Se, para o narrador da obra, são três as mortes de Quincas ou de Joaquim Soares da Cunha, a autonomia da crítica literária prefere converter a morte em vida, mostrar o que a própria obra possibilita. São quantas as vidas ou as faces de Quincas para nos proporcionar a existência da famosa narrativa? São quantos os arquétipos preexistentes a Quincas?

O nascimento de qualquer personagem, ficcional ou não, indica o evidente início da jornada da vida, acontecimentos lidos a partir das mais diversas interpretações do leitor, daquele que lê a vida do outro ou a própria vida. Tratando-se de arte da escrita, a teoria literária, os estudos comparativos e culturais possuem vastas discussões para explicar o poder do leitor em criar terceiras margens, portanto interpretações diversas daquelas já previstas ou leituras que corroboram com leituras anteriores. No posfácio da obra em análise, Affonso Romano de Sant’anna (2008) afirma ser a verdadeira origem do companheiro de Quitéria do Olho Arregalado o estado do Ceará. Sant’anna (2008) fala da confissão do autor, quando recebia o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal do Ceará (UFC), em 1981, durante o seminário sobre o romance de 30.

No mesmo ano, 1981, em entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias*⁶² (JLAI), publicação lisboeta, ao ser perguntado sobre como lhe nasce uma ideia de um romance, o escritor baiano revela a dupla origem extraliterária do multifacetado Quincas.

A ideia nasce das maneiras mais diversas: de uma figura, de um caso, de uma frase, de um incidente, de uma notícia de jornal e assim por diante. Por exemplo, a ideia de “Quincas Berro D’Água” resultou de dois fatos dos quais tomei conhecimento numa viagem a Pernambuco e Ceará.

No Ceará, vários amigos meus, dados à boemia, contaram-me o caso ocorrido, num bairro popular de Fortaleza, quando da morte de um famoso

⁶² A partir deste pode referir-se ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias* com a sigla JLAI.

Religião, Língua e Literatura

boêmio; os amigos que saíam com ele todas as noites para a farra, a cachaça e as mulheres, vieram velar o corpo – com bebidas e anedotas. Na hora habitual da ida para a zona, já bêbados, partiram levando o defunto para a esbórnia habitual. Foram presos na Praça do Ferreira.

Em Pernambuco, tendo ido almoçar num restaurante de comida típica, propriedade de velha amiga minha, a quem não via há alguns anos, notei, sentado no escritório, bebericando uma cervejola, um senhor de cinquenta anos, ar respeitável e tranquilo. Quem era? Contaram-me a história: cidadão exemplar, dedicado funcionário público, abandonara emprego e família para amigar-se com a dona do restaurante que o sustentava – passava o dia pescando nas águas do rio (o restaurante está situado às margens do Capibaribe) ou traçando sua cervejinha. Da reunião dos dois fatos nasceu a história de “Quincas Berro D’Água” para mostrar que o homem é senhor de seu destino sobre a terra, ele o pode construir (mesmo depois da morte se contar com amigos leais, conforme demonstra Quincas) (AMADO, 1981, p.22).

Se a tarefa da contagem das mortes levasse em consideração possibilidades interpretativas a partir de leituras das informações fornecidas por Amado no trecho citado do jornal, contar-se-iam mais mortes, que as necessárias para as pretensões deste texto. Com mais aspirações extraliterárias, os caminhos de biografias dos Quincas cearense e pernambucano poderiam ganhar forças na produção de uma pesquisa, como fez o acadêmico José Helder de Souza a respeito do personagem cearense, conforme traz à luz Sant’anna (2008, p. 98). Mas uma biografia pretende conseguir a integralidade da vida de um outro, por isso, como apontado em outros estudos, prefere-se fugir da “ [...] ilusão biográfica com sua linearidade infalível e [entender] o mundo e as anamneses com seus fragmentos, com fragmentos de vida, pois nenhuma anamnese é completa e detentora de uma linearidade totalmente regular, quase exata” (LEITE, 2017, p. 29).

A importância da relação entre personagem do romance, enredo e ideias comprovadas por Antônio Cândido (1976) explica a necessidade do entendimento dos passos de Quincas, protagonista, portanto, principal responsável pelos acontecimentos da obra. Sendo assim, e repetindo-se a ausência do desejo de calcular as diversas mortes dos personagens não ficcionais cearense e pernambucano, admite-se a hibridação com aspectos do defunto da cidade de fortaleza e do *bon vivant* das margens do Capibaribe. A junção de fragmentos de dois seres humanos ganhou liga e argamassa com aspectos do orixá Exu, da entidade Marujo, ladeados por Padilhas e Pombagiras, estas presentes em outros personagens. Evidente que há características dos personagens Protoquincas, que permitem a

afirmação de anamneses perpendiculares “[...] aquelas que se cruzam, que em alguns pontos, estabelecem cruzamentos, interseções, que geram conteúdo a partir desses pontos em ângulos de variadas dimensões” (LEITE, 2017, p. 28). O personagem cearense morreu fisiologicamente e foi somado a outros para renascer em Quincas. Já o pernambucano, apreciador de uma boa “cervejola”, quando Jorge Amado teve notícia dele ainda preservava vida terrena e serviu de matéria-prima, também para a construção de Quincas. Dois Protoquincas tiveram suas representações somadas a Exu, a Marujo para originar o personagem amadiano.

Trata-se, neste momento, de Exu, Marujo, Pombagira e Padilha como personagens das narrativas primordiais afro-brasileiras, sejam elas oriundas de candomblés tradicionais ou não, da umbanda e de outros territórios afro-brasileiros. Evidente que, ao pensar em Exu e em Marujo, fala-se de seus arquétipos unidos às características dos personagens não ficcionais cearense e pernambucano. Contudo, pela cronologia das personagens, os arquétipos dos orixás e de Marujo não podem ser considerados como posteriores aos humanos; afinal, as narrativas mitológicas antecedem a existência de diversos seres humanos, quando não de todos. Para a composição de Quincas, Exu e Marujo preexistem aos personagens não ficcionais do Ceará e de Pernambuco. Os fragmentos de anamneses indiretas, proporcionadas “[...] por outros documentos da memória cultural ou por entrevistas já realizadas e publicadas por outros pesquisadores e por jornalistas” (LEITE, 2017, p. 28) comprovam a existência de características do arquétipo de Exu nos personagens do Ceará e de Pernambuco. Então, o ato de unir características dos personagens das terras de José de Alencar e de Gilberto Freyre é uma espécie de retorno às origens, junção de narrativas e peças complementares de um revelador jogo de búzios.

Não há, até o momento, fragmento anamnésico mais fidedigno do que a entrevista do próprio autor da obra em questão. Amado (1981) informa que o cearense era um famoso boêmio. O pernambucano tinha ar respeitável e apreciava uma “cervejola”, gostava de pescar como um Martim Pescador, de “traçar uma cerveja” à beira das águas, ainda que os Marujos e Martim Pescadores sejam dos mares e não dos rios. A qualificada apreciação de prazeres mundanos e/ou exuzíacos combinam com a necessidade de demolição do sacerdote do ideal ascético, propalada por Nietzsche (1999). Embora seja uma forma de comunicar rupturas, a informação de aparente preguiça é desconexa das características das

Religião, Língua e Literatura

entidades citadas, trabalhadores vorazes e incansáveis. Entretanto, o poder de quebrar tradições, a possibilidade de construção, portanto de mudança de tradições e, principalmente, a capacidade de apontar novos caminhos a serem abertos e abri-los, juntamente com o orixá Ogum⁶³, são características arquetípicas de Exu. Tais características, às vezes, também são atribuídas a Marujo, confirmando semelhanças entre o orixá e o marinheiro. Exu é o senhor do destino. Ao assenhorar-se de seu destino, como propõe Jorge Amado na entrevista ao JLAI, o homem e, em especial, o próprio Quincas Berro D'Água, apresentam a existência do *obará*, o Exu rei do corpo (SANTOS, 1986), internalizado em todos os seres humanos.

Não se sabe se os personagens extraliterários nordestinos são filhos do senhor das encruzilhadas. Com a ciência do fragmento amadiano, é permitido afirmar que Exu é matéria constitutiva de ações do Quincas cearense e do Quincas pernambucano. Ambos os personagens não ficcionais são propulsores de mudanças de costumes, seja na errância na zona até a praça do Ferreira, seja na aposentadoria precoce às custas da proprietária de um bar. O fato narrativo de ser sustentado por uma mulher, adequa-se às interpretações do Exu umbandístico e não tradicional, sem que isso seja confundido com preguiça, mas com relação de poder, hierarquia. Os frutos dos trabalhos produzidos por exus, padilhas e pombagiras podem ser gestados por eles, os exus, geralmente os líderes.

Para a vertente mais ortodoxa da mitologia afro-brasileira, todos os seres humanos possuem seu Exu do corpo, seu *Obará* ou o rei de seu próprio corpo, que só abandona o indivíduo por ocasião da morte física (SANTOS, 1986). Tendo todos os seres humanos um Exu do corpo, um Exu no corpo, isso garante, em algum momento, características do orixá ambivalente em todas as pessoas. A felicidade em aproveitar prazeres carnavais, a boa apreciação de prazeres de cama e de mesa aproxima os seres humanos do mais humano dos orixás: Exu.

Associar Exu aos seres humanos, ou o inverso, pode garantir algumas afirmações. Entre os fatores de humanidade em Exu pode-se trazer à leitura o desejo de existir em plenitude e rejeitar a possibilidade da morte, portanto, o fim. Em *Mitologia dos Orixás*, Prandi (2001, p. 65-66) reproduz narrativa sobre o orixá mensageiro, com a comentada batalha com *Iku* ou morte, orixá que existe para proporcionar o equilíbrio entre os seres do *orum*, mundo espiritual, e do *aiê*, mundo físico. Na batalha com *Iku*, por pouco o orixá mensageiro não tivera fim. A plenitude da vida

⁶³ Ogum é irmão mais velho de Exu.

também se associa à felicidade, à alegria e aos desejos sexuais, terrenos, sobre os quais Exu exerce patronato. Excetuando-se pouquíssimos seres humanos, a maioria absoluta prefere uma vida longa, saudável, com alegrias e realizações, inclusive sexuais. As características citadas podem ocupar o território tanto das influências de Exu sobre todos os seres humanos, afinal ele é *obará e*, em especial, sobre seus filhos espirituais. Contudo, aspectos que ultrapassam as normas sociais vigentes e que causam desconfortos coletivos podem ser facilmente associados a Exu.

Na reinvenção de tradições, o respeito à vida e às leis é garantido como forma de assegurar a liberdade de ir e vir, a constante ocupação das ruas, espaço predileto do orixá senhor do azeite de dendê e orixá *lodê* ou orixá de rua. Para a construção de novas normas podem, não raramente, acontecer rupturas, nem sempre aceitáveis, porque se pode perder com as cisões. Não obstante, as rupturas, se bem observadas, são caminhos que se bifurcam para a garantia da felicidade, pois Exu é senhor das encruzilhadas, possuidor do sim, do não e do talvez. A desconstrução dionisíaca da infelicidade, denunciada por Nietzsche (1999), constitui uma das grandes missões de Exu, orixá que compreende o valor do trabalho e da diversão, da obrigação e do lazer. Diz-se dionisíaca para seguir o vocábulo nietzschiano mas, em seu lugar, propõe-se o uso da palavra exuzíaca, para dizer “que é de Exu”, ou elegbariana, pois elegbará significa senhor do poder, um dos títulos de Exu.

Para além do desejo comum, a quase todos os seres humanos, de viver em plenitude, os personagens do Ceará e de Pernambuco quebram diversas regras da sociedade e resolvem subverter a ordem, afinal, ainda que Exu seja o policial nagô ele também pode subverter a ordem. Exu é o guardião das tradições e pode reinventá-las. Em relação a Quincas, é encontrada mais uma resposta para afirmar ser Exu também o número um da gênese constitutiva de Joaquim Soares da Cunha, filho de dona Madalena, apesar da inexistente afirmação do narrador.

A posição primeira de Exu na genética do liberto esposo de dona Otacília harmoniza-se com o nome da genitora de Joaquim: Madalena. Joaquim Soares da Cunha nasceu de Madalena, nome de famosa personagem bíblica, como lembra Sant’anna (1983, p. 58). Se seria ou não dona Madalena responsável por atribuir a Quincas o título de “[...] filho da puta, como alguns de seus familiares queriam” não se sabe, contudo era “[...] fato que ele levava a vida na putaria” SANT’ANNA, 1983, p.58). Sem ser bíblico, muito menos afro-brasileiro, sincretizada com o

Religião, Língua e Literatura

cristianismo será a justificativa para a importância do nome de Madalena consolidar leituras favoráveis à existência de Exu na genética arquetípica de Quincas. Apesar do aspecto não ter sido explorado pelo conceituado crítico Affonso Romano de Sant’anna (1983), sua alusão à “putaria”, lembra narrativas a respeito das brasileiras Padilhas e Pombagiras, que logo serão comentadas. Aproveitando a breve discussão de fragmento da genealogia de Quincas, informa-se que

Madalena, neta de comandante de barco, era marítimo desde seu bisavô, e se lhe entregassem aquele saveiro seria capaz de conduzi-lo mar afora, não para Maragogipe ou Cachoeira, ali pertinho, e sim para as distantes costas da África, apesar de jamais ter navegado (AMADO, 2008, p. 48-49).

Para estudiosos de religiões afro-brasileiras, as informações acendem mais pistas de mitos afro-brasileiros na constituição de Quincas. Chamado diversas vezes de “velho marinheiro”, o *link* imediato é feito com significações de uma das entidades mais representativas de casas de candomblés menos ortodoxos e de umbandas. Quando se pergunta a diversas autoridades de candomblés da Bahia e da umbanda quem é Marujo, ora se diz que é um caboclo, ora um Exu, ora uma entidade metade caboclo metade Exu, ou Marujo é Marujo, evitando mais explicações. Mesmo os que dizem que Marujo é um Caboclo, admitem a possibilidade de ele não ser um índio e confirmam o aspecto festivo, alegre, mulhengo, beberrão da simpática e poderosa entidade. Acredita-se que a denominação de Marujo como um caboclo deve-se muito mais ao fato de seu aparecimento, sua incorporação durante as festas dos índios. Há também, dentro das diversidades de tradições de candomblés da Bahia, pessoas que recebem o Marujo ou o Martim Pescador, quase sempre em momentos posteriores ou anteriores às incorporações dos caboclos, com os quais dividem datas festivas e comemorações. Ainda há quem não receba caboclos, e sim o seu Marujo ou o seu Martim Pescador em substituição aos caboclos, mais um motivo para inserir Marujo e Martim Pescador na categoria de caboclos, pois quem garante que, em vida, um ou outro não tenha sido um índio ou tenha ascendência indígena? Quanto a Quincas, sabe-se pelo narrador que ele tinha diversos ancestrais marujos ou marinheiros, portanto *eguns*, espíritos, especificamente de marujos.

O marinheiro Quincas possui características de Marujo. Antes é preciso, rapidamente, explicar que é uma entidade metade caboclo metade Exu, que possui características dos protobrasileiros ameríndios e dos exus

africanos e abrigados, somadas a diversas características de humanos desencarnados. Entende-se ser desnecessário, para os limites deste texto, aprofundar-se em definições sobre caboclos e entidades denominadas metade caboclos, metade exus, atendo-se ao fato de Marujo ser Marujo, mesmo tendo os Marujos características similares aos Exus. Por sua vez, ser metade caboclo, metade Exu, compreende-se que coabitam as duas energias, os dois conjuntos de significações em um só ser: aspectos de índio com formação católica e de Exu em suas faces nagô e brasileira.

Entre as semelhanças de Marujo e Exu pode ser incluído o uso de uma linguagem menos policiada, mais próxima do coloquial, despreocupado com pudores linguísticos. Marujo, geralmente, apresenta-se como um bêbado, mostrando o corpo cambaleante, aparentando provável queda, sem deixar-se cair. Nos momentos finais da trama, já no saveiro de Mestre Manuel, em meio à turbulência da tempestade, só “[...] a luz do cachimbo de Mestre Manuel persistia, e a figura de Quincas, de pé, cercado pela tempestade, impassível e majestoso, o velho marinheiro” (AMADO, 2008, p. 90). Apesar da embriaguez, assim como Marujo, Quincas não perde o controle de si. Os tropeços e os cambaleares de Marujo e de Quincas lembram os passos gingados da capoeira a entontecer os adversários, que procuram lógicas físicas em hábeis mentes, braços e pernas negras e/ou enegrecidas. Quanto às manifestações de Exu, inexistem, até onde se tem observado, cenas de desequilíbrio corporal. Nominado “velho marinheiro”, portanto um Marujo, Quincas-Exu-Marujo teve bisavô, trisavô, tataravô e pentavô marujos, “[...] sua mãe Madalena, neta de comandante de barco, era marítimo desde seu bisavô” (AMADO, 2008, p. 48). Mas Quincas também é um morto, um morto-vivo com ações de gente viva, tal um espírito a mover sua matéria. Entre fiéis de candomblés da Bahia é comum referir-se a determinadas entidades como espíritos vivos, a fim de qualificá-las como especiais e como poderosas.

Ao ser transformado em um morto, a representação do Marujo lhe cabe com maior vigor, pois retorna à ancestralidade, apresenta-se como corpo do mundo dos mortos, *ara orum*, habitando concomitantemente o mundo dos vivos. O corpo de Quincas perambulou nas ruas da Cidade da Bahia entre risos e peripécias. Quando se diz que Marujo é Marujo apela-se para uma explicação da entidade como um homem dos portos e das navegações, contudo um homem que não mais possui vida terrena, um morto e, na linguagem ritualística dos terreiros de candomblés da Bahia, um *egum*, tal Quincas. Definir Marujo como um *egum*, um morto, não o

Religião, Língua e Literatura

diferencia de outras entidades, que tiveram vida terrena, como os caboclos, as Padilhas e Pombagiras e os exus da umbanda, por exemplo. Não obstante, remete-se à definição simplória, e talvez pouco explicativa, de que Marujo é Marujo, revelando uma outra categoria de entidades afro-brasileiras.

O Martim Pescador, como o próprio nome já sugere, é um pescador. Caboclos, Marujos e similares estão hierarquicamente abaixo dos orixás, que são os donos das cabeças dos seres humanos aos quais os Caboclos, Marujos e similares estão ligados, assim como os seres humanos, também, se ligam aos orixás por uma relação de pertencimento mútuo. Por exemplo, filhos de Xangô, orixá da justiça, podem ter caboclos, marujos, Exu subordinados a Xangô, mas com ascendência ao ser humano filho de Xangô. Nas hierarquias afro-brasileiras, os seres humanos estão abaixo do sagrado.

Espera-se não soar estranho tratar Marujo, ou outras representações afro-brasileiras, como componente de narrativas, portanto mitos no sentido de narrativa primordial. Júlio Braga (2000) relata o desconforto causado em setores do ambiente acadêmico, por ele ser um antropólogo iniciado no candomblé e ser pesquisador de candomblé, inexistindo a mesma crítica aos seus colegas cientistas de outras religiões. Esse estranhamento pode justificar as recorrentes explicações para a abordagem da mitologia afro-brasileira, as quais poderiam ser desnecessárias. Os parênteses e as notas para fazer o outro entender que o trabalho comparativo com arquétipos da mitologia afro-brasileira em nada diminui investigações e críticas literárias têm sido inúmeros. É preciso entender e perceber a pertinência da opção por *corpus* teóricos e/ou memorialísticos de mitologias afro-brasileiras e/ou a respeito dessas mitologias. Sem diminuir a pertinência de olhares a partir de outras mitologias, mostra-se a maior proximidade a líricas e narrativas como as amadianas às representatividades afro-brasileiras, ainda pouco exploradas.

Todavia, retoma-se a afirmativa de que a escolha do nome da mãe do protagonista, que ora se investiga, aproxima-o mais do arquétipo de Exu, com arquétipo tradicional africano e, ainda mais, do Exu brasileiro, com marcas umbandísticas. Affonso Romano de Sant'anna (2008), acertadamente, recorda a referência bíblica a Madalena, tão substituída quanto as amigas de Joaquim Soares da Cunha, já renascido em Quincas. Nada há na narrativa amadiana que atribua à genitora uma das profissões mais antigas do mundo: a prostituição. Contudo, os nomes

trazem significados e faz-se obrigação da crítica literária e da cultura exibir os *links*, quistos ou não pelo autor, mas revelados pelo texto.

Evidente que, ao levar em consideração lugares de fala do autor e, ao mesmo tempo, assumir-se uma posição de maior ouvinte à obra literária, constroem-se entrelugares referentes às teorias intencionalistas e anti-intencionalistas da crítica ao texto literário. Apesar de apropriar-se de Roland Barthes (1984), inclusive para a constituição de operadores ao lado de autores de diversas correntes do pensamento em uma encruzilhada teórica, não se comunga, sempre e a qualquer custo, com a tese da morte do autor sem, contudo, desprezá-la. Todo texto revela seu lugar de fala, todo texto tem um público a quem se dirige, portanto uma intencionalidade. Essas e outras afirmativas referentes ao reconhecimento do lugar de fala do autor não podem significar que a crítica se constitui como um jogo de adivinhação.

Perceber as referências às Padilhas e Pombagiras por conta da existência da genitora Madalena constitui uma nova encruzilhada, uma bifurcação. Primeiro, exerce-se a oitiva profunda do texto literário, afinal, assim como a Madalena bíblica e as amigas de Quincas, as Padilhas e Pombagiras são prostitutas e, apesar de não serem citadas diretamente, no texto literário, são exus femininos, entidades brasileiras. Concomitantemente, a oitiva profunda do texto literário também pode ser conectada ao lugar de fala afro-brasileiro do Obá de Xangô, ministro de Xangô, Jorge Amado. Deve-se registrar que a tradição afro-brasileira religiosa, à qual Jorge Amado pertencia, por seu viés ortodoxo, não cultuava e não cultua Padilhas e Pombagiras. O fato principal é que o texto literário autoriza tal associação. Antes, mais uma nota explicativa dentro do texto. Exu é um orixá masculino mas, no Brasil, nasceram os exus femininos, assim como exus masculinos com características bem terrenas e brasileiras, abrigadas principalmente na umbanda e em candomblés umbandizados, chamados por Prandi (2003, p. 60) de umbandoblés. Entre os Exus brasileiros, quase todos com nomes em língua portuguesa, pode-se citar Exu Tranca-rua, Sete Facadas, Veludo, Arranca Toco, Caveirinha, Sete Encruzilhadas e outros, que podem possuir, ou não, em seus nomes o equívoco mitológico da diabolização. Como Quincas, chamado de “diabo” por sua Quitéria do Olho Arregalado, protegida de seu guia espiritual Caboclo Aroeira, o caráter propulsor e sexualizado de Exu é confundido com o diabo. A atribuição de um caboclo como “guia” a uma personagem

Religião, Língua e Literatura

de narrativa amadiana revela a apropriação, também, de narrativas afro-brasileiras menos ortodoxas para a escrita da obra.

Em casa de Quitéria, tudo era luto e tristeza. Em seu quarto de dormir, sobre a cômoda, ao lado de uma estampa de Senhor do Bonfim e da figura em barro do Caboclo Aroeira, seu guia, resplandecia um retrato de Quincas recortado de um jornal – de uma série de reportagens de Giovanni Guimarães sobre os subterrâneos da vida baiana (AMADO, 2008, p. 84).

Ser o guia pode equivaler ao vocábulo *eledá*, orixá dono da cabeça. Apesar de conter referência à tradicional Mãe Senhora, terceira Ialorixá do Ilê Axé Opo Afonjá, a narrativa autoriza a busca de *links* com outras vozes menos ortodoxas da afro-baianidade. Na ortodoxia nagô baiana, somente para orixás podem ser os humanos iniciados. Mas, quem são as Padilhas e Pombagiras e por que associá-las a Madalena, às prostitutas e a Quincas?

Monique Augras (2000) traz à luz aspectos importantes destes mitos que, somados às pesquisas do autor deste texto, podem evidenciar os motivos pelos quais foram vistas pistas responsáveis por ligar essas mulheres mitológicas às narrativas de Quincas Berro D'Água. As Pombagiras e as Marias Padilhas, em vida, romperam com os padrões femininos de suas épocas e, na maioria das vezes, foram expostas, julgadas e condenadas pelas hipocrisias da sociedade. O que se considera prostituição, às vezes, foram descumprimentos de padrões de comportamento sexuais de uma época. Por vezes, ter mais de um parceiro, cada um a seu tempo ou não, e/ou não chegar a um matrimônio tradicional ou mesmo a uma união amorosa estável, sem as formalidades da igreja e/ou da lei, poderia promover a mulher a um sentimento de culpa tamanho, a ponto de produzir narrativas mitológicas de autoassunção diabólica. O diabo seria a culpa e a representação do conteúdo transgressor; portanto, para o discurso punitivo e preconceituoso, diabo é o outro, tal Exu e Quincas.

O sentimento de culpa implementado pelo discurso cristão preconceituoso faz, até hoje a produção de práticas de autodiabolização em diversas mulheres, Pombagiras e Padilhas. Talvez uma das formas demolidoras dos arquétipos, o devir ativo demolidor nietzschiano, seja a autoatribuição do nome Maria, a virgem, o contraponto da prostituição, pois as padilhas são Marias Padilhas. Ter a personagem Madalena como mãe de um homem, que encontrava sua felicidade nas ruas e nos prostíbulos ao lado de bêbados e prostitutas, é representativo. Dos braços de Madalena para os braços das Madalenas, Pombagiras e Padilhas, aos

braços da mãe primordial de marinheiros e marujos amadianos e não ficcionais da Bahia, Iemanjá. Os braços de Otacília foram uma camisa de força, a energia castradora da felicidade denunciada por Nietzsche (1999), da qual se livrou, garantindo as energias do eterno retorno dionisíaco, exuzíaco e elegbariano. Explicando, brevemente, o conteúdo semântico das damas da noite, seus aspectos desbravadores e de enorme força, pois são exus femininos, pode-se interpretar que o caráter abridor de caminhos das Pombagiras e Padilhas, companheiras dos Exus, contribuiu para a transição, o transporte e a abertura dos caminhos de Quincas para uma vida *odara*⁶⁴, *aió*⁶⁵, rompendo com a hipocrisia da família.

Quem poderia negar a proximidade de Quitéria do Olho Arregalado e suas amigas de profissão às Exuas? No Brasil, as Pombagiras e Padilhas encontram nos Exus seus parceiros sexuais no mundo espiritual, por vezes trazem narrativas dos períodos em que eram matéria, informando que sustentavam seus companheiros e trabalhavam por eles, conforme o Quincas pernambucano. Pensando novamente no nome da mãe de Quincas, Madalena, e seu correspondente bíblico, é aceitável afirmar que, desde o nascimento e com raízes em sua ancestralidade navegadora, Joaquim Soares da Cunha foi componente de narrativas próprias de marujadas e de travessuras de Exu.

Antes que interpretações equivocadas queiram dizer que o pai de Vanda não tinha relação com o candomblé, por exemplo, pede-se para que seja recordada a cena na qual a vendedora de comida encontrou o defunto Quincas.

O santeiro, velho magro, de carapinha branca, estendia-se em detalhes: uma negra, vendedora de mingau, acarajé, abará e outras comilanças, tinha um importante assunto a tratar com Quincas naquela manhã. Ele havia-lhe prometido arranjar certas ervas difíceis de encontrar, imprescindíveis para obrigações de candomblé. A negra viera pelas ervas, urgia recebê-las, estavam na época sagrada das festas de Xangô. Como sempre, a porta do quarto, no alto da ingreme escada, encontrava-se aberta (AMADO, 2008, p.19).

Arranjar certas ervas difíceis de encontrar, imprescindíveis para a obrigação de candomblé, é uma função para alguém que goza da confiança e estima do sacerdócio afro-brasileiro para o qual as folhas serão

⁶⁴ O mesmo que bonito em iorubá.

⁶⁵ O mesmo que alegria em iorubá.

Religião, Língua e Literatura

encaminhadas. As mães e pais de santo não confiam a qualquer pessoa a função de encontrar folhas sagradas. Os atos de procurar, encontrar, extrair, transportar e entregar as folhas exigem conhecimento, método e permissão espiritual. Portanto, Quincas não era um corpo exógeno ao candomblé. As folhas eram para obrigações a Xangô, orixá da justiça, orixá com o qual o autor da narrativa literária, filho de Oxóssi tinha o posto de ministro, *obá*. Talvez, se a narrativa artística não fosse curta, o protagonista poderia mostrar dotes de *Babalossaim* “curador, aquele que trabalha com as folhas e ervas” (CASTRO, 2005, p.164).

Mesmo sem alguma afirmação na obra literária de Quincas ser *Babalossaim*, ele é um conhecedor de folhas. Afinal, conhecer é uma das atribuições de Exu, patrono do conhecimento junto com Orunmilá Babá Ifá. Ao informar patronatos de Exu, remete-se aos arquétipos do Exu nagô tradicional africano e afro-baiano que, diferentemente do Exu umbandístico, portanto uma das versões da mitologia exuziaca brasileira, teve vida terrena recente e conta parte de sua história aos fiéis. Não obstante, revela-se uma hierarquia arquetípica, pois é sabido que o arquétipo nagô se refere a tempos imemoriais e influencia a construção de arquétipos brasileiros.

Como líder de um grupo, o protagonista amadiano possui características de Exu, tanto tradicional africano, quanto abasileirado, também do Senhor Marujo, liderança entre marinheiros. Sendo assim, Quincas é resultado de encruzilhadas com diversos caminhos de um mesmo tronco. As ruas da composição de Quincas são de mãos duplas como orixás lodês e o mar, caminhos de Marujo e principalmente de Exu, único orixá a transitar por todos os elementos da natureza.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*. São Paulo: Record, 2008.
- AMADO, Jorge. *Jorge Amado abre o jogo*. Jornal de Letras de Artes e Ideias, Lisboa, 23.06 a 06.07.1981
- AUGRAS, Monique. *De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 17-44.

- BARTHES, Roland. *A morte do autor*. In: BARTHES, Roland. *O Rumor da língua*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.
- BRAGA, Julio. *Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: UEFS, 2000.
- CAMPAGNON, Antonie. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014
- CÂNDIDO, Antônio et al. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Top books, 2005.
- LEITE, Gildeci de Oliveira. *Jorge Amado: da ancestralidade a representação dos orixás*. Salvador: EDUNEB, 2014.
- LEITE, Gildeci de Oliveira. *Edison Carneiro, biografemas: poesia, samba e candomblé*. 2017. 451f. Tese – Doutorado – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Exu, de Mensageiro a Diabo*. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/exu-dia.rtf>. Acessado em 30 mar. 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de. De como e porque Jorge Amado em *A morte e amorte de Quincas Berro D'água* é um autor carnavalizador, mesmo sem nunca ter se preocupado com isso. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 74, p. 45-65, 1983.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de. In: AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*. São Paulo: Record, 2008, p. 95-104.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO EM *O COMPADRE DE OGUM*, DE JORGE AMADO

*Aline de Souza Colatino*⁶⁶

*Aline Santos de Brito Nascimento*⁶⁷

*Samanta Teixeira Oliveira*⁶⁸

RESUMO

Este estudo traz uma análise da obra amadiana *O Compadre de Ogum*, que se constitui num relato inicialmente publicado como parte do romance *Os Pastores da Noite* (1964), sob a ótica do sincretismo afro-brasileiro. Tem como objetivo geral analisar o texto ficcional buscando evidências do sincretismo religioso entre o candomblé e o catolicismo. Como objetivos específicos, buscou-se identificar traços da identidade afro-brasileira retratados na obra e avaliar fusão religiosa abordada no texto literário como uma forma de preservação da cultura negra. A pesquisa é de caráter qualitativo e de cunho bibliográfico. Os aspectos teórico-críticos são evidenciados a partir dos estudos de Bhabha (2001), acerca da cultura; de Castells (1999) sobre identidade; de Salah (2008), sobre o candomblé; de Nascimento (2017), a respeito do sincretismo em Jorge Amado; de Bernd (1988), no tocante à literatura negra; e de Jaeckel (2016), concernentes ao profano e religioso em Jorge Amado. Dentre os principais resultados encontrados, destacam-se o diálogo entre o candomblé e o catolicismo que a obra traz; a mestiçagem abordada no texto, que vai além de aspectos culturais e religiosos; o sincretismo como forma de resistência; a abordagem textual que rompe a lógica do protagonismo branco; bem como a temática afro no centro da discussão como forma de preservar a cultura negra.

Palavras-chave: religião; literatura; cultura; hibridismo.

ABSTRACT

This study presents an analysis of the Amadian work *O Compadre de Ogum*, which is an account initially published as part of the novel *Os Pastores da Noite* (1964), from the

⁶⁶ Graduanda em Letras Língua Portuguesa e Literaturas, UNEB, *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica do Programa Afirmativa. E-mail: colatino87@gmail.com.

⁶⁷ Doutora em Letras, UFES. Professora Adjunta, Colegiado de Letras, UNEB, *Campus X*. E-mail: alinemacuco@hotmail.com.

⁶⁸ Graduanda em Letras Língua Portuguesa e Literaturas, UNEB, *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica do Programa Afirmativa. E-mail: samanta.oliveira5@hotmail.com.

perspective of Afro-Brazilian syncretism. Its general objective is to analyze the fictional text looking for evidence of religious syncretism between Candomblé and Catholicism. As specific objectives, we sought to identify traces of Afro-Brazilian identity portrayed in the work and to evaluate the religious syncretism approached in the literary text as a way of preserving black culture. The research is of a qualitative and bibliographic nature. The theoretical-critical aspects are evidenced from the studies of Bhabha (2001), about culture; Castells (1999) on identity; Salah (2008) on candomblé; de Nascimento (2017) regarding syncretism in Jorge Amado; Bernd (1988) regarding black literature; and Jaeckel (2016) concerning the profane and religious in Jorge Amado. Among the main results found, we highlight the dialogue between candomblé and Catholicism that the work brings; the miscegenation addressed in the text, which goes beyond cultural and religious aspects; syncretism as a form of resistance; the textual approach that breaks the logic of white protagonism; as well as the afro theme at the center of the discussion as a way to preserve black culture.

Keywords: religion; literature; culture; hybridity.

1. Introdução

O presente artigo aborda questões relacionadas ao sincretismo religioso, especificamente, entre o candomblé, como uma religião de matriz africana, e o catolicismo, como uma religião trazida da Europa, a partir da produção literária de Jorge Amado, de forma a perceber e destacar a intenção do autor em preservar a cultura negra por meio da religião de matriz africana. Para isso, foi selecionado o romance amadiano *Os Pastores da Noite* (1964), porém a análise se deterá apenas ao trecho intitulado “O Compadre de Ogum”, – relato que posteriormente fora publicado como um livro e que também foi adaptado em formato de minissérie e filme – no qual o entrelaçamento entre o catolicismo e o candomblé torna-se o centro na narrativa.

A pesquisa busca analisar evidências do sincretismo religioso entre o candomblé e o catolicismo na obra “O Compadre de Ogum”, de Jorge Amado, a partir da identificação de traços da identidade afro-brasileira retratados na obra; além de avaliar o sincretismo religioso abordado no texto literário como uma forma de preservação da cultura negra. A pesquisa é de caráter qualitativo, pois os dados estão ligados ao campo da subjetividade, além disso, a pesquisa é de cunho bibliográfico, tendo como *corpus* a obra literária.

Dentre outros aspectos, este trabalho traz aportes teóricos e críticos que colaboram para compreender fatores relacionados ao conceito de raça, classe, tradições culturais e hibridismo; tais conceitos estão

Religião, Língua e Literatura

ancorados nos pressupostos de Homi K. Bhabha (2001), para quem a cultura é uma forma de reunião de manifestações e características que fazem parte da construção identitária dos indivíduos, ou seja, a cultura é tida como algo híbrido. Assim, o ideal é que a sociedade seja pensada levando-se em conta o conceito de hibridismo, pois, quando isso não acontece, é gerada a exclusão, e classes e culturas dominadas são colocadas em posição de marginalidade, como afirma Bhabha (2001):

[...] toda a problemática identitária e as quase obrigatórias exclusões que dela decorrem, precisam ser repensadas para além deste binarismo redutor. Sua contribuição a este impasse é de inestimável importância: ele propõe, para solucioná-lo, a introdução do conceito de “espaço intersticial”. Tal conceito evita que as identidades se estabelecem em polaridades primordiais. A passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (BHABHA, 2001, p. 22).

Além disso, outros termos e conceitos são apresentados neste estudo, tais como identidade, memória coletiva, poder, religião e cultura, discutidos aqui com o auxílio dos estudos de Manuel Castells (1999). O autor aborda a forma como a identidade do sujeito é constituída, assim como os diversos fatores que influenciam tal constituição, assim, indivíduos com diferentes especificidades estariam conectados e, juntos, formariam a memória coletiva. Em relação à constituição da identidade, afirma o autor:

A elaboração de uma identidade empresta seus materiais da história, da geografia, da biologia, das estruturas de produção e reprodução, da memória coletiva e dos fantasmas pessoais dos aparelhos do poder das revelações religiosas e das categorias culturais. Mas os indivíduos, os grupos sociais, as sociedades transformam todos esses materiais e redefinem seu sentido em função de determinações sociais e de projetos culturais que se enraízam na sua estrutura social e no seu quadro do espaço-tempo (CASTELLS, 1999, p. 18).

Outro aspecto de grande importância para ser aqui destacado é a discussão acerca do candomblé, que é um dos aspectos da cultura negra. O estudioso Jacques Salah (2008) discute sobre o candomblé nagô na Bahia e, de acordo com os estudos do teórico, a Bahia ainda se mantém de maneira mais organizada em relação à religião. Apesar de muitos dos negros terem sido arrancados de suas terras de origem e serem obrigados a se submeter à hegemonia da cultura branca, eles buscaram alternativas para não perderem aspectos da sua cultura. Um exemplo disso é a representação de seus orixás por meio de santos católicos, como uma forma de burlar as imposições postas.

A Bahia de Jorge Amado é, pois, sobretudo a Bahia religiosa, de uma religião misteriosa e única, confluência de inúmeras tendências místicas que o povo soube conservar. Sua obra é de fato a afirmação e a valorização do povo negro e místico, e nesse sentido ela é revolucionária. Os dados habitualmente marginais – o povo negro e a religião africana – são invertidos e se tornam essenciais (SALAH, 2008, p. 111).

É nessa perspectiva que é discutido, nesta pesquisa, o sincretismo religioso valendo-se dos pressupostos de Nascimento (2017), quando aborda questões relacionadas ao tema, como um dos artifícios utilizados pelos negros para preservar este traço da sua cultura: a religião. No entanto, o sincretismo não foi o suficiente para eliminar todo o preconceito cultivado em torno da cultura negra, pois as religiões de matriz africana são ainda estigmatizadas e demonizadas.

Tido como um comportamento largamente estudado pela academia, a estratégia do sincretismo, que fundiu catolicismo e candomblé, estão presentes no enredo, ratificando identificação da comunidade negra. Aqui os adeptos da religião africana assumem uma representação na religião europeia, numa combinação proposital em função da persistência em não abandonar seu culto de origem [...]. Constatou-se que a narrativa acaba por evidenciar a presença do sincretismo religioso que se configurou no Brasil como estratégia de permanência e resistência da religiosidade de matriz africana no país (NASCIMENTO, 2017, p. 123-124).

O conceito e o sentido tomados para o termo literatura negra, também são discutidos aqui e para estes foi utilizada a perspectiva de Zilá Bernd (1988), que revela que a literatura negra brasileira, também conhecida por literatura afro-brasileira, pode ser definida como sendo aquela onde emerge uma consciência negra, ou seja, onde um "eu" enunciativo assume uma identidade negra, buscando recuperar as raízes da cultura afro-brasileira e preocupando-se em protestar contra o racismo e o preconceito de que é vítima até hoje a comunidade negra brasileira.

Ao tratar especificamente as religiões de matriz africana e o sincretismo religioso na obra amadiana, o autor Volker Jaeckel (2016) discute e aborda a importância da atuação de Jorge Amado na literatura para a divulgação e valorização da identidade e cultura afro-brasileira. Para o autor, por meio da escrita amadiana é reforçada a originalidade do povo negro, pois, “[...] na visão sincrética de Jorge Amado, Catolicismo e Candomblé são perfeitamente conciliáveis na Bahia” (JAECKEL, 2016, p. 123). Além disso, Jaeckel (2016) afirma que,

Num momento, durante os anos 1980, no qual o Candomblé quis se afirmar como uma religião independente de identidade negra, Jorge Amado

Religião, Língua e Literatura

colocou o sincretismo como um fator de união e como característica importante do povo baiano e de todos os brasileiros. O profano, o religioso católico e a religião afro-brasileira caminham até hoje juntos e com bastante êxito, como podemos verificar (JAECKEL, 2016, p. 139).

É importante salientar que muitas obras de Jorge Amado possuem uma temática afro-brasileira em sua composição; o escritor aborda aspectos da cultura negra em seu texto literário e, por vezes, apresenta o negro como protagonista em suas histórias, pois ali o negro e a sua cultura ganham lugar de destaque. Ou seja, na obra amadiana, o marginalizado ganha voz, há um rompimento da hierarquização existente. O próprio Jorge Amado (1993) enfatiza isso:

Menino de quatorze anos comecei a trabalhar em jornal, a frequentar os terreiros, as feiras, os mercados, o cais dos saveiros, logo me alistei soldado na luta travada pelo povo dos candomblés contra a discriminação religiosa, a perseguição aos orixás, a violência desencadeada contra pais e mães-de-santo, iaôs, ekedes, ogans, babalaôs, obás [...] os lugares sagrados invadidos e destruídos, iyalorixás e babalorixás presos, espancados, humilhados [...] (AMADO, 1993, p. 71).

Nesse sentido, Jorge de Souza Araújo (2008) vem ratificar a ideia de que a obra de Jorge Amado é múltipla e heterogênea; para ele, a literatura amadiana é engajada, pois há uma luta de classes em função da democracia étnica e do hibridismo cultural, com os consequentes padrões de desdobramentos da miscigenação étnica e social e da tolerância política, religiosa e ideológica.

2. *Diálogos entre o Candomblé e o Catolicismo em O Compadre de Ogum*

Por meio da obra *O compadre de Ogum* (1995), o escritor baiano Jorge Amado colabora mais uma vez para o fortalecimento da cultura afro-brasileira, uma vez que põe em evidência personagens negros, podendo, desta maneira, conferir uma maior visibilidade ao grupo já mencionado anteriormente, pois, além de abordar aspectos que dialogam diretamente com sua cultura, ainda contribui para a preservação e defesa da identidade afro-brasileira.

A narrativa em análise gira em torno do batizado do menino Felício, filho de Benedita, que antes de morrer entrega a criança ao seu pai, o negro Massu, a quem é dada a responsabilidade pela criação do garoto; o pai, por sua vez, contará com o auxílio da velha Veveva; essa última pressiona Massu no intuito de agilizar os preparativos necessários

para que o batizado do menino fosse realizado antes que ele completasse um ano de idade. Assim, com o andamento da narrativa, o dilema inicial pauta-se na escolha de quem será o padrinho da criança, uma vez que a madrinha já havia sido escolhida. O pai de Felício possuía muitos amigos e era querido por todos eles e alguns desses demonstravam interesse em ser o padrinho da criança, deixando, desta forma, Massu dividido para realizar sua escolha.

Através de tal enredo, o autor aborda também a construção identitária do povo brasileiro e chama a atenção para o fato de ser uma nação formada por diversas bases étnicas, resultando assim em uma população mestiça. Entretanto, vale apontar que o foco principal da narrativa é a identidade afro-brasileira, uma vez que, no cenário baiano, onde o enredo acontece, os costumes e as crenças de origem africana se apresentam de maneira mais evidente. Diante disto, é possível identificar os traços da mestiçagem no contexto baiano no seguinte fragmento: “[...] Olhos azulados qualquer menino pode ter, mesmo sendo o pai negro, pois é impossível separar e catalogar todos os sangues de uma criança nascida na Bahia. De repente, surge um loiro entre mulatos ou um negrinho entre brancos. Assim somos nós, Deus seja louvado!” (AMADO, 2009, p. 137). O trecho citado anteriormente refere-se a algumas características físicas de Felício e, por meio dele, torna-se possível refletir sobre os diferentes traços identitários existentes na Bahia, o que pode evidenciar também a presença da mestiçagem na construção de tais traços.

Outro fator a ser destacado é o caráter híbrido da obra em análise: através dela, o autor mostra a pluralidade religiosa e consequentemente cultural que constitui o território baiano, abordando tal pluralidade por meio do batizado de Felício. Dentre os mais diversos ritos religiosos existentes na Bahia, foram escolhidos dois para a realização do batizado da criança, expressos pelo Candomblé e Catolicismo. O que se nota a seguir:

— Se eu fosse tu, batizava o arrenegadozinho no padre, no espírita, nas igrejas de crente de todo jeito, tem uma porção, pra mais de vinte, tudo com batizado diferente. Pra cada batizado, tu escolhia um padrinho...

Solução talvez prática e radical, mas inaceitável. Que diabo iria o menino fazer pela vida afóra com todas essas religiões, não ia ter tempo para nada, a correr de igreja para igreja. Bastava com o católico e o candomblé que, como todos sabem, se misturam e se entendem... Batizava no padre, amarrava o santo no terreiro. Para que mais? (AMADO, 2009, p. 148-149).

Religião, Língua e Literatura

O fragmento citado retrata a sugestão dada por Pé-de-Vento, amigo de Massu, de batizar Felício em diversas igrejas e desta forma seria resolvido o impasse para a escolha do padrinho, pois a cada religião o menino teria um padrinho diferente. Reforça-se assim, por meio do texto literário, o hibridismo religioso presente na Bahia, ou seja, diferentes crenças em um mesmo local.

Vale ainda salientar a forma como a presença do sincretismo religioso se evidencia na obra amadiana, por retratar parte da história dessa migração forçada. Os negros, ao serem retirados de suas terras de origem e trazidos por meio de força física para o Brasil, foram submetidos a exaustivas e precárias jornadas de trabalho e obrigados a renunciarem a sua cultura e religião, ou seja, foram proibidos de expressar qualquer tipo de ritual religioso diferente do até então vigente, pois naquele momento o Cristianismo era a religião dominante e a única permitida.

Diante de tal cenário, os negros escravizados buscaram vias alternativas para manterem sua própria tradição e, por meio disso, surgiu o sincretismo religioso, com isso os orixás passaram a ser expressos por meio do nome de santos católicos. Na obra amadiana, é possível identificar a presença do sincretismo religioso em muitas passagens, a exemplo: “[...] Bastava com o católico e o candomblé que, como todos sabem, se misturam e se entendem... [...]” (AMADO, 2009, p. 148/149). “[...] Mesmo levando em conta as circunstâncias, o fato de pela primeira vez dirigir-se um orixá a uma igreja católica para batizar um menino, mesmo assim.” (AMADO, 2009, p. 177). Os fragmentos mostram o diálogo entre ambas as religiões, já que foram feitas as incorporações dos ritos católicos pelo Candomblé com o intuito da preservação da religião de matriz africana, sendo possível considerar tal sincretismo como uma maneira de resistência por meio dos negros para defesa de sua religião.

Além dos aspectos já mencionados anteriormente, *O compadre de Ogum* (1995) coloca o negro em um lugar de destaque no cenário brasileiro, conferindo-lhe protagonismo na obra, com o intuito de abordar a maneira como o negro é retirado do lugar de marginalidade e invisibilidade social em que é colocado por vezes, atribuindo-lhe características que, até então, eram pouco mencionadas. Isso se confirma em:

Explicação, como se vê, das mais razoáveis, só as más-línguas teimavam em não aceitá-la e viviam atribuindo pais ao garoto como se não lhe bastasse Massu, um pai e tanto, cidadão direito e respeitado, com ele ninguém tirava prosa, e doido pelo filho. Sem falar na avó, na negra velha

Veveva com seu menino nos braços. A própria Tibéria, mulher de julgamento severo e definitivo, pronunciara sua sentença quando desistira de adotar a criança: ficava ela em boas mãos, não podia estar mais bem entregue, pai mais compenetrado, mais doce avó (AMADO, 2009, p. 137).

O excerto mencionado, anteriormente, retrata o comentário feito a respeito de Felício ser ou não filho de Massu. O autor do livro atribui características a Massu de um homem íntegro e pai exemplar e também à avó da criança, a negra Veveva, que é apresentada como uma mulher amorosa. Além das características já mencionadas, o autor, em outros momentos, também enaltece o negro e atribui a ele um lugar de protagonismo, o que pode romper com a lógica da dominação, segundo a qual somente o branco é visto de maneira positiva. No fragmento a seguir, é possível notar evidências de tal protagonismo:

[...] Nos quatro cantos da Bahia corria a notícia, levada de boca em boca, segredada de ouvido a ouvido: Ogum decidira ser padrinho do filho de Massu e da falecida Benedita, afastara todos os demais candidatos, e, tendo assim decidido, partira para só voltar no dia do batizado. O batizado seria daí a uma semana, no dia do primeiro aniversário do menino, na igreja do Rosário dos Negros, no Pelourinho, com dona Tibéria de madrinha. Estava ela a preparar o enxoval do menino, uma riqueza de linhos e cambraias, onde predominava o azul-escuro, a cor de Ogum, todas as meninas do castelo querendo colaborar pelo menos com um presente, o batizado começava a assumir proporções grandiosas. [...] E abalara inclusive respeitáveis e considerados intelectuais, todos eles importantes estudiosos dos cultos afro-brasileiros, cada um com sua teoria pessoal sobre os diversos aspectos do candomblé. Discordando muito uns dos outros, mas todos unânimes em considerar verdadeiro absurdo essa história de um orixá ser padrinho de batismo de uma criança. Citando autores ingleses, americanos, cubanos, até alemães, provavam não existir a categoria de compadre na hierarquia do candomblé, nem aqui nem na África [...] (AMADO, 2009, p. 156).

O trecho citado pode ser considerado também como uma maneira de enaltecimento dado ao personagem Massu, pois ele retrata o espanto das pessoas ao saberem que o padrinho de Felício já havia sido escolhido e Ogum, a quem foi dada a tarefa de realizar tal escolha, seria o próprio padrinho da criança. Tal decisão movimentou toda a cidade, pois fato semelhante nunca acontecera antes, desafiando, dessa forma, até mesmo os estudiosos do Candomblé que se organizavam para presenciar tal acontecimento e Massu, demonstrando contentamento, seria o protagonista de tal feito inédito. Além do destaque dado ao personagem Massu, é evidente algumas passagens que colocam também Felício e a

Religião, Língua e Literatura

negra Veveva no centro da narrativa. Tal evidência é possível ser notada a seguir:

No largo encontraram-se os dois cortejos, vindo o de Ogum da baixa do Sapateiro, chegando o de Veveva do Terreiro de Jesus. O do encantado, com mães e filhas de santo, babalaôs e ogãs, com três obás de Xangô, com o motorneiro, o condutor, choferes diversos, dois guardas-civis e um soldado do exército [...] E o cortejo do menino e da negra velha Veveva. Na frente uma carroça com a negra, a criança e Otália [...].

O encontro foi bem em frente à Escola de Capoeira de Angola e mestre Pastinha e Carybé ajudaram a negra velha Veveva a descer da carroça [...] (AMADO, 2009, p. 179).

A passagem citada retrata a recepção oferecida para Felício e Veveva no dia do batizado do menino; toda a cidade recebeu com cortejo os personagens citados, para a realização do grande evento que se tornou o batismo do filho de Massu. Isso mostra, mais uma vez, o protagonismo dado pelo autor aos negros em seu livro.

Na obra em análise, destaca-se ainda a forma de escrita de Jorge Amado, que enaltece a temática afro-brasileira, ao resgatar tradições culturais do negro e de sua religião. Ao Candomblé, na narrativa, também é conferido um lugar de destaque, desmistificando preconceitos referentes a tal religião. Vale ressaltar que todos os personagens têm ligação direta com a doutrina de matriz africana, o autor apresenta os ritos realizados pelos adeptos do Candomblé, o que pode ser considerado uma tentativa de romper com o preconceito sofrido por tais ritos, o que se confere em:

Não tardou Doninha, voltou andando com seu passo miúdo e apressado. Sentou-se, explicou a Massu as determinações de Ogum. Devia o negro trazer dois galos e cinco pombos além de uma travessa de acarajés e abarás para dar comida à sua cabeça. Responderia ele então sobre o padrinho. Na quinta-feira, daí a dois dias, após o crepúsculo. Doninha encarregou-se de mandar preparar os acarajés (AMADO, 2009, p. 151).

[...] Ogum desaparecera e não só de seu terreiro, do Axé da Meia Porta, mas de todos os terreiros de santo da Bahia, não descia em nenhum, criando o pânico entre suas filhas e seus ogãs pois não respondia a nenhum chamado, não vinha em busca da comida para ele preparada, nem dos animais sacrificados em sua honra. Batiam os atabaques, corria o sangue dos galos, pombos, patos, carneiros e cabritos, as iaôs dançavam na roda, as cantigas elevavam-se, os colares e búzios eram jogados pelos mais altos babalaôs e pelas ialorixás mais antigas e sábias [...] (AMADO, 2009, p. 155-156).

Assim, no primeiro trecho citado anteriormente, mãe Doninha, a quem Massu recorre na tentativa de encontrar ajuda na comunicação com Ogum, expõe as condições necessárias para que o rapaz obtivesse a

resposta desejada. Já no segundo, mostram-se as investidas de alguns terreiros, inclusive o de mãe Doninha, para que Ogum viesse. Os dois excertos citados anteriormente retratam ritos religiosos referentes ao Candomblé.

Ainda no que diz respeito ao protagonismo do Candomblé dentro da narrativa, por vezes, Amado também relata manifestações da doutrina ocorridas publicamente, reforçando a necessidade de colocar tais atos em evidência, pois, por um tempo considerável, qualquer tipo de manifestação de religiões de matriz africana era considerada como crime. Apesar de nos dias atuais tal criminalização ter sido vencida, ainda são comumente vistos resquícios dela configurados por meio da intolerância religiosa. Diante disto, o autor atribui à imagem de Ogum diversas características favoráveis, como nos excertos a seguir:

[...] Não aparecera na véspera porque fora à grande festa de Oxumaré no candomblé de Arminda de Euá, que festa, seu mano, mais bonita era impossível... O cabo, em sua vida inteira de macumba, nunca vira descer tanto santo de uma só vez, só Ogum vieram sete e cada qual mais esporreteado... Parou negro Massu sua caminhada: era filho de Ogum e também seu ogã. Martim contava da festa, da dança e das cantigas. Massu, apesar do balaio na cabeça, em equilíbrio instável, cheio de coisas de quebrar, ensaiou uns passos de dança. Martim quebrou também o corpo e puxou uma cantiga do orixá dos metais.

— Ogum ê ê! — salvou Massu (AMADO, 2009, p. 146).

Seu Ogum vinha poucas vezes, levava meses sem manifestar-se, apenas reclamava uma obrigação de quando em quando, comida para sua cabeça. Mas, em compensação, quando descia era esporreteado de todo, alegre, cheio de conversas, de natural muito amiguelo, a saudar e a abraçar os conhecidos, seus ogãs e as figuras do candomblé, cheio de risadas, de descaídas de corpo, dançando como gente grande, enfim, era um Ogum de primeira, de arromba, não era um santo qualquer, era uma beleza de santo e quando ele descia todo o terreiro o saudava com entusiasmo [...] (AMADO, 2009, p. 155-156).

É possível notar, por meio dos trechos acima, a presença de manifestações do Candomblé em meios públicos. Vale salientar ainda que, apesar de terem sido citados somente dois fragmentos, a todo momento, na narrativa, os atos religiosos referentes ao Candomblé eram realizados de forma pública e sem qualquer tipo de preconceito por parte dos personagens principais.

Sendo assim, a produção literária amadiana, de cunho afro-brasileiro, além de conferir uma maior visibilidade ao negro, ainda

Religião, Língua e Literatura

contribui para a construção identitária do indivíduo, ao mostrar a diversidade étnica presente no território brasileiro, com maior ênfase no contexto baiano, fazendo isso por intermédio do hibridismo religioso ao mostrar a pluralidade de doutrinas existentes na Bahia. O autor ressalta a resistência do negro para manter sua cultura, expressando o processo de luta por meio do sincretismo religioso, característica que aparece por diversas vezes do decorrer na narrativa. Posto isto, destaca-se a presença do Candomblé marcando todo o enredo, sendo colocado em um lugar de protagonismo, desmistificando preconceitos enraizados pela lógica da dominação, quando somente o Cristianismo era aceito e visto com bons olhos.

Por fim, sublinha-se o poder do texto literário, pois, por meio dele, grupos socialmente silenciados podem ser vistos e ouvidos, além de trazer à tona assuntos que são passíveis de discussões e análises, pois a hegemonia do homem branco ainda se faz presente na atualidade no contexto brasileiro. Apesar de ser o Brasil um país laico, pois nele, todas as religiões possuem liberdade para expressar suas crenças, ainda assim o Cristianismo, por vezes, se põe como dominador. E Amado traz para o centro a temática afro-brasileira como uma via alternativa no intuito de defender e preservar a cultura negra.

3. Considerações Finais

Apesar de a obra amadiana ser um elemento de presença marcante na crítica literária universal, a cada novo estudo, é possível buscar diferentes perspectivas, assim como foi realizado neste estudo acerca do sincretismo em *O compadre de Ogum*. Tal afirmativa se deve ao fato de este trabalho, apesar de não esgotar as possibilidades do tema, ter buscado não apenas aspectos religiosos, obviamente presentes desde o título, mas discutir, inclusive, uma certa intencionalidade do autor em trazer à tona e provocar a reflexão sobre a importância da participação da identidade negra na constituição da cultura brasileira.

A análise aqui apresentada teve como *corpus* de pesquisa a obra intitulada “O compadre de Ogum”, relato presente em *Os pastores da noite*, posteriormente republicado em edição individual e adaptado para o audiovisual. O estudo teve como foco a questão do sincretismo religioso presente na obra, que se realizou com a união do candomblé, africano, com o catolicismo, europeu.

As evidências do sincretismo religioso entre o candomblé e o catolicismo na obra em estudo e os traços da identidade afro-brasileira retratados na obra puderam ser avaliados neste trabalho, que identificou o o tema abordado no texto literário como uma forma de preservação da cultura negra. Salienta-se que as reflexões aqui presentes foram fundamentadas em aspectos teóricos e abordagens críticas que contribuíram para a identificação e análise dos resultados encontrados.

Pode-se contratar, com o estudo realizado, que, por meio da estratégia de criação de Amado, a questão é colocada de maneira pacífica, apesar da forma bélica com que as duas religiões foram aproximadas no Brasil. Também pode-se constatar que a obra aborda a mestiçagem como forma de salientar aspectos que vão além dos elementos culturais e religiosos e atingem características étnicas. Outro fator que a pesquisa trouxe à tona foi a posição de resistência que pode ser identificada na constituição sócio-cultural do texto, claramente inserida por Amado em sua enunciação, ao produzir a obra literária, e nela colocar o sincretismo como solução para os entraves entre as duas culturas.

Ainda foi possível perceber que a abordagem textual amadiana buscou questionar o protagonismo branco, amplamente registrado na literatura mundial, colocando em destaque e valorizados personagens negros.

Por fim, espera-se que esta pesquisa possa trazer contribuições como modelo teórico-metodológico para pesquisadores da área de Letras e áreas afins, principalmente com interesse em estudos literários, que pretendam empreender uma abordagem análoga a esta em outras obras amadianas. A pesquisa também pretende colaborar para a divulgação da literatura como elemento impulsionador da formação do sujeito crítico, visto que a obra examinada permitiu não só perceber aspectos artísticos do fazer literário amadiano, mas também a discussão social que o enredo permite desenvolver.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. *Os pastores da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Religião, Língua e Literatura

_____. *Os pastores da noite*. 24. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1964.

_____. *Navegação de cabotagem*: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1993.

ARAÚJO, Jorge de Souza. *Floração de imaginários*: o romance baiano no século 20. Itabuna/Ilhéus: Via Litterarum, 2008.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura Negra*. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1988.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CASTELLS, Manuel. A era da informação. In: *Economia, sociedade e cultura*. v. 2. O poder da identidade. Trad.: Klaus B. Gerhardt. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1999.

JAECKEL, Volker. A presença de elementos sincréticos e condombecistas em três obras de Jorge Amado: Jubiabá, Tenda dos milagres, o sumiço da Santa. *Lusorama*, v. 107-108, p. 123-143, 2016.

NASCIMENTO, Aline Santos de Brito. *Tradição, tradução, hibridismo e resistência da identidade afro-brasileira na literatura amadiana*. Disponível em:

http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/9182/1/tese_11387_Tese%20Aline%20-%20Hibridismo%20e%20resist%C3%Aancia%20da%20identidade%20afro-brasileira%20na%20literatura%20amadiana%20-%20pdf.pdf.

Acesso em: 13 abr. 2020.

SALAH, Jacques. *A Bahia de Jorge Amado*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2008.

TXÔPAY ITOHÃ: O CRISTO-XAMÃ NA COSMOVISÃO PATAXÓ

*Helânia Thomazine Porto*⁶⁹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar uma análise semiológica do mito Txôpay Itohã, pertencente ao povo Pataxó da Bahia, registrado por Kanátyo Pataxó (1997). A *Transmetodologia* é a proposta teórico-metodológica empírica adotada, por meio da convergência de diversos movimentos de pesquisa – pesquisa teórica, de contextualização, empírica/exploratória em contexto linguístico e extralinguístico. A semiologia dos signos verbais e não verbais presentes no mito permite entender os meios espirituais em que as vivências míticas produzem sentidos e projetam realizações de temporalidades – passado, presente e futuro – na formação da consciência-coração pela identificação plena com as divindades (míticas e cristãs), por meio de *plasmação cultural*, que nas experiências dos Pataxós traduziu-se na construção do Cristo-Xamã.

Palavras-chave: Mito Txôpay Itohã. Povo Pataxó. Semiologia.

ABSTRACT

This article aims to present a semiological analysis of the myth Txôpay Itohã belonging to the Pataxó people of Bahia, recorded by Kanátyo Pataxó (1997). Transmetodology was the theoretical-methodological-empirical proposal adopted, through the convergence of several research movements, theoretical research, contextualization, empirical / exploratory in a linguistic and extralinguistic context. The semiology of verbal and non-verbal signs present in the myth allowed us to understand the spiritual means in which mythic experiences produce meanings and project realizations of temporalities - past, present and future - in the formation of the heart-consciousness through full identification with the divinities (mythical and Christians), by means of cultural plasmodation, which in the experiences of the Pataxós translated into the construction of the Christ-Shaman.

⁶⁹ Professora e pesquisadora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus X. Licenciada em letras (FAFIC-ES), especialista em linguística aplicada ao estudo de português (UESB-BA) e em psicopedagogia (UESC-BA), mestre em educação, administração e comunicação (UNIMARCO-SP) e doutora em ciências da comunicação (Unisinos-RS). E-mail: hthomazine@hotmail.com

Keywords: Myth Txôpay Itohã. Pataxó people. Semiology.

1. Introdução

Minha caminhada entre os indígenas da Bahia começou há mais de 40 anos. Aos 13 anos de idade, em uma viagem com meus pais e irmãos, experimentei viver como *hippie* pela Bahia, transitando em uma Kombi pelo litoral e Recôncavo baianos. O início do acampamento foi em Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália), após paragem no Parque Histórico Monte Pascoal. Em Santa Cruz Cabrália, o acampamento se deu na praia Coroa Vermelha, junto aos Pataxós (com suas poucas barracas de artesanatos). De lá, segui por todo o litoral, permanecendo maior tempo na Ilha de Itaparica e Salvador; e, após 20 dias, o retorno foi pelo Recôncavo, com paragens por sítios da família de meu pai. Era o ano de 1978.

Naquele período, não tinha noção do que esses contatos e interações significariam para mim, pois era muito natural tomar banho e pescar com os ribeirinhos e nativos daquelas localidades, desde as praias do Extremo Sul às praias da Ilha de Itaparica, dentre elas a praia de Cacha Pregro, Salinas das Margaridas, Cações e Itaparica. Na memória, momentos não tão agradáveis, pois no acampamento em praia de Cacha Pregro adoeci, tive uma terrível desidratação. Não havia hospitais, tampouco postos de saúde, e fui tratada por benzedeadas e pela medicina natural de mulheres sábias que me assistiram.

Para onde aquela viagem em família me levaria, naquela época eu não sabia, ao menos conscientemente. Ainda hoje me surpreendo com a sincronicidade dos diversos acontecimentos, principalmente nos tratamentos com ajuda de curandeiras indígenas.

Posso pontuar que, durante esses 40 anos, houve uma imersão mais intensa com os povos indígenas em janeiro de 1996, às margens da praia do Rio do Peixe Pequeno, na vila de Cumuruxatiba, pertencente ao município do Prado (BA), quando conheci *Luciana Pataxó*, que ainda morava em uma pequena residência, à sombra de árvores, de frente para o oceano Atlântico. Ela, uma senhora de aproximadamente 70 anos, deixava expostos em varais colares feitos de sementes da Mata Atlântica e cortinas feitas com conchinhas do mar. Assim, movida pela curiosidade em conhecer aqueles adereços e aquele ambiente, tornei-me familiar a uma das matriarcas da etnia Pataxó do extremo sul baiano, Dona *Luciana Machado*, conhecida por seu nome indígena *Zabelê Pataxó*.

Naquela vila, ela era considerada como a guardiã da memória e dos saberes ancestrais de seu povo. À medida que nossos laços de amizade se estreitaram, ela se tornou minha curandeira e mestre de fitoterapia.

Os Pataxós da Bahia são classificados como *Pataxós meridionais*, desde o passado viviam entre os rios São Mateus (ES) e Santa Cruz Cabralia (BA), distinguindo-se dos *Pataxós Hã-Hã-Hãe*, que ocupavam a região entre os rios de Contas e Pardo, mais ao norte da Bahia. Este povo é pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, registrado por pesquisadores estrangeiros desde o século XVI como pertencente ao grupo dos *Aimorés*, como são os Maxakalis. Entretanto, conforme seu mito, é um povo escolhido por *Txôpay* para ocupar o território brasileiro.

Reconhece-se que o povo Pataxó foi forçado a viver isolado, refugiado em áreas próximas ao litoral baiano, e como grupo periférico foi ignorado pelo corpo político do Estado até metade do século XIX. Em 1861, ocorreu o aldeamento compulsório do grupo Pataxó “pacificado” na aldeia Barra Velha, Terra Indígena de Porto Seguro. Período de intenso processo de integração desses indígenas com Tupiniquins, Maxakalis e Kamakãs, conseqüentemente relações interétnicas por alianças parentais (PORTO, 2019).

Os Pataxós (falantes do tronco linguístico Macro-Jê) se distinguem dos indígenas falantes do tronco Tupi, como os Tupiniquins, que desde o início do período colonial estabeleceram contatos ininterruptos com não-indígenas, abarcando a formação catequética jesuítica. E foi por intermédio de Tupã (deus Tupiniquim) que os missionários ingressaram no universo religioso desse grupo. Traduzindo-o como ser sagrado, misterioso e extraordinário (METRAUX, 1979). Assim, a construção identitária religiosa a partir da influência cristã foi possível para os demais grupos que passaram a conviver com os Tupiniquins, restando aos Pataxós, que eram maioria na aldeia Barra Velha, a construção de si próprios como filhos de um deus divino. Questão a ser retomada na análise de seu mito da criação – *Txôpay Itohã*.

Em 2011, a convite de pesquisadores de Santa Catarina, conheci o povo Xokleng (autodenominado de La-klãnõ)⁷⁰ na Terra Indígena de Ibirama-La Klãnõ, à margem esquerda da Barragem Norte de José Boiteux. Nessas interações com famílias da aldeia Palmeirinha, uma

⁷⁰ Que significa povo que caminha abaixo do sol, rumo a dias melhores.

Religião, Língua e Literatura

família Xokleng me recepcionou e, apesar de serem cristãos evangélicos pentecostais, utilizavam da medicina fitoterápica. Nesse encontro, a meu pedido, fui medicada com ervas, com vistas a tratamento de Síndrome do Ovário Policístico.

Da efusão de ervas a mim ofertada pela matriarca,⁷¹ não me foi explicada a sua origem. As mulheres da casa falaram que era xarope feito de plantas da mata, e que era um conhecimento ancestral. Retornei à Bahia e, após realizar novos exames, recebi como resultado ausência de qualquer distúrbio ginecológico. Estava curada e intrigada com a utilização de medicamentos ancestrais, mesmo em contexto de práticas religiosas originárias de outros povos.

Ainda em peregrinações, incluindo movimentos de pesquisas exploratórias realizadas no doutoramento (2015-2019), participei de vários encontros em Territórios Indígenas de Porto Seguro, como visita à aldeia Barra Velha e Reserva da Jaqueira (Coroa Vermelha/Santa Cruz Cabralia), momentos em que os benzimentos das matriarcas Taquara Pataxó e Coruja eram buscados.

Em 2018, em retorno a aldeia Barra Velha, conhecida como aldeia-mãe, entre as lideranças com as quais conversei estava Raoni Braz Vieira – jovem que vem assumindo a realização de práticas espiritualísticas, dentre elas, o Awê, a cada primeira noite de lua cheia, em espaço de culto aos ancestrais.

Em diálogos estabelecidos com Raoni Vieira (2018), ele falou da importância da prática da espiritualidade pela transcendência, bem como de suas interações com os “encantados”, apresentando outras lógicas de interações interpessoais, pois, para ele, “a morte marca um espaço entre o fim da existência terrestre e o início da existência da espiritualidade”. Lembrei-me do mito *Txôpay Itohã*, como a perspectiva de Raoni, a vivência do Awê possibilita o acesso aos espíritos, isto é, aos encantados.

Em 2019, por força da participação no 3º **Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL)**, na Universidade de Brasília, tive uma oportunidade ímpar, conhecer Álvaro Tukano, um xamã da região da Amazônia que se encontrava na reserva indígena Kariri-Xocó e Tuxá do Bananal, a 20 quilômetros do Distrito

⁷¹ A medicina nativa que desenvolve com auxílio de ervas e banha de animais, vinculados ao *habitat* ecológico, constitui um domínio de informações que foge ao âmbito deste artigo.

Federal. O xamanismo amazônico, de tradição milenar, abrigado na periferia de Brasília.

Nessa experiência, conheci mais sobre o uso da *ayahuasca*, do tabaco e do rapé. E sob a supervisão do xamã Alvaro Tukano vivenciei o ritual de autoconhecimento, a partir do consumo de xarope de folhas de *Psychotria viridis* – um arbusto da família Rubiaceae – que produz a ayahuasca. Essa planta é utilizada há milhares de anos pelos indígenas para acesso aos portais da espiritualidade, pois a ayahuasca traz a potencialidade de produzir visões ou mirações, em decorrência de um dos seus principais ingredientes, a *N,N-dimetilptamina (DMT)*, um alucinógeno potente e de ação rápida, absorvido naturalmente pelo cérebro no mesmo instante de seu consumo (HANCOCK, 2011).

Por meio dessa “ciência sagrada” (RIBAS, 2008), as práticas xamânicas buscam tratar não apenas uma parte do corpo, mas a sua totalidade. Para o xamã Álvaro Tukano, a cura significa recuperar o equilíbrio, que de alguma forma foi abalado, para, então, se restabelecer a saúde emocional, a psíquica e também a física.

Dentre os apelos do xamã ao ministrar a *ayahuasca* e rapé está o de que se tenha uma nova postura de respeito com a terra-mãe, com todas suas criaturas, em suas diversas formas de vida. Sendo a chave de acesso a essa evolução espiritual a chama do amor que há em cada um.

O consumo da ayahuasca entre povos da Amazônia é um dos métodos mais antigos. Hancock (2011) identificou registros de mais de 30 mil anos. E, apesar da concentração de DMT solúvel na infusão da ayahuasca, essa bebida não é classificada como droga ilegal no Brasil.

Em países limítrofes à bacia amazônica, contudo, onde a ayahuasca foi parte integrante da cultura indígena por milhares de anos, seu uso não é ilegal; pelo contrário, no Peru, Brasil, Colômbia e Equador seu consumo é protegido por leis de liberdade religiosa individual (HANCOCK, 2011, p. 57).

Não cabe aqui falar de minhas mirações e aprendizagens, entretanto a participação nesse ritual e nos demais contribuiu para retomar a questão do xamanismo na cosmovisão dos Pataxós da Bahia, que tem formas particulares de construção, sem desconsiderar que a espiritualidade está presente no cotidiano desses indígenas, não somente em seus rituais.

Neste texto, empregarei a palavra xamã em lugar de pajé, considerando que o emprego do termo pajé, traduzido pelos jesuítas como

feiticeiro, não corresponde a “homem-sacerdote” provido de grandes poderes sobrenaturais, que, tendo experimentado sonhos e visões, crê ser destinado a conduzir seu povo ao caminho da espiritualidade e da cura. No contexto do xamanismo sul-americano, xamãs são *homens idealizados pelos seus devotados como homens-deuses*, com ampla sabedoria e poderes, que se expressam em suas danças, cantos, rezas e palavras (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

A dialética de minhas experiências com os saberes dos Pataxós, neste texto, será apresentada a partir do ritual acadêmico, sendo a *Transmetodologia*⁷² a metodologia de pesquisa adotada. Esta, como uma proposta teórico-metodológica empírica e de interpretação em perspectiva qualitativa, vem permitindo a convergência de diversos movimentos de pesquisa, tais como pesquisa teórica, de contextualização, empírica/exploratória em contexto linguístico e extralinguístico.

A *transmetodologia* apresenta também importantes fundamentos para uma nova lógica de investigação científica que rompa com padrões e formas conservadoras, estabelecendo diálogos com métodos de pesquisa nada ortodoxos, como da aproximação com experiências subjetivas e místicas.

Quanto à constituição das argumentações teóricas e metodológicas, estabeleci diálogos interdisciplinares com os conhecimentos científicos da Antropologia, Cultura, Semiótica, Etnografia e Religião. Assim, para entendermos acerca do xamanismo da América Latina elegi Drouot (1999), Eliade (1992, 1978, 1972), Hancock (2011), Lobato (1997), Friedrich (2012), Ribas (2008), Godoy (2003), Lévi-Strauss (1981, 1970), Viveiros de Castro (1986), Langdon (1996), Jensen (1966) e Métraux (1979).

Quanto à análise da produção textual, adotei a semiologia da cultura e a filosofia da linguagem de Bakhtin (2010), pois, enquanto a *semiótica da cultura* configura-se como uma metodologia de interpretação de signos não verbais, a filosofia da linguagem auxilia na interpretação histórico-dialética das enunciações.

⁷² Sobre premissas que configuram a transmetodologia consultar Maldonado (2013).

2. Xamanismo e religiosidade

Atualmente ouve-se sobre holismo, como algo da Nova Era, avançado e moderno, entretanto para os indígenas essa experiência faz parte de seu *modus vivendi*, rege seus ideais de vida e meta de imortalidade.

Para os não indígenas esses saberes tomam visibilidade quando, por exemplo, o ator global Fábio Assunção⁷³ busca, na espiritualidade indígena, a cura para sua dependência química, como em sua participação em rituais xânicos, com a utilização de beberagem de *ayahuasca*,⁷⁴ na Aldeia Morada Nova, junto ao povo *Shanenawa*, no estado do Acre.

Eventos dessa natureza trazem para o campo da ciência discussões sobre a atuação da espiritualidade e da religiosidade nos comportamentos e crenças dos sujeitos, revelando que o sistema “ocidental” de interpretações do mundo, embasado só na lógica racional, não é suficientemente.

É sabido que o homem andino, assim como muitos outros povos antigos, possuía outra visão de mundo, entre seus ensinamentos, encontra-se o profundo respeito a todas as manifestações e formas de vida. Enxergava na natureza o sagrado e, dessa forma, estruturava e organizava seu universo a partir de uma ética ecológica que a civilização industrial moderna parece ainda desconhecer quando agride e despreza a “Mãe-Terra”.

Nós, os índios, em especial os dos Andes e em geral os da América, somos uma alternativa de vida por causa de nosso respeito ao equilíbrio dinâmico e diante do iminente perigo que nos cerca, o perigo que a humanidade ainda não conheceu (TÚPAC KATARI apud RIBAS, 2008, p. 17).

Friedrich (2012), em seus estudos e experiências em aldeias no Brasil e no México, diz que há movimentos na contemporaneidade que buscam, através do *neoxamanismo*, seguir o próprio coração, a intuição, estar ligado a todas as forças da natureza, dos astros, da vida, da Mãe-Terra

⁷³ Conforme registro de Gustavo Ribeiro (2019) na página <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2019/03/5625369-fabio-assuncao-busca-cura-para-dependencia-quimica-em-ritual-com-ayahuasca.html>.

⁷⁴ Na língua quíchua/quéchuá/quechua, pertencente ao tronco linguístico da América do Sul, *ayahuasca* vem de <aya>, que significa espírito ou ancestral, e <huasca’>, vinho ou chá.

Religião, Língua e Literatura

e do Pai-Céu. Nesse sentido, pode-se entender o *neoxamanismo* como uma dialética entre as culturas do presente e do passado que se organizam pela negociação das fronteiras, conforme observa García Canclini (2008, pp. 18-19), pelos “cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam”, isto é, “estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Na perspectiva de Friedrich (2012), muitos já compartilham dessa nova visão, pois a humanidade encontra-se em portal de um novo tempo, uma vez que as profecias trazem o fim de um *Velho Mundo*, para que surja, a partir dele, e de suas cinzas, um *Novo Mundo*, criado pelas e para as pessoas de puro coração. “O Caos é o Princípio, do Fim surge o Início” (p. 78).

O estudioso Hancock (2011) considera que o xamanismo sempre esteve na humanidade como um antigo sistema metodológico de tratamento da mente, corpo e alma. São pelo menos 32 mil anos de registros iconográficos em cavernas da Europa, Ásia, África e Américas, identificados e catalogados em suas pesquisas. Para ele, essas práticas xamânicas são os fundamentos da construção das religiões de todos os povos.

[...] se rasparmos a superfície de qualquer religião profundamente cedo ou tarde chegaremos ao xamanismo e aos notáveis domínios, seres e fenômenos sobrenaturais que os xamãs em toda parte encontraram nas suas visões”.

Antes do cristianismo houve o judaísmo, e antes do Novo Testamento houve o Velho Testamento. Também nessas fontes mais antigas há fartura de alusões xamânicas, seres sobrenaturais [...] (HANCOCK, 2011, p. 612).

Os estudos do referido autor apontam que o xamanismo não é exclusividade dos povos nativos, contudo ele considera que os povos tradicionais, entre eles os indígenas, foram os que mais preservaram esse conhecimento e forma de curar ligada à Espiritualidade e à Divindade. Nessa linha de pensamento, Drouot (1999) e Lobato (1997) defendem que o xamanismo foi a primeira chave que permitiu ao ser humano compreender seu meio ambiente e viver em harmonia com ele, portanto uma filosofia de vida muito antiga, o que permitiu o reencontro do homem com os ensinamentos e fluxo das energias puras da natureza e dos espíritos, e com seu próprio mundo interior.

Eliade (1992, 1978, 1972) – um dos grandes estudiosos do xamanismo em meio aos povos siberianos e centro-asiáticos – considera o

xamanismo como uma experiência extática, sendo esta um conhecimento religioso por excelência. Nesse contexto, o xamã é visto como um grande mestre do êxtase, capaz de controlar tecnicamente o seu êxtase e dos demais. Em seus estudos, o xamanismo imprime a sua marca essencial de forma exterior à sociedade, no seu domínio sobrenatural e sobre-humano. Já Viveiros de Castro (1986), a partir do contexto religioso dos Tupi-Guaranis, entende a figura do xamã como pai espiritual, distante das feições mágicas ligadas ao *éthos* guerreiro do xamã descrito por Eliade (1986). Entretanto, a identidade de poder do xamã por sua relação com a natureza e como expressão de sobrenatural é semelhante na perspectiva dos dois teóricos.

Langdon (1996) também situa o xamã como aquele que tem o poder de mediar entre o mundo humano e o espiritual. Sendo o xamanismo um modo de consciência que une o sujeito ao cosmo, isto é, ele como parte do todo. A consciência ecológica em sua essência mais profunda é espiritual. Para o xamanismo, as coisas, todos os vegetais, todos os animais, todas as pedras, tudo no universo tem seu lado material e sua contrapartida espiritual (RIBAS, 2003). Nessa percepção, o sol, a lua, o vento, o trovão e todas as forças da natureza têm seus espíritos. Essa energia que existe em tudo, que é a vibração de cada corpo, de cada ser, é o que se pode chamar de espírito.

Hancock (2011) também identifica essa crença em mitos amazônicos, e explica que os xamãs acreditam em uma teia da vida onde todas as coisas são interdependentes e interconectadas, havendo uma relação de causa e efeito entre as diferentes dimensões, forças e entidades no cosmos, como, por exemplo, na mitologia dos indígenas Urubu, que vivem ao longo do rio Gurupi na Amazônia brasileira, “os verdadeiros pais de todos os xamãs são espíritos – ainda que o intercuro que gera sua concepção ocorra entre corpos espirituais no mundo espiritual” (p. 403).

Sobre essa teia da vida, os Pataxós, através de seu mito, também consideram que somos uma única rede de relacionamentos que se inter cruzam ao mesmo tempo, entre o passado, o futuro e o presente, pois em cada tempo tem-se energias e presença espiritual de seus ancestrais, e esses saberes devem ser cuidados para serem de domínio das próximas gerações.

Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados. O índio reuniu os outros e falou: – Olha, parentes, eu cheguei aqui muito antes de vocês, mas agora tenho que partir (PATAXÓ, 1997, p. 18).

Religião, Língua e Literatura

Tais relações permitem que a utopia se introduza nas formas de resistência dos Pataxós, e direcionam as formas peculiares de formatar a identidade étnico-cultural, sendo o mito nessa historicidade como uma expressão real de esperança e de intersubjetividades.

Apoiada, por enquanto, nessa breve interpretação de xamanismo, como práticas que se organizam como um conjunto de atividades locais e contingenciais, não especificamente por uma instituição étnica ou nacional, conforme a religiosidade cristã, proponho uma análise semiológica do referido mito.

A interpretação que se pretende realizar está sustentada na maneira como o mito registrado por Kanátyo Pataxó representa a vivência espiritual pelo discurso, considerando que “palavra e sabedoria caminham conjuntamente e retratam a intimidade com que a alma e o espírito se objetivam” (GODOY, 2003, p. 15).

Por se tratar de fenômenos ligados ao mundo mítico com que os Pataxós descobrem as suas razões de viver, este artigo apenas introduz o leitor nos fundamentos da espiritualidade desse povo. Contento-me em traduzir os signos que tratam do passado e do presente mítico, por meio das raízes religiosas expressadas pela memória coletiva de seus anciãos e pela reprodução da cultura na vivência divina que guia por continuidade e tradição a vida dos Pataxós.

3 *Txôpay Itohã: o mito de criação do povo Pataxó*

Tem-se no mito *Txôpay Itohã* uma história contada por Apinhaera Pataxó (Sijanete Alves dos Santos) e registrada por Kanátyo Pataxó (Salvino dos Santos Braz) em 1997, e publicada pelo Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais – SEE/MG, a partir do convênio da Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, Fundação Nacional do Índio. Na narrativa, a magia da criação de um povo, por ato de amor incondicional, apresentada na perspectiva de quem ouviu falar de um pai, que, em espírito, esteve aqui e compartilhou o paraíso com seus irmãos.

A escrita e as ilustrações são realizadas por Kanátyo, esses textos cumprem uma função social interessante, de um lado, o registro do mito de conhecimento coletivo, de formato oral; e, de outro, sua publicação como material didático adotado pela Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais, na perspectiva do letramento de discentes do ensino

fundamental de escolas indígenas,. Apesar dessa finalidade, a escrita mantém o estilo de composição oral, de forma coloquial, o que revela a aproximação do discurso com a cultura não letrada, da qual mito e autor são pertencentes.

Esse mito é rico em signos não verbais que recuperam cenas apresentadas no texto escrito. *Txôpay Itohã* e os demais mitos são as histórias sagradas de um povo e gozam desse predicado porque, por meio das imagens produzidas, os povos se reconhecem em seus princípios e crenças. Lévi-Strauss (1981, p. 240) diz que “o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele nos dá a conhecer, pois ele provém do discurso” [...] e “o mito está na linguagem e além dela”.

O mito *Txôpay Itohã* faz referência a um tempo remoto em que um deus guerreiro indígena – *Txôpay*⁷⁵ – pisou na terra, esta habitada por diferentes espécies de animais e plantas.

Txôpay viveu um bom tempo por aqui, o que lhe possibilitou a criação de uma “ciência indígena”.⁷⁶ E, quando estava tudo arrumado, conforme se esperava de um paraíso, *Txôpay* resolveu compartilhar todas essas maravilhas com os seus parentes. Para que esse desejo se concretizasse, ele realizou um ritual para o qual se adornou com seu cocar e suas pinturas. Acendeu uma fogueira e, de posse de seu *maracá* (chocalho), dançou a noite toda (na perspectiva dos Pataxós seria a dança o *Awê* ou o *Toré*) até que se formasse no céu uma grande chuva. À medida que *Txôpay* cantava e dançava, pingos de chuva que caíam e se misturavam com a terra davam origem a vários indígenas. Quando já havia uma nação indígena, *Txôpay* juntou todos eles e lhes ensinou a “ciência sagrada”. Todos ficaram felizes e organizaram uma grande festa para o guerreiro *Txôpay*, que, após a confraternização, retornou para o seu *Itohã* (o mundo

⁷⁵ Os Pataxós apresentam outros nomes para o deus da criação, além de *Txôpay*, referem-se a *Tupã* ou *Niamissum*.

⁷⁶ No Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas denominado por *Aragwaksã* (CARDOSO; PINHEIRO [Orgs.], 2012), essa “ciência do índio” deixada por *Txôpay* é retomada quando explicitam acerca dos ciclos lunares para as atividades agrícolas. “A prática de se esperar a Lua boa para plantar é bem comum, e desobedecer esta regra é fato raro, pois significa a perda total da plantação. O reconhecimento das fases da Lua leva em consideração o quadrante em que ela surgiu no céu, o momento em que surge e o tamanho do disco lunar. Sabe-se que de sete em sete dias, em média, ela vai passar para uma nova fase. A Lua desta forma passa da Lua nova para a crescente, depois para a cheia ou *caruda* e, por fim, para a minguante” (p. 64).

Religião, Língua e Literatura

dos espíritos e para onde vão os que morrem), deixando com os Pataxós o seu *maracá*, instrumento para o acesso ao mundo dos espíritos/dos ancestrais.

O princípio ordenador e dirigente do mito se baseia na mensagem social, cultural, ética e moral do que é ser indígena, utilizando-se de elementos fabulosos que lhes permitem explicar e legitimar suas concepções cósmicas e de humanidade, pois através de seus mitos os indígenas sonham seus mundos, os interpretam e nomeiam seus espaços, dialogam com eles, convivem entre si (VALLE, 2008).

3.1 *Semiologias do mito*

A narração do mito se inicia com marcas temporais de um tempo longínquo (“antigamente”, “naquele tempo”), sem precisão, conforme se estruturam as narrativas orais. Há situações enunciativas em que os discursos tendem a ser traduzidos como representações temporais ligadas às condições idealizadas – “depois que a chuva parou”. As expressões temporais indicam também acontecimentos de princípio e colocam ênfase na realidade projetada, com a apresentação do espaço e do tempo primordiais, como da criação da Terra.

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, *capivara*, cutia, paca, tatu, sariguê, teiú... (p. 7).

Cachichó, cágado, quati, mutum, tururim, jacu, *papagaio*, aracuã, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos (p. 8).

Naquele tempo, tudo *era* alegria. Os bichos e passarinhos viviam numa grande união (p. 9).

Cada *raça* de bicho e passarinho era diferente, tinha seu *próprio* jeito de *viver* a vida (p. 10).

Essas descrições têm como base outras referências da existência de *Hamãy* – a deusa protetora dos animais. *Hamãy* também protege os humanos, entretanto ela pode ser punitiva com aqueles que maltratam os animais (PATAXÓ et al., 2000).

O consumo de caça, grande ou pequena, faz parte da tradição dos Pataxós. Além de ser utilizada como alimentação, os ossos, dentes, e plumagens dos animais servem para a confecção de produtos artesanais. Para essa etnia, todas as formas de vida estão interligadas e o equilíbrio

mutuamente sustentado entre esses mundos é fundamental para a sua sobrevivência.

Nesse sistema de crenças, os humanos não são superiores nem aos animais nem às plantas, pois necessitam deles para a sua sobrevivência física e espiritual. Assim, imortalidade se conquista no esforço dos viventes na sua condição de aperfeiçoamento, pelo entendimento da sabedoria e do respeito a todos os seres.

Na progressão da narrativa, *um dia qualquer*, formou-se uma nuvem no céu, dela começou a cair uma chuva, da qual nasceu o ser humano – um índio:

Um dia, no azul do céu, formou-se uma grande nuvem branca, que logo se transformou em chuva e caiu sobre a terra.

A chuva estava terminando e o último pingo de água que caiu se transformou em um índio (p. 11).

No tempo da origem não há separação entre o homem e os demais seres. Todos estão integrados ao cosmo. Entretanto, o homem pertencente à fonte originária formou-se de cada pingo de chuva que, ao cair do céu, se transforma em gente.

O primeiro homem que pisou na Terra traz consigo todo um saber que lhe permite “caçar, plantar, pescar e cuidar da natureza” (p. 14).

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia sua *corpo*. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas. Quando *era* à tardinha, apanhava lenha, acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado (p. 15).

O silêncio e a reflexão traduzem o interior do índio-xamã, o dom espiritual que toma conta do seu interior se deriva originalmente da consciência interior e se exprime como “estar aquecido” pelo sol “que iluminava seu caminho e aquecia seu corpo” e, de noite, “acendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado”.

O silêncio e a reflexão nas demais crenças servem para o espírito ficar forte, indicam uma forma de equilíbrio mental, no xamanismo esse equilíbrio tem sua sede na consciência-corção. Pois o xamanismo supõe a recriação de ideais proféticos sob a forma de devoção e impõe-se como um presente expresso pelos anseios dos místicos, nesse caso, de Txôpay.

Religião, Língua e Literatura



Fonte: Kanátyo Pataxó (1997, p. 15).

Na narrativa o homem que habita a Terra tem uma vida muito tranquila e saudável como dos indígenas antes da ocupação de seus territórios. “Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer.” No entanto, esse homem que vem do céu, trazido pela chuva, alcança um estatuto de sagrado e de protetor, assim como um xamã realiza o ritual.

Um dia, o índio estava *fazendo ritual*. Enxergou uma grande chuva. Cada pingo de chuva *ia* se transformar em índio (p. 17).

Na cosmovisão dos Pataxós seria o *Awê* esse ritual. No *Awê* há movimentos circulares ininterruptos, em que se lançam palavras de sentido sagrado, acompanhadas pela cadência rítmica de maracás e de chocalhos, revelando vibrações encantatórias de quem os pratica, pela vocação de uma espiritualidade insubordinada à morte, pela *ordenança* do simbólico e da imaginação criadora (DURAND, 2002, p. 432). Assim,

[...] Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados (p. 18).

A aliança entre divinos e viventes nos cantos e danças confere o dom da paternidade xamânica em Txôpay – “índio *fazendo ritual*, enxergou uma grande chuva” –, traço essencial que dá a ela a definição heroica de um xamã-pai. Não se trata de ver no xamã a figura do Cristo da ressurreição nem a negação de sua vida terrestre, mas de presentificar – através da narração – uma relação estratégica que faz sentido com o mundo

espiritual. Assim, no tempo presente, os Pataxós seguem o caminho marcado por Txôpay em seus cantos, na oferta de essências aos encantados e nas danças que concentrem concepções de plenitude – voltadas utopicamente para um ideal de vida coletiva.

“Cada pingo de chuva *que caía* se transformava em índio”. Seriam os Pataxós originários da água? No contexto político da *etnogênese*, quando ainda não haviam legalizado a questão fundiária, especificamente na região do Monte Pascoal, narrativas parecidas com a do mito foram registradas. Essas outras poéticas que confirmam os *Pataxós* como filhos da natureza/da “mãe-terra”.

Antigamente, os mais velhos falavam que eles moravam na mata do Monte Pascoal e, quando queriam, vinham à beira da praia e pegavam comidas para eles, se alimentavam e depois iam dançar. Lá ouviam o barulho do mar, sentados bem em cima das pedras e prestavam atenção no barulho do mar, no barulho que a água do mar fazia. ‘Então, preste bem atenção no barulho da água’, alguns falavam, *porque as ondas do mar vêm bater na pedra e fazem pa-tá e quando volta fazem xó*.⁷⁷

Certo dia, um grupo de índios estava pescando quando ouviu o som das águas do mar batendo nas pedras. O primeiro encontro da água com a rocha fazia “PA”, as águas subiam e, ao descer, batiam novamente nas pedras fazendo “TA”, e ao retornarem para o mar faziam “XO”. A partir desse momento, aquele grupo nômade que vivia livremente no litoral ficou conhecido como o povo “PATAXÓ”.⁷⁸

Valle (2001) considera que essa explicação da relação dos Pataxós com a água tem fundamentos em suas relações com os Maxakalis. Por ser a língua destes da mesma família linguística da dos Pataxós, há a socialização desse universo mítico dos Maxakalis, que é povoado de espíritos. Tugny (2013) explica que, por essa ligação dos Pataxós com a água, seriam eles um *dos Yãmíyxon* (encantados) que constituem o *Yãmíy* (panteão) do reino dos pássaros. Os *Yãmíyxon* são ligados por laços de parentelas, sendo os *Putuxop* aqueles que pertencem ao grupo das aves, uma das explicações para o fato de os *Pataxós*, no passado, rasparem os cabelos e pintarem o couro cabeludo de vermelho, lembrando papagaios, araras e periquitos. Por isso, os *Pataxós* são reconhecidos pelos seus

⁷⁷ Narrativa registrada por grupo formado por professores, lideranças e alunos das aldeias Barra Velha, Boca da Mata, Coroa Vermelha, Mata Medonha, Aldeia Velha, Corumbauzinho e Imbiriba no livro *Leituras Pataxós* (2005).

⁷⁸ In: *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do extremo sul da Bahia* (2011).

Religião, Língua e Literatura

parentes *Maxakalis* como povo de cabeça de pássaros. Portanto, aqueles que podem habitar o *Itôhã* (céu).

Em todas as nuances do mito, o divino preenche a existência e determina o sentido subjetivo da sobrevivência.

Na narrativa o xamã-criador que vivia sozinho, por meio do ritual, traz à Terra outros indígenas para com eles dividir seus conhecimentos. Como pai-xamã, revela-se o canalizador do poder do mundo espiritual para o mundo terrestre, servindo de intermediação entre o mundo do espírito (energia) e o mundo dos humanos. Diante dessa constatação, os Pataxós que agora habitam a Terra questionam: “– *Pra onde você vai?*”. O índio-xamã responde: “– *Eu tenho que ir morar lá em cima no Itôhã (céu), porque tenho que proteger vocês*” (p. 19).

Mais uma vez tem-se a imagem do pai-xamã elaborada e aproximada a Jesus Cristo, pois o mundo espiritual é construído em uma série de níveis integrados por um eixo central, pelos quais só os xamãs têm autoridade de transitar, movendo-se espiritualmente para cima e para baixo através desses níveis cósmicos e, às vezes, de um lado para outro, em mundos alternativos acima da Terra. Entretanto, no mito a relação de autoridade entre Txôpay e seus parentes é horizontalizada, pois foram os indígenas que consentiram a partida dele.

Os índios ficaram um pouco tristes, mas depois *concordaram*.

– Tá bom, parente, *pode seguir sua viagem*, mas não se esqueça do nosso povo (p. 19).

Depois que o índio ensinou todas as sabedorias e segredos, falou: – O meu nome é Txôpay (p. 20).

Nos trechos acima, Txôpay, integrado ao mundo espiritual, pode ir até ele e pode tornar-se humano para dialogar com os seus, de modo que ele pode, ao mesmo tempo, ser o filho dos espíritos (que veio do céu), o pai dos espíritos (grande Pai protetor da nação Pataxó) e o próprio espírito que no desfecho da narrativa se revela como Txôpay. Sendo *Txôpay* o criador; e seus filhos, o povo Pataxó.

De repente, o índio se despediu, e dando um salto, foi subindo... subindo... até que desapareceu no azul do céu, e foi *morar* lá em cima no "Itôhã" (p. 20).

As imagens do Txôpay indo morar no Itôhã remetem o leitor a imagens da desmaterialização do corpo em espírito, que pode se

transformar em outro estado da matéria. Txôpay parte sem carregar nada, a não ser a si mesmo, pois para onde irá não precisará de coisas terrenas, uma vez que ele tem o poder de fazê-las.

O xamanismo como caminho de salvação aqui é retratado no índio-xamã Txôpay, em um contexto cultural étnico em que ele é atraído pela libertação espiritual ao se dirigir para o céu, traduzindo a “escatologia individual da alma como o caminho do sucesso místico” (GODOY, 2003, p. 185) ou de salvação, conforme o destino de Jesus Cristo.

O xamã Txôpay possui um papel social positivo no mito, vem para a Terra trazer a sabedoria e retorna sem exigências e cobranças, pois não houve dor e sofrimento enquanto seu espírito se materializou como indígena. Nesse sentido, acolho como hipótese que houve uma transmutação de conhecimentos místicos ancestrais para o campo de uma espiritualidade fomentada com a inserção do cristianismo nas aldeias. O xamanismo como base da (re)construção da religiosidade cristã dos Pataxós, uma vez que o catolicismo introduzido pelos jesuítas em aldeias do sul da Bahia, desde o início do século XVI, se fez presente em aldeias e educação escolar direcionada aos indígenas até final de 1980.

A construção do *Cristo-Xamã* no mito coloca os Pataxós em aproximação com o sagrado alheio, ao mesmo tempo que o saber ancestral não é descartado. No mito saberes ancestrais são alinhavados com as crenças e espiritualidades do tempo presente. A espiritualidade como um fenômeno constantemente emergente, que se cria e se recria a partir das interações entre sujeitos e culturas, conforme Jensen (1966),

La exigencia religioso-moral primaria en las religiones de los pueblos primitivos obilga antes bien al individuo a tener siempre presente el origen divino del mundo y la participación del hombre en la divinidad. De ahí que la forma más auténtica de la conducta religiosa consita en despertar la conciencia y en mantener vivo un determinado ‘saber’ de la esencia de la realidad (pp. 95-96).

Assim, os signos verbais e não verbais presentes no mito permitem entender os meios espirituais em que as vivências míticas produzem sentidos e projetam realizações de temporalidades – passado, presente e futuro – na formação da consciência-coração pela identificação plena com as divindades (míticas e cristãs), por meio de *plasmação cultural*, que nas experiências dos Pataxós traduziu-se na construção do Cristo-Xamã.

4. Considerações finais

Canclini (2008), quando descreve culturas híbridas, apresenta os espaços sociais como arenas de pluralismo cultural onde coexistem múltiplos sistemas e práticas culturais. É o que se observa na construção do mito Txôpay Itohã, quando se percebe a associação genérica de Jesus Cristo, aquele que fora enviado para prestar ajuda aos seus irmãos terrenos, como Txôpay no universo indígena. Essas deixas oferecem informações sobre o sincretismo religioso, o que não significa repetição e continuidade das mesmas crenças. No referido mito, os indígenas rompem com a ideia de sacrifício e morte para o renascimento – como da morte de Cristo – pelo pecado dos homens e a cruz como símbolo de morte-renascimento.

O mecanismo de aperfeiçoamento da alma desenvolve-se progressiva e hierarquicamente através de poderes que se concentram na figura divina de Txôpay que desce à terra e vive como homem, e, por meio do ritual, faz chover e habita a Terra com seus parentes. O xamã como expressão de paternidade providencial pelo binômio música-dança une a terra ao céu – uma conexão sincrônica que visa a igualar os homens aos deuses, atribuindo-lhes a plenitude que sucumbiu ao destino da morte, pois resolve encantar-se e morar no Itohã.

Nas relações de trocas de saberes entre o xamã e os demais, revela-se a proposta de aperfeiçoamento espiritual e de mediação divina defendida pelo xamanismo, expressada por uma dimensão ligada aos eixos verticais e horizontais das experiências míticas. Pois, ao mesmo tempo que se dirige às divindades que habitam o céu, a racionalidade mística se traduz como meio de equilíbrio da natureza. O eixo horizontal representativo do xamanismo como instituição ligada às criaturas sobrenaturais e aos ataques mágicos se complementa pela memória manifestada nas palavras dos anciãos, estas como fonte de sabedoria.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- DROUOT, P. *O físico, o xamã e o místico: os caminhos espirituais percorridos no Brasil e no exterior*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1999.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução Helder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *M. História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *M. Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FRIEDRICH, N. R. *Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos*. 346 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. 3. Reimpr. São Paulo: USP, 2008.

GODOY, M. G. G. *O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

HANCOCK, G. *Sobrenatural: os mistérios que cercam a origem da religião e da arte*. Tradução: Gilson Baptista Soares. Rio de Janeiro: Nova Era, 2011.

JENSEN, A. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *C. et al. Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasília, 1970.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasília, 1970.

LOBATO, D. S. *Xamanismo: despertando a força da magia*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MALDONADO, A. E. Perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: MALDONADO, A. E.; BONIN, J. A.; ROSARIO, N. M. (Orgs.). *Perspectivas metodológicas em comunicação: novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social, 2013.

MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliana, v. 267).

PATAXÓ, K. *Txôpay Itohã*. Programa de implantação das escolas indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte: SEE/MG, 1997.

PATAXÓ *et al.* *O Povo Pataxó e suas histórias*. São Paulo: Globo, 2000.

PATAXÓ *et al.* *História do povo Pataxó*. Salvador: MEC/ANAI/PINEB – UFBA, 2003.

Religião, Língua e Literatura

PORTO, H. T. *Processos comunicacionais, identitários e cidadãos: Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias*. 2019. 273 f. Orientadora: Jiani Adriana Bonin. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2019.

RIBAS, K. W. *A ciência sagrada dos Incas*. São Paulo: Madras, 2008.

VALLE, C. N. do. Histórias brasileiras. *Cronos*, Natal, RN, v. 4, n. 1/2, p. 87-93, jan./dez. 2003.

_____. Txopai Itohã: mito fundador pataxó. *Revista Acta Scientiarum*, Maringá, 2001. Disponível em: <http://www.eduem.uem.br>. Acesso em: 24 fev. 2016.

VELHO, A. P. M. A Semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. *Rev. Estud. Comun.*, Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, set./dez., 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

UMA ANÁLISE SOCIOCOGNITIVA E SOCIODISCURSIVA DO USO DA LEXIA “MISSA” EM UM TESTAMENTO DA BAHIA COLONIAL

*Bruno de Jesus Espírito Santo*⁷⁹

*Norma Suely da Silva Pereira*⁸⁰

RESUMO

Impulsionado pelos estudos sociocognitivos e sociodiscursivos da linguagem, com foco nos pressupostos teórico-metodológicos desenvolvidos pela Linguística Cognitiva e a sua análise do construto textual da metáfora em sua fase social e cognitivo-discursiva, este trabalho buscar observar a utilização da metáfora como instrumento de promoção de coesão e coerência e de viabilidade da realidade simbólico-discursiva da significação sobre um dos principais eventos ritualísticos do catolicismo: a missa. Para a leitura do *corpus*, um manuscrito do século XVII, utiliza-se também princípios teórico-metodológicos da Filologia e da Paleografia. Da análise dos extratos textuais selecionados, observa-se que as práticas e experiências coletivas vivenciadas no contexto sociocultural da Bahia colonial refletem-se na produção sociodiscursiva, levando à construção de metáforas que, de acordo com a ideologia hegemônica, compreendem a missa como um instrumento de barganha, por meio do qual o cristão chegará à salvação.

Palavras-chave: Linguística Cognitiva. Filologia Textual. Missa.

ABSTRACT

Driven by the sociocognitive and sociodiscursive studies of language, focusing on the theoretical and methodological assumptions developed by Cognitive Linguistics and its analysis of the textual construct of metaphor in its social and cognitive-discursive phase, this work seeks to observe the use of metaphor as an instrument of promotion of cohesion and coherence and viability of the symbolic-discursive reality of meaning on one of the main

⁷⁹ Mestrando em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Atualmente é componente de dois grupos de pesquisa: COGITES (Cognição, Interação e Significação) e no LAR – Laboratório de Antropologia Religiosa. E-mail: bruno.gel@hotmail.com

⁸⁰ Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (2008), possui graduação em Letras (UFBA, 1998), mestrado em Letras e Linguística UFBA (2002), além de graduação em Nutrição (UFBA, 1983). É Professora Associada I da Universidade Federal da Bahia, coordenadora do Grupo de estudos *Escrita e Práticas Culturais*, vinculado ao *Novo Studia Philologica*, no CNPq. E-mail: normasuelypereira@yahoo.com.br

Religião, Língua e Literatura

ritualistic events of Catholicism: the mass. For the reading of the corpus, a 17th century manuscript, theoretical-methodological principles of Philology and Paleography were also used. From the analysis of the selected textual extracts, it is observed that the collective practices and experiences lived in the socio-cultural context of colonial Bahia are reflected in the sociodiscursive production, leading to the construction of metaphors that, according to the hegemonic ideology, understand the mass as an instrument bargain, through which the Christian will come to salvation.

Keywords: Cognitive Linguistics. Textual Philology. Mass.

1. Introdução

Na antiga Bahia colonial atitudes de controle social eram promovidas pela Igreja Católica por meio de uma discursividade de opressão e subalternização reconhecida e legitimada pelo Estado. O direito do Padroado propiciava passaporte a essa instituição religiosa, que chegou junto com os colonizadores portugueses na América portuguesa, para doutrinar, controlar e subjugar a comunidade social do período dentro dos seus moldes comportamentais (CASEMIRO, 2007). Como assinala Pereira (2016b) muitos dos cristãos que compunham a elite do período desenvolviam intencionalmente um *ethos* piedoso⁸¹, o qual era expresso em seu testamento, escrito quando se pressentia a proximidade da morte, com a finalidade de alcançar a salvação. Em tal documento, o cristão deveria expressar sua contrição, bem como listar as providências que tomaria para bem encaminhar sua alma após a morte do corpo. Dentre estas, destacam-se as missas e as doações que se propunha a fazer em favor da Igreja e dos pobres, numa demonstração de arrependimento e fé.

Dessa maneira, entendendo que um texto não é arquitetado através de um organismo autônomo, autocontrolado e autossuficiente na mente que organiza o conhecimento linguístico dos indivíduos no mundo, como postula a Linguística Gerativa (FERRARI, 2011), mas sim como um objeto construído processualmente e sociocognitivo-interacionalmente pelos seres sociais em seus ambientes socioculturais como postula atualmente a Linguística Textual (KOCH, 2002; 2004 BENTES, 2001; 2017) e a Linguística Cognitiva (VEREZA, 2007, 2010; 2016; 2017) este trabalho busca interpretar como pessoas religiosas e de maior poder aquisitivo da Bahia colonial edificavam seu dizer e argumentação, por meio da figuratividade, no encadeamento textual e discursivo dos seus

⁸¹ O *ethos* “noção sociodiscursiva, construída num processo interativo de influência sobre o outro, e que não pode ser apreendida fora de uma situação de comunicação” (MAINGUENEAU, 2008, p. 63), visava construir uma aparência de piedade cristã.

testamentos, que eram parte importante de um dos rituais recomendados pelo catolicismo da época, como uma possibilidade de salvação da alma pós-morte, intitulado ritual da “boa morte” (PEREIRA, 2015).

Figuratividade entende-se, aqui, como construtos simbólicos e sociocognitivos que auxiliam os seres humanos a estruturar e ler a si e ao mundo utilizando-se de conhecimentos que são armazenados na mente durante toda sua experiência de vida (MORATO, 2017). Estes elementos essenciais na construção da linguagem humana são estudados desde antes da publicação que os torna legítimos objetos de estudo, como nas indagações de Marcuschi (1975), entretanto, somente com a complexa articulação promovida pelos pesquisadores americanos George Lakoff e Mark Johnson em *Metaphors We Live By* (1980) foi que se passou a discutir, de forma mais sistematizada, como as figuras de linguagem funcionam não como ornamentos de embelezamento da linguagem, mas sim como peças essenciais da construção natural da mesma (VEREZA, 2010).

Dessa forma, com o interesse aqui elencado, bem como pela valorização das práticas culturais humanas como atividades que refletem a sua realidade simbólica no mundo (MARCUSCHI, 2007), busca-se, por meio da junção dos pressupostos teórico-metodológicos da Teoria da Metáfora Conceptual (doravante TMC) e os seus respectivos desdobramentos cognitivos-discursivos e socioculturais (LAKOFF & JOHNSON, 1980, 1999; SOARES DA SILVA & LEITE, 2015; SOUSA, 2016; KÖVECSES, 2005; VEREZA, 2007, 2017; MORATO, 2017), com os da Filologia Textual (CLARK DE LARA, 2003; CAMBRAIA, 2005) e da Paleografia (ANDRADE, 2010), investigar como o homem colonial, imerso numa cultura religiosa hegemônica, compreendida pelos membros da elite como via de acesso à possível salvação da alma. Estes utilizaram-se da metáfora na construção do ritual da “boa morte”, tanto para edificar um tecido textual que revela a articulação coerente e coesiva propiciada por uma escrita socioculturalmente e socio-historicamente *situada* (VEREZA, 2013; MORATO, 2017), quanto para que através do uso do arcabouço simbólico-figurativo da linguagem como recurso e possibilidade de alcançar a intencionalidade discursiva almejada: construir o significado textual acerca de um rito singular para os cristãos da elite do Brasil colonial, o ritual da “boa morte”, de modo que pudessem elaborar com eficácia o seu “projeto de dizer” (KOCH, 2004). A figuratividade, a saber, a metaforicidade será aqui valorizada, analisada e compreendida

não como um elemento de embelezamento da linguagem, mas como um construto estruturador, que ajudava o falante a produzir-se a si e ao outro.

2. A missa e o ritual da “Boa Morte”

Como assinalam os estudos desenvolvidos por Pereira (2015; 2016a; 2016b), o ritual da boa morte é um tipo de ritual de passagem que não só revela a vontade do homem em angariar um lugar nos céus, mas também reflete aspectos sociais, culturais e econômicos dos indivíduos que adotaram essas práticas. Herança da mentalidade medieval trazida para a América portuguesa, o ritual do “bem morrer” era instituído pela religião hegemônica, o catolicismo, que utilizando a preocupação dos homens com a perfeição espiritual para escapar as tentações e alcançar a salvação da alma (PEREIRA, 2016b), estimulou nos fiéis, a exteriorização de práticas materiais para a expressão da fé.

De acordo com os registros da História, não havia, antes da ascensão do cristianismo, entre os séculos II e IV, uma preparação sistemática dos sujeitos com relação à vida após a morte. Segundo observa Veyne (2009), os antigos romanos praticavam a arte das tumbas e certos ritos fúnebres apenas pelo medo da ira dos deuses, que eram conhecidos por serem justos e vingadores, mas não havia ainda a ideia de salvação. Foi então a partir da proeminência da Igreja Católica, no período supracitado, que os protocolos em relação à vida e à morte começam a ser estabelecidos, sendo a instituição cristã, uma entidade “esclarecedora” quanto à necessidade dos homens em se preparar para o momento de desenlace com seus corpos (BROWN, 2009). Nessa dinâmica de instrução, os cristãos foram informados que a alma, uma vez separada do corpo, poderia ir para o Paraíso, no caso dos justos, ou ir diretamente para o Inferno, no caso dos pecadores. Entretanto, ainda havia uma chance de se salvar, o Purgatório, lugar onde poderia se observar as infrações cometidas no plano terrestre e era um meio de Deus demonstrar a sua misericórdia, perdoadando, a partir da negociação feita em vida através da prática do rito da “boa morte”, os erros cometidos pelo infrator e concedendo, conseqüentemente, a oportunidade de salvação (PEREIRA, 2016b).

Esse contrato de salvação era permeado por ações antes e pós-morte que envolviam “várias dimensões, comportando ao mesmo tempo aspectos gestuais, textuais, uso de vestimentas e sinais específicos, além da utilização de objetos simbólicos” (PEREIRA, 2016a, p. 329). Dentre

essas esferas significativas do ritual, havia a redação de um testamento no qual o cristão deveria argumentar em favor da remissão dos seus pecados através da lembrança dos atos de caridade feitos em vida em prol da instituição católica, bem como as numerosas doações em favor da mesma e dos pobres. Segundo Belloto (2002), o testamento expressa a vontade das pessoas com relação ao que quer que se faça com os seus bens após a morte. Desse modo, observando tais atitudes, no contexto do rito da boa morte, é possível afirmar que a condição financeira do testador era um elemento de suma importância na conquista da morada dos céus, pois, precisando a Igreja de recursos para se manter, quanto mais os seus fiéis pudessem lhe doar em bens, mais ela garantiria a contrapartida da salvação. Não só os testamentos, como outros documentos presentes nos *Livros do Tombo* do Mosteiro de São Bento na Bahia, atestam essa assertiva, demonstrando que a ideologia implantada e disseminada pelo cristianismo no Brasil Colônia com o suporte do governo vigente, conseguiu extrair muitas das heranças dos colonos. Esse *corpus*, do qual se extraiu o documento selecionado para o presente estudo, foi editado semidiplomaticamente⁸² pelo Grupo de Crítica Textual da UFBA, coordenado pelas professoras doutoras Célia Marques Telles e Alcília Lose.

Figura 1: Capa do Livro *Velho do Tombo*



Fonte: LIVRO *Velho do Tombo* (2016).

A leitura de um desses documentos notariais presente no *Livro Velho do Tombo* permitiu-nos perceber como a lexia “missa” foi utilizada em encadeamentos textuais que revelam a sua importância na dinâmica de

⁸² Por meio de edição semidiplomática, forma de fixação do texto manuscrito, de feição conservadora, em que se permite apenas o desenvolvimento das abreviaturas (CAMBRAIA, 2005).

Religião, Língua e Literatura

convencimento da comunidade celeste quanto à defesa do *ethos* de bom cristão, construído pelo testador. Assim, interessado em entender de que modo uma das mais importantes celebrações da instituição católica por ser ela um dos locais onde a religiosidade cristã se manifesta de forma mais vivida e ritualística esteve presente de forma expressa no manuscrito mencionado, este trabalho, inspirado na ideia de contexto como evento corpóreo, sensorial, emotivo e cultural (FERRARI, 2011), busca entender a conceptualização da “missa” como moeda de troca, resultado do ensinamento religioso difundido na América colonial, somado aos sentimentos de opressão e medo vividos pelo testador. Ainda em seu estudo sobre o protocolo da “boa morte”, Pereira (2015) afirma que, no momento de elaboração do testamento:

o testador, indicando a motivação para o testamento, invoca a Trindade e declara seu arrependimento. A seguir, em geral, solicita a intercessão de anjos e santos pela salvação de sua alma, e passa a apresentar os argumentos em sua defesa, convocando para isto o testemunho das ordens religiosas, irmandades e entidades piás que ajudou em vida. Conforme o seu poder de barganha, o testador pode descrever como deve ser o seu sepultamento, enumerando as características do cortejo fúnebre, a vestimenta, o epitáfio e o local em que o corpo será depositado. Para fazer jus aos pedidos registrados, o testador apresenta então o seu ‘legado piedoso’, que são os atos de caridade, tais como as doações para as entidades religiosas nomeadas, para viúvas e órfãs pobres, para os pobres que serão convocados a acompanhar o cortejo, ou os atos para demonstração de bom caráter, como o reconhecimento de dívidas e de filhos bastardos ou a alforria de escravos mais antigos. Por fim, indica-se a quantidade e periodicidade de missas que deverão ser rezadas pelas almas de seus parentes próximos, pelos pobres e por sua própria alma (PEREIRA, 2015, p. 4).

A missa configura-se, como visto, em um evento importante para esses indivíduos, fazendo-os entendê-la cognitivamente como um instrumento de reforço no momento barganha para obtenção da sua salvação, fortalecendo assim, o seu *ethos* de bom cristão. No contexto da ação motivada por uma pedagogia opressora, é importante trazer em pauta um pouco das suas origens. Como assinala Poubel (2016), a primeira missa no Brasil já ocorreu com a missão de aliciar os que viviam em terras da ainda Ilha de Vera Cruz para a fé cristã. Ela foi celebrada, no dia 26 de abril de 1500, um domingo de páscoa, pelo frei franciscano Henrique de Coimbra (1465-1532). Segundo a autora:

No relato feito por Caminha, embora não conhecessem nem o teor da pregação nem o sentido daquela celebração, os naturais da terra foram surpreendidos pela novidade e assistiram à cerimônia em silêncio com admiração. Esta formatação de evento sagrado foi usada pelos missionários

em eventos posteriores como forma de difusão da mensagem cristã, utilizando, principalmente, o aproveitamento da expressão teatral e musical como instrumento de evangelização. Quando a cerimônia chegou ao fim, os índios demonstraram contentamento através de cornos, buzinas e festas com cânticos, danças, trejeitos e saltos (POUBEL, 2016).

A primeira celebração da instituição católica no Brasil ocorreu então como o primeiro movimento de fixação da fé católica no Brasil, feita com o claro interesse de subjugação do povo indígena a um só pensamento, a um só Deus. O quadro a seguir, elaborado por Victor Meirelles (c. 1980), ficou famoso ao procurar recriar este momento que ocorreu em Porto Seguro, na Bahia que nos leva para as primeiras reflexões tanto acerca de como essa ação ritualística cristã foi trazida e exposta os habitantes das terras tupiniquins dos anos de 1500 não só como um como um instrumento do pacote colonizador português e a doutrinação de seus ideais, quanto a respeito da importância do ritual da missa como um evento que constitui a própria existência simbólico-discursiva e estrutural do catolicismo:

Figura 2 – A primeira missa no Brasil, por Victor Meirelles (1861).



Fonte: EBC (2015).

3. Contribuições da linguística cognitiva e da Filologia Textual para a compreensão do pensamento colonial

Conforme aponta Mattoso (2004), os testamentos configuram-se como fontes preciosas que podem revelar, através de sua leitura, aspectos da mentalidade dos sujeitos que a eles resguardaram seus bens. Por isso,

Religião, Língua e Literatura

no que tange ao estudo do pensamento e da ação dos seres humanos, este trabalho toma como base, as contribuições teórico-metodológicas da Linguística Cognitiva, que, ao se unir aos métodos da Filologia Textual, contribui para o entendimento da conceptualização humana colonial. Segundo Sousa (2016), os estudos em cognição:

têm como objeto de investigação os mecanismos mentais envolvidos nos processos de construção de sentidos, partindo da ideia que a cognição humana se constitui pelas relações que estabelecemos com o mundo por meio das nossas experiências sensorio-motoras e de vivências de cunho sociocultural (p. 130).

Essa corrente teórica nasceu a partir da discordância de pesquisadores – entre os quais se destacam George Lakoff, Ronald Langacker, Leonard Talmy, Charles Fillmore e Gilles Fauconnier (FERRARI, 2011) – em relação aos postulados do linguista Noam Chomsky e a sua escola linguística – o Gerativismo. Essa linha científica entende que a linguagem é um sistema autônomo que tem princípios e parâmetros inatos próprios, afirmando ainda que a sintaxe é, dentro desse módulo presente no cérebro, um elemento isolado dentre os demais descritores das línguas, a saber: a fonologia, a morfologia e a semântica. Os pesquisadores da Linguística Cognitiva rejeitando essa hipótese lógico-positivista do mundo, afirmam a importância dos outros conhecimentos concebidos pelos indivíduos em sua interação com contextos específicos, para a edificação de conceitos, defendendo a tese de que a mente é corporificada (JOHNSON, 1987), ou seja, a cognição é mediada por meio das relações físicas e culturais do homem com os ambientes em que ele vive. Fauconnier (1997) postula que a linguagem visível é apenas a ponta do *iceberg* da construção invisível do significado, sendo, dessa forma, a nossa visão muito mais complexa e profunda do que pensamos.

Com o intuito de descrever empiricamente essas operações cognitivas, Lakoff & Johnson lançam a obra fundadora da Semântica Cognitiva *Metaphors We Live By* (1980), trazendo a tese de que os indivíduos apreendem e estruturam o mundo por meio de metáforas (LOPES, 2015). A figuratividade, que, em achados de Retórica Restrita, eram vistas como recursos que embelezavam a linguagem (VEREZA, 2017) e dificultavam a interpretação da audiência por esta ter que exercer um trabalho mental intenso para entender o que está sendo construído por ela (SOUSA, 2016), passa a ser considerada como um elemento primário do pensamento, da linguagem e da ação humana.

A explicação da atividade da metáfora como elemento que traduz a conjectura do pensamento humano está atrelada à ideia da projeção entre domínios cognitivos, que, para Lakoff & Johnson, são dois: o domínio fonte e o alvo (SARDINHA, 2007). Fonte é o domínio da experiência, que é configurado a partir das vivências físicas, corporais e sensório-motoras das pessoas no globo; já o alvo diz respeito a conceitos abstratos que esses seres desejam conceptualizar. Um exemplo disso é a metáfora TEMPO É DINHEIRO. Numa frase como “economize meu tempo, por favor!”, o falante está utilizando o seu conhecimento da área financeira para falar da sua noção de dinheiro, estabelecendo assim a metáfora conceptual que é geralmente apresentada num modelo X É Y: TEMPO É DINHEIRO³.

Figura 3 – Mapeamento entre domínios cognitivos



Fonte: De Almeida (2017).

³ Também convencionou-se desde o trabalho seminal da Linguística Cognitiva em 1980 a catalogar-se as metáforas encontradas e analisadas no estilo versaleta. É uma metodologia própria da área.

Grady (1997) sinaliza que pode haver a projeção simultânea entre domínios em muitos casos, não sendo mais uma regra a unidirecionalidade na projeção metafórica.

Com o intuito de demonstrar que as metáforas são corporalmente estruturadas, e de evidenciar sua sistematização, Lakoff & Johnson (1980) as classificam como:

- Estruturais: são construções nas quais é possível perceber o mapeamento de vários elementos. No

Religião, Língua e Literatura

caso de IDEIAS SÃO PLANTAS, as ideias são conceptualizadas como frutos da natureza que são capazes de serem plantados, se desenvolverem, amadurecerem, e assim por diante;

- Orientacionais: são relativas a vivências do corpo físico com direções espaciais. Nas metáforas BOM É PRA CIMA e RUIM É PRA BAIXO, por exemplo, concebemos vários conceitos da vida cotidiana, a saber: CÉU É PRA CIMA e INFERNO É PRA BAIXO.

- Ontológicas: servem para idealizar concretamente uma entidade abstrata, sem realizar o mapeamento entre domínios. Por exemplo, na frase “essa música é muito grande”, a música é um elemento idealizado ontologicamente.

- Personificação: é um processo envolvendo metáforas ontológicas nas quais estas são tratadas como pessoas. Exemplo: “Amiga, *o sol* está nos chamando para ir para praia hoje!”.

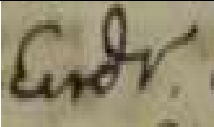

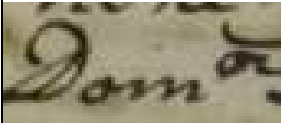
Como é comum no desenvolvimento de estudos científicos, a reflexão, a crítica e o aprofundamento dos postulados iniciais levaram os pesquisadores a rever e ampliar a discussão acerca da metáfora. Na esteira do trabalho fundador de Lakoff & Johnson (1980) outros linguistas, a exemplo de Soares da Silva e Leite (2015), Vereza (2007; 2010; 2013; 2016; 2017), Morato (2017), trouxeram suas contribuições, ampliando o trabalho precursor da Linguística Cognitiva no qual as figuras de linguagem eram apenas compreendidas como elementos cognitivos que deveriam ser apenas catalogados, sem muito valor no processo de produção da textualização humana, cuja importância em contextos reais de fala e de interação humana é agora revista. Os estudos atuais contribuiriam tanto para os estudos em ciência da linguagem quanto para outras reflexões de áreas do conhecimento afins, para a compreensão acerca de como os indivíduos produzem a textualidade (nas diversas modalidades naturais de expressão da linguagem tais quais a oralidade e os gestos) possibilitando aos indivíduos ter sucesso na arquitetura de suas intencionalidades discursivas, bem como ajudando eles na edificação dos seus projetos de fala (KOCH, 2002; 2004).

Interessado no impulso interdisciplinar que essa nova versão dos estudos em metáfora nos trouxe, bem como ao saber que pesquisadores

socioculturalistas Kövecses (2005) dizem que é na religiosidade que a metafóricidade encontra um dos seus lugares de manifestação mais natural, promoveremos aqui uma análise no âmbito desses moldes. Também, para a adequada compreensão de como as motivações externas impulsionaram o homem colonial na construção de seus alicerces mentais e cognitivo-discursivos quanto ao processamento do conceito da “missa” *no e pelo* discurso socioculturalmente *situado* (VEREZA, 2010; 2017; MORATO, 2017), a união dos métodos da Filologia Textual entre os quais se destaca a aplicação das técnicas Paleografia que é responsável por estudar a linguagem em fontes manuscritas, conforme assinalam Cambraia (2005) e Clark de Lara (2003), com os da Linguística Cognitiva se faz singularmente necessária e relevante para uma melhor compreensão do fenômeno aqui a ser investigado. Como aponta Andrade (2010), a Paleografia é a ciência que busca estudar as escritas antigas, valorizando-as como expressões humanas situadas em um determinado tempo, espaço e cultura, por isso, o filólogo, utilizando-se de seus conhecimentos, consegue desdobrar abreviaturas e verificar a existência de ligaduras entre palavras, de modo a facilitar a leitura das fontes e disponibilizar textos fidedignos a pesquisadores de outras áreas de investigação. Observem-se alguns exemplos dessas intervenções paleográficas

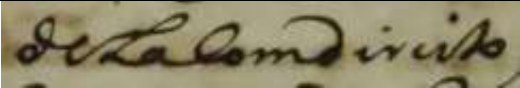
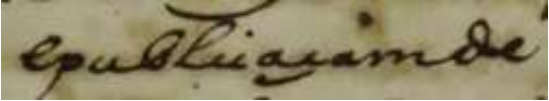
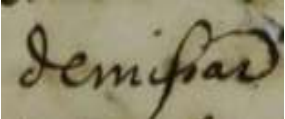
Quadro 1 – Abreviaturas

Fonte: elaborado pelos autores.

ABREVIATURA	EXEMPLO	DESENVOLVIMENTO	CLASSIFICAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
Herdr ^o		herd(ei)ro	Abreviatura por letra sobreposta	f. 50r l. 7
d ^o		d(it)o	Abreviatura por letra sobreposta	f. 50r l. 8
Dom ^{oz}		Dom(ing)oz	Abreviatura por letra sobreposta	f. 50r l. 8

Quadro 2 – Ligaduras.

Fonte: elaborado pelos autores.

LIGADURA	TRANSCRIÇÃO	LOCALIZAÇÃO
	Delacomdireito	f. 50r l. 24
	e publicaçãnde	f. 50r l. 23
	Demissaz	f. 50r l. 29

4. Uma análise sociocognitiva e sociodiscursiva do uso da lexia “missa” em um testamento colonial

A Semântica Cognitiva rejeita a visão chomskyana da linguagem de que a relação entre palavra e mundo é direta, como um reflexo que é modulado e organizado por um sistema mental humano autônomo e autosuficiente. Acredita, por sua vez, que “os sentidos de um item léxico e de outros elementos linguísticos são elaborados pelos conceptualizadores, são interpretações que surgem em um contexto particular, de modo que não são dados de antemão” (ALMEIDA, 2016, p. 15). Desse modo, interessado em compreender como esse processo arquitetônico se dá em relação à lexia “missa” e o papel da metaforicidade na elaboração do “projeto de dizer” sobre ela na Bahia colonial, escolheu-se como *corpus* o testamento do cristão Manuel Nunes Paiva, datado de 1622. Tal indivíduo, estando doente de moléstia grave e consciente de que em algum momento próximo ele poderia partir, buscou tratar dos assuntos referentes a sua vida após a morte, a saber: a redação do texto no qual, como estipulado pela Igreja Católica, ele poderia negociar a remissão dos seus pecados e, conseqüentemente, evitar ser enviado ao Inferno.

No processo de articulação do tecido textual, o testador vai mostrar, através de seu legado piedoso, que tem condições de “comprar” a salvação, e para isso utiliza-se de elementos como doações e obras de caridade para alcançar esse objetivo. Pereira (2015) assinala a importância do evento da missa para a abreviação do tempo no Purgatório, contudo, não demarca com a devida atenção como esse ritual católico é empreendido, no que tange ao complexo processo de trato no discurso de articulação de seu significado, pelos testadores submetidos ao ritual da “boa morte”, que é objetivo do presente estudo.

Seguindo o objetivo de analisar os excertos linguísticos retirados do testamento de Nunes Paiva presente no Livro *Velho* do Tombo os quais se articulam textualmente por meio da lexia missa, iremos descrever o que ocorre no seu movimento de escrita, abordando algumas das narrativas ali presentes:

No início do texto o Juiz Ordinário citado no documento informa à população sobre a carta de publicação do documento edificado por Manuel Nunes Paiva. Nesse informe, o magistrado dá a primeira informação acerca da missa, demonstrando sua importância ao destaca-la dentre outros elementos contidos no documento:

(1) “[...] aosque esta minhacarta/deSentença de Reformaçam epublicaçam de humtestamento for/ apresentado, eoconhecimento delacomdireito pertencerfaçosaber/ que nestejuizo ordinario se trataram, efinalmente senten/ciarmahuns autos de cauzaceuel de hum/ajutificaçam de umtestamento quefezManuel Nunes Paiua defunto aoz Reue/rendos Padres de Sam Bento destaCidade seus herdeyrosemparte/ *comcertas obraçoẽz demissaz [...]*” (TMNP, 1628: 50r l. 23-29 – grifos nossos).

Inserido num contexto sociocultural no qual a religião oficial era o catolicismo cabia ao governo também abraçar as suas ideias e recomendações. Por isso, aceitações de preceitos e direcionamentos de práticas da Igreja também faziam parte desse movimento político de afirmação e reafirmação da legitimidade da instituição intitulada como a voz de Deus na terra, demonstrando a articulação sociopolítica entre essas duas instituições sociais no movimento de doutrinação e controle social no período aqui referido e estudado. Por esse ângulo, é possível sugerir que o movimento do Juiz Ordinário em validar o documento e edificar a sua discursivização escrita via a metáfora A MISSA É UMA OBRIGAÇÃO para expor os desejos do testador Manuel Nunes Paiva refletindo a importância do contexto não só do contexto sociocultural como também o sociopolítico e socioeconômico para a construção da linguagem e do discurso. O juiz precisava estar coerente com os ideais da Igreja indicando na época a sua relevância para a sociedade, agora a Igreja utilizava-se de seu discurso hegemônico na Bahia colonial em favor da sua manutenção, promovendo a ideia da missa como uma manifestação religiosa essencial na época para a manutenção tanto da vida quanto da morte.

Após o informe do juiz que abre o documento, passa-se efetivamente ao testamento:

(2) (3) “[...] Declaro mais que *alemdeCem/milReis que mando dar no testamento aozpadres desam Bento de/ esmolalhemandar outrossem que digam em missas*. DeClaro/ Mais que no quetoca ao enterramentosefaça o que está Notes/tamento, *Equeas missas que semham de dizer pella minhaalma/ sedirammomosteyro de samBento aonde me mando enter/rar [...]*” (TMNP, 1622: 50v l. 34-40 – grifos nossos).

Componente importante do ritual da “boa morte” a missa era, como assinala Pereira (2015), um evento importante no processo de busca do indivíduo por um lugar no céu. Utilizando da articulação contínua entre experiência, cognição e discurso, o testador empreende textualmente por meio das seguintes metáforas nesse excerto textual elaborado no uso real da linguagem em um contexto específico de interação e existência humana:

Em (2) as metáforas A MISSA É UM NEGÓCIO e A MISSA É UM INSTRUMENTO DE BARGANHA DA SALVAÇÃO auxiliam sociocognitivo-interacionalmente na promoção do encadeamento textual elencado pois uma vez que a Igreja precisa de bens para se manter, bem o testador de elementos para persuadir a corte celeste a respeito do arrependimento dos seus pecados (que poderiam ser além de barganhas materiais, a promoção de demandas espirituais) o fiel negocia, através da “doação” de 100 mil reis para os padres do Mosteiro de São Bento, a realização de missas por sua alma. Contrata assim essa cerimônia legitimada pela Igreja Católica com o intuito de juntar fortes peças argumentativas no seu movimento de persuasão da divindade celeste acerca do seu merecimento: ser salvo por conta do contrato firmado entre um “contratante” e um “contratado” por meio de um testamento que terá como resultado a salvação. Ao mostrar a relevância espiritual e religiosa do Mosteiro de São Bento (v. exemplo 3) tanto para o enterro quanto para a ocorrência da missa que vai ajudar a sua alma como a voz de Deus na terra, evidencia-se a utilização do dispositivo cognitivo-discursivo da metáfora, que neste caso se traduz como A MISSA DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO É A MISSA QUE SALVA ALMAS. Desse modo, em vista do medo das penas do inferno e do purgatório, o testador tece a sua defesa perante as entidades espirituais comandadas por Deus que o auxiliam no julgamento de atitudes dos que, segundo a Igreja Católica, podem pleitear a salvação.

6. Considerações finais

A religiosidade está presente na vida dos indivíduos há eras, sendo ela uma das práticas culturais mais adotadas ao redor do mundo por ter como um dos seus impulsos principais a autointeriorização e aprofundamento do homem, que busca conhecer a si mesmo, bem como ao mesmo tempo a sua autoexteriorização e salto para além da sua matéria física, via sua subjetividade e sua imaginação (REVIÈRE, 2013; SANTO, 2019). Visto que o cristianismo católico era legitimado pelo estado colonial, a Igreja infiltrava-se em todos os cantos dessa sociedade, influenciando-a e moldando-a, o que possibilita dizer que os componentes da elite colonial baiana foram subjugados a uma ideologia hegemônica. Ao serem informados pela Igreja de que seus erros em vida os levaria ao Inferno, os homens buscavam cumprir as determinações do ritual da “boa morte” para que pudessem assim ter a possibilidade, mesmo com diversos pecados, de alcançarem a salvação. Para tal objetivo, ao pressentirem a proximidade da morte, escreviam um testamento no qual doavam boa parte

dos seus bens à Igreja, costurando um texto sociocognitivo-interacionalmente e socioculturalmente modulado. A proposta da Linguística Cognitiva de que a metáfora é um dispositivo de construção textual, que permite aos falantes dar coesão e coerência ao seu discurso, quanto possibilita a construção de um texto que evidencie com eficácia o seu “projeto de dizer” faculta a análise de textos do cotidiano evidenciando metáforas que são do uso corrente em dado contexto. No texto selecionado, as metáforas tais quais A MISSA É UMA OBRIGAÇÃO (elaborada pelo juiz que fez saber sobre os desdobramentos legais do testamento), A MISSA É UM NEGÓCIO, A MISSA É UM INSTRUMENTO DE BARGANHA DA SALVAÇÃO e A MISSA DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO É A MISSA QUE SALVA ALMAS (elaborada pelo testador Manuel Nunes Paiva na escrita seu legado piedoso) esclarecem os usos dos falantes no contexto da América colonial que seguiam o mesmo caminho influenciado pelo catolicismo hegemônico da época nesse processo, o que se revela por meio das construções discursivas: ir morar com Deus no céu.

A utilização de metodologia interdisciplinar mostrou-se oportuna para melhor compreensão do *corpus* examinado. Considerando-se a natureza da fonte consultada e a época de sua redação, foram essenciais os conhecimentos de Paleografia e de Filologia, dentre outros, que possibilitaram o adequado entendimento acerca da escrita do século XVII e de seu contexto sócio-histórico, permitindo esclarecer os sentidos e usos do período em foco.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. Histórias sobre as redes de significação do item léxico “foda” à luz do Sociocognitivismo. In: ALMEIDA, A.; SANTOS, E. (org.). *Linguagens e cognição*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- ANDRADE, Maria C. J. de. Paleografia. IN: SAMARA, Eni de M. (org.) *Paleografia, Documentação e Metodologia Histórica*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- BENTES, A. C. Linguística textual. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A.C. (org.). *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*. São Paulo: Cortez, 2001.
- BENTES, A. C. Linguística Textual e Sociolinguística. *Linguística Textual - Interfaces e delimitações - Homenagem a Ingedore Grünfeld Villaça*

Religião, Língua e Literatura

- Koch. (org). Edson Rosa Francisco De Souza, Eduardo Penhavel, Marcos Rogério Cintra São Paulo, Cortez Editora. p. 258-301, 2017.
- BELLOTO, Heloísa Liberalli. *Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de Arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- BROWN, Peter. 2009. Antiguidade tardia In: Veyne, Paul (org.). *História da vida privada*, 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras: 252-258.
- CAMBRAIA, César Nardelli. *Introdução à crítica textual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASEMIRO, Ana P. B. S. Igreja, educação e escravidão no Brasil colonial. *Revista Politeia: Hist. e Sociedade*, 2007. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/224/242>>. Acesso em: 10/05/2018.
- CLARK DE LARA, Belém. Filologia literária e História. In: LA SERNA, Jorge Ruedas de. (org.). *História e Literatura: homenagem Antônio Cândido*. São Paulo: Unicamp; Imprensa Oficial SP, 2003. c. 7, p. 115-141.
- DE ALMEIDA, Rodrigo. O uso de metáforas e metonímias por pacientes esquizofrênicos à luz da Teoria da Metáfora Conceptual. *Ciências e Cognição*, v. 22, p. 63-92, 2017.
- EBC. Francisco Guimarães analisa a primeira missa no Brasil. 2015. Disponível: <https://www.etc.com.br/cultura/galeria/videos/2013/04/francisco-guimaraes-analisa-a-primeira-missa-no-brasil>. Acesso em 15/05/2020.
- FAUCONNIER, G. *Mappings in thought and language*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- FERRARI, Lilian. *Introdução à Linguística Cognitiva*. São Paulo: Contexto, 2011.
- GRADY, J. E. *Foundations of meaning: primary metaphors and primary scenes*. Thesis (PhD. in Linguistics) University of California, Berkeley, 1997.
- JOHNSON, Mark. *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. *Desvendando os segredos do texto*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- KOCH. Ingedore. *Introdução à Linguística Textual: trajetória e grandes temas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KÖVECSES, Z. *Metaphor in Culture: universality and variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Coordenação de tradução: Mara Sophia Zanotto. São Paulo: Mercado das Letras, 2002[1980].

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.

LIVRO Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Bahia. Salvador, Mosteiro de São Bento. Edição semidiplomática. Coord. Célia M. Telles. In: LOSE, A.D.; PAIXÃO, D. G., OSB. (org.) *Livros do Tombo do Mosteiro de São Bento da Bahia*: Salvador: Memória & arte, 2016. Disponível em: <http://saobento.org/livrosdotombo/....> Acesso em: 25/07/2018.

LOPES, Braulio. *Metáforas Divinas: A Conceptualização Metafórica de Deus no Discurso Religioso Evangélico*. Congresso Internacional Da Metáfora Na Linguagem E No Pensamento, 5. *Anais*. 2015. Disponível em: <http://150.164.100.248/congressometafora/data1/arquivos/Lopes.pdf> Acesso em: 10/06/2017.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Organização de Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARCUSCHI, L. A. A propósito da metáfora. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 71-89, 2000 [1975].

MARCUSCHI, Luiz A. *Cognição, linguagem e práticas interacionais*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Da Revolução dos Alfaiates à Riqueza dos Baianos no século XIX: Itinerário de uma Historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.

MORATO, E. M. Linguística Textual e Cognição. *Linguística Textual - Interfaces e delimitações - Homenagem a Ingedore Grünfeld Villaça Koch*. (Orgs. Edson Rosa Francisco De Souza, Eduardo Penhavel, Marcos Rogério Cintra) São Paulo, Cortez Editora. p. 394-430, 2017.

PEREIRA, Norma Suely da S. Os rituais da “boa morte” na Bahia colonial a partir da análise de testamentos. In: HORA, Dermeval da; PEDROSA, Juliene L. R.; LUCENA, Rubens M. (org.). *ALFAL 50 anos: contribuições para os estudos linguísticos e filológicos*. E-book. João Pessoa: Ideia, 2015. p. 1013-1042.

PEREIRA, Norma Suely da Silva. *Imagens da cultura medieval reveladas em rituais religiosos da Bahia Colonial*. *Anais. IX ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS*. 2016a. Disponível em: <http://abrem.org.br/revistas/index.php/anaiseiem/article/view/290/250>. Acesso em: 21/08/2017.

PEREIRA, Norma. *As confrarias e a construção do ethos de bom cristão em testamentos da Bahia Colonial*. XVII ENCONTRO DE ESTUDOS

Religião, Língua e Literatura

- MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA. *Anais*. 2016b. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/2894-2/>. Acesso em 13/05/2017.
- POUBEL, Mayra. Primeira missa no Brasil. *InfoEscola*, 2016. Disponível em: < <https://www.infoescola.com/historia/primeira-missa-no-brasil/>>. Acesso em: 06 abr. 2018.
- REVIÈRE, Claude. *Socioantropologia das religiões*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- SANTO, Bruno de Jesus Espírito. Cognition e espiritualidade: o papel da figuratividade em um texto ritualístico de doutrinação de espíritos sofredores. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato, v. 8, n. 2, p. 448-467, maio-ago. 2019.
- SARDINHA, Tony Berber. *Metáfora*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- SOARES DA SILVA, A.; LEITE, J. E. R. 35 anos de Teoria da Metáfora Conceptual: Fundamentos, problemas e novos rumos. *Revista Investigações*, v. 28, n. 2, Recife, p. 1-23, 2015.
- SOUSA, Ada Lima Ferreira de. Metáfora: uma abordagem neurocognitiva. In: ALMEIDA, A. Ariadne Domingues; SANTOS, Elisângela (org.). *Linguagens e cognição*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- VEREZA, Solange Coelho. Metáfora e argumentação: uma abordagem cognitivo-discursiva. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 7, n. 3, p. 487-506, 2007.
- VEREZA, S. C. O lócus da metáfora: linguagem, pensamento e discurso. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 41, p. 199-212, 2010.
- VEREZA, Solange. “Metáfora é que nem...”: cognição e discurso na metáfora situada. *Signo*. Santa Cruz do Sul, v. 38, n. 65, 2013, p. 2-21.
- VEREZA, Solange. Cognição e sociedade: um olhar sob a óptica da linguística cognitiva. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, SC, v. 16, n. 3, p. 561-573, set. dez. 2016.
- VEREZA, S. C. O gesto da metáfora na referenciação: tecendo objetos de discurso pelo viés da linguagem figurada. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, n. 59.1, pp. 135-155, jan./abr. 2017.
- VEYNE, Paul. 2009. O Além. In: VEYNE, P. O Império Romano. In: Veyne, Paul (org.) *História da vida privada*, 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras: 199-200.

UM TÁXI PARA VIENA D'ÁUSTRIA: MÚLTIPLOS NARRADORES E POLIFONIA COMO REFLEXO DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

*Karina Lima Sales*⁸³

RESUMO

O presente artigo analisa a multiplicidade de focos narrativos e a presença da polifonia no romance contemporâneo *Um táxi para Viena d'Áustria* (1991), do escritor brasileiro Antônio Torres, como uma encenação de uma sociedade contemporânea com sujeitos deslocados e dotados de identidades fragmentadas. Para as considerações sobre o estatuto do narrador, contrapõe as concepções de narrador clássico e narrador pós-moderno, com base em Walter Benjamin (1987), Silviano Santiago (2002), Ronaldo Costa Fernandes (2000) e Anatol Rosenfeld (1973). Para a discussão sobre a pluralidade de vozes perceptíveis no romance, pauta-se no conceito de romance polifônico, no sentido definido por Mikhail Bakhtin (1997). A narrativa contemporânea em análise apresenta três narradores e é conduzida com mudanças de focos narrativos que se entrelaçam num diálogo constante, fundindo-se, às vezes, em situações em que a voz narrativa tanto pode ser em primeira quanto em terceira pessoa. Há, ainda, a concessão de voz a outras personagens; uso contínuo da intertextualidade, com os narradores utilizando-se de diversos tipos de discursos e linguagens; diálogos entre narradores e personagens que desfilam pelo romance. Todos esses elementos permitem considerá-la polifônica.

Palavras-chave: Narrativa polifônica; Multiplicidade de focos narrativos; Sujeitos deslocados.

RESUMEN

Este artículo analiza la multiplicidad de enfoques narrativos y la presencia de la polifonía en la novela contemporánea *Um táxi para Viena d'Áustria* (1991), del escritor brasileño Antônio Torres, como reflejo de una sociedad contemporánea con sujetos desplazados y dotados de identidades fragmentadas. Para consideraciones sobre el estado del narrador, contrasta los conceptos de narrador clásico y narrador posmoderno, basados en Walter Benjamin (1987), Silviano Santiago (2002), Ronaldo Costa Fernandes (2000) y Anatol Rosenfeld (1973). Para la discusión de la pluralidad de voces percibidas en la novela, se basa en el concepto de romance polifónico, en el sentido definido por Mikhail Bakhtin (1997). La

⁸³ Doutora em Letras: Estudos Literários pela UFMG. Professora Assistente da área de Literatura do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literaturas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus X. E-mail: kalisalima@hotmail.com

Religião, Língua e Literatura

narrativa contemporânea bajo análisis presenta tres narradores y se lleva a cabo con cambios en el enfoque narrativo, entrelazando estos enfoques en un diálogo constante, a veces fusionándose en situaciones donde la voz narrativa puede ser tanto en primera como en tercera persona. También existe la concesión de voz a otros personajes; uso continuo de intertextualidades, con los narradores utilizando diferentes tipos de discursos e idiomas; diálogos entre narradores y personajes que desfilan por la novela. Todos estos elementos permiten que se considere polifónico.

Palabras-clave: Narrativa polifónica; Multiplicidad de focos narrativos; Sujetos desplazados.

1. Considerações iniciais sobre o narrador: do clássico ao pós-moderno

Analisar o estatuto do narrador na contemporaneidade pressupõe uma retomada dos tipos de narrador que transparecem nos textos literários e como a sua utilização relaciona-se à evolução da narrativa. Vamos discutir, então, o que se convencionou chamar de narrador clássico e narrador pós-moderno.

Anatol Rosenfield, em “Reflexões sobre o romance moderno”, afirma que, tradicionalmente, o narrador era o eixo em torno do qual gravitava a narração, por isso cabia a ele garantir a ordem significativa da obra e do mundo narrado. Esse modelo de narrador adequa-se ao romance do século XIX, no qual a perspectiva, a plasticidade das personagens e a ilusão da realidade eram pautadas por uma visão perspectivica do romancista, segundo Rosenfield. O narrador desse romance ou era onisciente ou desaparecia por trás da obra como se esta se narrasse sozinha, mas sempre lhe impondo uma ordem que se assemelhava à projeção de uma consciência situada fora ou acima do contexto narrativo.

Para Ronaldo Costa Fernandes (2000), esse modelo de narrador passa a ser questionado a partir do século XX. Autores como James Joyce e William Faulkner desestruturaram a linguagem e a forma e reconfiguraram a literatura, introduzindo novas técnicas narrativas e um novo narrador. Rosenfeld considera que o primeiro grande romancista que rompe a tradição do século XIX é Marcel Proust. Em Proust, o mundo deixa de ser dado objetivo e passa a vivência subjetiva. O romance se passa no íntimo do narrador, as perspectivas se borram, as pessoas se fragmentam, a cronologia se confunde no tempo vivido. O narrador se envolve na situação, através da visão microscópica e da voz do presente, e assim os contornos nítidos se confundem e o mundo narrado se torna opaco e caótico. Esfacela-se o eu e isso se reflete na narrativa.

É preciso considerar que a utilização do narrador, discurso e constructo verbal, como lembra Renato Costa Fernandes, vai adequar-se a cada época. O narrador é datado. Por exemplo, o surgimento do romance vai exigir um narrador mais arguto e complexo, que expresse a tensão interna do romance. As experimentações do romance moderno, por sua vez, vão exigir outro tipo de narrador e de recursos narrativos.

Silviano Santiago, em seu ensaio “O narrador pós-moderno”, assim conceitua esse tipo de narrador, em uma primeira hipótese de trabalho:

[...] o narrador pós-moderno é aquele que quer extrair a si da ação narrada, em atitude semelhante à de um repórter ou de um expectador. Ele narra a ação enquanto espetáculo a que assiste (literalmente ou não) da platéia, da arquibancada ou de uma poltrona na sala de estar ou na biblioteca: ele não narra enquanto atuante. (SANTIAGO, 2002, p. 45).

Esse narrador que olha para se informar rechaça e distancia-se do narrador clássico benjaminiano, cuja função é dar ao seu ouvinte a oportunidade de um intercâmbio de experiência. Para Walter Benjamin (1987), à medida que a sociedade se moderniza, torna-se mais e mais difícil o diálogo enquanto troca de opiniões sobre o vivenciado. Benjamin refuta o narrador do romance, cuja função seria a de não mais poder falar de maneira exemplar ao seu leitor, perdendo a “dimensão utilitária” que a narração clássica apresentava. Ao contrário de Benjamin, Santiago defende, em uma segunda hipótese de trabalho, no texto já mencionado, que “[...] o narrador pós-moderno é o que transmite uma ‘sabedoria’ que é decorrência da observação de uma vivência alheia a ele, visto que a ação que narra não foi tecida na substância viva da sua existência”. (SANTIAGO, 2002, p. 46).

Vivemos em uma era da fragmentação, de identidades fragmentárias e de sujeitos deslocados, como defende Stuart Hall (2011). A narrativa contemporânea pode lançar mão dos mais variados recursos, incorporando técnicas cinematográficas, o que não representa simplesmente uma apreensão dos expedientes dos meios de comunicação de massa, mas uma adequação a esses tempos fragmentários. Embora o cinema possa influenciar a literatura, é importante frisar que mesmo antes da incorporação ao texto literário de recursos cinematográficos como cortes, *takes*, sequências de planos visuais, montagens ou diálogos cinematográficos em forma de roteiro, a narrativa literária já produzia *flashbacks*, alternância temporal, pontos de vista distorcidos e delírios, dentro outros. Destaca-se o valor da utilização do fluxo da consciência, que,

Religião, Língua e Literatura

ultrapassando o estatuto da técnica literária, torna-se expressão das angústias do homem contemporâneo nas narrativas modernas. Esse recurso o cinema nunca conseguiu expressar com a mesma eficácia, de acordo com Renato Costa Fernandes (2000). Esses aspectos concernentes a uma narrativa moderna podem ser exemplificados com uma breve análise do romance *Um táxi para Viena d'Áustria*, do escritor brasileiro contemporâneo Antônio Torres.

2. A multiplicidade de vozes narrativas em um táxi para Viena D'Áustria

Publicado em 1991, *Um táxi para Viena d'Áustria* nos apresenta a personagem Watson Rosavelti Campos, conhecido como Veltinho, casado, pai e publicitário desempregado e angustiado com essa condição.

A narrativa é estruturada com cortes e colagens, organizada em dez capítulos precedidos por algarismos romanos e títulos. Alguns desses são divididos em pequenos fragmentos, numerados ou não, à guisa de subcapítulos, enquanto outros não possuem separação interna. O romance gira em torno de um crime cometido por Veltinho, ao matar com dois tiros na barriga um amigo que não via há 25 anos, Cabralzinho, escritor frustrado. Após assassinar, sem motivo lógico, o amigo de juventude, Veltinho foge do local do crime, entrando em um táxi. A partir desse momento, a personagem empreende uma “viagem” em sua mente e passam a ser narrados momentos de sua juventude no Rio Grande do Norte, sua passagem por São Paulo e outros fatos marcantes de sua vida. As recordações vêm misturadas a devaneios que o remetem a lugares idealizados ou nunca visitados e que expõem seus anseios e frustrações. Após despertar, no banco traseiro do táxi, de uma espécie de estado de “transe”, Veltinho percebe que o automóvel permanece no mesmo lugar, em razão de um engarrafamento provocado pelo capotamento de um caminhão da Coca-Cola. Dessa forma, a maior parte da narrativa decorre do fluxo de consciência da personagem principal.

O livro enquadra-se nos modelos de narrativas vigentes na literatura contemporânea. De acordo com Eduardo Coutinho (1999), na ficção dos anos 1980 houve uma “presença mais intensa da mídia extraliterária, a acentuação da fragmentação do texto e da polifonia de vozes narrativas”. *Um táxi para Viena d'Áustria* apresenta três narradores que, por vezes, dialogam entre si, alternam-se e fundem-se dentro da narrativa. Há, inicialmente, dois narradores: um narrador observador que observa e conta a história de outro sem ser personagem, e um narrador-personagem que conta a própria história. Esses dois narradores, em várias

oportunidades, dialogam entre si, sendo que o segundo deles, ao relatar o assassinato de Cabralzinho, dá voz à personagem, fazendo surgir, assim, um terceiro narrador, também em primeira pessoa, a exemplo do segundo.

A narrativa começa com um narrador observador que, colocado estrategicamente num determinado ponto da cidade, mais parece um repórter de rádio ou televisão, que acompanha e narra ao vivo os acontecimentos à sua volta. Assim, predominam a imagem e o olhar, e o narrador, como uma câmera, mostra ao leitor um homem desconhecido que desce apressadamente as escadas de um edifício:

1. Atenção

Nesse exato momento há um indivíduo descendo apressado pelas escadas do edifício nº 3 da rua Visconde de Pirajá, Ipanema, aqui no Rio de Janeiro. De que será que ele está fugindo? Ainda não sabemos. Nada de pânico. Por enquanto, tudo parece normal. Nenhum alarme. Nenhum grito. Ninguém soltando os cachorros. Pode ser apenas um desses paranóicos que têm medo de elevador. Ou um inofensivo quarentão enferrujado, na vã esperança de perder um centímetro de barriga. Pode ser tudo e pode não ser nada. Cada maluco com a sua maluquice. De certo mesmo só que ele vem do último andar. Correndo.

Corre, campeão. (TORRES, 2005, p. 7).

Essa apresentação da personagem segue, nas cenas iniciais, esse *script* de um narrador que parece ver a cena ao vivo e estranha o comportamento da personagem em trânsito, considerada suspeita: “Esse sujeito está muito esquisito. Alguma ele fez” (2005, p. 8). As cenas subsequentes a essa, recheadas de ironia, contrapõem o ato suspeito da personagem observada com a de outros criminosos, descrevendo, no subcapítulo 3, “Profissional faz assim”, o *modus operandi* de um grupo de criminosos que assaltou um edifício residencial da zona sul do Rio de Janeiro bem vestido, com “bons modos e naturalidade” diferentemente do homem em fuga, que desce esbaforido as escadas: “Se fosse profissional, teria tomado o elevador, de cara limpa. Profissional mata a mãe e vai à praia, numa boa” (2005, p. 8).

Após observar o tal homem, o olhar do narrador volta-se para a esquina, onde há poucos instantes um caminhão da Coca-Cola capotou em uma das ruas mais movimentadas de Ipanema, causando um enorme engarrafamento. A imagem que o narrador descreve, aproximando a linguagem da narrativa cinematográfica, com seus *takes*, é de uma desordem total: engradados, garrafas e cacos pelo asfalto, longa fila de carros, a ácida percepção do vil comportamento humano, com

Religião, Língua e Literatura

aglomeração de pessoas para verem o ocorrido, além da ação da polícia batendo na garotada do morro, tudo acrescido do barulho ensurdecedor das buzinas, em uma cidade acostumada a não parar:

6. Pausa para uma Coca

Como eu ia dizendo, não se avexe. Há preocupações maiores para esta tarde, aqui no pedaço. Você foi salvo da curiosidade pública e privada por um caminhão da Coca-Cola que capotou há instantes ali na esquina, justinho onde a rua Canning desemboca na Gomes Carneiro, bem no calcanhar dessa nossa Visconde de Pirajá. E aí, veio todo mundo ver – ora, direis, carioca não adora amenidades? Faz ajuntamento até para ficar olhando conserto de buraco.

Imagine o caos: uma garganta por onde escoam três ruas, no sentido de Copacabana, completamente bloqueada por engradados, garrafas e cacos. E a (previsível) multidão atrapalhando mais ainda. E a polícia já descendo o cacete na pivetada que avança sobre as garrafas aproveitáveis. E toda aquela trilha sonora que a gente tanto aprecia. Fonfon. Pipiiiiiiiiiiiiiii.

Nas tardes de Ipanema há um céu azul demais. E arranha-céus que daqui a pouco podem ficar da cor dos engradados da Coca-Cola. Vermelhos. Vem fogo aí. (TORRES, 2005, p. 12).

Esse narrador que dialoga com as personagens – “Corre campeão”, “Você foi salvo da curiosidade pública” – e com o leitor – “Imagine o caos” – e que narra a partir daquilo que suas retinas captam, transmitindo ao leitor uma imagem pronta, como se estivesse munido de uma câmera e através dela registrasse a narrativa, pode ser enquadrado no que Silviano Santiago define como o narrador pós-moderno. A narrativa parte da observação do espetáculo, ancorada na experiência do ver em atitude idêntica à de um repórter ou de um expectador, com a transformação da imagem em palavra e a não atuação do narrador na cena.

O narrador, que a princípio nada conhece daquilo que seus olhos captam e, portanto, narra somente a partir da experiência do olhar, aos poucos começa a dar sinais de onisciência, aproximando-se do “foco narrativo mutante”, definido por Alfredo Carvalho (1981, p. 102) como um “narrador observador que passa em alguns momentos a narrador onisciente, descrevendo fatos que normalmente não poderia ter presenciado” ou ter conhecimento sobre: “Ele (o Solitário Artista Amador da Escada) está desempregado. Mais suspeito impossível” (TORRES, 2005, p. 10). O narrador continua desconhecendo o que o indivíduo fez no edifício, mas já sabe que ele está desempregado, o que é um sinal de onisciência. E ainda, no capítulo I, surgem mais traços dela, com o narrador adentrando a mente da personagem protagonista, desvendando-lhe seus segredos. Mas, ainda assim, a onisciência não chega a ser total. O narrador conhece alguns dados

sobre a personagem e parece desconhecer outros. Em um determinado ponto da narrativa, ocorre um diálogo entre narrador e personagem e através dele, dessa proximidade, é que o narrador observador adquire plena onisciência e ainda se insere outro narrador, a personagem protagonista do romance, o que vai ocasionar a fusão entre eles no capítulo II, no qual o narrador dá voz à personagem, que assume a narrativa, mudando o foco narrativo da terceira para a primeira pessoa:

Marido exemplar, pai extremoso, caráter sem jaça, ex-empregado-padrão e etc. também costuma chegar tarde em casa. Mas avisa antes. Praxe é praxe.

Só que desta vez não ia poder apelar para a manjada desculpa de que havia sido convocado para uma reunião depois do expediente e estas coisas, você sabe, sempre se arrastam, varam o tempo [...].

Desempregados não têm desculpas. Pelo menos desse tipo. Sempre reclamando dos empregos, a vida inteira – todos um saco! Meu Deus, como era bom estar empregado. Como é bom ter colegas de trabalho.

[...]

Queridas colegas: fodamos o primeiro mandamento da lei trabalhista que reza:

- Onde se trabalha não se caralha.

Parágrafo único:

- Onde se ganha o pão, não se come a carne.

Santa madre Empresa!

[...]

E me deixe mamar mais um tiquinho em suas tetas.

Faça o favor de jogar um osso para minha xepa.

Alô, queridas ex-colegas.

Quando a gente vai se ver?

O quê? Muito ocupadas? Pena. (TORRES, 2005, p. 35-37)

Nesse trecho, a narração começa em terceira pessoa: “Marido exemplar, pai extremoso, caráter sem jaça, ex-empregado-padrão e etc. [...] Só que desta vez não ia poder apelar para a manjada desculpa [...]”, depois via discurso direto, dá voz à personagem Watson Rosavelti Campos, Veltinho: “Sempre reclamando dos empregos, a vida inteira – todos um saco! Meu Deus, como era bom estar empregado. Como é bom ter colegas de trabalho” e, a partir daí, narrador e personagem fundem-se, ficando

Religião, Língua e Literatura

muito difícil identificá-los. Esse diálogo entre narrador e personagem culmina na passagem da narrativa para a primeira pessoa, com o narrador-protagonista assumindo a narrativa: “E me deixe mamar mais um tiquinho em suas tetas. Faça o favor de jogar um osso para minha xepa”.

Com a mudança de narrador, muda-se, principalmente, o perfil da narrativa. O outro vai narrar a partir da sua própria experiência, ao estilo do narrador clássico, definido por Walter Benjamin como alguém que “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (1987, p. 201). Mas essa narrativa em primeira pessoa não é nada tradicional devido ao modo como é elaborada, de forma não linear, pois o narrador de *Um táxi para Viena d’Áustria* vive num constante deslocamento entre recordações do passado e do presente dentro de um táxi e imagina situações futuras que não chegam a ocorrer.

Em determinados momentos da narrativa em primeira pessoa há a intromissão do narrador de terceira pessoa, o que ocasiona então o entrelaçamento de diversos fios narrativos e a alteração de perspectivas e da figura do narrador, criando um diálogo entre narradores, como podemos observar no trecho a seguir:

[...] Os boleros que tocam no rádio da espanhola são os mesmos que a gente ouvia em todas as vitrolas de Natal, em todas as festinhas e bailes de Natal, no puteiro de Natal. (Epa, cortar isso. A carta é para sua mãe, rapaz). Cuidado. Não contar nada sobre aquela vez que você ficou olhando pelo buraco da fechadura enquanto a espanhola tomava banho. Ela se ensaboando e cantando. E você chupando o dedo. Ela alisando os seios e cantando - e você alucinado. [...] Dizer apenas que ela está sendo uma mãe. Nos dias de chuva a espanhola me protege em seus braços e, generosamente, me leva para cama e me embala, lânguida, louca, salerosa e me cobre, me agasalha, com seu cobertor de cabelos, pele, labirintos, enquanto singro um corpo nunca dantes navegado, aguardando o apito da fábrica. Pois é, mamãe, já tenho trabalho à vista. Já fiz um teste numa fábrica de rolamentos, mas para serviço de escritório. Vou pegar leve [...]. (TORRES, 2005, p. 78-79).

O narrador observador/onisciente insere-se na narrativa a partir de “(Epa, cortar isso. A carta é para sua mãe, rapaz)” e vai até “Dizer apenas que ela está sendo uma mãe”. E, a partir desse instante, o narrador-protagonista reassume a narrativa.

Ao narrar o assassinato de Cabralzinho, o narrador-protagonista, tanto através do discurso indireto quanto do direto, dá voz a essa outra personagem, fazendo com que surja um outro narrador em primeira pessoa, para que o próprio Cabralzinho possa descrever a dor que sente na barriga, dor que leva Veltinho a atirar nele:

Levantou-se. Deve estar melhorando, pensei. Engano. Agora estava pior do que antes.

Levou a mão à barriga e disse que dor mais filha da puta.

E desatou a falar, falar, falar, como se delirasse.

Eu já conheci o sucesso e amarguei o fracasso, mas nada é pior do que isso, ele disse.

[...]

Já cá bêbado pelas sarjetas, já pequei de pó, de pico e de eletrochoque, já corri da polícia, já fui em cana, mas nada é pior do que isso.

Levantou a camiseta. Com força. Com fúria.

E disse olhe essa barriga, ela fala por mim.

Juro que vi e ouvi. A barriga inchadona dele falou. Começou baixinho e foi num crescendo dói, dói, dói, dói, DÓI.

Não agüentei. Apertei o gatilho. Pois não é que a Pistolet Central Brezilen tinha bala? (TORRES, 2005, p. 216-217).

Assim, os focos narrativos vão se alternando, ao longo da narrativa, inclusive com momentos em os focos se fundem, tanto podendo ser percebidos em primeira quanto em terceira pessoa. Há, ainda, a concessão de voz a outras personagens; uso contínuo da intertextualidade, com os narradores utilizando-se de diversos tipos de discursos e linguagens; diálogos entre narradores e personagens que desfilam pelo romance (a multidão, o rapaz louro, as mulheres no carro). Todos esses elementos permitem considerá-la polifônica.

3. Vozes em profusão

Em *Um táxi para Viena d'Áustria*, as várias vozes não estão subordinadas umas às outras, são independentes entre si e transformam a obra num grande diálogo, fazendo-o existir não só entre narradores, mas também entre diversos tipos de textos e linguagens. O romance é uma narrativa polifônica, no sentido definido por Mikhail Bakhtin (1997), que conceitua a polifonia como um texto em que são percebidas as diversas vozes e consciências que o constituem. Segundo o teórico russo: “a multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes” mantém com as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo e constituem a peculiaridade fundamental do romance polifônico,

Religião, Língua e Literatura

cujos paradigmas são os romances de Dostoiévski. A partir dessa conceituação, podemos estender essa classificação bakhtiniana de romance polifônico a outros romances que possuam essas características.

Um táxi para Viena d'Áustria apresenta uma linguagem fragmentada, construída a partir da inserção de recortes de letras de músicas, uso de linguagem jornalística, radiofônica, publicitária e cinematográfica, que juntas dão o tom do romance, refletindo o caos em que as grandes cidades estão mergulhadas e conseqüentemente o drama existencial do homem contemporâneo, inserido nessa modernidade contraditória, tensa e complexa. Essa estrutura do romance deixa transparecer a forte influência que Antônio Torres recebeu do escritor americano William Faulkner. Assim como Faulkner fazia, Torres, no romance em análise, constrói frases recheadas de comentários irônicos que sublinham a visão dos narradores sobre o comportamento humano e a identidade fragmentada de suas personagens. Outro aspecto dessa estrutura fragmentária é o fato de a narrativa ser constantemente interrompida para a inserção de comentários analíticos acerca do que se narra ou em diálogo com o narrado, além de experimentar a construção de devaneios interiores.

Assim, a intertextualidade é elemento constitutivo da tecitura do romance e não somente pela influência estilística de Faulkner. A intertextualidade é materializada de forma constante e eclética. Percorrem o romance citações literais, paráfrases, paródias ou alusões a músicas, textos literários, ditos populares e citações bíblicas. O romance dialoga com vários modos de representações artísticas, como já referido, pelo uso de linguagem jornalística, radiofônica, publicitária e cinematográfica. Dado que não será possível discorrer sobre todas elas, teceremos considerações sobre algumas. As músicas soam por toda a narrativa, direta ou indiretamente, sempre em diálogo com as cenas. Dessa maneira, “Quero um dia de luz, festa do sol, um barquinho a deslizar, no macio azul do mar” (TORRES, 2005, p. 19), retoma quase textualmente “O barquinho”, de João Gilberto, na reflexão sobre a necessidade de fugir da guerra das garrafas, ocorrida no capítulo I. E quase como trilha sonora, permeiam o texto versos de composições de Tom Jobim, como “Samba do avião”, “Só tinha de ser com você”, “Águas de março”. Também desfilam pelas páginas acordes de Gilberto Gil, Cazuza, dentre outros e há referências à música clássica, ao jazz e ao blues.

O universo televisivo é retomado tanto com citações explícitas – como a exibição da entrevista de Cabralzinho, de que se falará mais adiante –, quanto através de alusões ao mercado da TV, a exemplo da cena retratada no subcapítulo 7, em que se sugere que o acidente com o caminhão da

Coca-Cola causará quedas no IBOPE dos programas televisivos vespertinos, já que as “respeitáveis donas-de-casa” saíram à rua para ver a ação, abandonando a tela (2005, p. 13). Significativa, a estratégia parece indicar que, de certa maneira, a vida pode suplantar a tela. Ainda em relação ao audiovisual, o cinema é outra presença constante em *Um táxi para Viena D’Áustria*. Isso acontece pela adoção de recursos da linguagem cinematográfica, como os já referidos, além de outros. Os narradores do romance atuam como uma espécie de câmera, é pelo prisma deles que são apresentadas as cenas, como em uma sequência de vários planos, curtos, médios e de detalhamento, ora aproximando a câmera, ora afastando-a. Há, ainda, a referência direta ao cinema, como na cena 11 do capítulo I, “Essa não refresca”, em que Ipanema tornou-se cenário de um filme extremamente cruel e o leitor é convidado para assistir ao espetáculo:

Os comerciantes da área já cerraram as suas portas. Seguro morreu de velho.

O pau vai comer solto, amigo ouvinte. A cobra vai fumar.

Prepare o seu coração para muita emoção.

É hoje. Dentro de alguns instantes entra no ar um espetáculo para ninguém botar defeito. Ação. Suspense. Terror. Cenas de violência explícita.

Finalmente. Chegou. Agora no Brasil. A Ipanema Pictures orgulhosamente apresenta, com sangue, suor e sufoco,

A GUERRA DAS GARRAFAS

(Salve-se quem puder)
(TORRES, 2005, p. 17).

O uso da pluralidade de vozes é um recurso próprio da narrativa. No capítulo I, no item 7, a voz é concedida ao povo, o que já fica explícito no título, “Fala o povo”. Esse trecho do romance vem logo após o anúncio do acidente com o caminhão da Coca-Cola, citado anteriormente. Aqui, o povo entra em cena para analisar o caos e julgar o acidente, em um diálogo com o narrador (do momento). O trecho inicia com a concessão da voz ao povo: “Já estão dizendo que o motorista da Coca-Cola está drogado. Cheiradão” (2005, p. 12), e a postura do narrador onisciente sobre a teoria: “Eta meu povo”. Mas apesar de ao povo a fala ser concedida, as vozes que dele emanam são diversas: “Mas há quem diga, aliviando um pouco a barra, que ele está apenas de porre” (2005, p. 13), o que gera vozes dissonantes

Religião, Língua e Literatura

de que “Não tem que aliviar nada, não” e é preciso prender o motorista: “Cana!” (2005, p. 13). Há a indignação popular pelo fato de o motorista entrar em conflito com a polícia, provavelmente contestando alegações de que teria sido culpado pelo acidente: “E o desastrado ainda tem o topete de partir pro bate-boca com a justa, armando a maior confa, complicando muito mais o lado dele. Era só o que faltava. Infrator e metido a galo cego. Pau nele” (2005, p. 13). E produzem-se teorias sobre como vai terminar a situação:

Das duas, três: ou vai morrer com uma grana preta pros da lei, tipo passe aí o salário do resto da sua vida, ou vai em cana, ou perde o emprego, ou tudo junto, pra nunca mais fazer besteira de dar prejuízo à nossa Indústria & Comércio (que, como todo mundo está cansado de saber, é quem garante o leite das crianças e a cachaça dessa laia irresponsável) [...] (TORRES, 2005, p. 13).

O trecho deixa entrever uma visão ácida acerca das possibilidades, aí incluída a denúncia da corrupção de policiais. Também há forte ironia na maneira como se destaca a importância da indústria e do comércio, transformados em personagem que garante o alimento para a família de muitos trabalhadores – e o motorista do caminhão é um deles – e sofreria as perdas econômicas, devido a acidentes como esse. A paisagem urbana, sempre congestionada, foi rasurada pelo acidente. E isso cobra medidas, posturas da população, que sente que o ato veio a “Aporrinhar o juízo dos nascidos em Santa Impaciência, esses impávidos componentes da nossa colossal banda motorizada e de sensibilidade à flor da buzina” (2005, p. 13). A impaciência, sarcasticamente desenhada como “santa”, é transformada em *locus*, espaço habitado pelos sujeitos que transitam pela urbe, apressados. É ela que leva a uma postura impositiva de rechaço ao motorista. Mas é preciso considerar que há, aí, uma rejeição à condição de pobreza do motorista que causa “tumulto, quizumba, pandemônio numa tarde azul demais” em Ipanema.

O motorista é o outro, o pobre, o “sacana dopadão” a atrapalhar tudo, por isso merece “cana”. É preciso analisar a que parcela do povo pertence a voz que sobressai, nesse contexto conflituoso, dada a localidade privilegiada, bairro de classe média alta do Rio de Janeiro. Deixa-se entrever, pela voz do “povo”, a indignação porque o motorista veio a macular o cenário idílico de Ipanema, não soube respeitar o “seu lugar de pobre”, comportou-se mal e, por isso, “tem mais é que se foder. Só otário (nosso popular loque, trouxa, monga, débil, burro) nasce pobre, cresce pobre e etc. até morrer... pobre!” (TORRES, 2005, p. 14). E são os representantes desse povo, mas o povo da zona nobre, os que têm medo de que a confusão faça com que o morro, que mora ao lado, desça: “E olha lá

a turma do morro querendo descer, e só Deus sabe com que propósitos” (p. 17). “Se descer mesmo, como é que vai ficar? Vai caber todo mundo na nossa garganta?” (2005, p. 17).

E é em virtude desse medo que surge a proposição da justiça pelas próprias mãos, o linchamento do motorista pelo povo, proposta encabeçada por um “belo exemplar da tribo ipanemense, que vai à luta armado unicamente de uma sunga que lhe cobre as vergonhas” (2005, p. 15). Incomodado, ao retornar da praia e tropeçar “num monte de caco de vidro, crioulos e polícia” (p. 15), o moço alto, loiro, de olhos azuis sugere que a polícia não leve o motorista, que o deixe com eles: “Vocês prendem e depois soltam. Isso não adianta nada. Deixem ele com a gente. Deixa comigo. Eu sei como agir com filhos da puta como este. Nas minhas mãos ele nunca mais fazer cagada pelas ruas” (2005, p. 15). A atuação do “anjo exterminador”, no romance, atesta a atemporalidade da narrativa de Torres. Publicada pela primeira vez em 1991, as cenas e embates de classe que nela transparecem bem poderiam se referir às situações de conflito vivenciadas em todo e qualquer ano, inclusive 2020, em que integrantes de uma classe abastada, “cidadãos de bem”, veem no outro, no pobre, a ameaça a suas “pacatas” vidas, ainda que para mantê-las muitos usem da violência, sujem as mãos de sangue, exterminem esse outro, rechaçando-o como inimigo. E o inimigo tem cor. É preto e pobre. Sobre isso, é emblemático o subcapítulo a seguir:

14. Alerta Estadual

- Evitar a rua.
- Verificar as condições de segurança de portas e janelas.
- Instalar vidraças à prova de balas.*

* Advertência velada sobre “os nossos irmãos de cor”.

No popular: cuidado com a negra.

Insinuação veementemente desmentida pelas autoridades.

Não existe racismo no Brasil, segundo essas mesmas autoridades.

(TORRES, 2005, p. 20)

Assim, ainda que, no item “Fala o povo”, a voz que prevalece seja a da parcela abastada da sociedade carioca ipanemense, percebem-se ecos de vozes oriundas de outros estratos sociais, como o motorista do caminhão, os “crioulos” presentes à cena, as crianças do morro, as únicas que desceram, pilhando as garrafas do caminhão e sendo agredidas pela

Religião, Língua e Literatura

polícia. Vozes de outros representantes de classes economicamente desfavorecidas repercutem ao longo do romance. Veltinho é uma dessas vozes, é o sujeito que representa o migrante, que provém de algum lugar distante, seduzido pela ilusão da “grande cidade” que oferta trabalho e retorno financeiro. Ao longo do intenso fluxo de consciência de Watson, percebemos que a personagem veio de Natal, Rio Grande do Norte, para São Paulo com o intuito de conseguir um trabalho. E aí começou sua vida de trabalhador, atuando no escritório de uma fábrica de rolamentos. Mas São Paulo mostra-se inóspita para Watson, menino do interior, acostumado com belezas naturais. O cenário urbano, cercado de prédios que escondem o céu, de indústrias e carros em profusão “tinha muita fumaça” (2005, p. 139) e era voltado para o trabalho:

Ê, ê, São Paulo. Terra da garoa. Gente trabalhadora. A voz cheia de dinheiro. Ainda tem lugar pra mim aqui? Há vagas? Já teve um dia, quando vim embora, aqui desembarquei, vindo lá do fim do mundo, lá de Natal. (TORRES, 2005, p. 78)⁸⁴

Como Veltinho, muitos migrantes sentem-se estrangeiros em uma terra nova e sobre eles recai o peso desse outro espaço, tão diverso do seu de origem. O protagonista sentia saudades de ver o mar, de pisar na areia, por isso, mudou-se para o Rio de Janeiro. A princípio, o Rio serve como espaço acolhedor, pela rememoração da personagem. Mas no presente da narrativa, o Rio de Janeiro é apresentado através de sua face mais violenta, formada por pessoas de diferentes classes em conflito, como discutido anteriormente. Desempregado, Veltinho sente-se deslocado e saudoso: “Sempre reclamando dos empregos, a vida inteira – todos um saco! Meu Deus, como era bom estar empregado. Como é bom ter colegas de trabalho” (TORRES, 2005, p. 35). Watson é um sujeito desnordeado, condição acentuada após o rompimento do vínculo empregatício, quando passa a ficar em casa, solitário, dia após dia. Com a esposa no trabalho e os filhos na escola, saía sem rumo para a rua, principalmente nos dias em que vinha a faxineira, repelindo-o, para não atrapalhar. Mesmo nas ruas a solidão o domina: “Ruas selvagens, apinhadas de carros, rajadas de balas e ainda assim ermas? Humanamente vazias?” (TORRES, 2005, p. 54). Nos últimos quatro meses, as coisas desandaram para ele: o desemprego afastou-o radicalmente do tempo em que “o telefone não parava de tocar” e ele vivia recebendo “presentes, afagos e mimos” (TORRES, 2005, p. 43).

⁸⁴ O início do trecho alude aos versos iniciais da música “Êh São Paulo”, composta por Alvarenga e Ranchinho e que se tornou uma espécie de hino da capital paulista: “Êh, êh, êh São Paulo / Êh São Paulo / São Paulo da garoa /São Paulo que terra boa”.

O redator, antes famoso, tendo trabalhado oito anos para uma grande empresa de publicidade do país, passa a não ter com quem falar e ocupar as horas dos seus dias com tarefas domésticas, sentindo-se desvalorizado, sendo cobrado e não mais possuindo o poder financeiro de antes. Precisando economizar, pois o dinheiro do acerto de contas com a empresa não duraria por muito tempo, vende o carro, “para juntar mais dinheiro ao bolo de suas reservas [...] Daqui a pouco iria estar comendo um carro [...] E quando o dinheiro do carro também acabasse?” (TORRES, 2005, p. 198). E essa condição de desempregado não é só de Veltinho, como reflete a personagem: “Ora, ele não era o único desempregado do mundo, naquele exato momento” (2005, p. 179). Outros passam e passaram pela mesma angustiante sensação de impotência. No romance, como a antecipar a condição de Watson, temos o argentino que vivia no mesmo prédio, no passado, e vivenciara o golpe do desemprego: “Aqui e agora ele compreendia, finalmente, porque a solidão daquele argentino o perturbava tanto [...] e por que agora se lembrava dele, com uma intensidade igualmente incômoda” (2005, p. 190).

É nesse cenário desolador que ocorre o reencontro com Cabralzinho, escritor premiado que entrevistara vinte e cinco anos antes, quando era aprendiz de repórter. Ao assistir à exibição de uma entrevista com o escritor em um programa de TV, Veltinho retoma a memória do amigo: “Pois não é que é ele mesmo? O velho Cabral. O nosso Cabralzinho! E eu que pensava que ele já tinha morrido. Quem diria! Cabralzinho em segunda edição, vinte e cinco anos depois” (2005, p. 96). O reencontro com Cabral, ainda que pela tela, a princípio, faz ressurgir o pensamento de que as coisas poderiam mudar: “Haverá segundos atos nas vidas brasileiras?” (2005, p. 96). Watson relembra seu passado de glória e a relação com o amigo Cabral, escritor paulista “Revelação do Ano”, quando o entrevistara. Ainda que estes fatos tivessem acontecido há vinte e cinco anos, vigora o desejo de reencontrá-lo, o que poderia sinalizar para uma reviravolta no seu quadro atual. E assim, entra novamente em cena Cabralzinho, ou José Guilherme Cabral, escritor, amigo antigo de Veltinho. Ao longo do romance, *flashes* de encontros das personagens já deixavam delinear a personalidade dessa pessoa também conturbada, representativa dos sujeitos individualistas da sociedade moderna, aqueles que só têm olhos para si mesmos, que sempre estão preocupados apenas em expor a sua pessoa, como Cabralzinho:

Religião, Língua e Literatura

Porque eu isso, porque eu aquilo, eu, eu, eu, eu. Bendito pronome pessoal. J. C. Cabral, vírgula. Primeira Pessoa do Singular. Era o tipo que só devia tomar banho com sabonete Eucalol. Aquele com cheirinho de eucalipto. Tudo com eu (TORRES, 2005, p. 109).

Esse individualismo da personagem se refletia ainda em seu total desrespeito com as mulheres, sempre assediando-as, envolvendo-se em brigas quando bebia. Alcoólatra, sua face pior desvelava-se sob o efeito do álcool, “convencido de que nenhuma mulher resistia a seus dotes físicos. Além disso, se tornava valentão”. Sóbrio, “era um amor de sujeito, uma doce criatura” (2005, p. 105). Entretanto, esse comportamento execrável não era restrito apenas a Cabral. Watson narra, em alguns momentos, atitudes tomadas por ele que em muito se aproximam às de Cabral, no que tange ao desrespeito às mulheres e ao assédio sexual. Isso pode ser comprovado em cenas como a sugestão de uma propaganda, baseada em uma campanha sueca, machista, de exploração do corpo feminino, em trajes sumários, para promover uma companhia aérea. Ou a proposição da personagem do sexo com colegas como uma demanda natural, em um franco assédio: “Queridas colegas: fodamos o primeiro mandamento da lei trabalhista que reza: / - Onde se trabalha não se caralha” (TORRES, 2005, p. 36).

De maneira não linear, somos apresentados às angústias de Watson, sujeito deslocado em uma sociedade que cobra o sucesso. Entediado, a personagem vê até mesmo as ruas, seu espaço de fuga quando sai de casa, como lugares monótonos, em que as ações sempre se repetem: “Os mesmos manobristas, as mesmas donas de casa apressadas, com suas sacolas de compras, os mesmos biscateiros, os mesmos porteiros com seus radinhos de pilha aos ouvidos” (TORRES, 2005, p. 155). E Veltinho deposita um sopro de esperança, um fio de equilíbrio no reencontro com Cabralzinho, mas, ao assassiná-lo, intensifica-se gravemente uma situação que já era caótica. O crime cometido não representava apenas uma ameaça à perda de liberdade, se fosse preso pela polícia, mas eliminava qualquer possibilidade de reafirmação pessoal e profissional, o fazia sentir-se sem “destino sobre a terra” (TORRES, 2005, p. 28) e o romance termina com a confirmação do desejo de evasão, mas sem possibilidade de concretude:

Há qualquer coisa aqui que faz perder a cabeça.

Deve ser o excesso de luz.

Luzes e cores se fundem nos meus olhos embaçados e se propagam [...]. E se derramam para dentro de um lugar muito escuro, onde dificilmente tento me esconder.

Agora tenho vontade de correr, correr, correr. Como um atleta, um louco, um bandido. Mas não. Vou andar por aí, bem devagar, vestido de luz, embriagado de luz, e chegar ao topo da montanha mais alta que houver, para ficar mais perto do céu. Até que venha uma nuvem e me leve para um lugar tão longe que nem Deus sabe onde fica.

(TORRES, 2005, p. 222).

4. À guisa de conclusão

É preciso salientar que a narrativa fragmentada de *Um táxi para Viena d'Áustria*, entrecortada por vozes que se cruzam, vindas de todos os lados (das ruas, do rádio, do jornal, da música, da publicidade, da televisão, do cinema) encena o caos das grandes cidades: o desemprego, a violência, as diferenças sociais, a falta de perspectiva do homem contemporâneo, revelando-lhe o seu vazio existencial. E isso se consubstancia na figura de Watson Rosavelti Campos, publicitário desempregado e excluído do sistema capitalista, em conflito com essa situação e com todo o tempo livre de que dispõe e com o qual sempre sonhara, mas que só lhe causa angústia, dada a sua situação. Sem vínculo empregatício e sem perspectiva de lugar para onde ir, nem o desejo de encontrar a paz fugindo para lugares idílicos como “Shangrilá”, a poética “Pasárgada”, a utópica “Rio d’Onor”, o “pays de Cocagne”, uma “catedral consoladora em Viena d’Áustria”, pode ser concretizado. Não resta saída à personagem, não é possível sair do caos e uma acentuada desilusão o assola no desfecho da narrativa. Despido das identidades definidas e sustentadas pelo seu meio profissional e a vida que julgou construir, a personagem encontra-se com a identidade fragmentada, descolado de todos os padrões e modelos aos quais foi submetido, revelando-se, com uma força descomunal, a solidão e a precariedade do homem moderno. Tudo isso só reforça a caracterização de *Um táxi para Viena d’Áustria* como uma narrativa moderna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesbok. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, Alfredo Leme de. *Foco narrativo e fluxo da consciência: questões de teoria literária*. São Paulo: Pioneira, 1981.

Religião, Língua e Literatura

- COUTINHO, Eduardo de Faria. O pós-modernismo no Brasil. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.); COUTINHO, Eduardo de Faria (Co-dir.). *A literatura no Brasil*. São Paulo: Global, 1999. 6 v. V. 6: Relações e perspectivas; conclusão.
- FERNANDES, Renato Costa. Narrador, cidade, literatura. In: LIMA, Rogério; FERNANDES, Renato Costa (Orgs). *O imaginário da cidade*. Brasília, UNB, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2011.
- ROSENFELD, Anatol. Reflexões sobre o romance moderno. In: _____. *Texto/contexto*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- TORRES, Antônio. *Um táxi para Viena d'Áustria*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- SANTIAGO, Silviano. O narrador pós-moderno. In: _____. *Nas malhas da letra: ensaios*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SOBRE OS AUTORES

ALINE DE SOUZA COLATINO

Graduanda em Letras Língua Portuguesa e Literaturas, UNEB, *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica do Programa Afirmativa. *E-mail:* colatino87@gmail.com.

ALINE SANTOS NASCIMENTO BRITO

Doutora em Letras - Literatura pela Universidade Federal do Espírito Santo, Mestre em Cultura & Turismo - Interinstitucional UESC/UFBA - Universidade Estadual de Santa Cruz e Universidade Federal da Bahia (2003), Especialista em Literatura Comparada e Licenciada em Letras e Artes pela Universidade Estadual de Santa Cruz (1999). Professora Assistente da Universidade do Estado da Bahia. Pesquisadora nas áreas de Letras, literatura, metodologia da pesquisa, produção de texto, língua inglesa, cultura, música e revisão textual. Membro do Grupo de Pesquisa GEICEL - Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens - Linha de Pesquisa - Literatura: crítica, memória, cultura e sociedade. Autora das obras “Carnaval de Ilhéus: identidade, turismo e sustentabilidade” (Editus, 2007) e “Identidade e resistência afrobrasileira na obra de Jorge Amado” (Editus, 2019). *E-mail:* alinemacuco@hotmail.com

BOUGLEX BOMJARDIM DA SILVA CARMO

Doutorando em Estado e Sociedade na Universidade Federal do Sul da Bahia, mestre em Letras - Profletras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2015), especialista em Linguística Forense pela Universidade do Porto (2018) e licenciado em Letras pela Universidade do Estado da Bahia (2008). É professor de língua portuguesa - Secretaria de Educação do Estado da Bahia, docente substituto no Colegiado de Letras da Universidade do Estado da Bahia - DEDC Campus X e tutor presencial da licenciatura em Letras Vernáculas – EaD da Universidade Estadual de Santa Cruz. Pesquisa sobre letramentos, ensino, pragmática, memória social, violência e pós-colonialidade. *E-mail:* bouglex.carmo@hotmail.com

BRUNO DE JESUS ESPÍRITO SANTO

Mestrando em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas, pesquisa “Metáforas de morte nos livros de fundação do espiritismo francês e brasileiro” buscando observar como a metáfora, entendida não como um elemento de embelezamento da linguagem mas sim como um construto basilar da cognição, da linguagem e do discurso, é utilizada como dispositivo de encadeamento textual, e por consequência, de viabilização da intencionalidade discursiva costurada no “projeto de dizer” de Allan Kardec e Chico Xavier sobre o evento da morte humana. Atualmente é componente de dois grupos de pesquisa: COGITES (Cognição, Interação e Significação) e no LAR – Laboratório de Antropologia Religiosa. E-mail: bruno.gel@hotmail.com

CELSONO KALLARRARI

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Goiás, mestre em Educação, especialista em Língua Portuguesa, licenciado em Letras e graduado em Teologia, professor titular no curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus X e do Professor no Programa de Mestrado em Letras do Departamento de Educação - Campus X/UNEB. Membro do grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens (GEICEL). Membro Grupo de Pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade do Programa de Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da PUC Goiás. Co-fundador e membro do Conselho Editorial da Revista Científica *Mosaicum*. E-mail: celsokallarrari@terra.com.br

CRYSNA BONJARDIM DA SILVA CARMO

Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 2017), Mestre em Letras/Linguística pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF, 2005), Especialista em Linguística Forense pela Universidade do Porto (UP, 2018), Licenciada em Letras/Português pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB, 2001). É Professora Assistente da UNEB (2010), atua na graduação em Letras e outras e compõe o quadro permanente de docentes do Programa de Pós-Graduação em Letras do Departamento de Educação – Campus X/UNEB. E-mail: crysnabonjardimsc@gmail.com

EVERTON NERY CARNEIRO

Docente da Universidade do Estado da Bahia. Pós-doutor em Educação (UFC); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Filosofia

Contemporânea (Faculdade São Bento); Ética, Educação e Teologia (EST); Graduação: Geografia (UEFS); Filosofia (FBB); Teologia (STBNe). Membro do GEPERCS (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Religião, Cultura e Saúde); Professor Permanente do Mestrado profissional em Intervenção Educativa e Social. Coordenador da Linha de Pesquisa 02 – Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Autor dos livros: "Mitologia Grega e Bíblica - Narrativas de transgressão"; "Filosofia, Teologia e Poesia"; "Ética e Hermenêutica". E-mail: ecarneiro@uneb.br

DAIANA CHAVES LOPES

Graduanda do curso de Licenciatura em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa do VIII semestre. Email: <wdaypb87@gmail.com>

GEAN PAULO GONÇALVES SANTANA

Pós-Doutorado em Estudos Literários POSLIT/UFGM e em Herança africana pelo Instituto Caro y Cuervo – ICC/Colômbia. Doutor em Letras - Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, na área de Teoria da literatura: Literatura, memória e história, representações literárias regionais. Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (2008). Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Tem experiência na área de Religião de matriz africana, Literatura, Cultura Africana e Afro-brasileira. Coordenador do Projeto de Pesquisa e Extensão SANKOFA: Diálogos (In)disciplinares - UNEB/Campus-X. E-mail: gpsantana@uneb.br.

HADASSA ANDRADE CORDEIRO

Graduanda em Letras, Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Membro do grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens (GEICEL). E-mail: hadassa.cor@gmail.com

HELÂNIA THOMAZINE PORTO

Professora e pesquisadora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus X. Licenciada em letras (FAFIC-ES), especialista em linguística aplicada ao estudo de português (UESB-BA) e em psicopedagogia (UESC-BA), mestre em educação, administração e comunicação (UNIMARCO-SP) e doutora em ciências da comunicação (Unisinos-RS). Membro do Grupo de Pesquisa Processos Comunicacionais: Epistemologia,

Religião, Língua e Literatura

Midiatização, Mediações e Recepção – PROCESSOCOM (CNPq/CAPES/UNISINOS) e do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens – GEICEL (CNPq/ CAPES/UNEB). Realiza pesquisa em educação, linguagens e identidades e em cultura midiática e povos indígenas. E-mail: hthomazine@hotmail.com

IVANA TEIXEIRA FIGUEIREDO GUND

Doutora em Estudos Literários pela Faculdade de Letras - Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG; Mestre em Letras - Teoria da Literatura - pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF; Especialista em Literatura pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB; Especialista em Educação e Intervenção Comunitária - CENAPEM / Universidade de Havana - Cuba; Licenciatura em Letras pela UNEB. Professora assistente na Universidade do Estado da Bahia - UNEB, DEDC-X de Teixeira de Freitas. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras - DEDC-X / UNEB. Professora vinculada ao Grupo de Pesquisa: Literatura e Representações Urbanas - UEFS / PPGLDC /CNPq. Professora vinculada ao Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens - GEICEL, UNEB - Campus X. Linhas de pesquisa: Literatura latino-americana; Teoria literária; Literatura baiana. E-mail: ivanatfgund@gmail.com

KARINA LIMA SALLES

Doutora em Letras: Estudos Literários pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Estudos de linguagens - Leitura, Literatura e Identidades - pela Universidade do Estado da Bahia. Professora Assistente na Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Campus X. Professora vinculada ao Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens - GEICEL, UNEB - Campus X. Possui experiência profissional e acadêmica na área de Letras, com ênfase em literatura marginal-periférica e escritas performáticas, narrativa brasileira contemporânea e narrativa contemporânea argentina. Também pesquisa leitura, práticas leitoras e letramento literário. E-mail: kalisalima@hotmail.com

MARIA DE FÁTIMA ALMEIDA GONÇALVES

Graduanda do curso de Licenciatura em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa do VIII semestre. Email: [<fatiminhaasg@hotmail.com>](mailto:fatiminhaasg@hotmail.com)

MARIA DE FÁTIMA DE ANDRADE FERREIRA

Pós-Doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA), Doutorado em Educação (UFBA). Docente Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), do Depart. de Ciências Humanas, Educação e Linguagem (DCHEL), Programa de Pós-Graduação Mestrado em Ensino, Campus de Vitória da Conquista - BA e Programa de Pós-Graduação Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Campus de Jequié, BA. Coordena o Núcleo de Pesquisa e Extensão Gestão em Educação e Estudos Transdisciplinares e Rede de Pesquisa Discursos, Representações e Violência na Escola, Campus Juvino Oliveira, Itapetinga, BA. E-mail: mfatimayago@hotmail.com

MARIA ISAURA RODRIGUES PINTO

Graduada em letras-português – literaturas pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em literatura brasileira pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), doutora em literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com pós-doutorado em literatura comparada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC). Atualmente é professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: m.isaura27@gmail.com

MARIA ROSÁRIO GONÇALVES DE CARVALHO

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia e Etnologia. Bolsista de Produtividade de Pesquisa do CNPq. Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Antropologia Social. Centro de Estudos Afro-Orientais; Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos. Coordena o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) e o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (FUNDOCIN), juntamente com Pedro Agostinho. Tem se dedicado especialmente aos temas da identidade, etnicidade e relações raciais. E-mail: mrgdecarvalho12@gmail.com

NORMA SUELY DA SILVA PEREIRA

Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (2008), possui graduação em Letras (UFBA, 1998), mestrado em Letras e Linguística UFBA (2002), além de graduação em Nutrição (UFBA, 1983).

Religião, Língua e Literatura

É Professora Associada I da Universidade Federal da Bahia, coordenadora do Grupo de estudos *Escrita e Práticas Culturais*, vinculado ao *Novo Studia Philologica*, no CNPq. Atua no Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura/UFBA. Estuda aspectos das práticas culturais e do léxico em documentos dos séculos XVI ao XIX. Orienta estudantes de Graduação e Pós-Graduação, com bolsas do Permanecer/UFBA e da FAPESB/PIBIC. E-mail: normasuelypereira@yahoo.com.br

RICARDO TUPINIQUIM RAMOS

Doutor (2008) e Mestre (1999) em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia; Licenciado (1997) em Letras Vernáculas com Inglês pela Universidade Católica do Salvador; Professor-Assistente da Universidade do Estado da Bahia. Líder do Grupo de Pesquisa em Cultura, Resistência, Etnia, Linguagem e Leitura. Membro do Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos. Poeta, cronista, contista. Militante indígena. E-mail: tupinikim@msn.com

SAMANTA TEIXEIRA OLIVEIRA

Graduanda em Letras Língua Portuguesa e Literaturas, UNEB, *Campus X*. Bolsista de Iniciação Científica do Programa Afirmativa. E-mail: samanta.oliveira5@hotmail.com.