

**O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER:
O TAMANHO DAS UVAS DE CANAÃ**

Jânder Baltazar Rodrigues (UEMS)

baltazarjander@gmail.com

Zélia Ramona Nolasco dos Santos Freire (UEMS)

RESUMO

É conhecido que dentre os fenômenos imanentes aos textos religiosos existe um que os teóricos tendem a denominar como “êxtase”; teóricos como Mircea Eliade, Northrop Frye e Ioan M. Lewis definem o termo como o ato de contato com o elemento divino, ou de outro modo, “transcendência”. Também é sabido que tais textos, bem como outros que não têm essencialmente a preocupação com o divino, guardam em si fenômenos de contato que podem nos parecer mais palpáveis, ou seja, com o social, o político e o histórico; e nisto, todos os teóricos citados anteriormente também concordam. Agora, o que acontece quando textos originalmente bíblicos são retirados de seu contexto ancestral e se transformam em metáforas reelaboradas que aludem a fatos políticos e históricos? Quando os deuses não estão mais no firmamento, mas tão somente num mundo de materialidade? Com estas questões pretendemos iniciar nosso estudo sobre três obras fundamentais de Arthur Koestler: *Cruzada sem Cruz* (1943), *Os Gladiadores* (1939) e *O Zero e o Infinito* (1940).

Palavras-chave:

Arthur Koestler. *Cruzada sem cruz. Os gladiadores. O zero e o infinito. Religião.*

1. Introdução: sobre o fenômeno da transcendência e o seu inverso

Não é dúvida e nem é novidade que a Bíblia cristã seja influência literária em diversos textos, que em estética ou em conteúdo, desta ou daquela forma, acabam por se reportar aos escritos sagrados. Seja por meio de releituras, ressignificações ou reinterpretções dos textos bíblicos; estes, por sua vez, aparecem nas entrelinhas mais ocultas de diversas obras constituintes do cânone literário. Está explicitamente na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, assim como também nas “Bodas” de Blake; no “Aleph” de Borges e nas obras que constituirão o escopo deste estudo. Em nossa pesquisa pretendemos sondar e investigar tais influências, contudo, não meramente por via de registros referenciais construídos entre textos bíblicos e os demais objetos literários, efetuando tão somente um eixo comparativo por paralelismos. Pois é meta de nosso trabalho avaliar como a *transcendência*, comum aos textos de natureza religiosa, de certo modo, não ocorre nos objetos dos quais trataremos.

Quando nos referimos à *transcendência* é preciso saber, como

preâmbulo, o que entendemos quando utilizamos semelhante conceito, para então elaborarmos, em seguida, o seu inverso. Se da filosofia primeiro extrairmos o sentido do prefixo “*trans*” nossa investigação nos revelará que o mesmo é empregado para sugerir aquilo que extrapola e excede, aquilo que parte para longe de algo, além de alguma coisa, ou de todas as demais coisas. “Transfísico, o que vai além do físico, que é igual a metafísico; transfinito, o que ultrapassa a finitude etc.” (FERREIRA, 1964). Caso consultemos a antropologia, encontraremos Ioan Myrddin Lewis, um antropólogo britânico, especialista em culturas e religiões somalianas, que aproxima o termo “*transe*” do termo “*êxtase*” em sua obra intitulada “*Êxtase Religioso*”. Para Lewis o *êxtase*, ou também *entusiasmo*, estaria presente em diferentes culturas à maneira de uma ponte de acesso ao mundo espiritual e ao mundo divino, reiterando o sentido *daquilo que ultrapassa a finitude*, alçando-se para além das capacidades do homem.

Continuando, e nos deslocando para outros campos de estudo, poderemos nos embater com palavras de mesmo radical, como é o caso de *transe*. Para o *Dicionário de Psicologia* de Raúl Mesquita, o termo corresponde ao estado de “passagem de vida à morte, tratando-se de um estado em que a consciência do indivíduo é fragilizada.” (MESQUITA, 1996). Semelhante termo ainda está presente em outras culturas que não o têm como fenômeno transcendental e místico, ocupando nestas últimas a posição de técnica e prática terapêutica alcançada cientificamente e metodicamente, como é o caso das culturas do mundo ocidental contemporâneo. Veja-se que nas definições alcançadas através do campo medicinal, como é o caso da definição psicológica que citamos acima, o teor do termo acaba perdendo seu caráter *transfinito*, e de contato com o divino. “*Transe*”, nesta última possibilidade, teria uma definição médica convencional, significando o estado de dissociação marcado pela ausência de movimento voluntário, comumente caracterizado “pelo automatismo de ato e pensamento, acompanhado de visões, excitações ou alucinações, cujo conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente.” (REBER, 1986).

Voltando a comentar o trabalho do antropólogo Ioan Myrddin Lewis, o mais interessante em seus estudos é a asserção que faz acerca da *transcendência*, entendida como um fenômeno proveniente de um estado de transe motivado pelas pressões que afligem os indivíduos de uma dada sociedade. Lewis descreve culturas como a *Bori*, no Continente Africano, e o fenômeno do *Tarantismo*, na Espanha do século XV. Para Lewis o *êxtase* pode atuar no corpo dos indivíduos como resposta às situações so-

ciais traumatizantes que vitimam os integrantes do ato religioso. Tais fatores materiais não seriam necessariamente a fonte única de fenômenos e acontecimentos que em muitas das vezes se denominam como “posseções” (leia-se estado de êxtase/transe, coisas que muitas vezes beiram a histeria), mas influenciariam muito na medida em que se constata que as pessoas possuídas constantemente dão repostas às opressões que as vitimam; desse ângulo, a transcendência atuaria como válvula de escape para fatores materiais; de maneira que podemos concluir que, diga-se de passagem, embora a Antropologia de Lewis admita os motivos religiosos elencados pelos integrantes das culturas, os fenômenos materiais condicionantes são postos como os principais determinantes.

Na obra de Arthur Koestler poderemos verificar que textos originalmente transcendentais, como é o caso das narrativas bíblicas, citadas por meio de recortes dentro da própria narração do romance, não surgem sob a influência do contato com o divino. Ou seja, as referências bíblicas e de seus episódios, citados em cada um dos três livros de Koestler que embasam este estudo, na verdade surgem para construir metáforas que se ligam a fenômenos muito mais materiais do que divinos. E para além desta perda de contato com o transcendental, diríamos que, pelo conteúdo e pelas ações das personagens, o que ocorre nos livros que analisaremos seria algo muito mais próximo daquilo que se pode entender por distopia.

Primeiramente, se admitirmos que os textos religiosos propiciem, em determinadas situações de seu uso, os fenômenos de *transcendência*, por meio de estados de *transe*, induzidos de acordo com a liturgia e o ritual com o qual se empregam, logo verificaremos que estes fatores são dissociados em uma espécie de “redirecionamento do referencial”, que é efetuado pela figura do romancista, neste caso, Arthur Koestler. Ou seja, quando o escritor se apropria dos textos bíblicos, conforme demonstraremos, ele substitui o referencial histórico original que os textos possuíam; conseqüentemente não apenas suplantando-o, como também desenvolvendo um caminho inverso ao transcendental, por meio de sua metáfora. E Koestler o faz, na medida em que distorce a representação criada de deus, transformando-a na personificação de um sistema de ideias políticas. Não que o deus bíblico também não tenha em seu esqueleto a reflexão de um sistema de práticas, convenções e ideias, que conseqüentemente se voltam para uma realidade material de produção; mas o fato é que esta representação foi substituída, metamorfoseando a antiga representação em uma nova, no aspecto de uma alegoria, que por sua vez oculta uma distopia.

A distopia, que se esconde na alegoria criada por Koestler, por sua vez, ocorre no instante em que o deus do qual se fala nos romances, em oposição ao judaico-cristão, é uma entidade falha. Exemplifiquemos o que estamos inferindo, para isso utilizando, como amostra, uma passagem de *Cruzada sem Cruz*, a partir da qual poderemos presenciar a tomada e o uso de duas cenas bíblicas para caracterizar uma situação histórica previamente concebida pelo autor:

Em vez de uma guerra normal, com duas frentes, havia agora uma guerra em triângulo; de um lado, a utopia traída; no segundo, a tradição apodrecida, no terceiro, a destruição organizada. De certo que era preciso lutar contra esta última: não havia outra solução; mas era um dever, e não uma missão – e as ilusões mortas não ressuscitavam. Não havia, naquela guerra, trombetas para fazer as muralhas caírem e durante a batalha, o sol não parava. (KOESTLER, 1948, p. 196).

Aquilo que colocamos como “redirecionamento do referencial” se sobressai no instante em que se dá a comparação entre os dois episódios bíblicos e a situação com a qual o autor descreve o período da Segunda Guerra. Para ele, esta seria uma guerra com três frentes de combate; a primeira frente, a *utopia traída*, ou seja, o socialismo e as políticas de esquerda; a segunda, a *tradição apodrecida*, o velho mundo moderno, centrado no patriarcado e nas demais definições que lhe são pertinentes, tais como as características do sujeito sociológico; e a terceira frente, o nazismo. Se em outras obras do autor, e mesmo em *Cruzada sem cruz*, porém em outras passagens, as ideias e as políticas de esquerda são descritas como deuses que prometeram a salvação às massas, estes deuses são falhos para Arthur Koestler, e cremos que este posicionamento tenha muito a ver com o surgimento das práticas stalinistas na União Soviética. De modo que esta descrença nos “deuses” leva o autor a afirmar uma impossibilidade de salvação que se baseie nesses deuses, que na verdade, como já mencionado, são representações de estruturas políticas. Ao contrário de Josué que marcha com seus soldados armados sete vezes ao redor das muralhas de Jericó, carregando a arca da aliança e imolando sacrifícios até que a cidade caia pelo poder do dom divino e sobrevenha a conquista; e também ao contrário do mesmo Josué, que com um pedido foi capaz de parar o sol para continuar a batalha e aniquilar os inimigos dos israelitas, as personagens de Koestler não têm esse favor, pois seus deuses estão mortos. Ademais, além de observarmos um trecho que demonstra como a alegoria é construída, é como se estivéssemos nos encontrando com uma perda de senso frente à situação histórica na qual um determinado indivíduo se encontra; quando o narrador de Koestler, em *Cruzada sem cruz*, se refere à ideologia socialista, ou seja, mais especifi-

camente às práticas que se firmaram no transcorrer do século XX, e que tiveram como propulsor a ideologia socialista e comunista, o autor demonstra sua desilusão com tais experimentos, que são para ele “a utopia traída” e as “ilusões mortas”. Neste entretempo, descreve algo que deve ser combatido, o nazismo. De modo que se coloca numa posição crítica, onde não há como se salvar; ele está no “fogo cruzado”. Isto pode ser relevante, em análise futura, se considerarmos que todas as personagens criadas por Koestler, imersas nestas três obras que estudamos, têm a morte como destino. Peter Slavek, protagonista de *Cruzada sem Cruz*, Spartacus, protagonista de *Os Gladiadores* e Rubashov, o protagonista de *O Zero e o Infinito* têm em comum um mesmo percurso de adesão a um movimento de caráter socialista, firmamento das convicções, e então o recebimento de um choque, de algo que os desliga dos manifestos e mesmo assim os faz perecer em combate, contra os antigos inimigos; por mais que se considerem “traidores da causa”.

Por fim, para exemplificarmos novamente como se desenrola esse processo de “redirecionamento referencial”, ou ainda de “transposição”, “adaptação”, ou ainda de “acréscimo de conteúdo referencial”, caso consideremos que as informações pertinentes à realidade material do autor se inserem, por meio de um processo dialético, às informações e às referências da realidade material à qual os textos religiosos originalmente pertenciam, apontaremos outro caso, um mínimo trecho do romance *Os gladiadores*, no qual verificaremos que, de fato, os deuses não são deuses, mas alegorias, representações.

“... quando o luxuriante deus da agricultura e das cidades assassinou o deus dos desertos e dos pastores” (KOESTLER, 2006, p. 145)

O autor faz menção a dois estágios do processo social e econômico da evolução humana, os quais aparentam corresponder respectivamente ao sistema feudal, que centrava sua economia na produção agrícola e ao antigo nomadismo das sociedades primitivas, que não possuíam um programa de governo tão centrado e abrangente. Embora esta conclusão, diga-se de passagem, ainda careça de maiores esclarecimentos. O que, entretanto, não exclui a asserção de que o autor denomina “deuses” para significar determinados períodos históricos, cada qual com sua característica; dando forma à alegoria do confronto entre as épocas que alude. Coisa que demonstra a consciência de Arthur Koestler ao tratar da materialidade histórica quando diz: “mas ao homem não é permitido modelar sua existência independentemente do sistema, das condições e das leis de seu tempo” (KOESTLER, 2006, p. 215)

2. *O tamanho das uvas de Canaã*

É conhecido que a promessa do Deus Jeová se referia a uma terra prometida, e levando-se em conta as boas qualidades que uma terra poderia ter para os judeus daquela época, certamente que a fertilidade seria um dos maiores dotes – uma terra por onde corresse leite e mel etc. Mas quando surge semelhante comparação no processo enunciativo e narrativo de Arthur Koestler, é evidente que estamos diante do fenômeno que até então tratamos de comentar, e então, eis que assim intitulamos esta seção de *O Tamanho das Uvas de Canaã*. As uvas às quais Koestler se refere encarnam o fruto, não literalmente de uma terra, mas o fruto que provém das condições materiais e políticas de um determinado sistema de governo. De forma que quando um marinheiro belga pergunta ao protagonista de *O Zero e o Infinito*, Rubashóv, como andam as coisas no mundo de “lá”, bem podemos saber que se trata do mundo comunista, e é a este mundo que Koestler chama de “terra prometida”, embora a expressão seja aplicada para indicar o inverso, significando mais algo semelhante a “o sonho que falhou” ou “a promessa que se perdeu”.

Rubashóv, em *O Zero e o Infinito*, dentro de suas reflexões chega a dizer que “a velha guarda está morta” (KOESTLER, 1940, p. 25) no trecho em que descreve como os antigos presidentes da Internacional foram mortos após terem sido julgados como traidores. De forma que semelhante passagem da obra descreve um estágio da revolução da qual a personagem rememora, de tal modo que enxerga estes tempos passados como sendo o período onde a política e as ideias do governo comunista funcionavam, ou pelo menos davam perspectiva de que funcionariam. Este estágio, ou a suposição deste estágio, contraposto ao atual, onde a revolução fracassara, é recorrente nas três obras que mencionamos nesta análise; e gera uma espécie de desnorтеio nos indivíduos caracterizados nos ambientes das mesmas. O dilema destas personagens está pressionado entre o comunismo stalinista, o nazismo e as antigas concepções burguesas; algo que as coloca diante de pontes quebradiças, que temem seguir e atravessar, e nestas passagens é que, incidentalmente, o autor elabora seu mecanismo de comparação, deslocando os referenciais históricos, adequando situações de uma narrativa anterior, à sua própria: “lembra-se de uma passagem da Bíblia, quando as tribos no deserto começam a bradar: escolhamos um líder e retornemos aos antros de perdição do Egito?” (KOESTLER, 1940, p. 263)

O autor, embora se volte contra a esquerda de seu tempo, não compreende que o capitalismo seja a saída; o que o coloca em uma situa-

ção crítica, desmaiando suas personagens e as fazendo desvairar em delírios de indecisão. As indecisões também perpassam o âmbito do individual e do coletivo. Ou seja, os indivíduos contrapõem seus anseios pessoais, suas próprias escolhas, ao bem coletivo, o que os coloca em um novo dilema, acerca das escolhas que têm de fazer; escolhas que os beneficiariam e salvariam das tensões nas quais se encontram imersos, mas que conseqüentemente trariam grave peso aos demais indivíduos da sociedade à qual pertencem. Espártaco, em *Os Gladiadores* (1939), por exemplo, como líder da revolução dos escravos, oscila entre tomar a liderança e seguir para a constituição do “Estado Solar”, uma espécie de cidadela com princípios comunistas, e fugir do movimento e da horda de escravos rebeldes que formam a revolução; sua fuga implicaria a tomada de uma direção pessoal, de escolhas próprias, onde os outros indivíduos não se correlacionariam com seu futuro.

O dilema se repete com Peter Slavek, protagonista de *Cruzada sem Cruz* (1943). Peter chega a perder o movimento das pernas por não conseguir decidir entre seguir Odette, uma moça francesa que conheceu em Neutrália, país fictício e ainda muito pouco afetado pela guerra, que partiu para os Estados Unidos e se alistou na armada do país, que se prepara para sair da neutralidade e entrar no conflito. Constantemente, como é de hábito das três personagens centrais dos três romances em questão, Peter questiona suas razões para se impelir no combate e acabar fazendo-se matar, até concluir que a morte é sua saída, constatando-se que a “terra prometida” não existe mais, que o nazismo se propaga ferozmente e que não há caminho de volta. Diga-se de passagem, Koestler escreveu ensaios em defesa da eutanásia, como é o caso de *Dialogue with death* (1937), coisa que veio mesmo a realizar juntamente com sua esposa, ao final de sua vida.

3. *Considerações finais*

Os babilônios têm parte nos escritos bíblicos, como por exemplo, o episódio do dilúvio; assim como uma série de deuses de outras culturas, que ao longo do tempo foram incorporados à literatura judaico-cristã, metamorfoseados em demônios, ou outras entidades perturbadoras. Podemos nos perguntar se teria o fenômeno que descrevemos acontecido neste caso, ou se teria acontecido algo semelhante durante a apropriação de narrativas e personagens de outras sociedades; como teria acontecido e quais transposições teriam sido realizadas etc. Isso poderia questionar a

natureza da “revelação” que possa ser atribuída aos textos religiosos; uma leitura que os tornariam fruto da realidade material, muito mais do que de fenômenos divinos, ou místicos. Entretanto, cremos que isto não exclui uma tradição onde estes textos são assim considerados, místicos, um local onde estes são membros integrantes de fenômenos considerados “transcendentais”, que levam as pessoas participantes dos respectivos atos cerimoniais a entrarem em contato com a sua divindade. O que estudamos e procuramos desenvolver neste breve escrito é que, dizendo de outra forma, os textos bíblicos são retirados (parcialmente) de seu meio pelas adaptações dos autores, pelas ressignificações que estes efetuam, quando por ventura entram em contato com as narrativas bíblicas e religiosas.

Ainda adicionamos que, conforme as ideias que abriram estas considerações finais, nem sempre a apropriação de narrativas religiosas resulta em uma distopia, ou em uma perda da transcendência, como se verificou em Arthur Koestler: “uma transcendência pode ser substituída por outra”, bem como criar um mundo de deuses falhos. O que não podemos negar é que todos estes textos têm em comum o fato de se terem produzido em sociedades, com realidades materiais distintas, semelhantes, ou mesmo que vieram a se entrecocar conforme a História.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERREIRA, Mário, S. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. São Paulo: Matese, 1964.
- KOESTLER, Arthur. *Cruzada sem cruz*. São Paulo: Instituto Progresso, 1948.
- _____. *Os gladiadores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- _____. *O zero e o infinito*. Barueri: Amaryllis, 1940.
- LEWIS, Ioan, F. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MESQUITA, Raúl. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Plátano, 1996.
- REBER, Arthur, S. *The Penguin Dictionary of Psychology*. London: Penguin Books, 1986.