



HUMANITAE

REVISTA ELETRÔNICA DO CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS



SOCIEDADE E CULTURA

Volume 01 - Ano 01 - Ago a Set / 2011



Universidade Federal de Sergipe

Editor

Ana Maria Leal Cardoso

Organizadores deste número

Ana Maria Leal Cardoso

Maria Aparecida Silva Ribeiro

Capa, projeto gráfico e diagramação

Geyzon Santos do Amaral (www.corpenter.com.br)

Revisão

Maria Aparecida Silva Ribeiro

Periodicidade Semestral

Contato: cech@ufs.br

Site: <http://cech.kinghost.net>

Conselho Editorial

Ana Maria Leal Cardoso (DLES-UFS)

Christian Alessandro Lisboa (NMU-UFS)

Eduardo Leal Cunha (DPS-UFS)

Fernando Barroso (DCOS-UFS)

Genésio José dos Santos (DGE-UFS)

Iara Maria Campelo Lima (DED-UFS)

Joelina Souza Menezes (DCS-UFS)

Jonatas Silva Menezes (CECH-UFS)

José Rodorval Ramalho (NGCR-UFS)

Lourival Santana Santos (DHI-UFS)

Maria Aparecida Silva Ribeiro (DLEV-UFS)

Marjorie Garrido Severo (NADE-UFS)

Oliver Tolle (DFL-UFS)

Renilson Santos Oliveira (DLES-UFS)

Conselheiros Convidados

Maria Goretti Ribeiro (UEPB)

Enivalda Nunes Freitas e Souza (UFU)



EDITOR

Ana Maria Leal Cardoso

REITOR

Josué Modesto dos Passos Subrinho

VICE-REITOR

Angelo Roberto Antonioli

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Arie Fitzgerald Blank

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Paulo Heimar Souto

DIRETOR DO CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

Jonatas Silva Meneses

APRESENTAÇÃO

As publicações eletrônicas têm sido importante instrumento de divulgação científica. Pensando nessa característica e preocupado em proporcionar aos pesquisadores mais um espaço para divulgação das suas pesquisas, o Centro de Educação e Ciências Humanas lança o primeiro número da sua Revista Eletrônica HUMANITAE. Neste número privilegia-se uma temática mais eclética, “Sociedade e Cultura”, com o objetivo de alcançar pesquisadores dos mais diversos interesses. A presente revista visa a incorporar as contribuições do desenvolvimento do pensamento científico nas áreas que enriqueçam as fronteiras das Ciências Humanas através da interdisciplinaridade necessária aos estudos acadêmicos contemporâneos. Dessa forma, é com alegria que concitamos a comunidade acadêmica a participar da continuidade dessa empreitada, sobretudo, por meio de críticas e sugestões que possam melhorar o projeto.

DOSSIÊ: SOCIEDADE E CULTURA

Este primeiro volume da Humanitae apresenta trabalhos originais abordando temáticas voltadas para os estudos dos diferentes aspectos da condição humana contemporânea; os fenômenos complexos subjacentes aos grandes dilemas da humanidade nos tempos modernos, enfocando tanto a globalização e suas influências sobre a técnica e o trabalho quanto as representações grupais e individuais resultantes das mudanças socioculturais em curso; a violência nas sociedades e suas consequências para o homem contemporâneo; estudos de gênero; sociedade, meio ambiente e qualidade de vida; história e sociedade; etnias e diversidades culturais e estudos das religiões.

Sumário

GINGA E RESISTÊNCIA NA POESIA DE ALLAN DA ROSA	4
Alexandre Graça Faria	
AS RELAÇÕES DIALÓGICAS ENTRE O SAGRADO E O HOMOERÓTICO EM POEMAS DE VALDO Motta.....	12
Antonio de Pádua Dias da Silva	
Carlos Eduardo Albuquerque Fernandes	
A FAMÍLIA À LUZ DA FICÇÃO (NOTAS PARA UMA PESQUISA).....	23
Daniela Nogueira Amaral	
O IMAGINÁRIO CRISTÃO EM DORA FERREIRA DA SILVA: A ARTE DE TECER E PINTAR UM ANJO.....	32
Enivalda Nunes Freitas e Souza	
A BRUXA NO CONTO POPULAR.....	40
Maria Goretti Ribeiro	
O PROJETO POLÍTICO E PEDAGÓGICO DA REFORMA PROTESTANTE: NOTAS SOBRE EDUCAÇÃO E PROTESTANTISMO.....	50
José Rubens Lima Jardimino	
Leandro de Proença Lopes	
A REDE NACIONAL DE ALTOS ESTUDOS EM SEGURANÇA PÚBLICA: A EXPERIÊNCIA NO ÂMBITO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE.....	60
Joelina Souza Menezes	
Denise Leal Fontes Leopoldo	
O IMAGINÁRIO ARQUETÍPICO DO PUER ANDARILHO.....	64
Maura Cristina de Melo Silva	
A ESCRITURA E O PODER DA LETRA EM TRISTES TRÓPICOS.....	72
Michelle Vasconcelos Oliveira do Nascimento	
Nataly Gomes Magno Pinto	
A IMPORTÂNCIA DA FORMAÇÃO E DO DESEMPENHO PROFISSIONAL DOS PSICÓLOGOS FRENTE AO DESENVOLVIMENTO E AVALIAÇÃO DA INTERVENÇÃO VOCACIONAL.....	78
Rivaldo Sávio de Jesus Lima	

Ginga e resistência na poesia de Allan da Rosa

Alexandre Graça Faria
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: O artigo elabora uma reflexão sobre a ginga como estratégia de resistência e desta como parâmetro de avaliação crítica da poesia. Para tanto lança mão da leitura de poemas de Allan da Rosa, selecionados dos livros *Vão* (2005) e *Morada* (2007), articulados a partir de idéias sobre literatura, arte e resistência, em diálogo com textos de Alfredo Bosi e Camille Dumoulié.

Palavras-chave: literatura marginal, poesia brasileira contemporânea, Allan da Rosa, ginga

Abstract: The paper develops a reflection on the swing as a strategy of resistance and this as a parameter of critical evaluation of poetry. To this end resorts to reading the poems of Allan Rose, selected books *Vão* (2005) and *Morada* (2007), articulated from ideas about literature, art and resistance, in dialogue with texts by Alfredo Bosi and Camille Dumoulié.

Keywords: marginal literature, contemporary Brazilian poetry, Allan da Rosa, swing.

Literatura marginal?

A aproximação da produção literária vinculada às periferias dos centros urbanos brasileiros tem revelado que a noção de margem ou de marginalidade é insuficiente para caracterizá-la, tendo em vista motivos tanto de ordem estética quanto de natureza social. Termos como Literatura Marginal ou Literatura Periférica, usados para nomear essa tendência recente e significativa na literatura brasileira – que compreende autores como Paulo Lins, Ferréz, Sacolinha, Sergio Vaz, Allan da Rosa, Alessandro Buzo, entre outros – são válidos mais como estratégia de afirmação do próprio grupo do que como elemento para sustentar a reflexão crítica. Percebe-se que, via de regra, quando a crítica pensa essa representativa parcela da literatura brasileira contemporânea a partir da ideia de movimento, ou toma partido dos autores de forma complacente, através de estudos que são muito mais sociológicos ou antropológicos, ou, por preconceito explícito, se arma de conceitos teóricos herdados da tradição modernista, sobretudo os relacionados a valor e literariedade, e desqualificam as obras. Em ambos os casos, pouco se evidencia a efetiva leitura crítica dos textos.

Por esse motivo propõe-se, neste artigo, desenvolver reflexões sintéticas sobre o conceito, para, num segundo momento, inveter a ótica e privilegiar a leitura do texto literário, verificando como essa leitura pode nutrir a teoria e a crítica com elementos que as habilitem e otimizem a compressão mais ampla do fenômeno, em suas tensões e contradições.

A questão da marginalidade considerada sob o ponto de vista estético é primordial para definir a própria condição moderna e confunde-se com a longa trajetória que a ideia de transgressão traçou durante a modernidade. A noção de maldito, ou marginal, ou mesmo de vanguarda, via de regra, ganha sinal positivo desde a tradição romântica. O próprio modernismo reafirma-se como um processo de canonização da margem. Das primeiras rupturas com a estética realista em fins do séc XIX, passando pelas vanguardas heróicas do início do século XX, até a arte pop dos anos 50, o que se percebe nesse processo é que a experiência da margem (aqui, de forma geral, entendida como a expressão que vai

de encontro aos padrões estéticos estabelecidos, e no caso desses valores, da minoria) encontrou sua formulação seu apogeu e sua diluição:

A tradição moderna não aboliu, pois, a distinção corrente em inglês entre o que se chama *high* e *low art*, a arte de elite e a arte de massa, a grande arte e a arte menor, o formalismo e o *kitsch*; paradoxalmente, ela reforçou essa oposição até o aparecimento de formas como a arte pop, nos anos 60, encenado a morte da arte, quer dizer, aproveitando o domínio do mercado para fazer a completa identificação entre as obras de arte e os bens de consumo. (COMPAGNON, 1996, p. 82)

Na crítica, essa condição suscitou densas formulações teóricas consagradas, como a noção de tradição da ruptura, de Otávio Paz. Tais formulações já procuram, pelo paradoxo, rejeitar a lógica binária, de pares excludentes, a qual alimentou o pensamento crítico formal-estruturalista. Em alguma medida, alternativas genericamente rotuladas pós-estruturalistas também encaminharam-se no sentido de rejeitar a lógica binária, a qual dentre as diversas categorias de pensamento entre suas formulações, aí também incluía, o par margem/centro. As noções deleuzianas de rizoma ou a desconstrução derridiana dialogam com o pensamento Nietzscheano, para reafirmar a insustentabilidade tópica dos valores, e logo compreenderam que constantes deslocamentos das margens também redefinem constantemente o(s) centro(s), o que resulta na mobilidade heterotópica de uma condição que ainda precisa ser mais intensamente vivida e compreendida, e que só provisoriamente pode ser chamada pós-moderna.

Por outro lado, a noção de margem, a partir da dinâmica social e das relações que se desdobram entre arte e sociedade, conduz a outro tipo de dificuldade para sua integração à produção e aos estudos literários. Esta dificuldade desdobra-se em questões diferentes mas que talvez tenham a mesma natureza. A primeira delas é concernente à possibilidade de compreensão da marginalidade social a partir da afirmação de um discurso excludente e que reproduz a ideologia dominante. Então, associar a marginalidade à periferia/favela/gueto, não teria uma força identitária autônoma, pois apenas estaria ratificando um mito político-ideológico. Em um estudo de campo efetuado em duas favelas cariocas e em bairros da Baixada Fluminense, ainda na década de 70, Jenice Perlman conclui que

a marginalidade é um mito, e também a descrição de uma realidade social. Na qualidade de mito serve de fundamento para crenças pessoais e interesses da sociedade (...) Na qualidade de descrição de uma realidade social refere-se a um conjunto de problemas específicos que precisam ser abordados desde um ponto de vista teórico diferente a fim de que seja corretamente compreendido.(PERLAMAN, 1977, p. 285).

A socióloga ressalta ainda que os favelados e suburbanos, como grupo, desempenham funções não só aceitas, mas requeridas pelo restante da sociedade e que têm „as aspirações da burguesia, a perseverança dos pioneiros e os valores dos patriotas“ (PERLAMAN, 1977, p. 286), com isso, constatar que os próprios autores da periferia realçam esse pecha de marginal, seria apenas admitir a extensão do mito, e, com ele, dos mecanismo de controle social, o que resulta numa iniciativa literária, ao contrário do que se propõe, pouco libertária ou autêntica, mas condizente com o status quo do ponto

de vista social e presa aos limites do realismo documental e do biográfico, do ponto de vista estético.

Face a essa discussão teórica e sociológica, pretende-se verificar, através da leitura de textos identificados como Literatura Marginal, para dela depreender as estratégias de resistência contra essa condição que o próprio mito da marginalidade reafirma. Para tanto foram selecionados poemas dos livros *Vão* (2005) e *Morada* (2007) de Allan da Rosa.

1. Uma poesia que ginga

Em um dos poemas de *Morada* (2007), livro de fotografias de Guma, com ensaio introdutório e poemas de Allan da Rosa, o espaço urbano periférico, ou a favela, identificado por meio da gíria – quebrada –, posiciona-se através de estratégias de resistência e afirmação, desde o reconhecimento de suas privações de modo geral, até a reafirmação de sua privação principal: a da liberdade.

*Quebrada
pena mas resiste
Ginga e sorri
na sua ladeira triste
Arriada
inda ensaia o dedo em riste
Voando em gaiola
bicando bocadinhos de alpiste. [Grifos nossos] (ROSA e GUMA, 2007)*

O sentido expresso pelo termo *ginga* deve ser discutido como forma de estratégia política e poética. Politicamente, quando se volta para uma compreensão do espaço – a quebrada –, o poeta mais uma vez reconhece a parcialidade de seu discurso – a ideia de voar em gaiola circunscreve um limite do próprio engajamento que poderia investir-se de um ideal libertário. Mas, nem por isso, a atitude deixa de ser engajada e afirmativa. Há, no entanto, o deslocamento da percepção que instaura impasses. Esses impasses seriam oriundos menos da condição opositiva entre centro e periferia, e das origens do discurso, que normalmente orientam a discussão sobre os autores da periferia, do que oriundos do próprio sistema de organização da sociedade capitalista que se expande na cidade como um todo, seja no centro ou na periferia – embora isso não amenize as injustiças e desigualdades. Sintomaticamente, outro poema com a mesma dicção, intitula-se “Fronteira” e está inserido no livro *Vão* (2005):

*Quebrada
Invocada
Zuada
Entocada
No tamborete
Preparando o bote. (ROSA, 2005, p. 130)*

A afirmação da quebrada como lugar (espaço que se define através da identificação e do reconhecimento), mais do que do território (espaço demarcado e orientado)¹, é que garante a diferença e o movimento de heterogênesse que se espera de qualquer grande literatura, seja ela periférica ou não.

1 Segundo o geógrafo Paul Claval, há dois procedimentos indispensáveis através dos quais o indivíduo estabelece relações com o espaço, o reconhecimento e a orientação. “1) Reconhecer-se é memorizar imagens concretas, apreensões visuais sobretudo (às vezes os odores ou barulhos) que permitem saber se já se esteve em tal ou qual lugar. 2) Orientar-se consiste em situar os lugares num espaço de referência mais amplo e mais abstrato.” (CLAVAL, 2007, p.189)

Os poemas de Allan da Rosa operam mais na fronteira, no deslocamento dos olhares, dos pontos de vista, das crenças, do que num lugar fixo qualquer. Isso ajuda a desconstruir o mito da marginalidade (Perlman, 1977) que há por trás da afirmação do próprio movimento literário em questão e que, muitas vezes, oblitera a compreensão de suas tensões e de suas forças ativas. Além disso, a caracterização do sujeito poético, gingante, preparando o bote, buscando alternativas de sobrevivência, permite a criação de saídas pouco usuais, não correspondentes àquelas da ideologia hegemônica que é, via de regra, a da ascensão social. E também permite formular percepções mais instigantes, complexas e transformadoras, que servem de resposta ao momento social e cultural do Brasil contemporâneo. Um jogo que instaura avanço e oscilação, espécie de pedagogia do joelho ralado, tão necessária à geração de vídeo e bulling. Confirmamos o poema “ - Adelante - Oscilante - ”.

Existência?

Insistência

Resistência

Sei

Que após tombos e saltos

Sobrevivo

Com o joelho ralado

E um peito viciado em durex. (ROSA, 2005, p. 79)

Ao se pensar a Literatura e a Poesia (com L e P maiúsculos) que se faz *da* favela (a preposição é ambígua e quer significar origem e assunto), enfrenta-se o desafio de indagar qual Literatura, Poesia ou Arte, produzidas hoje, tem essa vocação para desalienar, ou libertar a quebrada que, quer pela especulação imobiliária, quer pelo comércio interno (inclusive o de entorpecentes), também é presa do poder devastador do capital?

A ação editorial e o conteúdo que estão por trás de livros como *Vão* ou *Morada* indicam que uma das expressões da literatura brasileira contemporânea que melhor pode representar essa ação libertária é a que surge no interior das próprias favelas. Nesse caso, a recusa da categoria marginal ou periférica amplia a discussão e permite inseri-la no âmbito da literatura (especificamente a poesia) brasileira contemporânea, na qual se destacam, dentre outros, vários autores nascidos e criados em favelas. E entende-se esse fato social como explícita evidência de gradativa e ainda incipiente democratização do acesso à educação e à variedade dos bens culturais no país, não por coincidência, nos anos que se sucederam ao fim da ditadura militar e mais intensamente nos últimos dois mandatos do governo de Lula.

Essa observação tensiona o lugar tradicional da literatura e motivada a aproximação entre uma arte europeia legitimada, escrita, e outra de tradição afrobrasileira, subalterna, oral; e traz, de antemão, o pressuposto de que a poesia, ginga, dança, joga, como estratégia de resistência. Essa perspectiva pode ser compreendida através de uma reflexão desenvolvida por Camille Dumoulié sobre a capoeira. O filósofo toma como ponto de partida uma fórmula do mestre de capoeira paulista Almir Areias: “Em todos os seus gestos, tu deves ser como a corrente do rio que contorna o rochedo” e comenta:

Eis o que inicialmente nos remete à questão da resistência tornando logo sensível o aspecto paradoxal presente na resistência da capoeira, como em toda arte verdadeira. Nunca são a obra de arte e tampouco o jogador que se opõem a uma ordem ou resistem a uma força; inversamente, é uma certa ordem do mundo ou uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida. O artista e o capoeirista

lutam contra essas barreiras inventando gestos e relançando forças que restauram a continuidade do vivo, de tal modo que passam a criar linhas de fuga que são linhas de vida e expressões estéticas da potência. [Grifo nosso] (DUMOULIÉ, 2007, p. 1)

Por esse viés é que se pode verificar como se dá esse processo no jogo verbal e social das escritas que mobilizam a resistência desde um lugar específico, a favela, como no caso da poesia de Allan da Rosa. Esse lugar, na sociedade brasileira, tradicionalmente sofre dois tipos de abordagem. Por um lado é demarcado pela ausência, pela exclusão, pelo sinal de menos, quando se operam valores econômicos. Por outro, faz valer o aspecto exótico e pitoresco, quando se pensa segundo a tradição romântica de localizar o excluído como sujeito do processo cultural; “macumba pra turista”, na síntese oswaldiana. Alfredo Bosi reflete com pertinência sobre esses dois modos de pensar o excluído através da literatura. Sobre o primeiro, defende que a crítica sociológica deve acautelar-se, pois “a mente ideologizante abstrai as diferenças na medida em que procede à força de esquemas e tipos” e que por outro lado, as obras “reclamam atenção para o que é complexo, logo singular” (BOSI, 2002, p. 259). Sobre a segunda abordagem possível, o crítico adverte que

Esse olhar pode parecer novo que, como é o interesse pela cultura dos vencidos e das minorias (interesse vem dos anos 70 e preparou a noção de “politicamente correto”), mas na verdade tem raízes antigas, raízes românticas, e data do início do século XIX. (BOSI, 2002, p. 259)

Bosi recupera, nessas raízes românticas, o surgimento do termo *folklore*, a paixão pelo rústico, pelo ingênuo, pelo saber popular, não só entre os intelectuais europeus, como – e por extensão – entre aqueles que se dedicavam a pensar a formação das nações americanas.

A posição de quem indaga como a poesia ginga é, portanto, defensiva em relação a essas duas posturas. Não se propõe ler aqui a poesia de coitadinhos favelados, assim como rechaçamos a leitura do exótico – “oh! Minha terra tem favelados que fazem poesia, não é lindo?”. Tais olhares reafirmam a condição de minoridade para uma população que, no Brasil, já ultrapassou os 50 milhões de cidadãos. É também, essa posição, reflexiva e crítica em relação à própria poesia contemporânea brasileira. Uma poesia que, via de regra, não ginga, mas endurece e emudece, frequenta círculos fechados, acadêmicos quase sempre, é lida entre pares, hermética, e autopublicada, não só em blogs e sites, mas também em livros. Uma poesia que parece ser *indiferente* ao rochedo da ordem do mundo ou das estruturas sociais dadas. Uma poesia que, para lembrar Ferreira Gullar, não fede nem cheira. Tal leitura é generalizante, mas espero que alguém que queira contestá-la, aponte poetas contemporâneos realmente perigosos, como os definiu Mário Faustino:

O poeta contemporâneo tem que ser perigoso como Dante foi perigoso: uma força respeitável frente às demais forças sociais. Do contrário, no entontecedor movimento rumo-Norte a que assistimos em nossos dias, a poesia seria qualquer coisa de marginal, menina chorona ou risonha, abandonada à beira de uma auto-estrada de tráfego intenso. O poema precisa funcionar como qualquer outra coisa. E para que possa fazê-lo, para que a poesia possa voltar a ser – como sem dúvida já o foi e potencialmente ainda o é – o mais eficaz, o mais perene e o mais exato dos meios de comunicação, é necessário, em suma, que o poema viva em função do tempo, do espaço e do homem – contra ou a favor, nunca indiferente. (FAUSTINO, 1977, p.37-38).

Não será surpresa se, entre os poetas contemporâneos selecionados segundo esses critérios faustinianos, estiverem alguns dos que circulam em saraus pelas quebradas do Brasil. Poetas que estão fazendo a poesia gingar. Mas como se definiria essa ginga?

2. Procedimentos da ginga

Tentaremos defini-la a partir de alguns procedimentos que, no conjunto, contribuem para a construção de um lugar de resistência, aqui entendida na interseção entre os valores políticos e os estéticos. Isso parte do princípio de que a estética pressupõe a formulação de meios cognitivos e/ou intuitivos capazes de orientar eticamente uma *práxis*, por consequência, fundar uma política. É ainda

Bosi quem orienta a reflexão:

A poesia, forma autoral da cultura, está aquém da teoria e da ação ética, o que não significa, porém, que não possa conter em si, a sua verdade, a sua moral; e, sobretudo, o seu modo, figural e expressivo, de revelar a mentira da ideologia, a tampa do preconceito, as tentações do estereótipo. (BOSI, 2002, p. 131)

Dessa forma, sugerimos assimilar o que Dumoulié apontou como “uma certa ordem do mundo ou uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida” (DUMOULIÉ, 2007, p. 1) a esses elementos identificados por Bosi, contra os quais a poesia resiste: “a mentira da ideologia, a tampa do preconceito, as tentações do estereótipo” (BOSI, 2002, p. 131). Identificaremos, ainda num primeiro gesto de leitura, três desses elementos: o estereótipo do poeta romântico, a noção de que a tradição poética está centrada na palavra escrita, e, finalmente, a falsa impressão de imparcialidade da crítica acadêmica construída pelo discurso do rigor científico e teórico.

O dois primeiros rochedos a ser contornados – o do estereótipo do próprio poeta e a tradição letrada – pretendemos abordá-los conjuntamente, através da leitura de mais dois poemas de Allan da Rosa, “Rancor” e “Danação”. O terceiro não está no poeta, mas nas estratégias de recepção e de leitura, que podem ser relativizadas através do privilégio dado ao texto literário (não ao teórico, ao antropológico, ao sociológico, às orelhas e contracapas).

Nada pior, porque reafirma a ideologia hegemônica, do que o lugar do poeta na sociedade burguesa, o gênio inspirado, estereótipo romântico que mais para o modernismo começou a ser representado pelo sujeito que se afirma através de um discurso filosófico-acadêmico, referenciado em longa tradição letrada. O poeta modernista tende a reconhecer, através da metalinguagem, o próprio lugar e o da poesia. No entanto, não deixa de, paradoxalmente, afirmar na poesia um lugar especial, único, aurático, mesmo que seja o do maldito, do marginal. Nesse sentido, se ser marginal, para a quebrada, pode representar *status* e assimilação de acordo com certa tradição poética, isso não pode deixar de ser abordado através de uma ótica autocrítica. Em Allan da Rosa, o procedimento metalinguístico passa a ser o da recusa da própria tradição poética que é comentada. A preterição funciona para definir o que o poeta sabe, mas faz questão de recusar, como fica excelentemente sintetizado nos seguintes versos de Sergio Vaz: “Não faço poesia, / jogo futebol de várzea / no papel” (VAZ, 2007 p. 116). Em Allan da Rosa, um bom exemplo está no poema intitulado “Rancor”:

*Catarse
Ontológico
Dialética
É vasto o leque de termos
para moldar em meu poema um aplique metafísico.
Mas é a palavra pilantragem
que traz esse fuzuê à minha mente.
É ela que lateja em meus olhos
repuxando meu lábio. [grifos nossos] (Rosa, 2005, p. 83)*

O poema dispõe a oralidade do lábio, a lábia da pilantragem contra a tradição letrada, metafísica (desqualificada como aplique). Contra o princípio organizativo, teórico, filosófico, visualmente disposto em desencontro e confusão, o fuzuê da vida. Na dúvida entre ser ou não ser, o poeta responde

com o sendo, a pedagogia dos joelhos ralados. A estratégia é a seguinte: apresenta o rochedo e o contorna. Poderia ser uma coleção de clichês da manha e da malícia que vem confundindo a poesia contemporânea, pelo menos, desde a geração mimeógrafo dos anos 1970 (vamos usar esse termo para não fazer fuzuê com diferentes marginais), a partir da retomada dos poemas-piada oswaldianos; no entanto, sintomaticamente, o poema se intitula “Rancor”. Contraponha-se a essa estratégia de subjetivação dois segmentos do prefácio-manifesto “Terrotismo Literário”, de Ferréz. O primeiro é o início do texto: “A capoeira não vem mais, agora reagimos com a palavra, porque pouca coisa mudou, principalmente para nós.” (FERRÉZ, 2005, p.9) Parece que aqui a capoeira é concebida diferentemente da ginga e da esquiva, mas como forma de combate frontal. O segundo, o encerramento, com um trecho do livro “Abraçado ao meu rancor”, de João Antonio:

E como já é de praxe, aqui vai um recado pro sistema:

☒Evitem certos tipos, certos ambientes. Evitem a fala do povo, que vocês nem sabem onde mora e como. Não reportem povo, que ele fede. Não contem ruas, vidas, paixões violentas. Não se metam com o restolho que vocês não vêem humanidade ali. Que vocês não percebem vida ali. E vocês não sabem escrever essas coisas. Não podem sentir certas emoções, como o ouvido humano não percebe ultra-sons.☒ (FERRÉZ, 2005, p. 14)

Compare-se, então, ao rancor de Ferréz, produzido a partir de um efeito de real, o de Allan da Rosa, auto-reflexivo e deslocado e se constatará que a ginga fica muito mais visível na performance poética do segundo. Contra um mal estar da civilização, o rancor, destituído pela pilantragem, leva a falar de um bem estar da periferia, na medida em que essa condição reafirma o fluxo da vida, o fuzuê.

O outro poema, “Danação”, dá a exata medida da noção autocrítica de que a consequência prática ou social da literatura é nula, “sangue coagulado”, como revela o último verso.

*Quem lê meus poemas
Conhece apenas uma ou duas frestas
da minha poesia
Tentativas, felizes ou miadas,
De apreender o vermelho dos momentos
[...]
Quem segue minhas linhas
Se depara
a penas
Com sangue coagulado. (ROSA, 2005, p. 140-141)*

Mas de novo o processo de preterição obriga o leitor a se posicionar eticamente sobre o que o poeta expõe. Neste caso, não necessariamente sobre os detalhes de uma vida vivida na favela (pois é justamente esse efeito de real que é preterido). O leitor é aprisionado no seu próprio ato, o da leitura. Sintomaticamente, o último poema do livro, “Danação”, aprisiona-o no seu próprio gesto de ler e o obriga a reler em outro tempo (o do trabalho ou o do ócio?), em outra esfera (a pública ou privada?), em outra língua (a falada ou a escrita?) para por em circulação o sangue da poesia de forma que ela possa se assemelhar com mais justeza e justiça à vida.

Referências Bibliográficas

BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

- COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- DUMOULIÉ, Camille. “A capoeira, arte de resistência e estética da potência”. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche e Deleuze: Arte, Resistência*. Fortaleza: Forense, 2007.
- FARIA, Alexandre. “Periferia LTDA – A representação do espaço privado em Morada – Fotografias de Guma e escritos de Allan da Rosa”. In: LAGE, Verônica Lucy Coutinho; NASCIF, Rose (orgs.). *Literatura, Crítica, Cultura IV: interdisciplinaridade*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2010.
- FAUSTINO, Mário. *Poesia-Experiência*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- FERRÉZ, “Terrorismo Literário”. In: _____ (org). *Literatura Marginal: talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- ROSA, Allan da. *Vão*. São Paulo: Edições Toró, 2005.
- _____ e Guma. *Morada*. São Paulo: Edições Toró, 2007.
- VAZ, Sérgio. *Colecionador de pedras*. São Paulo: Global, 2007.

As relações dialógicas entre o sagrado e o homoerótico em poemas de Valdo Motta

Antonio de Pádua Dias da Silva
Universidade Estadual da Paraíba

Carlos Eduardo Albuquerque Fernandes²

Resumo: Partindo do princípio bakhtiniano de que todo discurso é construído com base em outro, problematiza-se a relação dialógica entre a literatura de temática gay e textos sagrados/bíblicos. Para tanto, toma-se como corpus poemas da obra Bundo (1996), de Valdo Motta. Os textos são analisados comparativamente com os textos bíblicos aos quais se referem, evidenciando os aspectos de profanação ou de carnavalização do texto tomado como referência, na perspectiva de Bakhtin, bem como os elementos simbólicos que se fazem presentes e que estabelecem relação dialógica com a Bíblia. O estudo se baseia nas perspectivas das relações dialógicas na concepção de Bakhtin, a partir da obra de Morson & Emerson (2008); nos significados simbólicos compilados em Chevalier & Gheerbrant (2002). As discussões a respeito da literatura de temática homoerótica, a partir de Barcellos (2006) e Silva (2007), e do contexto dos estudos sobre religião e literatura também serão levantadas para o entendimento do fenômeno nessa produção literária e sua constituição estética, a partir de Silva & Magalhães (2008) e Brandão (2006 e 2004).

Palavras-chave: Relações dialógicas; Sagrado; Poemas de temática homoerótica.

Resumen: Asumiendo el principio bakhtiniano que dice que todo discurso está formado con base en otro, se analiza la relación dialógica entre la literatura de temática gay y los textos sagrados/bíblicos. Para ello se toma como corpus poemas de la obra Bundo (1996), de Valdo Motta. Los textos son analizados en comparación con los textos bíblicos a los que se refieren, destacando los aspectos de profanación o de "carnavalización" del texto tomado como referencia, en la perspectiva de Bakhtin, así como los elementos simbólicos que están presentes y que establecen una relación dialógica con la Biblia. El estudio se basa en las perspectivas de las relaciones dialógicas en la concepción de Bakhtin, en la obra de Morson y Emerson (2008); en los significados simbólicos compilados en Chevalier & Gheerbrant 2002). Las discusiones sobre el tema de la literatura homoerótica, en Barcellos (2006) Y Silva (2007), y sobre el contexto de los estudios acerca de la religión y la literatura también serán consideradas para la comprensión del fenómeno en esa producción literaria y su constitución estética, en Silva & Magalhães (2008) y Brandão (2006 y 2004).

Palabras clave: Relaciones dialógicas; Sagrado; Poemas de temática homoerótica.

Questões Introdutórias

A relação entre o homoerotismo e as práticas discursivas sobre o sagrado e a religião cristã quase sempre foram pontos de conflito, haja vista o caráter pecaminoso que era (é), do ponto de vista bíblico, conforme lemos nas leis mosaicas expressas no livro de Levítico 20: 13, “Se também um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos praticaram coisa abominável; serão mortos; o seu sangue cairá sobre eles”.

Graças à tradição exegética, os sujeitos que praticaram “coisa abominável” foram silenciados com seu próprio sangue ao longo da história e, conseqüentemente, a recepção da temática homoafetiva no texto literário também causou muitos conflitos. Quando *Bom-Crioulo* (1895) de Adolfo Caminha foi recebido pela sociedade, causou escândalo e, ainda que permeado pelos julgamentos decadentistas do naturalismo (segundo Carvalho (2006) a relação entre Amaro e Aleixo provocou os críticos e atrapalhou a recepção do livro. No mesmo ano da publicação

² Mestrando em Literatura e Interculturalidade pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, sob a orientação do Prof. Antonio de Pádua Dias da Silva.

de *Bom-Crioulo*, Oscar Wilde, famoso dramaturgo inglês, autor do romance *O retrato de Dorian Gray* (há um eixo na trama que aborda a questão gay), foi condenado a dois anos de prisão com trabalhos forçados sob a acusação de praticar sodomia (Cf. FRY & MACRAE, 1983).

O termo “sodomia”, cuja origem remontamos à tradição bíblica, faz alusão à narrativa sobre a cidade de Sodoma, para onde o personagem Ló se dirigiu ao se separar do tio Abrão. O narrador do Gênesis afirma que os habitantes de Sodoma “eram maus e grandes pecadores contra o Senhor” (Gênesis 13:13) e por causa de seus pecados, a cidade foi destruída (Gênesis 19), demonstrando a insatisfação divina com as ações dos sodomitas que eram as práticas sexuais não destinadas à procriação (o coito anal, coito com animais), dentre elas, práticas sexuais entre homens de maneira condenável.

Assim também a literatura que aborda a temática gay tem assumido o posto delegado pelo discurso teológico sobre os homossexuais, tendo sido rotulada de literatura maldita, tornou-se pouco lida, estudada e publicada, haja vista as barreiras canônicas e exegéticas em se permitir um diálogo aberto sobre esse tema. Segundo Lugarinho (2003), em 1923, escritores portugueses, dentre os quais António Botto e Raul Leal, escreveram obras que tornavam visível o desejo gay em personagens e sujeitos poéticos, o movimento dos escritores foi nomeado de “literatura de Sodoma” e um grupo de estudantes impregnados do sentimento católico reagiu contra as publicações:

Daí em diante, seguem-se notícias de perseguição e censura aos livreiros, culminando com uma ação violenta dos estudantes sobre livrarias que expunham e vendiam obras de Botto e de Leal e com a proibição por parte do governo civil de Lisboa da exposição e venda de tais obras em março de 1923, instalando uma censura oficial que não era praticada desde os tempos da Revolução Constitucionalista de 1820 (LUGARINHO, 2003: 139).

O motivo religioso nesse episódio da história de Portugal foi o agravante para o rechaço da literatura de temática gay, bem como o de seus escritores. O cristianismo sempre exerceu forte influência na cultura das sociedades ocidentais em suas práticas discursivas e sexuais, como nos confirma Magalhães & Silva (2008: 160 e 161):

A religião encontrou distintas formas de lidar com os corpos, de interpretá-los e incluí-los em sua vasta simbologia. Não é conhecida uma religião, no mundo, que não tenha construído uma ética do corpo e da sexualidade. [...] A vigilância e o controle dos corpos, a divisão radical entre papéis do homem e da mulher são expressões destas relações, não as únicas.

A vigilância dos corpos sobre o qual falam os autores parece ter sido também absorvido pelo texto literário, uma vez que se tornou lugar comum afirmar que a literatura, ao abordar o homoerotismo, demasiadas vezes, somente reproduziu a ideologia do discurso heteronormativista, apresentando a homoafetividade sob um ponto de vista negativo, inferiorizando as personagens concebidas como gays (SILVA, 2007 e BARCELLOS, 2006).

Em contraponto a esta tradição, as questões de gênero e de sexualidade voltadas para as minorias culturais vêm ocupando um espaço de discussão cada vez maior e relevante nas sociedades ocidentais. Devido às transformações culturais pelas quais passam as sociedades na modernidade tardia ou na pós-modernidade – nomenclaturas utilizadas por Hall (1997) –, fragmentam-se as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, dentre outras categorias que, em meio à globalização, através do encontro e mistura entre as culturas e das rupturas do conhecimento moderno, caracterizam o contexto cultural em que novas maneiras de perceber as diferenças se apresentam viáveis e necessárias.

Dessa forma, a discussão a respeito dos sujeitos de sexualidade excêntrica emerge no intuito de problematizar os papéis construídos pela ordem vigente, e na literatura – como linguagem de valor na

sociedade e campo de luta ideológica – essa discussão também se fez presente ao longo da história da literatura brasileira, configurando um espaço ficcional cujos personagens, motivos literários e temas poéticos apresentam o sujeito gay de maneira positiva, isto é, distante dos estereótipos e estigmas construídos pelo discurso preconceituoso e reforçados por práticas heteronormativas.

Essas obras têm sido estudadas e chamadas por nós em outros trabalhos³ e por Lugarinho (2008) de literatura gay. Essa produção, segundo os críticos, tem subvertido o *status quo* literário, no que tange à maneira de representar/configurar a temática homoafetiva.

Portanto, a discussão desse artigo se centra na abordagem de dois temas que parecem trilhar caminhos opostos nas práticas discursivas: religião e homoerotismo, uma vez que a primeira insiste em “controlar os corpos”, como afirma Magalhães & Silva (2008); e o segundo encena-se numa atividade de construção e desconstrução de normas, “como transgressão social, demolição das barreiras entre classes, portanto libertação do indivíduo” (FERNANDEZ citado por BARCELLOS, 2006: 135). Além disso, são dois temas que vem sendo estudados na literatura em relação a outras “preocupações” da crítica literária, dois estudiosos nos confirmam essa observação: Barcellos (2006) afirma que as discussões entre literatura e homoerotismo têm caráter embrionário em contexto nacional; do mesmo modo que Silva (2006), ao fazer um panorama sobre as discussões entre literatura e teologia no Brasil, afirma que estas são antigas, mas somente recentemente vêm conquistando espaço profícuo no meio acadêmico.

Chama-nos atenção, no entanto, o fato da literatura de temática gay aproximar os dois temas, estruturando-se o desejo gay expresso por sujeitos poéticos e por personagens de ficção através do diálogo com imagens e personagens de textos bíblicos, considerados sagrados pelo discurso teológico, o que nos induz a perguntar: Que implicação pode haver na representação do homoerotismo através do diálogo com o texto bíblico? Diante dessa questão, nosso objetivo é investigar as relações dialógicas entre a literatura de temática homoerótica e textos bíblicos, buscando analisar em que medida essas relações contribuem para uma perspectiva de maior abertura às relações homoafetivas do ponto de vista cultural. Tomamos como corpus de análise o livro de poemas *Bundo e outros poemas* (1996), de Valdo Motta, para assim discutir a presença do discurso considerado sagrado na literatura de temática gay.

Existem muitas terminologias para dizer os sujeitos de sexualidade excêntrica, a saber, *queer*, *camp*, *gay*, homoerótico, homoafetivo, cada termo com sua semântica e contexto de criação linguística que ultrapassam considerações relevantes no momento. Autores como Barcellos (2006), Lopes (2002) e Louro (2004) elucidam estes conceitos, cada qual em sua perspectiva de abordagem. Contudo, preferimos recorrer, sobretudo, ao termo ‘gay’ de maneira genérica, como definimos em trabalho anterior (SILVA, 2007a: 30), “[...] significando o sujeito portador de uma de uma identidade sexual e de gênero histórica e culturalmente diferente da masculina e da feminina – ambígua, deslizando”.

É importante destacarmos algumas noções importantes a respeito das bases teórico-críticas sobre as quais pretendemos discutir os textos literários em questão. Em primeiro lugar, tomamos o texto literário como um espaço em que podemos verificar a representação de papéis sociais. De

³ Cf. Silva 2007, 2007a, 2007b, 2008; Fernandes & Silva, 2007; Fernandes, 2008a, 2008b, 2009; Fernandes & Pinto, 2008.

acordo com o que defendemos (SILVA, 2007a e 2007b), pode se dizer que há uma representação do homoerotismo na literatura. Esta representação, seja do ponto de vista literário – no que diz respeito ao caráter mimético bastante inerente ao texto de ficção – seja do ponto de vista sociológico, cujo sentido, segundo Minayo (1995), aponta para um termo filosófico que designa a reprodução de uma percepção retida na lembrança ou do conteúdo do pensamento, corrobora a afirmação de que a literatura, por vezes, problematiza fatos da realidade.

Em segundo, partimos do princípio bakhtiniano de que, do ponto de vista do funcionamento da linguagem, “todos os enunciados constituem-se através de outros” (FIORIN, 2006: 30). E, portanto, as relações dialógicas nos textos literários são recorrentes entre diversos temas e textos formando uma rede através da qual podemos ver, por meio de uma leitura atenta, os entrelaçamentos textuais e ideológicos.

Maingueneau (1997) afirma que as formulações discursivas possuem como característica essencial a interdiscursividade, que seria um processo de reconfiguração do discurso através da incorporação de outros elementos fora dele. De maneira semelhante, Genette (2006) afirma que o texto literário possui como uma de suas essências o que o autor denomina de transtextualidade, que diz respeito a todos os aspectos que evidenciam a relação de um texto com outros. Nesse sentido, o autor defende que a obra literária funciona como um palimpsesto, uma reescritura de outros textos, trazendo-os à tona, nos remetendo a eles continuamente.

Assim, entendemos que a literatura de temática homoerótica pode estabelecer relação dialógica com textos, discursos bíblicos/sagrados. Preferimos adotar a denominação bakhtiniana de dialogismo por esta parecer mais abrangente do que a intertextualidade e interdiscursividade (haja vista também a especificidade que cada uma dessas categorias possui para diferentes autores), uma vez que diz respeito desde a própria constituição do ser humano (Cf. MORSON & EMERSON, 2008) até as relações de elementos estruturais e alusões ideológicas que pode haver nos textos. Resta, então, discutir a obra selecionada e argumentar sobre essa aparente dissimetria dialógica entre a literatura gay e o texto bíblico.

1. “O vosso corpo é santuário do Espírito Santo” (I Coríntios 6: 19)

A obra *Bundo e outros poemas* (1996) do escritor espírito-santense Valdo Motta⁴ é marcada por uma escrita que aproxima, de forma transgressora, religião e homoerotismo. Essa característica faz parte de um projeto literário do autor que no prefácio de *Bundo* deixa evidente a intenção de aproximar o sagrado ao erótico:

Há um desenvolvimento gradativo do tema axial, que é Deus [...] Tal dinâmica não foi premeditada, tornou-se imperativa enquanto elaborava os poemas em momentos regidos por marés secretas. Sempre reconsiderarei certos aspectos de minha cosmovisão homoerótica e certas percepções dos significados do corpo-templo e seus membros vibráteis, cheios da presença de Deus [...] (MOTTA, 1996: 8).

Pelo fragmento, fica claro que um dos temas principais dos poemas do autor é Deus em suas mais variadas manifestações. Se o corpo é templo do Espírito Santo, a poesia de Valdo Motta vai

4 Atualmente, o autor grafa o próprio nome com inicial “W” ao invés de “V” por questões numerológicas; no entanto, optamos por nos referir ao nome dele conforme está grafado na obra em discussão.

explorá-lo como manifestação do sagrado, fazendo referência ao baixo corporal, o que possivelmente causa estranhamento ao leitor entrar em contato com sua obra, como o poeta admite em depoimento divulgado por Vieira Jr. (2010):

Sempre fui considerado um poeta indecente, obsceno. Isto porque eu sempre misturei baixo calão com alto calão. O mais chocante de tudo é que [...] quanto mais eu procuro Deus, o sagrado, eu sempre acabo chegando aos 'países baixos', a uma geografia muito interessante do corpo humano. [...] Desde o início da história humana, existem tabus. E o que eu descobri nas minhas pesquisas e que reflete na minha poesia, é que a sexualidade é tanto a perdição quanto a salvação da humanidade.

Por essas afirmações, já podemos vislumbrar que a poesia de Bundo (1996) irá construir uma ligação entre pólos aparentemente opostos. O termo principal do título do livro, segundo Simon (1998 citado por Bergaço, 2004: 229), significa indivíduo do povo africano Bundo, língua de negro, língua errada, maneira errada de falar e ser, coisa ruim, coisa ordinária ou ainda seria como o poeta afirma, o marido da bunda. É nessa linha de entrelaçamento do profano e do sagrado que os poemas estabelecem relação dialógica com a Bíblia à medida que retomam figuras e imagens dos textos desse livro: as referências a montes sagrados, Deus, vara, rochedo (os termos aqui filtrados fazem parte do campo léxico-semântico bíblico) sempre irão metaforizar partes do corpo.

As nádegas e o ânus são as partes do corpo mais sacralizadas nos poemas, o sujeito poético as exalta e as deseja, como lemos no poema "Exortação": "Venerai o Santo Fiofó,/ ó neófito das delícias,/ e os deuses hão de vos abrir as portas/ das inúmeras moradas do Senhor/ e a fortuna vos sorrirá/ com todos os encantos e prodígios. (MOTTA, 1996: 32). Veja-se no poema que o ânus referido como "Santo Fiofó" é grafado com letra maiúscula, demonstrando um respeito pela parte de corpo tida, no texto, como sagrada; o título do poema já remete a sua mensagem: exortar é incentivar, dar estímulo e os verbos empregados no modo imperativo nos remetem aos discursos religiosos em que o "neófito" o sujeito que acabou de ou vai ser batizado ouve recomendações de como agir para que as portas das moradas do senhor sejam abertas. O "neófito das delícias" deve, portanto, venerar o ânus para alcançar os "encantos e prodígios".

A seleção lexical do autor aproxima o poema da linguagem bíblica, o vocativo "ó neófito" e as palavras do verso "e os deuses hão de vos abrir as portas" são facilmente encontradas em versículos bíblicos. A forma verbal "hão", o pronome pessoal oblíquo "vos" nos fazem lembrar a linguagem do discurso dos Salmos, a saber, no Salmo 22:29 lemos "Todos os opulentos da terra hão de comer e adorar[...]"; também no Salmo 96:9: "Adorai o Senhor na beleza da sua santidade; tremei diante dele, todas as terras". Veja-se que as formas verbais ("hão", "adorai", "tremei") são semelhantes nos versículos e no poema. A maioria dos textos de Bundo (1996) é construída por via dessa linguagem que incorpora o tom de linguagem empregado no texto bíblico: o tom sacro, de respeito e de subserviência configurado a partir da seleção lexical, da sintaxe, do emprego de formas verbais comuns nos textos bíblicos, embora o estilo da linguagem bíblica apareça em Valdo Motta com o sentido carnavalizado.

É recorrente nos poemas a alusão a montes sendo relacionados à bunda: "Ó mãos abençoadas, que sondais/ os montes gêmeos;/ falanges sagradas, que recreais/ na toca da serpente./ Nações do mundo inteiro,/ eis o meu canto:/ é tempo de alegria, de brincar/ no monte santo". (MOTTA, 1996:27). As curvas das nádegas são inscritas no poema como as curvas de montes gêmeos, o sujeito poético define esses montes (que curiosamente são também a "toca da serpente") como santos, sagrados. Na Bíblia, há diversas menções a montes que serviam de local de encontro do homem com Deus, como exemplo se pode mencionar que Moisés recebeu as tábuas da lei no alto do Monte Sinai, Elias obtém o milagre da chuva após ter orado no alto do Monte Carmelo, a arca de Nóe, após os dias chuva que inundaram a terra, aporta no Monte Ararat, Jesus se transfigura diante de Pedro, Tiago e João no chamado monte da transfiguração, dentre muitas outras referências.

Segundo Chevalier & Gheerbrant (2002), os montes/montanhas, por sua verticalidade, possuem uma simbologia voltada para a ascensão, estabelecendo uma conexão com o alto. No poema em questão, os montes gêmeos que aludem às nádegas parecem ter essa conotação de local sagrado, local de encontro, de conexão com Deus. Devemos apontar que as estratégias recorrentes de alusões ao sagrado para expressão do desejo homoerótico nos poemas de Valdo Motta remetem à carnavalização que atualizam visões sob outras perspectivas; observamos que o sagrado, comumente

interpretado como sentimento gestado e direcionado para o alto, daí as imagens que se referem a montes (elevação), Deus (no alto), vara (para cima), rochedo (forte, protuberante) são subvertidas ao passo que a ligação com o homoerótico se dá na posição contrária: com o baixo corporal: as nádegas, o pênis. A carnavalização se dá justamente quando esses símbolos são convertidos de sua relação do alto para o baixo, do espiritual para o corporal, do sagrado para o profano, do céu para a terra.

Essa conotação dos montes como parte do corpo do homem que se conecta ao divino pode ser lida na maioria dos poemas da obra em análise, como em “Encantamento”:

*Ó Deus serpentecostal
que habitais os montes gêmeos
e fizeste do meu cu
o trono do vosso reino,
santo, santo, santo espírito
que, em amor, nos forjais,
felai-me com vossas línguas,
atiçai-me o vosso fogo,
dai-me as graças do gozo
das delícias que guardais
no paraíso do corpo (MOTTA, 1996:45).*

Podemos perceber no poema a expressão de toda poética de Valdo Motta: a linguagem subversiva, o emprego de termos que rompem o véu da moralidade e do discurso teológico. O texto é construído como uma oração em que o sujeito poético inicialmente invoca o divino que é adjetivado com o neologismo “serpentecostal” que, ao dissecá-lo, nos deparamos com a visualização de, pelo menos, duas expressões: ‘ser pentecostal’ e ‘serpente costal’. Quanto a essa última acepção, o adjetivo ‘costal’ significa dorsal ou das costas, assim, seria uma serpente das costas ou que vive às costas do indivíduo; a serpente na Bíblia é, na maioria das vezes, associada ao pecado e a Satanás, um animal maldito, mas conforme Chevalier & Gheerbrant (2002), a serpente também simboliza a fertilidade e o falo. Dessa maneira, a invocação ao Deus já demonstra uma perspectiva transgressora.

O sujeito poético afirma que Deus habita nos montes gêmeos (alusão às nádegas, como já mencionamos) e fez de seu “cu” o reino dele; como nos demais poemas discutidos, os sujeitos poéticos afirmam que no ânus se localiza a morada do divino. Após a invocação, o sujeito passa a uma petição: pede a Deus que lhe conceda prazeres sexuais. A forma verbal no imperativo “felai-me” é um neologismo comum à oralidade e diz respeito à penetração, ao intercurso sexual o qual o eu poético deseja ter com as “línguas” do Deus. Dessa forma, o poema se apresenta com uma linguagem que constrói uma dessacralização da figura divina, uma vez que denomina o local sujo, o canal expelidor de excremento do corpo humano como local sagrado, como morada do que é considerado absolutamente limpo. Mais uma vez, vemos a mescla do alto (sagrado) com o baixo corporal (profano), do limpo com o sujo, do espírito com a carne.

A leitura de “Encantamento” em que Deus é uma serpente ou falo que está às costas do indivíduo, nos remete a outro poema: “Deus atrás de todo mundo./ Deus fiel e bão, que atiça/ o fogo da vida em nosso rabo” (MOTTA, 1996: 30). Em ambos os poemas, o sujeito poético deseja a cópula com Deus ou torna a relação físico-sexual uma forma do encontro do sujeito com o sagrado/divino, uma vez que, segundo Bataille (2004), há três formas de expressão ou manifestação do erotismo: o dos corpos, o dos corações e o sagrado. Na perspectiva carnavalizada de Valdo Motta, o erotismo defendido por

Bataille é associado um ao outro, não apresentado de forma separada: há, em Bundo, o erotismo do corpo amalgamado ao erotismo sagrado, daí o efeito carnavalizante dos poemas.

Quanto ao termo “serpentecostal”, percebemos que ‘ser pentecostal’ nos remete ao episódio do dia de Pentecostes narrado no livro de Atos em que os apóstolos pregaram para pessoas oriundas de diferentes nações que entenderam a mensagem pregada cada um em sua língua, apesar dos discípulos não dominarem o falar dos outros povos, o que ficou conhecido como o “dom de línguas”. No poema, os versos “felai-me com vossas línguas/ atičai-me o vosso fogo” nos lembra a passagem de Atos 2:3 e 4: “E apareceram entre eles, línguas como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem.” Observamos que os termos língua, fogo e felar, este como corruptela ou aproximação física do termo carnavalizador felar com o do contexto bíblico falar, quase uma relação paronímica, aproximam os dois textos: o eu lírico dirige o sentido do fogo (metáfora mais próxima do emprego do termo no sentido real) que desceu sobre os apóstolos no dia de Pentecostes para fogo (metáfora mais distante do sentido referencial do termo), tal qual empregado no dizer popular, significando tesão sexual, penetrado pelas línguas, remetendo ao ato sexual denominado de cunilíngus, gíria que, segundo Vip & Lib (2007: 45), designa o sexo oral na região do ânus. Ora, se a bunda é o reino, a língua falada nele é estranha (que nos remete ao universo pentecostal): línguas de fogo, de felação que permitem a cópula com ou numa aproximação com o divino.

Trevisan (2002), ao discorrer a respeito das práticas do shivaísmo (religião nascida na Índia há 6 000 a.C.) e sua influência sob a cultura ocidental, afirma que é através da vivência erótica que se chega à raiz do ser humano, a experiência sexual seria o caminho mais direto para o divino: “Exercitar a sensualidade é, portanto, encontrar-se com Deus através do êxtase presente no orgasmo, que permite ao ser humano romper as barreiras do racional e atingir um nível de profundidade pessoal muito além do pensamento lógico”. (TREVISAN, 2002: 256).

Os poemas de Valdo Motta parecem explicitar esse desejo de contato profundo com o divino, com o sagrado, aproximando de tal forma criatura e criador que eles passam a ser apenas um através da cópula anal, haja vista que Deus sempre está atrás (duplamente interpretado: atrás no sentido de procurar; atrás no sentido posicional: não na frente nem de lado) dos sujeitos poéticos, e habita nos “montes gêmeos”, ou no “Santo Fiofó” ou nos “montes rebolantes” (MOTTA, 1996:42).

Passagens bíblicas que estão compiladas no livro de poemas também demonstram essa característica da relação do eu poético com o divino. A primeira característica, nesse sentido, é a de que Deus sempre está na posição traseira dos indivíduos: (a) “[...] os teus ouvidos ouvirão atrás de ti uma palavra, dizendo: Este é o caminho, andai por ele” (Isaías 30: 21); (b) “[...] ouvi por detrás de mim uma voz de grande estrondo, que [...] dizia: Bendita seja a glória do Senhor.” (Ezequiel 3:12); (c) “Achei-me em espírito, no dia do Senhor, e ouvi, por detrás de mim, grande voz, como de trombeta” (Apocalipse 1:10). É interessante observarmos que nessas três passagens de livros proféticos a voz do Deus bíblico fala aos profetas sempre por trás deles, às costas dos personagens; evidentemente essa é uma possibilidade interpretativa das narrações de Isaías, Ezequiel e João, entretanto, a postura divina nos poemas de Valdo Motta aqui discutidos parece encontrar respaldo nas experiências dos profetas.

A segunda perspectiva consiste na idéia de que Deus habita o centro, no mais íntimo de cada

indivíduo: (d) “[...] o Senhor, teu Deus, está no meio de ti.” (Deuteronômio 7:21); (e) “[...] tu, ó Senhor, estás no meio deste povo [...]” (Números 14:14); (f) “[...] o reino de Deus está dentro de vós.” (Lucas 17:21). Nessas passagens, fica claro que a presença de Deus se faz no íntimo do ser humano, no meio do povo. Nos poemas discutidos, o centro, é configurado como o ânus, o meio do corpo, entrada que se prolonga para “o mais íntimo do ser”, para as “profundezas”. Lembremos que essa parte do corpo, na perspectiva externa, é metaforizada como montes santos, locais que remetem ao encontro com divino na Bíblia.

Além disso, nas culturas xamânicas e hindu, conforme Chevalier & Gheerbrant (2002), o homem possui “chakras” que são pontos ocultos no corpo humano por onde circulam a energia vital e flui a comunicação com o divino. O mais importante desses pontos, para essas religiões, é o chakra de base, responsável pela sobrevivência e poder pessoal, localizado na região do períneo e que nos remete à localização corporal de manifestação do sagrado nos poemas de Valdo Motta, isto é, a região anal.

Ainda podemos argumentar que os poemas ora comentados constroem o que Bakhtin denominou de carnavalização que, conforme Morson & Emerson (2008), fundamenta-se na inversão de valores, construída pela subversão, por uma atitude de dessacralização. Uma das estratégias da carnavalização no texto literário é a referência ao baixo-corporal, empregando uma linguagem que rompe com padrões morais e religiosos. Em Bundo (1996) podemos visualizar a carnavalização da visão cristã sobre a religião, sobre o divino e a sexualidade. Os poemas conseguem subverter esses conceitos quando estabelecem relação dialógica com o texto bíblico, lançado mão de novas significações para cenas, imagens, passagens, experiências e falas do texto sagrado. Com efeito, a alusão à cópula com o divino, a conversão dos montes santos nas nádegas masculinas dessacralizam a perspectiva cristã a respeito da relação entre o corpo e a religião; se no versículo de I Coríntios 6:19, o corpo é templo abstrato do Espírito Santo, nos poemas de Valdo Motta, torna-se templo concreto onde Deus pode entrar e provocar prazeres inefáveis. Daí a impregnação poética do sagrado e do profano, o erotismo corporal e sagrado num mesmo plano, sem que um se sobreponha ao outro, mas coexistindo simetricamente no poema homoerótico.

Considerações Finais

A partir da discussão tecida, podemos concluir que a presença do discurso bíblico nos textos discutidos configura uma tentativa de aproximação entre o profano e o sagrado. Os poemas de Valdo Motta são exemplos desta busca, quando lemos o desejo de cópula entre o eu-lírico e o divino. Vale lembrar a afirmação de Magalhães & Silva (2008) de que as religiões vigiam e controlam os corpos de diferentes formas e de que muitas vezes esse controle se dá, sobretudo, pela interpretação e obediência aos preceitos escritos na Bíblia. Na obra aqui discutida, a incorporação pelo poeta dos textos bíblicos favorece uma libertação dos corpos, porque nos possibilita uma visão subversiva dos símbolos cristãos profanados no desejo e no sujeito gay.

Para além das nossas impressões sobre as relações dialógicas entre o sagrado e a literatura, concordamos com Eliade (1989 citado por SILVA, 2004:55) quando afirma que a experiência com o sagrado “faz parte de um conjunto de experiências humanas mais profundas que, antes de serem trazidas à linguagem verbal, ficam codificadas no interior do ser humano formando uma complexa

rede, uma espécie de fundo simbólico.” E, assim, a literatura, independente do gênero literário ou tema no qual se centra, parece estar tomada desse “fundo simbólico”, lançando mão de metáforas, alusões, ou mesmo através da transcrição do texto bíblico.

Acreditamos ter contribuído, ainda que limitadamente, para a discussão cultural proposta, perquirindo as questões sobre o sagrado na literatura, mais precisamente sobre a literatura de temática homoerótica e suas relações com o universo cristão. Não pretendemos tomar posições definitivas sobre os textos, antes desejamos experimentar algumas interpretações que sugerem outras leituras e possibilidades vindouras.

Referências Bibliográficas

BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e homoerotismo em questão*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

BATAILLE, Geroges. *O erotismo – ensaio*. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

BERGAÇO, Ériton. B. Bundo, o erotismo sagrado da bunda: a construção poética de Waldo Motta em *Bundo e outros poemas*. In: LOPES, Denílson et al. (Orgs.) *Imagem e diversidade sexual – estudos da homocultura*. São Paulo: Nojosa Edições, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CARVALHO, Gilmar de. Literatura e homoerotismo: alteridade de paixão. In: VALE, Alexandre Fleming Câmara.; PAIVA, Antonio Crístian Saraiva (orgs.). *Estilísticas da sexualidade*. Campinas: Pontes, 2006, p. 229-239.

CHEVALIER, Jean.; GHEEBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Coordenação de Carlos Sussekind; Tradução de Vera da Costa e Silva [et al.]. 17 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque. Configurações do espaço ficcional na literatura de expressão gay: marcas de um gênero literário. In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da (Org.). *Aspectos da literatura gay*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2008a, p. 99-120.

_____. Homoerotismo e amizade na literatura de expressão gay. In: *Anais do IV Colóquio Nacional Representações de Gênero e de Sexualidades*, 19 e 20 de junho de 2008. Campina Grande: Realize Editora, 2008b. CD-ROM.

_____. Reflexões sobre a narrativa brasileira de temática gay: 1980-2009. In.: CAMARGO, F. P.; SILVA, A. P. D. (Orgs.) *Configurações homoeróticas na literatura*. São Carlos: Claraluz, 2009, p. 51-68

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque; PINTO, Kyssia Rafaela Almeida. Representações da pederastia na literatura de expressão gay. In.: *Anais da XIV Semana de Letras da UEPB. Linguagens e estudos culturais: convergências e divergências*, 01 a 05 de setembro de 2008. Campina Grande: Realize Editora, 2008. CD-ROM.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade?* 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GENETTE, Gerard. *Palimpsestos – a literatura de segunda mão*. Trad. Por Luciene Guimarães e Maria Antônia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad: Tomaz Tadeu da Silva e

- Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A Ed., 1997.
- LOPES, Denílson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004
- LUGARINHO, Mário César. Literatura de Sodoma: o canône literário e a identidade homossexual. In.: *Gragoatá* – revista do instituto de letras da UFF, Niterói, v. 14, p. 133-147, 2003.
- _____. Nasce a literatura gay no Brasil: reflexões para Luís Capucho. In:
- SILVA, Antonio de Pádua Dias da (org.). *Aspectos da literatura gay*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008, p. 9-24.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo.; SILVA, Eli Brandão da. Religião, sexualidade e representação de gênero: considerações introdutórias. In: SILVA, A. P. D. (Org.). *Identidades de gênero e práticas discursivas*. Campina Grande: Editora Universitária/UEPB, 2008, p. 159-164.
- MAIGUENEAU, Dominique. Do discurso ao interdiscurso. In:_____. *Novas tendências em análise do discurso*. Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1997, p. 111-126.
- MINAYO, Maria Cecília. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). *textos em representações sociais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Gary Saul Morson e Caryl Emerson; tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008
- MOTTA, Valdo. *Bundo e outros poemas*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996
- SILVA, Antonio de Pádua Dias da. Considerações sobre uma literatura gay. In: SILVA, A. P. D.; ALMEIDA, M. L. L.; ARANHA, S. D. G. (Orgs.). *Literatura e lingüística* – teoria, análise e prática. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2007a, p. 29-40.
- _____. Literatura de expressão gay: um novo gênero ficcional ou abertura para um velho tema? In: *Anais do II Colóquio Internacional Cidadania Cultural: diversidade cultural, linguagens e identidades*. Recife: Elógica Editora, 2007b, p. 113-126
- _____. Representações do masculino no imaginário do cordel. In.: *Revista Investigações. Lingüística e teoria literária*. V. 19, n. 1. Jan, 2006. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007c.
- _____. Especulações sobre uma história da literatura brasileira de temática gay. In.: SILVA, A. P. D. (Org.) *Aspectos da literatura gay*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2008, p. 25-49.
- SILVA, Eli Brandão da. O símbolo na metáfora : fronteira entre o literário e o teológico. In. SILVA, A. P. D. (Org.) *Literatura e estudos culturais*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2004, p. 51-82.
- _____. Literatura e teologia no cenário brasileiro. In: QUEIROZ, Rosângela (Org.) *Estudos literários e socioculturais*. Campina Grande: EDUEP, 2006, p. 31-46.
- TREVISAN, João Silvério. As formas bizarras do sagrado. In: _____. *Pedaço de mim*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 253-260.
- VIEIRA JR, Ery. A desbundada poesia erótico-mística de Waldo Motta. [Artigo publicado em blog pessoal]. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/a-desbundada>

poesia-erotico-mistica-de-waldo-motta>. Acesso em 26 de julho de 2010, às 23h07min.
VIP, Angelo; LIBI, Fred. *Aurélia*, a dicionária da língua afiada. São Paulo: Ed. da Bispa, 2007.

A família à luz da ficção (notas para uma pesquisa)

Daniela Nogueira Amaral
Universidade Federal de Sergipe

Resumo: A importância da literatura como dado sociológico é insistentemente ratificada, a despeito controvérsias entre os diversos paradigmas. Sem desconhecer tais percursos e até por conta dos mesmos, parece-nos prolífico estudar aspectos da estrutura familiar moderna à luz da ficção. Porém, sabemos que a matéria da qual a arte literária se alimenta não se faz com platitudes ou harmonias modelares. Assim, são justamente os conflitos elencados amiúde pela pena dos escritores que queremos explorar para tentar entender com maior abrangência os retratos familiares eleitos pelas narrativas. Retratos que, muitas vezes divergindo das projeções mais otimistas quanto ao lugar da família na galeria dos afetos mais diletos, acabam por revelar lados divergentes de uma instituição de tez híbrida, erigida entre o público e o privado. Desse modo, a verdade das mentiras inventariadas através do aporte literário pode traduzir, sociologicamente, o enquadramento que entroniza a família com um perfil de dupla face - entre a degenerescência que expõe a crueldade que a proximidade pode suscitar e o refúgio mais acolhedor e emblemático diante do desafio das contingências.

Palavras-chave: Família, Literatura, Modernidade

Abstract: The importance of literature as a sociological source is repeatedly ratified, despite the controversy. Without discounting these pathways, it seems prolific to study aspects of modern family structure based on the fiction. Nevertheless, we know that the material that feeds literary art is not made by platitudes or exemplary harmonies. Thus, what we want to precisely explore is the conflicts listed by the quills of the writers, in order to better understand familiar portraits elected by the narratives. Portraits that, often diverging from the most optimistic projections about the place in the gallery of family affection, turn out different sides of a hybrid institution, built between the public and private sectors. Thus, the literary text can translate, sociologically, the family institution and its double-sided profile - between the degeneration that exposes the cruelty and the more welcoming and emblematic shelter face the challenges of daily life.

Palavras-chaves: Family, Literature, Modernity

Introdução

A despeito das controvérsias em atribuímos à ficção, romanesca ou teatral, igual legitimidade como dado sociológico, as estruturas narrativas se prestam às mais diferentes investigações, tanto no que concerne ao artístico propriamente, quanto àquilo que extrapola suas fronteiras. Assim, quando nos referimos à análise literária, aqui considerada do ponto de vista da palavra como construtora de histórias, encenadas ou plasmadas no papel, o nosso leque interpretativo é tanto mais esparso quanto mais complexo e entrecruzado; filosofia, sociologia, psicanálise, direito, religião são alguns dos aportes com os quais podemos abordar o universo ficcional, a depender das questões que desejamos esclarecer ou ampliar. Desse modo, não nos parece nenhum truísmo enfatizar a utilização da literatura como fonte inesgotável de investigação científica, dilatando em suas inúmeras nuances aspectos da universalidade humana que, sem perder seu caráter de especificidade e vínculo espaço-temporal, acabam por constituir um inigualável palimpsesto onde o texto e a tese nele alicerçada perfazem juntos os sentidos sem se contrapor.

Nesse jogo de fusões, em que muitas respostas são permeadas pelas ideologias e mesmo moralismos do artista, as escolas e as tendências de uma época - romântica, realista, moderna, pós-

moderna - debandam, muitas vezes, do voluntarismo autoral e dos limites do contexto, engrossando um *topos*, em que as prospecções ou resoluções de conflitos desvelam itinerários míticos e mesmo arquetípicos, ainda que de forma fictícia e, talvez até por isso mesmo, extremamente abrangentes. Nesse aspecto, o mote das mentiras que encerram verdades não deve ser julgado ultrapassado, mas debatido à luz de julgamentos que, sem descurarem do específico, acabam por ampliar o canônico. Leia-se aqui o canônico como idéia reiterada, sem que esqueçamos as contingências, implicações culturais, políticas, econômicas e os de juízos de valor que conferem superioridade a determinadas obras.

Quando pensamos em família e em suas configurações sociais, as tessituras ficcionais – o duplo enlace das máscaras, artísticas e cotidianas, ou a representação das representações - erigem um espaço comum para expor e emoldurar os seus retratos; vale dizer uma heterodoxa galeria de conflitos que, como num oximoro, agrega e fragmenta um *phatos*, para melhor espelhá-lo. Lembrando a frase emblemática de Tolstói: “todas as famílias felizes são iguais, as infelizes são infelizes cada uma à sua maneira”, ousamos acrescentar que no universo textual, escrito ou encenado, o mundo da família é, na maioria das vezes, o mundo da degenerescência, das lutas primordiais pelo poder, da inveja, da intolerância, da transgressão e mesmo do patológico. Se considerarmos o romantismo como uma ilha de projeções idealizantes, em que a felicidade familiar correspondia mais aos sonhos atávicos de complementaridade entre homens e mulheres do que ao recorte tipológico dos afetos mais complexos e nem sempre tranqüilos ou redentores, essa perspectiva surge ainda mais contundente.

A partir do Realismo e suas pretensões de correção cientificista, e mesmo muito antes das divisões da literatura em escolas, incluindo aqui o teatro, as composições familiares são uma espécie de ópera da traição e da discórdia, palco de ilusionismos e embates. Das tragédias à dramaturgia de Shakespeare, dos cáusticos romances da segunda metade do século XIX e suas críticas ao casamento burguês como lugar do adultério, não nos parece raro que as relações familiares focadas pela ficção engendrem e sejam perpassadas por brigas, por hipocrisias, por condutas éticas extremamente condenáveis; disputas ínfimas e vis que conferem aos costumes e aos hábitos o epíteto do falso e do oportunista. A família surge, enfim, como um microcosmo de pendores degradados em que pecado e culpa, subserviência e autoritarismo convergem, vinculando parentesco a desafetos humanos, terrivelmente humanos. Nesse aspecto, uma polifonia de descontentamentos põe em cheque, ao tempo que também evidencia, a idéia de família harmoniosa, posto que as estruturas que a constituem, se não devidamente alicerçadas, sucumbem ao tempo, ao meio, às contingências e sobretudo às ilusões do imaginário e suas projeções mais ególatras.⁵

Na arquitetura dos dramas pessoais subsumidos no interior das circunstâncias mais cotidianas; parricídio, incesto, disputas entre irmãos, mágoas maternas, tipos infantilizados revelam à demão das tintas que disfarçam as rachaduras das paredes que sustentam os lares menos doces, mas não as suprimem. Outrossim, a família na ficção, grosso modo, revela as mentiras que podem existir na família real ou, melhor dizendo, tipifica o avesso das apologias que a consagram. Ainda que de forma, muitas vezes, caricata, a arte condensa, nessa projeção específica, o equilíbrio e refúgio familiares

5

Cf. Hauser, 2003.

como farsa. - pais, filhos, agregados, subalternos desenham juntos um emblemático painel daquilo que não sendo, acaba por corroborar as vantagens da utopia entressonhada do que deveria ser.

Já se disse que todo sátiro é no fundo um moralista, talvez o sentido iconoclasta dos retratos familiares eleitos pela arte resida nessa máxima e nos ajude a entender a ambivalência da ficção, e dos ficcionistas logicamente, quando detratam a família e insistentemente a reafirmam. Assim, nesse contexto, de tão dúbios e controversos decalques, o percurso da célula mãe da sociedade descortinado pelos romances, novelas, crônicas, peças, filmes e afins acaba por transgredir muitos dos construtos simbolicamente positivos que o sedimenta, enfatizando limites que longe de estar além do bem e do mal, mais nítidos os diferenciam entre cultura e natureza, instinto e civilidade, verdade e blasfêmia. Nesse imbróglio, as histórias irreais refletem a perspectiva mais crítica e mesmo cínica em relação aos arranjos familiares, pois que aglutinam, num mesmo olhar, o perverso e o suspeito como atributos irredutíveis da convivência parental. Desse modo, a família vive, literária e artisticamente, muitas vezes, à custa de aspectos que lhe amplificam o avesso dos modelos de socialização que generalizam sua importância na hierarquia dos afetos mais diletos. Assentada na base do que nos distingue moralmente como seres humanos, sua representação ideal-típica, resvala, nos “bosques da ficção”, para o burlesco mais mesquinho - longe do altar das virtudes, o porão dos vícios e dos ardis mais sórdidos.

É importante sublinhar que se pode nos parecer complexo e até problemático dizer que essa representação ou essas representações de família espelham um recorte generalista, ao menos devemos considerar que ela, a família das histórias, reflete um olhar potencialmente relevante. Afinal, se os artistas que a elaboram não podem ser considerados do ponto de vista quantitativo, visto que representam apenas uma parcela ínfima da população, devem ser percebidos significativamente, porque a maneira como criticam, caracterizam, tematizam a família em suas obras alcança uma inquestionável visibilidade. O senso comum pode não comungar com tais “avaliações” da estrutura familiar, mas se inclui nesse processo à medida que por ele é influenciado, corroborando ou confrontando os valores que o determinam.⁶

Se considerarmos a arte como o espaço onde as idéias e os sentimentos são reificados, a personagem família desponta para os holofotes de modo ambivalente, porque os seus retratos em negativo acabam por reproduzir e condensar o enquadramento que a família de verdade faz de si mesma, alimentando a *doxa* por meio de seus antagonismos. Nesse embate, a idéia de família encerra um tipo que oscila fora dos compassos, ora reverenciada como refúgio para os tormentos do mundo - solidariedade e descanso entre consangüíneos - ora como sombra para egoísmos e dissabores de todos os gêneos e gêneros - no limite, as ruas da casa sucumbem ao desconforto das proximidades e do inegável das predileções e suas injustiças. Ver as pessoas de perto desmancha seus papéis montados para o *script* das pressões externas, porque as paixões se refratam no cotidiano e os desejos não podem ser escondidos diuturnamente.

A metáfora do teatro utilizada por Erving Goffman é emblemática para entender de forma melhor o alcance dos laços ou nós, se preferirmos, que individualizam os pertencimentos familiares, reforçando-os ou dirimindo-os. “As tiranias da intimidade” surgem, enfim, em toda sua complexidade, mesmo quando involuntariamente permitidas, porque flagradas em seus detalhes mais indignos,

ainda que comezinhos.⁷

Nos limites desse epítome é que inserimos o nosso objeto de estudo, ao tempo que o problematizamos – a caracterização ideal-típica que exemplifica a família ficcionalmente condensa um roteiro, no mínimo, pouco elogioso para representá-la em diferentes temporalidades, configurando-a mais como um lócus universalista de perversão e disputa do que como refúgio fraternalmente incorruptível. Isso posto, cabe sublinhar algumas obras importantes da literatura e teatro nacionais que demonstram essa tese, reforçando o argumento – a família fictícia é tanto mais verossímil quanto mais problemática, porque engloba nos seus construtos a dissolução de regras basilares de civilidade; a proximidade das pessoas revela mais profundamente seus instintos do que seus princípios, ratificando e reatualizando, em muitas nuances, ditos populares como: “Quem não te conhece, que te compre”, “Parente é serpente”, “Quer saber quem é alguém, vá morar junto com ele”.

A priori, a seleção de alguns autores nos parece fecunda para expor esse quadro tantas vezes decalcado desse tipo de família paradoxalmente nada modelar. Para compor os pormenores da imagem e, conseqüentemente, do contexto em ela se insere - as primeiras décadas do século 20 - o teatro de Nelson Rodrigues, ainda que debatido, louvado ou criticado à náusea; o livros de contos “Laços de Família” de Clarice Lispector, “Guerras de Casal” e “Novelas Nada Exemplares” de Dalton Trevisan. Reproduzindo o mesmo mote, numa temporalidade mais contemporânea, Raduan Nassar, com o romance “Lavoura Arcaica”, Cíntia Moscovich com o conto Coração de Mãe, publicado na revista *Granta*, e Milton Hatoum com o romance *Dois irmãos*.

Sabendo que a lista de autores pode parecer extensa, reiteramos que a análise não deve incidir sobre a especificidade de cada escritor, mas na maneira como em seus recortes ficcionais, a degenerescência das famílias é enfatizada em paralelismos que superam idiosincrasias de estilo para compor um mesmo vitral com caquinhos de diferentes cores e tamanhos. Vale esclarecer que não vale a pena nos perdermos em análises que descambem para psicologismos que pouco acrescentem às relações familiares ideal-típicas que nos propomos realçar, mas, outrossim, entender melhor a sociologia da família, a partir de retratos ficcionais da família brasileira, num tempo recente, à luz da sociologia da literatura.

1. Em torno do conceito de família

Talvez conceituar família seja aparentemente fácil porque o signo lingüístico que a define incide, sobretudo, nas relações parentais consangüíneas que a alicerçam. Entretanto, se o percurso histórico dessas relações se amplia ou condensa, contextualizando-se em modelos diferenciados, o mais oportuno é tentar entender como vínculos genealógicos acabam por configurar atitudes de solidariedade, compromisso, hierarquia e pertencimento dentro de limites que extrapolam os contornos do lar, sem deixar de instaurar algumas de suas estruturas morais e de obrigatoriedade recíproca entre seus membros, mesmo quando esses já não estão sob o mesmo teto. A metáfora da árvore genealógica como símbolo dessa geografia de afetos nos parece extremamente verossímil para espelhar a imagem ou as imagens mais recorrentes que fazemos de família.

7

Cf. Goffman, 1985.

Desse modo, sem esquecer que muitos historiadores, sociólogos e antropólogos têm chamado a atenção para notável variação entre as formas de família e outros têm buscado identificar características mais generalistas que universalizam alguns dos seus construtos; a família patriarcal, a família nuclear, a família moderna ou pós-moderna e seus novos agregados, oriundos de formas recentes de conjugalidade, de certa maneira, não fogem a esse *locus* social de significados tão profundos, ainda que controversos. Por outro lado, “uma família não seria capaz de existir sem sociedade, isto é, sem a pluralidade de famílias prontas a reconhecer que existem outros laços afora os da consangüinidade, e que o processo natural de filiação somente pode prosseguir através do processo social de aliança.”⁸ Isso posto, os contornos simplificados que podem definir genealogicamente as relações familiares se distendem de maneira agregadora, normas culturais sedimentadas por relações de parentesco passam a abarcar outras normas quando novos membros se incluem nas famílias em virtude do matrimônio, ou de formas menos convencionais de vinculação sexual. Não esqueçamos que a proibição do incesto como dado fundante das organizações familiares instituiu um outro elemento nas malhas do biológico, configurando a espécie humana entre natureza e cultura.

Entretanto, a despeito do enorme leque cultural que pode advir dos vínculos de famílias que se unem compondo novas famílias, queremos enfatizar uma das questões que põem em evidência a complexidade de sentimentos que anteparam as relações parentais de modo recorrente - os primeiros arranjos familiares e seus limites de dependência emocional e econômica, a família em que nascemos, não diz respeito às nossas escolhas, e a maneira como vamos lidar, muitas vezes, com pessoas com as quais não temos nenhuma afinidade, a despeito de serem pais, avós, irmãos, tios, primos, parentes enfim, suscita comportamentos conflituosos e difíceis. Os parentes podem não fazer parte do rol de pessoas de nossa predileção, mas a obrigatoriedade de representarmos para com eles, num espaço em que a espontaneidade gera o desleixo, atitudes mais impositivas do que voluntárias já fomenta uma enormidade de comportamentos que fogem da cordialidade imposta ou natural, resvalando para disputas de poder, tanto mais recorrentes quanto mais combatidas. Esse percalços oriundos e inalienáveis das relações familiares não passam ao largo das configurações ideal-típicas que fazem deles a ficção. Aliás, é sabido que a arte e, sobretudo, a literatura não se faz, grosso modo, com platitudes, com a representação do louvável ou do pacífico, mas do jogo de conflitos entre personagens, a partir de embates que particularizam histórias, ao tempo em que as inserem numa categoria de universalismos dramáticos, passionais e mesmo trágicos.⁹

A ficção retrata o sofrimento, o pecado, a culpa, a indiferença, ou a regeneração mais catártica. Nessa perspectiva, cabe reiterar, que as redes que unem familiarmente as pessoas são exaltadas, nas obras de ficção, sob o signo das dificuldades, tanto no que diz respeito à conciliação de papéis sociais fraturados por antipatias no interior de um espaço que desvela preferências, fomentando discórdias, quanto no que se refere à falta de privacidade e livre arbítrio protagonizados tão amplamente nos recuos da intimidade.

8 Cf. Roudinesco:2003:15.

9 Cf. Heilborn, 2004.

Se, no Brasil, a grande família patriarcal, afirmada num contexto da cultura rural e magistralmente narrada e descrita por Gilberto Freire em suas obras, já entrou em declínio há tempos, devemos considerar que os ecos de suas concepções ideológicas e mesmo econômicas fizeram-se presentes de modo diferenciado nas pequenas famílias urbanas do início do século XX. Assim, muitas configurações familiares tradicionais baseadas na hierarquia entre os sexos foram largamente enfocadas pela literatura de ficção; a família burguesa com sua rígida divisão de poder, de trabalho e consequentemente de socialização dos filhos é pano de fundo, ou melhor, personagem principal de muitas obras da literatura brasileira que correspondem às primeiras décadas do século passado. A família surge, assim, como uma escultura compacta que se locomove à custa de excessos convenientemente escondidos pelas aparências: brigas entre cônjuges, fruto, muitas vezes, de adultérios que asseguram à divisão de gêneros uma compleição tipicamente machista - a naturalização da traição masculina e a culpabilidade da traição feminina -; casos de incesto, de maus tratos, de ódios e disputas pululam nas páginas literárias como escândalos resolvidos ou apenas silenciados numa solidariedade às avessas, marcada pelo prosaísmo hipócrita das relações parentais. Nesse sentido, podemos conjecturar que a literatura, incluindo o teatro, com um vezo substancialmente polêmico, expõe as mazelas da sociedade e do humano, glosando o microcosmos familiar como centro de suas tensões e dissabores.¹⁰

Lembremos que se consideramos, no sentido mais abrangente, a divisão que limita a arte a temáticas e escolas, vale dizer que duas grandes perspectivas norteiam as obras de ficção a partir do século XIX - a leitura romântica e a observação realista. Se a primeira tentou idealizar uma ordem de beleza fictícia e a segunda testemunhar uma desordem de misérias reais, ambas se inserem nessa padronização dos recortes familiares feitos em território nacional por ícones da nossa literatura. Logicamente, o que salta aos olhos em muitas obras das décadas de 40 e 60 é o inequívoco substrato realista, mas não podemos esquecer que a ele se molda, nas entrelinhas, uma crítica à dissolução de valores eivada de saudosismos travestidos em correções edificantes. Afinal, se os românticos, moralistas de um maniqueísmo platônico, presos em estereótipos de dupla face, desvelaram o extremado bem e o execrado mal, e os realistas, convictos descrentes do bem, evidenciaram apenas o sombrio e oportunista das pequenas e grandes engrenagens sociais, condutores irreversível de catástrofes pessoais e coletivas, ambos deserdaram a razão de suas promessas redentoras; o que acaba por justificar muitas das alegorias, romântica e realisticamente, atribuídas à família por inúmeros autores quando a condenam ou a santificam de maneira extremada.

Nos recantos do lar, a razão sucumbe à proximidade; no convívio com emoções que não podem ser permanentemente escondidas, o que se percebe são múltiplas regras esgarçadas pelo descontrole dos sentimentos e dos sentidos, onde a veia da sexualidade, quando não sublimada por epifanias substitutivas, é tanto mais reprimida quanto ressaltada. Aliás, cabe colocar que o sexo é o pretexto para a derrocada das famílias ou para sua ascensão; o modo como se administra o sexo, comumente associado à queda e à luxúria, dá o tom trágico e dissoluto de inúmeras relações parentais e seus oportunismos.

Com as devidas implicações que o contexto histórico delineia, muito escritores brasileiros

10

Idem, *Ibidem*.

contemporâneos continuam realçando as relações de família em suas particularidades degenerativas, apesar dessas relações, principalmente a autoridade paterna, aparecerem de maneira desgastada, e os filhos conviverem com relações de poder mais diluídas, o espelho ficcional continua a refletir melhor os recuos do que os avanços, ressuscitando mortos nas intrincadas linhas que costuram os pertencimentos familiares a costumes tão plurais quanto recorrentes. Sob essa ótica, apesar do casamento, embrião primordial de novos núcleos familiares, ter se revestido com outras formas de conjugalidade, e os compromissos, papéis sociais e responsabilidades de gênero terem mudado tão amplamente, as alegorias com as quais a ficção inscreve essas transformações é mais formal que conteudística, visto que os contornos do lar ou dos lares continuam sob a mais rigorosa suspeita. Assim, os protagonistas de tão conturbado enredo subvertem a ordem e parecem sempre começar pelo epílogo, cujos trechos finais podem compor um *post escriptum* ou a projeção de um outro capítulo que pode ser traduzido e completado, de forma ambivalente, pelas expectativas, promissoras ou niilistas, do leitor.

Dessa maneira, podemos arriscar dizer que, no que diz respeito à família, à luz da ficção, só subsistem, numa grande maioria de obras, de modo contraditório, exemplar e insistente, quase como caricatura trágica, cômica ou dramática, as famílias infelizes e suas personagens tristemente ideal-típicas.

2. Um desafio metodológico

Um dos desafios do cientista social é instituir uma compreensão sociológica que ambiciona substituir a opacidade e aparente incoerência do mundo por imagens intelectuais, pela inteligibilidade das relações, transpondo a confusão do real por um conjunto de pressupostos que o reorganize de maneira mais coerente, racional e inteligível. Este projeto leva em consideração o sentido que os indivíduos dão a sua conduta, a humanidade com a qual se inscrevem na natureza. Enfatizando, por conseguinte, que as comunicações individuais são engendradas por interlocuções em que o espaço da interação é assegurado. Isso posto, conclui-se que o objeto e o objetivo da sociologia compreensiva é o entendimento da ação específica, intersubjetiva, a ação que se revela também na sua significação para o outro, ressaltando-se que, como qualquer empreendimento de conhecimento racional, a sociologia se funde à experimentação, à empiria, no sentido mais abrangente do termo.¹¹

Nesse campo do conhecimento, a análise tipológica é um instrumento profícuo para ordenar dados coletados, classificá-los segundo atributos de pertinência, encontrar variáveis escondidas que explicam as mudanças nas diferentes dimensões observadas. Cabe ressaltar que se para Max Weber, pai do conceito de tipo ideal como instrumento de investigação sociológica, nenhuma análise ou imputação causal pode significar ou abranger a totalidade, as abordagens que têm como método o aporte weberiano não devem resvalar para o monismo intelectual que caracteriza observações incautas, mas entender que mesmos os mais abrangentes resultados não cobrem e nem podem assegurar a totalidade. Nesse sentido, a abordagem ideal-típica configura-se de modo menos pretensioso e talvez, por isso mesmo, focado mais profundamente no objeto em estudo.¹²

O método consiste em moldar de maneira formalmente exagerada o objeto em de suas partes,

11 Cf. Schanapper, 1999.

12 Cf. Weber, 1982.

aparente e observável, tendo como esteio até mesmo uma espécie de intuição eletiva para isolá-lo. Por isso, os pontos de vista conotados pelo pensamento do pesquisador existem no plano das idéias sobre os fenômenos e nunca *ipsis literis* no fenômeno em si. Desse modo, não nos parece incoerente aproximar o sociólogo de inspiração weberiana do artista que exalta, em suas construções, aspectos da realidade exageradamente decalcados, não como representação de um conjunto de atributos equitativamente distribuídos na composição de um tipo, mas como recorte que o revela numa verticalidade hiperbólica e ainda assim lhe confere um substrato verossímil e exemplarmente relevante.

Vale sublinhar que a constância de certas configurações ideal-típicas não invalida o componente caricato que deve caracterizá-las, mas, ao contrário, enaltece com maior contundência determinados aspectos da sua compleição que devem ser considerados. É isso que, de alguma forma, acontece com a construção ideal-típica da família brasileira feita pela ficção. Nos moldes em que os arranjos familiares constituem, fundamentalmente, os aspectos mais importantes enfocados nas obras; em que o movimento das personagens é fruto dos intrincados vínculos que as prendem às relações parentais, os contornos familiares se inserem numa categorização ideal-típica delineada insistentemente sob o signo da transgressão das próprias regras que conferem às famílias o status de acolhimento, refúgio e amorosidade diante das pressões sociais externas.

Estudar componentes significativos dessas conotações literárias soa como uma maneira duplamente ideal-típica de abordagem, afinal, os artistas estruturam ou desestruturam seus álbuns de família, privilegiando e distendendo as características que eles pretendem enfatizar. Por isso, as escolhas, feitas pelos sociólogos, dos retratos que compõem esses álbuns, elencadas com um objetivo analítico definido, mais ampliam os pormenores e nuances que estruturam o tipo ideal e as taxonomias que o delimitam.

Assim, vale a pena corroborar que podemos inserir a literatura como um dado sociológico que pode ser apreendido através de pressupostos ideal-típicos de inspiração weberiana dentro das “modalidades de narrativas que nas ciências sociais estão comprometidas principalmente com a compreensão do que pode ser a realidade social, tendo em conta o indivíduo e a sociedade, os indivíduos e as coletividades, a identidade e a alteridade, o cotidiano e o mundo da vida, aprendendo relações e processos não só sócio-culturais e político-econômicos como também psicossociais, subjetivos ou objetivos.”¹³

Desse modo, ainda que os engajamentos científicos e artísticos reverberem diferencialmente no que diz respeito à intencionalidade com a qual desenham o objeto focado para estudá-lo - conhecendo-o, ou concebê-lo - delimitando-o, ambos se anteparam em perspectivas comuns quanto à abordagem ideal-típica; ainda que os primeiros tentem legendar verdades e os segundos busquem construí-la.

Referencias Bibliográficas

BECKER, Howard. S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. Tradução de Marcos Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec, 1993.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Tradução. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Cia Das Letras, 1996.
- BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Tradução. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. 8. ed. São Paulo: Publifolha, 2000. (Coleção Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro)
- _____. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FACINA, Adriana. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Ciências Sociais Passo-a-Passo).
- GALINO, Luciano. *Dicionário de Sociologia*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo:Unesp, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução. Maria Célia S Raposo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____, *Estigma: notas sobre a deterioração da identidade*. Rio de Janeiro: LTC, 1998.
- GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. Rio de Janeiro: 1997
- _____, *De perto ninguém é normal*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- HAUSER, Arnold. *História Social da Arte e da Literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEILBORN, Maria Luiza. *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- IANNI, Octávio. *Variações sobre arte e ciência*. In Revista Tempo Social. São Paulo: Edusp, 2004. Vol. 16
- JACQUET, Christine e COSTA, Livia Fialho. *Família e Mudança*. São Paulo: Cia. Ilimitada, 2004.
- JACQUET, Christine. *Relações conjugais e revelação de si nos meios populares*. In Cultura e Vida Urbana – ensaios sobre a cidade. (Org.) Proença, Rogério. Aracaju: UFS, 2008.
- PETRINI, João Carlos e CAVALCANTI, Vanessa R. Simon. *Família, Sociedade e Subjetividades*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Tradução André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SCHANAPPER, Dominique. *La compréhension sociologique: demarche de l'analyse typologique*. Paris:PUF, 1999.
- WEBER, Max. *A objetividade do “conhecimento” nas ciências sociais*. In Weber – Sociologia. Org. Gabriel Cohn. Ática: São Paulo, 1982.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

O imaginário cristão em Dora Ferreira da Silva: a arte de tecer e pintar um Anjo¹⁴

Enivalda Nunes Freitas e Souza
Universidade Federal de Uberlândia

Resumo: A poeta Dora Ferreira da Silva, sempre ligada ao universo helênico, conserva ao longo de sua trajetória poética e ensaística elementos vivos do imaginário cristão. Neste estudo, elejo os poemas “Do Arcanjo” e “Anjo Músico I”, em que a poeta erige a figura do Anjo para exprimir o Mistério da vida. Na atitude celebratória destes poemas, DFS é irmanada a poetas místicos e a Rainer Maria Rilke que, de igual modo, comungam com uma feição profética da arte. Como aporte teórico, recorro ao estudo de DFS e Hubert Lepargneur, sobre o poeta místico Angelus Silesius, e à tradução seguida de comentário por DFS a *Elegias de Duíno*.

Palavras-chave: Dora Ferreira da Silva; Poesia mística; Rilke; Anjo.

Abstract: The poet Dora Ferreira da Silva has always been linked to helenic universe. Throughout her poetic and essaying journey, she keeps alive some elements of the Christian imaginary. This study focuses on two poems “Do Arcanjo” and “Anjo Músico I” which represents how the poetry is opened to the mystic in order to convey the Mystery of life. In the spiritual expression of human interiority, Dora Ferreira da Silva is similar to mystic poets and to Rainer Maria Rilke. They all take part in a prophetic aspect of art. As theoretical basis, it is used the study by Dora Ferreira Silva and Hubert Lepargneur about the mystic poet Angelus Silesius and the translation followed by Dora Ferreira Silva’s comentary in *Elegias de Duíno*.

Keywords: Dora Ferreira da Silva; mystic poetry; Rilke; Angel; Cowper

Introdução

Poeta, ensaísta e tradutora, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva nasceu em Conchas/SP, em 01/07/1918, e faleceu em São Paulo, em 06/04/2006, com 87 anos. Poeta de sólida formação intelectual continuada, fundou com o marido, o filósofo Vicente Ferreira da Silva, a revista *Diálogo*, onde publicavam matérias sobre arte, filosofia e literatura, além de traduções e poemas inéditos, dela própria e de outros estudiosos. Após o falecimento precoce do marido, funda a revista *Cavalo azul*, de curta duração. Sua casa, na Rua São Clemente, em São Paulo, era espaço para estudos, encontros e discussões sobre variados assuntos relacionados à literatura. A poeta ainda foi conferencista e ministrante de cursos sobre Jung.

Dedicada às traduções, aos estudos e à poesia, manteve-se ao longo da vida afastada dos agitos culturais, das agremiações festivas, das publicações badaladas; enfim, não exerceu a vaidade das disputas e das preferências dos poucos leitores de poesia desse País, leitores estes quase sempre restritos aos confrades das Academias, os próprios poetas e pesquisadores. Malgrado seu comportamento discreto, Dora Ferreira da Silva é autora de uma poesia personalíssima, de grandeza maior, o que a levou a receber, por três vezes, o prêmio Jabuti. A Academia Brasileira de Letras conferiu-lhe o Prêmio Machado de Assis pelo livro *Poesia Reunida* (1999).

14 Esse artigo é parte constituinte da pesquisa de pós-doutoramento, intitulada *O canto ancestral de Dora Ferreira da Silva: arquétipos do sagrado*, desenvolvida na UFMG, em 2010, sob supervisão da Profa. Dra. Maria Esther Maciel.

Distinta de toda a produção brasileira contemporânea, a poeta alimenta a concepção tradicional de poesia como revelação das coisas invisíveis – sobretudo das visíveis – e como mediação da linguagem divina. Sua poesia é da esfera do sagrado e do transcendente. Antes da técnica, do labor que transforma a linguagem em palavra sagrada e inaugural, a poesia é inspiração, é sopro divino, é voz oracular confiada ao poeta: “A irrupção do Poema é o silvo que Apolo harmoniza e Orfeu faz cantar” (SILVA, 2004, 28), escreveria a poeta em *Hídrias*. Essa concepção da origem sagrada da poesia – mais o fato de sua ascendência mediterrânea (a avó era grega) – é responsável pelo paganismo que sustenta sua obra, sobretudo a religião grega. O gosto estético pelos mitos pagãos foi, em muito, alimentado pelos trabalhos de Jung, cuja tradução a poeta viria a coordenar a partir de 1975 e pela leitura de Mircea Eliade. Por outro lado, o cristianismo dos poetas místicos, como Tauler, Angelus Silesius e San Juan de La Cruz, poetas que Dora também traduziu, perfaz sua obra com a mesma riqueza imagética e simbólica do paganismo.

Assim, a *poiesis* de Dora Ferreira da Silva é permeada pela noção do sagrado: ritmada pela lira de Orfeu, sua poesia coloca-se a serviço da celebração da vida, da harmonia cósmica, da alma que desce uma *escada plutônica*, mas que sobe rapidamente uma *escada platônica*, em permanente *anábasis*. A sacralização dos elementos naturais e a arte moldada por um ímpeto transcendente, cuja linguagem ensaia a hierofania do mundo a cada realização, podem definir sua poética.

Quando o nome Dora Ferreira da Silva se anuncia, reverbera o universo helênico, porque, já em *Andanças*, reunião de poemas escritos entre 1948 e 1970, lá estavam Koré, Eros, Psique... Sua última obra publicada em vida, *Hídrias*, é consagrada aos deuses proeminentes daquela cultura. O nome da obra resgata, ainda, os utensílios domésticos gregos. A intimidade com os elementos gregos acabaria por ofuscar os laços que a poeta mantém com o cristianismo. Certamente, por razões biográficas, a tradição pagã é viva em sua obra, mas, convivendo com um princípio cristão, Dora declara em entrevista a Donizete Galvão no ano de 2003:

Sou de ascendência grega. Acho que os deuses gregos respondiam a *imago dei* dos gregos. Não nego que eles se imiscuem à minha sensibilidade. Durante uma viagem à Itália, em Ravena, vi na abside de uma igreja bizantina um pastor imberbe tangendo suas ovelhas. Tive um *insight*. Lá estava diante dos meus olhos o Bom Pastor em sua forma originária e pagã (GALVÃO; MARTINS, 2003, p. 5-6).

Posteriormente, em outra entrevista, a Fabio Weintraub, a autora falará de uma alma politeísta jazendo no inconsciente humano, de onde, um dia, por um determinante cultural, ocorreria a irrupção de um deus:

(...) sei que o meu Deus é o Cristo. Não nego tudo o que ficou para trás. Cada cultura, cada povo tem uma *Imago Dei*. Quando os estudiosos falam em “contexto cultural” parece uma coisa fria; não é. A religião grega está ligada aos atos de cada dia [...]. No inconsciente, somos politeístas. [...] Nossa alma é uma floresta sombria. Mas às vezes há uma explosão tão forte, como a que eu tive ao descobrir o Cristo, cuja luz absorve as outras luzes (WEINTRAUB, [2005], p. 3).

A filósofa Constança Marcondes Cesar, excelente leitora da poeta e de seu marido Vicente Ferreira da Silva, também filósofo, traça o percurso religioso da obra da autora, que iria do neopaganismo ao cristianismo, e que este teria sido recuperado “através da mística cristã, é feita através do encontro com a temática do Anjo na obra de Rilke, dos poemas de San Juan de la Cruz, de Angelus Silesius, da obra de Tauler (CESAR, 2007, p. 5).

Não parece que o trânsito das duas religiões na obra de Dora implique em uma diacronia, algo como “de” “para”. A referida trajetória pode envolver a sincronia das duas culturas religiosas. Ademais, não se podem desconsiderar os influxos que a poeta recebe, por exemplo, do pensamento religioso e mítico de Carl Gustav Jung, de quem foi tradutora ardorosa.

Além de Jung e dos místicos alemães, Dora também foi leitora de Mircea Eliade, o estudioso das religiões que mostrou ao mundo ocidental judaico-cristão a existência viva e profícua de uma religião cósmica.

Em uma entrevista de 1999, a poeta fala do sagrado – o *anima mundi* – e da função do poeta no mundo dessacralizado, citando Eliade: “Mircea Eliade abriu nossos olhos e nossas idéias sobre religião. Tínhamos uma visão muito pobre, ofensiva mesmo, como a de uma catequista, sobre a religião. No meu caso, a parte espiritual é como um elemento condutor ou propulsor de minha vocação poética.” (GALVÃO, 1999, p. 8).

A poeta diz, ainda, crer no milagre da vida em permanente transformação, por isso o poeta tem que “carregar a tocha” nesse mundo dessacralizado e “viver este não-ser, esta noite, esta dor como uma passagem. (...) ser fiel à sua voz interior, é o que se pede aos poetas na tentativa de suprir essa carência dos deuses (GALVÃO, 1999, p. 8).

Dora fala do espiritual em sua obra como uma vocação poética. Assim, sua erudição e sensibilidade anímica não encontraram nos autores eleitos mais do que reverberações de sua pré-disposição poética. A essa experiência transcendente, afetiva e elevada que vai além de uma determinada confissão religiosa, a qual se lança sua arte, pode-se atribuir o nome de arte do Sagrado, ou arte visionária, como quer Jung.

3. Poesia e mística

Em 1986, a poeta escreve em parceria com o teólogo Hubert Lepargneur, com quem já havia trabalhado sobre a poesia de São João da Cruz, a obra *Angelus Silesius*, a mediação do nada. Nesse mesmo campo místico, em 1997, os dois ainda haveriam de escrever *Tauler e Jung*, o caminho para o centro. Angelus Silesius viveu na Alemanha do século XVII e causou embaraço no meio religioso com sua obra *Viajante querubínico*, em que produz versos de inspiração religiosa – místicos – que, pelos paradoxos de suas imagens, na tentativa de captar a *Imago Dei* no homem, fere a leitura canônica tanto protestante quanto católica, deixando um legado de beleza poética e numinosidade humana que, à feição da obra de Tauler, se irmana ao pensamento de Jung. União dos opostos, a alma deificada, o homem-Cristo, a hierofania de Deus na pedra, na flor e no animal caracterizam a poesia desse místico na busca de Deus em si, totalidade que corresponderia ao Si-mesmo junguiano.

Em *Angelus Silesius*, a poeta fala do século XX tão nitidamente dominado pela racionalidade, e valoriza o papel da mística, que deve ser enfrentada “lucidamente”, mas a poeta pergunta: “tem ela (a poesia mística) ainda um lugar em nosso universo?” (SILVA; LEPARGNEUR, 1986, p. 29).

Poeta espiritual, poeta do sagrado, poeta mística são alguns dos epítetos de Dora Ferreira da Silva. Para a poeta, a poesia e a mística têm raízes comuns, ambas brotam das profundezas do inconsciente:

O poeta e o místico têm em comum o ímpeto de tentar exprimir através das palavras uma vivência a-racional, que dificilmente cabe nos sinais sensíveis. O poeta mergulha no profundo do inconsciente, tocando às vezes níveis impessoais, extremamente arcaicos, e

o místico busca sua vivência no além-racional (SILVA; LEPARGNEUR, 1986, p. 28).

Assim, mística e poesia se configuram como abertura ao Mistério, espaço em que a palavra é criação, onde os opostos se reconciliam, o assombroso e o extravagante se dão em imagens epifânicas. O místico procura a revelação de Deus neste mundo. A poesia nos mostra “o outro lado das coisas, o maravilhoso cotidiano: não a irrealidade, mas a prodigiosa realidade do mundo” (PAZ, 1984, p. 75).

4. Tecendo um Anjo

Na mítica cristã, talvez seja o Anjo a figura mais conhecida e mais plausível da manifestação do sobrenatural (Divino) entre os homens, dado seu caráter proteiforme, que o torna capaz de assumir a feição de uma criança, de um velho, de um homem, de uma mulher, sem, contudo, perder o halo sagrado e miraculoso. Todavia, segundo Harold Blomm, as figuras angélicas não são criações judaico-cristãs, ainda que tenham se tornado seus ícones mais populares: “essa longa tradição literária se expande da antiga Pérsia para o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e as várias religiões americanas” (BLOOM, 2008, p. 11). Se a poeta teve a chama do cristianismo acesa em sua poesia após o encontro com o Anjo de Rilke, como afirma Constança Marcondes Cesar, não se pode dizer o mesmo de tantos outros escritores do século XX. Embora muitos deles não tenham se furtado ao “anjo terrível” do autor das *Elegias de Duíno*, suas obras não assumiram uma tonalidade espiritual como a mimetizada nas produções de Dora.

Por outro lado, a imagética do anjo sempre foi difundida na poesia ocidental, considerando a forte tradição judaico-cristã, a que mais teria propagado o ícone. Nesse aspecto, vale atentar para a opinião de Euryalo Cannabrava, possivelmente o primeiro crítico a fazer uma análise percuciente da autora, em maio de 1972, considerando que *Andanças* foi publicada em 1970. O artigo, intitulado “A experiência poética em *Andanças* de Dora Ferreira da Silva”, saiu no nº 7 da *Colóquio / Letras* e é resgatado na publicação de *Poesia reunida* da autora:

É possível que Rilke, admiravelmente traduzido por Dora, não tenha exercido sobre ela uma influência direta, por contágio, ou indireta, por sugestão. O que remanesce em tudo isso talvez seja o encontro de duas sensibilidades que o convívio fortaleceu (CANNABRAVA, 1999, p. 426).

Andanças enverga, de fato, um sopro lírico que ressoará até as últimas produções, denunciando um estilo intrínseco à sua percepção de mundo que, em nenhum momento, parece ser escolarizado ou impositivo. O poema que nasce, nessa primeira obra, vindo “de longe/ do vento mais antigo/ ou da morte// coroados/ de sóis e luas”, é lapidado por uma técnica decisiva de sustentação de imagens que vão se combinando de forma deliciosamente extravagante. Tal procedimento jamais será abandonado. Nesse primeiro livro, reunião de poesias escritas entre 1948-1970, a poeta traça e talha a dupla imagem imemorial do anjo: o querubínico e o luciferino.

O anjo protetor pode ser flagrado na série “Tapeçarias”, quando o sujeito, que se anuncia no texto, trama, mesclando poesia e prosa, com delicadeza e alegria, o Arcanjo de si:

Do Arcanjo

Não queira-me o demônio a mão extraviar, eu bordo sobre a tela de Deus o belo amar. As meadas que desato no tear a trespassar são leves como as nuvens macias no bordar. O mapa que traçando caminho eu me propus, do tempo salva o eterno, do escuro o que é de luz. Feriu-me o bruxo turvo com seta de veneno, curou-me o alvo arcanjo com seu olhar

sereno. A asa que tecida me deu a proteção é escudo sem dureza, só graça e perfeição. As flores se entretecem no fundo do cartão e cantam suas cores, chamando a minha mão. Eu teço e me ilumino na luz desta manhã e esqueço o não-divino, sou do anjo a tecelã (SILVA, 1999, p. 52).

A técnica rigorosa da poesia de Dora entrega ao leitor as sensações fugidias, fluidas e abstratizantes em imagens extremamente sensórias, a ponto da certeza de uma terrível palpabilidade (a transcendência na concretude do objeto). Neste texto, a singeleza prosaica substituindo os meandros das imagens e dos ritmos intrincados de seus versos causa estranhamento, mesmo em poema em prosa.

A propósito da série “Tapeçarias”, Euryalo Cannabrava considera o poema em prosa um “monstro bifronte” sendo que nada o fará compactuar com ele. O crítico aponta que, enquanto a imagem na prosa “tem um fim fora de si mesmo”, a imagem poética, “sendo espontânea e natural, surge no poema com os atributos flagrantes da presença física, da densidade, do volume, do peso específico” (CANNABRAVA, 1972, p. 10). Nesse sentido, Octavio Paz também já afirmara que a imagem poética não pode ser traduzida, parafrazeada. À opinião de Cannabrava, do ponto de vista estético-genérico, não há, portanto, o que acrescentar.

Dora Ferreira da Silva, contudo, parece decidir-se por esta forma composicional, simples, em favor da ideia: as rimas previsíveis comungam com a serenidade da confiança divina, o verso fluido, dístico, que se encadeia sem dificuldade, é amigo fraterno da meada que mais desliza do que desata.

Muito desse artefato específico, à feitura de epigramas, pode advir da leitura do poeta místico Angelus Silesius, sobre quem a poeta e o teólogo Hubert Lepargneur escreveram. Para testemunhar essa proximidade, dois dísticos do poeta alemão são elucidativos: “Não creio na morte: morrendo a cada instante,/ Sempre encontrei uma vida mais pujante. Se não viveres no inferno sem inferno,/ Perfeita doação não fizeste ao Eterno” (SILVA; LEPARGNEUR, 1986, p. 68-69).

E sobre essa forma econômica e direta em que o *Viajante querubínico* de Silesius é vazada, Dora e Hubert tecem o seguinte comentário:

O epigrama religioso não foi uma invenção de Angelus Silesius, e nem mesmo de Czepko ou de Frankenberg. O epigrama em dísticos rimados é uma forma essencialmente racional, bastante apreciada no século XVII. Mas o cativante no *Viajante querubínico* é que essa forma algo rígida e estreita não impede o voo místico e a surpresa de um movimento paradoxal do pensamento (SILVA; LEPARGNEUR, 1986, p. 26).

O paradoxo se instaura ao colocar o *homo faber* como tecelão do Si-mesmo que, segundo Jung, é o ser completo, Uno, que se identifica com Deus. A poeta traça e borda o sujeito total no plano de uma plenitude deificada, pois Deus é a superfície em que o homem se trama.

As armadilhas e os emaranhados das forças ocultas – a força demoníaca – são pequenas aflições, leves, para quem se orienta pela luminosidade divina. O soldado de Cristo é o herói vencedor que combate o bom combate, amparado pelo escudo da fé e revestido da armadura de Deus.

Como se vê nas imagens da tapeçaria – o amplo espaço do universo em que o homem se refaz a cada dia – a poeta dialoga com os conhecidíssimos versos da carta de Paulo aos cristãos em Éfeso (Efésios 6, 10-20). O texto paulino adverte os cristãos que a luta humana não é contra “o sangue e a carne”, mas contra as forças do mal, principados e potestades das “regiões celestes”. A seta de veneno do bruxo turvo e a asa-escudo do anjo referem-se ao verso 16: “abraçando sempre o escudo da fé,

com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do Maligno”.

O divino está “no fundo do cartão”, o que é estar na origem do tempo e dos homens, por isso o homem atende a seu chamado que se anuncia nas coisas que ele criou. Dessa forma, o Anjo é o objeto salvífico que alça o homem acima de sua humanidade. Ligando sua alma a Deus, o homem é Arc-anjo.

Pintando um Anjo

A penúltima publicação em vida de Dora Ferreira da Silva, *Cartografia do imaginário*, de 2003, traz na capa um detalhe da pintura do pré-rafaelita, Frank Cadogan Cowper (1877-1958), intitulada *Francisco de Assis e a melodia celestial*: um anjo, suspenso em uma árvore, tange um alaúde enquanto é observado por um pássaro. Sobre esse detalhe, Dora compôs três poemas que são três variações, três tentativas de captar a alma motivante sugerida e emoldurada pela pintura. Todos os três poemas intitulam-se “Anjo músico”. Em relação ao primeiro, note-se que, diferentemente dos outros, a peça traz a enunciação direta do sujeito lírico:

Anjo músico I

Apoiando as asas
no meio do tronco
toca uma ária em violino celeste:
Anjo músico.
Escuta-o pássaro atento.
Ser da floresta
eu também te escuto
Anjo de branca auréola
túnica magenta;
apenas pousas _ tu e tua música _
no entrançado da mata
com rombos de sol claríssimo.
Crucifica-te a música
na árvore escolhida
e teus olhos fechados
leem a partitura.
(SILVA, 2003, p. 1).

Imago sacralizada pelas almas sensíveis de todos os tempos, como riquíssimo símbolo do imaginário espiritual, o Anjo surge em diferentes situações e contextos, não deixando de encerrar uma ideia de metamorfose e de personificação dos estados anímicos do ser humano; ele sempre será o mensageiro de algo desejado, a metaforização de uma interioridade incompleta que anseia pelo absoluto. Nesse poema, o sujeito lírico está totalmente reconciliado com o Anjo, que retoma seu papel de anúncio e irradiador da harmonia, promovendo a comunhão cósmica. Certamente que o sucesso desse acontecimento é resultado da disposição do homem em abrir-se para o outro. Tal particularidade é constatada também na Quarta Elegia de Rilke (1972, p. 23): “quando me transformar inteiramente num intenso/ olhar, um Anjo surgirá para refazer/ o equilíbrio...”. No equilíbrio restabelecido, até mesmo o ato sacrificial é suave: o Anjo (Cristo ou Prometeu) é sacrificado pela música, destacando, assim, o gesto amoroso de entrega absoluta em função do outro. Em amor, os pregos se convertem

em música e a cruz ganha mais dignidade e ascensionalidade na árvore frondosa com seus galhos verdes que se inclinam para o céu. Inspirado no detalhe da pintura, o poema tem como traço de fundo e superfície a música, que é divina e celebratória da vida que irradia pela floresta, encanta o pássaro e promove a união extática da morte e da vida, considerando os olhos fechados do anjo. Mas esses mesmos olhos fechados que leem simbolizam ainda a comunhão maior entre estados distintos, como queriam os místicos e como desejava Rilke: que o visível se torne invisível.

O paradoxo da linguagem de Dora revela que a alma é a janela dos olhos. Tudo é serenidade, elevação. E o que impressiona, nesse poema, é sua capacidade de alçar a poesia à mesma plasticidade da pintura quando, à maneira de formas e cores, as palavras vão delineando e representando animadamente a cena pictórica, transformando-se num “poema coisa”, para falar como Augusto de Campos a respeito da poesia de Rilke: “uma poesia que de algum modo conseguisse pertencer ao mundo das coisas antes que ao dos sentimentos.” (CAMPOS, 2007, p. 17).

O poema, assim, é ícone do tema: seus versos pequenos e delicados, de visualidade simétrica harmoniosa, e sua linguagem da temperança desconhecem a convulsão agônica do homem caído e falam por um anjo cósmico.

A circularidade luminosa da auréola – completude absoluta – refulge com o sol que coroa esse momento de absoluta depuração da alma que se evola ao som harmonioso da música divina. Os traços opostos unificando-se são acentuados pelo contraste da auréola, branquíssima, com a túnica magenta, metonímias do céu e da terra que são metaforizadas pelo anjo.

Considerações finais

Por fim, a presença magnífica do pássaro – que na pintura de Cowper é um faisão, considerado mensageiro e símbolo da luz – completa a encenação litúrgica. Gaston Bachelard já advertira que todo ser alado é angelizado. Assim, com a delicadeza do pássaro, o anjo pousa sobre a árvore; com a pureza do anjo, o pássaro ascende a Deus. Ambos comungam da mesma revelação divina e falam aos homens.

Comentando a Oitava Elegia, aquela em que o poeta exalta a primitividade animal isenta da morte – porque “diante de si tem apenas Deus” – Dora faz a seguinte observação: “Nas *Histórias do Bom Deus*, Rilke sugerira que, devido à solicitude dos Anjos, Deus dotou os pássaros de asas para que houvesse na terra alguns seres semelhantes aos Anjos” (RILKE, 1972, p. 87).

Desse modo, na pintura original, o quadro se completa com São Francisco ao chão, rodeado por pombos brancos. De braços abertos, o Santo ouve atentamente o Anjo. No poema, o santo é substituído pelo sujeito lírico, agora dissolvido na natureza, não mais dissipado por sua humanidade. Para ouvir a voz do Anjo, é preciso integrar-se à natureza, virar pássaro, árvore. Uma vez restituído a ela, obra máxima do Criador, o poeta pode resgatar sua função intermediadora entre Deus e os homens reinaugurando, assim, o mundo transfigurado pela linguagem dos Anjos, que é a linguagem mítica da poesia, sempre a emergir das profundezas, ligada ao homem *ab origine e faber*. Esta é a única capaz de promover o retorno do sagrado à nossa época (sagrado que pode ser um pouco de paz de espírito), ainda que tudo isso possa parecer tão somente um ideal.

Referências bibliográficas

- A BÍBLIA SAGRADA. Trad.: João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BIERLEIN, J. F. *Mitos paralelos*. Trad.: Pedro Ribeiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Trad.: Antonio Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- CAMPOS, Augusto de. *Coisas e anjos de Rilke*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CANNABRAVA, Euryalo. A experiência poética em *Andanças* de Dora Ferreira da Silva. In: SILVA, Dora Ferreira da. *Poesia Reunida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. p. 426-434.
- _____. O projeto criador em Dora Ferreira da Silva. In *Colóquio / Letras*, Lisboa: (9): 5-16, set. 1972.
- CESAR, Constança Marcondes. Dora Ferreira da Silva: caminhos em direção ao sagrado. *Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, # 58, p. 1-8, jul./ago. 2007. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/ag58silva.htm>>. Acesso em: 09 mar. 2010.
- GALVÃO, Donizete. Entrevista de Dora Ferreira da Silva. *Revista Cult*, p. 1-9, mai. 1999. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/dgp5.html>>. Acesso em: 10 mar. 2010.
- _____; MARTINS, Floriano. Dora Ferreira da Silva: diálogos sobre poesia e filosofia, recordando Vicente Ferreira da Silva. *Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, # 36, p. 1-7, out. 2003. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/ag36silva.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2010.
- PAES, José Paulo. A presença do sagrado numa obra sensível e plena. In: SILVA, Dora Ferreira da. *Poesia Reunida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. p. 410-413.
- PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do Romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. Trad.: Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Globo, 1972.
- SILVA, Dora Ferreira da. *Cartografia do imaginário*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2003.
- _____. *Hídrias*. São Paulo: Odysseus, 2004.
- _____. *Poesia reunida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- _____; LEPARGNEUR, Hubert. *Angelus Silesius _ a mediação do nada*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.
- WEINTRAUB, Fabio. Entrevista de Dora Ferreira. *WebLivros*, p. 1-4, [2005]. Disponível em: <<http://www.weblivros.com.br/entrevista/dora-ferreira.html>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

A bruxa no conto popular

Maria Goretti Ribeiro
Universidade estadual da Paraíba

Resumo: Este artigo analisa a figura da bruxa no conto popular Baba Yaga como representação do poder nefasto do Feminino, especificamente da Grande Mãe em seu aspecto elementar negativo. Apoiada em pressupostos teóricos da Psicologia Profunda (NEUMANN, 1996) e da Antropologia cultural (DURAND, 1997), demonstraremos que essa criatura construída pelo imaginário coletivo é uma das variantes arquetípicas da Mãe Terrível nas funções elementares de reter, fixar, aprisionar e devorar. Mestras da magia, as bruxas encarnam poderes paranormais maléficos construídos pela imaginação arcaica e conservados pelo inconsciente coletivo nas suas mais ricas e simbólicas manifestações. Nos contos populares, elas representam o lado desafiador, revolucionário, ousado e independente da mulher; poderes sobrenaturais direcionados para o mal que todo ser humano concentra em sua mente. O nosso objetivo é interpretar a imagem da bruxa no conto citado como uma expressão do medo inconsciente do desconhecido e dos poderes ocultos na Sombra do ego que se revelam de forma própria na arte de contar histórias.

Palavras-chave: Imaginário; Arquétipo; Feminino; Bruxa

Resumen: Este artículo investiga la figura de la bruja en el cuento popular Baba Yaga como representación del poder nefasto de lo Femenino, específicamente de la Grande Madre en su aspecto elementar negativo. Apoyada en presupuestos teóricos de la Psicología Profunda (NEUMANN, 1996) y de la Antropología cultura (DURAND, 1997), demostraremos que esa criatura construída por el imaginario colectivo es una de las variantes arquetípicas de la Madre Terrible en las funciones elementares de retener, fijar, aprisionar y devorar. Maestras de la magia, las brujas encarnan poderes paranormales maléficos construídos por la imaginación arcaica, y conservados por el inconsciente colectivo en las más ricas y simbólicas manifestaciones. En los cuentos populares, ellas representan el lado desafiador, revolucionario, osado e independiente de la mujer; poderes sobrenaturales direccionados para el mal que todo ser humano concentra en su mente. Nuestro objetivo es interpretar la imagen de la bruja en el cuento citado como una expresión de miedo inconsciente de lo desconocido y de los poderes ocultos en la Sombra del ego, que se revelan de forma propia en el arte de contar historias.

Palabras-clave: imaginario; arquetipo; femenino; Bruja.

Histórias de bruxas: um gênero milenar

Os contos maravilhosos são, em sua maioria, narrativas criadas pela imaginação popular, desde épocas remotíssimas, transmitidos pela oralidade (depois, transcritos, reescritos, estilizados e parodiados) que se desenvolvem dentro de uma magia feérica, em cujo universo fabuloso personagens especiais agem como heróis, vilões, vítimas e entes inefáveis, num tempo e espaço fora da realidade vivencial, utilizando-se de objetos mágicos, metamorfoses e outros recursos, ainda que representem a vida e encenem a condição humana.

Suas origens remontam a milênios antes de Cristo e são oriundas de todas as partes da terra, principalmente da mística Índia, do misterioso Egito, da bíblica Palestina, da clássica Grécia, da Roma imperial, esta que se encarregou de divulgar na cultura ocidental a sabedoria do Oriente. Há também migrações narrativas da Pérsia, do Irã, da exótica Turquia e da luxuriosa Arábia, cuja ênfase na materialidade sensorial contrapõe-se ao espiritualismo celta (berço das fadas) e bretão. Passando pela Idade Média, assimilando todo o misticismo dessa época, essas histórias fundem paganismo, cristianismo e outras denominações religiosas, deixando-se absorver pela mente fértil e inventiva do

povo.

Mesmo que tenham sido transformadas pelos processos de transmissão oral, de transcrição, de tradução, ainda que tenham transitado pelo multifacetado romantismo e modernismo europeus dos séculos XVIII a XX, os contos populares chegam à contemporaneidade mantendo intactos os arquétipos e os “núcleos duros” construídos pelos mitos, bem como a tonalidade e o ritmo mágicos das narrativas primitivas.

Extremamente atrativos porque portam o mistério e a beleza da cultura oriental, ao que se adiciona a criatividade dos contadores, essas histórias são construídas com a matéria dos sonhos. Sempre metaforizando a vida em seus aspectos fundamentais, nelas sobejam fenômenos inexplicáveis do Maravilhoso. Apesar de comumente narrarem eventos estranhos, de enredarem cenas grotescas, monstruosas e maledicentes, que provocam medo, repugnância e terror, são (prioritariamente) histórias contadas para crianças em todos os lugares da terra (nos tempos idos, nos saraus, salas de visita, cozinhas, salas de fiar, alpendres e jardins, hoje, pelos *mass media*). Mas é inegável que os contos maravilhosos, as narrativas míticas, os contos fantásticos e os contos de fadas também encantaram e encantam adultos jovens e velhos, nobres e plebeus, do campo ou da cidade.

Nos séculos passados, nas longas noites de inverno, quando a neve aconchegava as famílias ao lado das grandes lareiras ou ao redor de fogueiras, nos sítios e à beira-mar, era costume contarem “histórias de assombração” ou “de encantamento”, nas quais fadas, bruxas, monstros, vampiros, lobisomens, demônios, ogros, dragões, serpentes fabulosas, dentre outras configurações do medo, atuam como agentes do mal. Tais relatos divertiram e transmitiram saber existencial aos homens do passado: desde os índios, camponeses e agricultores até os sábios e soberanos.

As tecelãs eram consideradas exímias contadoras de história. Chegou-se mesmo a denominar os contos de fadas de “filosofia da roda de fiar” (WARNER, 1999, p. 41) porque as fiandeiras os narravam para ensinar às jovens do grupo que desejavam casar como deveria se comportar uma mulher na relação amorosa e conjugal, bem como para tornar mais prazerosa e menos cansativa a rotina diária do trabalho com lâ e fuso. As avós, as governantas e as mães (também afinadas com as vozes narrativas doutrinárias e pedagógicas) contavam histórias para seus netos, filhos e amos, de modo que essa atividade, além de ser uma forma de entretenimento, era também uma espécie de ocupação espiritual necessária à educação.

Nesse universo fantástico e inalienável, forças beligerantes do mal atuam em detrimento das pessoas boas, humildes, submissas, inocentes, pacíficas, felizes, porém são sempre vencidas pelo poder do bem. A vilania e o heroísmo são façanhas realizadas por seres humanos, inumanos ou sobre-humanos que possuem qualidades extraordinárias e transformam episódios simples da vida real em fatos surpreendentes.

Imagens do perigo, do terror, do horrendo, modelam perfis visíveis e invisíveis do mal — motivos temáticos invariáveis necessários à sustentação do conflito — criando tensão, curiosidade e medo no ouvinte/leitor, alavancados pela emoção, cognição e sacralização. Isto porque as “histórias de encantamento” transmitem verdade mística e sapiente, fixam limites nas decisões, desenham feições humanas, viabilizam as relações sociais impossíveis, dimensionam o poder, realizam desejos, mostram formas, ainda que utópicas, de como se vencer a morte e se encontrar a “felicidade eterna”.

Os contos populares guardam um tesouro cultural inestimável ao tempo em que narram epopéias da alma, cujo trajeto fabuloso se realiza no mundo da fantasia, das superstições e do desconhecido, conservando a pedagogia da ilusão e os ensinamentos para a vida. Com igual teor expressam conteúdos psicológicos recheados de imagens que deixam trilhas para os recantos mais íntimos, obscuros, inacessíveis e terríveis do inconsciente humano onde o Bem e o Mal fazem sua morada.

Para além de guardarem a riqueza do imaginário antigo, de criarem realidades metafísicas e eventos atemporais, de revitalizarem mitos da sexualidade, da sedução, da beleza corpóreo-espiritual, do retorno às origens, da jornada de morte e renascimento, de ligarem o homem à natureza, de ensejarem diálogos entre vozes do passado e do presente, de ensejarem discussões em torno da precária e privilegiada condição humana, de contemplarem sentimentos extáticos experimentados pelos iniciados no amor, os contos populares levam o ouvinte/leitor à reflexão sobre comportamentos humanos patológicos e degradantes nas legítimas figurativizações do mal (assassinato, perseguição, inveja, fúria, ódio, mentira, crueldade, engodo, covardia) bem como nas autênticas expressões do bem (liberdade, renascimento, amor, coragem, fé, humildade, sabedoria, paz, recomeço, perdão, solidariedade), variáveis estas que se constituem soluções “mágicas” para os “eternos” problemas existenciais na saga do bem-viver.

Na opinião de Marie-Louise von Franz (1990, p. 31- 33), os contos maravilhosos abordam temas que ligam o fio da história ao desenvolvimento da consciência humana, de modo que cada conto expressa-se numa série de imagens arquetípicas e eventos simbólicos interpretáveis através do próprio sistema simbólico porque “espelham a estrutura mais simples, mas também a mais básica – o esqueleto – da psique”. Através da linguagem simbólico-metafórica evidenciam-se complexos, recalques e dramas que prefiguram o mundo psíquico inconsciente em irrupção apto a revelar o imaginário humano em estado incoativo.

3. No mundo das sibilas, feiticeiras e bruxas...

Será que existem ou existiram mesmo seres humanos dotados de poderes sobrenaturais com capacidade de mudar o destino das pessoas num passe de mágica? Bem, para efeito de retórica, já ouvi pessoas dizerem: “eu não acredito em bruxas, mas que elas existem, existem”.

No conto popular, a bruxa não só existe como pode mudar o destino das personagens assim como tem condições de transformá-las no que quiser porque possui varinha de condão, fala palavras intraduzíveis, faz gestos inimitáveis capazes de metamorfosear gente em animal, em objetos e em plantas, ou vice-versa, por intermédio do feitiço. “Lançar feitiço” (do latim, *fare*) significa fazer algum malefício por sortilégios. Os feitiços de uma bruxa são execráveis em virtude da frieza de sua alma ☒ repositório de recalques e complexos ☒ e do ódio que acumula em seu coração ainda que não haja motivo para isso. Por isto ela é considerada um ente diabólico.

É necessário lembrar que há diferença conceitual entre as castas das bruxas devido à origem, à função que exercem e ao papel que desempenham no espaço que ocupam. Sua identidade toma de empréstimo “registros do sobrenatural” pagão ☒ *mirabilis* ☒ com seus deuses e deusas, seus objetos mágicos, suas buscas, suas viagens ao Outro mundo; cristão ☒ *miraculosus* ☒ em que se dava ênfase aos milagres; satânico ☒ *magicus* ☒ que acabava englobando a magia e sua forma inferiorizada de bruxaria

(cf. BARROS, 2001, p. 277). Conhecemos também as chamadas esposas do Diabo caçadas pela Santa Inquisição na Idade Média, *witch* (termo inglês que significa “vidente”), adeptas da religião Wicca, que buscam as forças da Natureza para promover equilíbrio, e a bruxa arquetípica, uma das representações psicológicas do Feminino terrível.

As bruxas caçadas pela Santa Inquisição são heréticas cultoras e ritualistas do Demônio que participam do *Shabbath* (palavra de origem grega que significa “Sinagoga”, assembléia dos fiéis da antiga Lei, o nome é explicado como uma depreciação ao judaísmo) com intenção de negar Deus, profanar o cristianismo para adquirir poder, riquezas materiais e praticar lascívia. Até o século XVI, período em que se realizou a caça às bruxas, os demonólogos muito circularam para saber se os extensos relatos das bruxas capturadas e julgadas por heresia pelo clero eram reais ou imaginários. Nos seus agitados depoimentos, as supostas bruxas diziam o seguinte a respeito do *Shabbath*, elemento capital da bruxaria:

O Sabá ocorria, geralmente, à noite, em um local retirado, em uma colina, em um bosque ou em um cruzamento de estradas, ao redor de uma fogueira que iluminava a cerimônia com a sua luz baça. Bruxos e bruxas eram convocados individualmente pelo Diabo e aí chegavam, quase sempre, a pé. Às vezes, era o Diabo que os transportava nas costas de um porco, de um asno, de um bode ou de um galo, ou raptando-os num grande turbilhão. A viagem montados em um bastão ou numa vassoura era pouco freqüente. Os bruxos e as bruxas untavam o corpo com um unguento especial que os tornava invisíveis e graças ao qual transpunham rapidamente grandes distâncias. O Sabá compunha-se de uma imitação do ofício católico, de uma missa às avessas, na qual a hóstia era substituída por uma rodela de nabo ou de madeira. No fim da cerimônia, os participantes prestavam homenagem ao seu mestre encarapitado em um escabelo. Bruxos e bruxas adoravam o Diabo sob o aspecto de um bode. A cerimônia encerrava com um banquete durante o qual crianças eram devoradas. Os assistentes se uniam sexualmente ao acaso (SALLMANN, 2002, p. 53-54).

Witch pertence à Grande Arte *Wicca*, uma religião de natureza xamanística baseada, primordialmente, na filosofia e nos preceitos ancestrais dos celtas. Politeísta, ecológica e animista, ela inspira-se totalmente no chamado “mundo verde” e busca a integração do homem consigo mesmo, com a natureza e com as muitas divindades das águas, fogo, ar e terra. *Witch* recebe da Grande Deusa arcaica a força criativa, energias metafísicas, cósmicas e naturais para promover o equilíbrio corpo-mente-cosmos, adotando um estilo de vida que integra a espiritualidade à materialidade (cf. MOTEIRO, 2001, p. 42). Através da concentração mental e do ritmo bioquímico do corpo em conexão com o Cosmos e a Natureza, ela se renova para alcançar o autoconhecimento e harmonia com o universo e com o meio em que vive.

Witch descende das míticas sibilas e feiticeiras de mitos e lendas antigas. Algumas delas foram eternizadas pela literatura clássica, como Circe, na *Odisséia*, que aparece na pele de uma belíssima mulher de envolvente poder materno. Ela cuidou de Ulisses muito tempo e desempenhou tão bem o papel da esposa que o herói troiano se esqueceu, durante anos, de sua tão querida Ítaca e da amada Penélope. A bela, sedutora e sábia Sibila de Cumas exerceu fascínio sobre homens e deuses, dos seus encantos e sabedoria nem o deus Apolo escapou, entregando-se ao seu amor mágico. Também a fada Morgana manteve o rei Arthur sob o encantamento da paixão.

Em consonância com o imaginário coletivo, o poder das feiticeiras advém de sua ligação com o mundo dos mortos. Em quase todos os contos populares, elas moram em subterrâneos, em cavernas

habitadas por serpentes, morcegos e corujas, em refúgios escuros onde ninguém pode penetrar para não violar seus segredos, ou em castelos e templos, de onde dominam os espaços e os quatro elementos para onde saem em rondas noturnas.

Houve um tempo em que mulheres sábias e/ou experientes eram chamadas de feiticeiras e usufruíam da credibilidade popular e imperial. Requisitadas por soberanos, dignitários da igreja e por camponeses, elas praticavam curas e solucionavam problemas diversos utilizando-se da acurada intuição, da percepção e da sensibilidade femininas, bem como de beberagens de muitos tipos e para várias finalidades por elas mesmas fabricadas com plantas aromáticas, ervas curativas, água, mel, sal e iguarias vindas da Índia, da Pérsia e da Turquia. Acreditavam as pessoas que tais cataplasmas, unguentos e mezinhas que elas preparavam eram mágicos porque salvavam vidas e curavam doenças.

As feiticeiras eram excelentes parteiras e detinham o poder sobre a vida dos bebês semimortos ou deficientes, pois aplicavam a *digitalis purpurea* para abreviar seu sofrimento. Também tratavam dos desequilibrados mentais, histéricos e desiludidos, cuidavam da agricultura, sabiam o valor dos alimentos, a arte de cozinhar e de fabricar bebidas. Eram “curandeiras” alquímicas e deixavam os homens maravilhados com o seu conhecimento de magia, do fogão e das ervas com que preparavam os filtros afrodisíacos, poções abortivas, alucinógenos, essências para perfumar o corpo e amuletos.

O povo as considerava mulheres meio divinas e meio humanas agraciadas pela Deusa do amor e da prosperidade com beleza, juventude, vidência, inteligência, sabedoria e capacidade de manipular o futuro, dons favorecidos apenas às prostitutas sagradas nos templos das deusas pagãs. Dotadas de um corpo sedutor feito para o prazer e para a maternidade, amantes insaciáveis, nelas os homens projetavam o arquétipo da fêmea fatal. Além de exercerem a função de oráculo nos templos das Deusas nas religiões de mistério, que já era um *status* bastante elevado, os saberes atrelados à intuição e à experiência do humano as tornavam aptas para governar o mundo e sobrepujar a autoridade masculina.

Por tudo isto as religiões monoteístas e a cultura patriarcal, principalmente no Ocidente, fragmentaram e negaram os valores positivos das místicas feiticeiras e as dizimaram definitivamente, transformando-as nas bruxas velhas, feias, corcundas, de nariz aquilino salpicado por grandes verrugas, vestidas com capas pretas, cabelos desgrenhados cobertos com chapéu cuneiforme preto ou vermelho, botas pontiagudas, que voam montadas em vassouras, raptam e comem crianças. Hoje restam algumas ciganas (do Egito?), rezadeiras, cartomantes, advinhas e outras artes divinatórias, mas um tanto desvalorizadas porque se tornaram profissionais leigas e clandestinas em espaços urbanos agitados e céticos.

O folclore brasileiro dissemina a crença na bruxa mítica. Está na boca do povo nordestino que se um casal tiver sete filhas seqüenciadas, a mais velha deve ser madrinha de batismo da caçula senão a última ou a primeira vira uma bruxa velha metamorfoseada em coruja, que entra pelo telhado, à meia noite, chupa sangue de criancinhas, bebe cachaça, pia muito forte e voa gargalhando ou grasnando. Eis uma variante do mito de Lilith, o demônio judaico do Mar Vermelho ☒ mãe das bruxas ☒, que se alimenta do sangue dos recém-nascidos; e de Lâmia, o demônio grego que rapta os bebês das parturientes para chupar-lhes o sangue, como punição da deusa Hera por ela ter sido amante de Zeus.

Do ponto de vista psicológico, a bruxa arquetípica é uma força energética do inconsciente

coletivo relacionada ao princípio Feminino nefasto, uma das imagens da *anima* no seu estágio primitivo que, dentre outros aspectos, se projeta como Sombra resultante de sentimentos infantis negativos reprimidos com relação à mãe. Jung (2000, p. 35 e 199) conceitua a bruxa como

entidade inquietante da floresta de outrora agora 'fantasia erótica', que vem complicar penosamente nossa vida anímica. Ela vem ao nosso encontro sob a forma de ninfa, mas se comporta como um súcubo; ela assume as mais diversas formas, como uma bruxa, e é uma autonomia insuportável que, a bem dizer, não seria própria de um conteúdo psíquico. Essa figura é uma supra-ordenada personalidade moldada pela *anima* que pode aparecer como positiva ou negativa; a velha ou a jovem, mãe ou menina; fada bondosa ou bruxa; santa ou prostituta. Ao lado dessa ambivalência, a *anima* tem relações 'ocultas' com 'segredos', com o mundo obscuro em geral, tendo freqüentemente um matiz religioso. Quando ela emerge com alguma clareza, sempre tem uma relação estranha com o tempo: na maioria das vezes é quase ou totalmente imortal, pois está fora do tempo.

Para Neumann (1996, p. 66-134), tanto a bruxa quanto a fada (do latim, *fatum*, fado, destino, oráculo) representa o modelo inconsciente perigoso e letal da Mãe Terrível nas funções elementares de reter, fixar e aprisionar com fios. De uma forma ou de outra, simbolizam os poderes nefastos da mente humana, algo numinoso direcionado tanto para o bem quanto para o mal que todo homem guarda em sua psique. Nos contos populares, as bruxas representam o lado desafiador, revolucionário, ousado e independente da mulher. Como os gnomos, silfos, elfos, monstros, sereias, ninfas, dragões, as bruxas, as fadas e as feiticeiras simbolizam o medo inconsciente do Feminino, principalmente como Sombra do ego, e do desconhecido oculto nas trevas da vida e da morte.

De acordo com Neumann, o princípio Feminino é uma energia vital fecunda, criativa, acolhedora, mas também devoradora e aprisionadora, com capacidade de agir para o bem e para o mal. Essa ambivalência foi inconscientemente concebida pelo inconsciente coletivo como o lado bondoso e terrível da Grande Deusa urobórica que a humanidade vivenciou numa época muito arcaica, tardiamente projetada nas retratações monstruosas que grassam nos mitos e nas artes. Conforme irrompe o inconsciente coletivo, formas sinistras, fantasmagóricas e espectrais que, imaginariamente, habitam lugares inóspitos, sóbrios e desconhecidos aparecem projetadas na cultura, nas artes, na religião, nas relações sociais como formas invisíveis e críveis do medo do desconhecido, principalmente em culturas laicas e populares.

O homem das origens acreditava que abaixo da superfície da terra estava o Inferno (do latim, *inferius*, plano inferior), o ventre da Deusa, produzindo tudo o que no solo brota e devorando tudo o que nele é enterrado. De igual modo imaginavam que demônios e espíritos impuros, negros, esqueléticos e macerados habitassem fossos, grutas, cavernas, abismos escuros, matas inacessíveis, águas perigosas, vulcões, de lá emergindo para devorá-los. As transformações sofridas por cadáveres humanos, carcaças de animais ou objetos imprestáveis, resultantes do processo de putrefação e decomposição provocavam um medo pavoroso nesse homem arcaico, pois entendiam que eram mudanças agenciadas por esses demônios e espíritos comandados pela Deusa. Isto porque os primitivos formulavam a idéia do mundo abstrato conforme a realidade apresentava-se de forma concreta. Eles perceberam que da Natureza advém vida e morte e passaram a cultuá-la como primeira materialização da Mãe Divina. Compreenderam que essa força, contra a qual não havia homem capaz de lutar, sustentava-os e os abrigava, castigando-os com seus elementos e fenômenos.

Do ponto de vista da Psicologia profunda, as representações do Feminino bondoso ou malévolo

dependem dessas formulações emblemáticas inconscientes que ficaram registradas na psique pessoal e coletiva e que se manifestam, simbolicamente, principalmente nas artes em geral e na literatura. Para Neumann (1996, p. 132), “no inconsciente existem forças, tendências, orientações, complexos, instintos, impulsos e arquétipos, tanto masculinos como femininos, da mesma forma que na mitologia encontramos deuses e deusas, demônios, espíritos e animais, mães e bruxas”.

Deste modo, símbolo arquetípico do Feminino maléfico, serva da Grande Mãe Terrível, dominadora da terra, da noite, das florestas, das cavernas, dos abismos, do oceano, das montanhas, as bruxas foram associadas a animais perigosos, bem como a uma grande diversidade de símbolos religiosos punitivos nos santuários propiciatórios pagãos, na plêiade clássica e na literatura popular, permanecendo até hoje com estes significados simbólicos/míticos/arquetípicos nas histórias orais e escritas que contamos.

4. *Ludus maleficarum*: a face do mal no conto russo *Baba Yaga*

No conto homônimo, Baba Yaga Perna fina é uma bruxa velha, mal-humorada, imperativa, enegrecida pelas roupas, pela taciturnidade e pela maldade. Mora dentro da floresta, numa cabana sustentada por pernas de galinha, possui um gato com poderes sobrenaturais iguais aos seus, voa em um pilão mágico, não pode atravessar águas correntes, usa de ardis para capturar suas vítimas e come crianças. Sua irmã, tão malvada quanto ela, casou-se com um viúvo, cuja filha ela odiava e de quem queria se livrar a todo custo.

Certo dia, a madrasta má enviou a enteada à casa de Baba Yaga sob o pretexto de tomar-lhe emprestado um carretel de linha. Ao receber a menina na cabana, a bruxa pediu-lhe que tecesse enquanto ela iria buscar a linha, mas ordenou à sua criada que pusesse água no fogo para ferver e banhasse a garota, pois pretendia comê-la no café da manhã, ainda mandou o gato preto arrancar-lhe os olhos.

Ao ouvir ordens tão cruéis, a criança suplicou à serviçal que não fervesse a água, e em troca lhe daria um lindo lenço de cabeça, pedindo então ao gato que não arrancasse seus olhos, que em troca lhe presentearia com um pedaço de presunto. O gato retribuiu a comida dando-lhe um pente e uma toalha e lhe aconselhou a fugir dali, dizendo que se a bruxa fosse ao seu encalço, ela deveria jogar aqueles objetos para trás. A menina apressou-se em fugir. Escapou dos cachorros porque jogou pão para eles, abriu o portão emperrado porque colocou óleo nas dobradiças, libertou-se dos galhos do velho pinheiro que tentaram prendê-la porque os amarrou com uma fita.

Na cabana, o gato assumiu o trabalho no tear e tentou entreter a bruxa para dar tempo à fuga da menina. Desconfiada, ela foi à varanda e viu que estava sendo enganada pelo gato; bateu nele, na empregada, nos cachorros, no portão e no pinheiro porque sendo seus guardiões não deveriam ter deixado a garota fugir, mas eles disseram que, ao contrário dela, a menina os tinha tratado bem. A bruxa montou no seu pilão mágico, como se fosse um corcel, servindo-se do socador como se fosse açoite, e saiu em perseguição à filha do viúvo.

Percebendo a aproximação da bruxa, a menina jogou para trás a toalha que se transformou num rio de forte correnteza. Como não podia atravessar as águas, Baba Yaga mandou seus bois beberem todo o rio. Quando conseguiu alcançar a outra margem e foi se aproximando da garota, ela jogou para trás o pente que se transformou numa floresta de árvores gigantescas e galhos entrelaçados. A bruxa cortou os galhos das árvores com os próprios dentes e atravessou a floresta, mas de nada valeu o esforço, pois, quando conseguiu sair de lá, a menina já estava em casa com a porta bem trancada. Depois de saber de todo o ocorrido, o viúvo expulsou a esposa malvada e ficou em paz com a filha vivendo felizes para sempre (Resumo baseado na versão escrita por NEIL, 1998, p. 104).

Eis uma luta impiedosa do bem contra o mal. O conto versa sobre um tema bastante contundente

que transcende as culturas: o da inocência infantil perseguida. Uma bruxa canibal, bem parecida com aquela que mantém *João e Maria* no cativo, tenta capturar uma órfã de mãe já odiada pela madrasta malvada, substituta da mãe biológica morta precocemente, personagem semelhante à rainha vaidosa do conto *Branca de Neve*.

A trama envolve quatro personagens femininas (a madrasta, a bruxa, a menina e a serviçal) numa cena de violência contra criança arquitetada dentro da família, assunto atualíssimo e bastante comum nas sociedades contemporâneas. Em tempo, lembramos a condição de abandono infantil motivado pela orfandade, mas também pela pobreza, pela irresponsabilidade e falta de compromisso dos pais e responsáveis, que, sem justa razão, atiram suas crianças à própria sorte no mundo e no submundo como presas indefesas de uma sociedade madrasta e canibal.

Assim, num ambiente tipicamente doméstico e arquetipicamente feminino uma trama macabra de assassinato infantil envolve animais caseiros (gato, cachorro, bois, galinha) objetos, em sua maioria, de uso feminino (carretel de linha, tear, água fervente, toalha, pente, óleo, fita, pilão, socador) e Natureza (floresta, rio e pinheiro).

Com efeito, a bruxa do conto concentra a natureza maligna de uma devota do Diabo, visto que deseja comer uma criança após cozinhá-la em água fervente, batismo ritualístico repetido no *Shabbath*, em que os adeptos sacrificam ao seu mestre os pequeninos num holocausto de sangue e terror para depois os comem em profanas e orgiásticas refeições. Baba Yaga também exprime a natureza arquetípica da Grande Mãe Terrível que habita o inconsciente coletivo. Ela representa a natureza intrínseca do Feminino terrível em seu caráter elementar materno negativo, correlacionada com a Natureza (natura).

Destarte, a morte da mãe enseja a entrada de uma substituta na vida da garota, que com ela disputa o coração do seu pai e o espaço doméstico. Madrastas malvadas são comuns nos contos clássicos. Isto significa que as heroínas jovens, belas e amadas pela família, pelos príncipes, pelos pais, devem sofrer uma longa provação agenciada pela inveja de mulheres mais velhas, feias, enrugadas e mal amadas até que consiga se libertar e alcançar o triunfo no *gran finale* das histórias.

A irmã de Baba Yaga, apesar de ser malvada, pelo menos despertou o interesse de um homem, entretanto a bruxa velha amarga a solidão sem família nem anor, motivo suficiente para odiar que tem uma vida completa.

A companhia das bruxas más são demônios e animais (cachorros, gatos e lobos), aves de rapina e abutres (corujas, corvos, gralhas, hapias), animais peçonhentos (serpentes, aranhas e escorpiões) e sapos dos quais se servem para fazer suas maldades (Cf. CHEVALIER, 1997, p. 234). Do ponto de vista simbólico, o gato pode funcionar para o bem e para o mal graças à sua atitude terna e dissimulada. Na magia negra, o gato preto é utilizado com fins encantatórios; comendo sua carne, o adepto se livra da magia, já o seu sangue serve para fazer poções e sortilégios. Em muitas culturas, o gato preto simboliza obscuridade e morte, igualmente é concebido em alguns mitos ocidentais como guardião do Inferno. Ele se posta embaixo da ponte que cruza o acesso às águas infernais, ajudando a tirar almas de pecadores que seguem para esse lugar de penúria. Nos contos populares e em muitas narrativas míticas, gatos guardiões funcionam como protetores dos heróis e heroínas para debelar ou desfazer as investidas do mal que vem figurado em leviatãs, monstros, ogros, mulheres selvagens da

floresta, demônios. Entretanto é mais comum atuarem como informantes e perseguidores das vítimas desses vilões.

O inconsciente coletivo conserva o mito de que o cachorro é o guia do homem nos seus dias de trabalho e na noite da morte, pois esse animal intermedeia o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. O invisível é-lhe familiar visto que tem o dom da clarividência. Na mitologia grega, Cérbero é o cachorro de três cabeças, guardião da porta do Inferno, cuja missão é impedir a entrada dos vivos e a saída dos mortos. No mito grego, Psique só conseguiu entrar no Hades porque enganou Cérbero com uma fatia de bolo de mel.

O gato e os cachorros de Baba Yaga têm função idêntica e mudam de atitude quando a menina os presenteia com comida. Eles confirmam a natureza ambígua dos animais domésticos e a função mítica de guardiões da região da morte, contudo contrariaram a ordem da dona ao auxiliarem a menina na sua fuga espetacular, salvando-a da morte iminente.

Ao gato fora dada a tarefa de cegar a menina, um motivo mítico, sem dúvida. Não raro, nos mitos e em algumas religiões, a cegueira é o primeiro passo de um processo iniciático para transformação ou mudança de *status* da materialidade para a espiritualidade. Os deuses mitológicos cegam aqueles que desejam arruinar ou punir. Atena cegou Tirésias porque viu sua (dela) nudez ao se banhar numa fonte. Édipo furou os próprios olhos para se punir pelo incesto. Tobias ficou cego quando dormia, mas um anjo do Senhor o salvou. Sansão pecou contra Deus e cegou, mas Deus o fez ver novamente. Jesus Cristo curou o cego de Jericó e salvou sua alma, São Paulo cegou antes de se converter ao cristianismo. Entretanto para a cultura celta a cegueira é um impedimento para as funções divinatórias, o que, por dedução, a cegueira da menina impinge-lhe mais castigo. Cega, ela se tornaria absolutamente dependente e incapaz.

Ao gato compete selar o desígnio do mal, mas graças a sua natureza terna, ele age como auxiliar e protetor, entregando objetos mágicos que a livrarão da voracidade da bruxa. Como animal de estimação de Baba Yaga e adjuntor nas suas feitiçarias e sortilégios, ele bem conhece seu poder e limitações, sabe que ela não atravessa um rio com águas correntes ainda que esteja voando, todavia o gato troca tudo por um pedaço de presunto que lhe denota o carinho que nunca teve, como o cachorro, que parecia faminto e mal tratado e a serviçal, que nem sequer tinha um lenço de cabelo para trabalhar. Ainda, vale lembrar que a natureza animal, principalmente dos cães e gatos, entra em boa sintonia com os infantes, criando com eles laços indestrutíveis, bem como é fundamental perceber a mensagem furtiva do conto, que se resume na vulnerabilidade das pessoas mal amadas: quem está do lado do mal é carente de tudo, principalmente de afeto e de reconhecimento mesmo que pareça ter poder.

As bruxas dos contos populares moram em florestas, grutas e cabanas. Para lá vão crianças abandonadas, perdidas ou deportadas, princesas raptadas, príncipes heróis para lutar contra o mal. A floresta é um lugar ambivalente muito requisitado para rituais de passagem, processo de transformação e de autoconhecimento, pois vencendo os obstáculos da floresta, os personagens estão prontos para enfrentar a vida. Ela é a Grande Mãe que abriga, alimenta, prende com suas armadilhas, ensina a escapar dos perigos e pode até matar. A floresta contém o bem e o mal, a vida e a morte, é um lugar de transição e de teste de sobrevivência. Quem entra na floresta precisa escapar de ser devorado porque lá impera o instinto e os sentidos, raramente a razão.

Por ser um local fechado, quente, úmido e escuro, devido às árvores frondosas, contém mistério, beleza, muitos esconderijos, animais de todas as espécies, planta de todos os tipos, enfim, nela tudo pode acontecer. De acordo com o imaginário coletivo, a floresta é o *habitat* preferido de seres imaginários invisíveis e poderosos, como certos elementais e *daimons*.

Baba Yaga não só mora na floresta como tem uma natureza selvagem e muito primitiva. Sua mente perversa e pouco afeita a pensar funciona menos do que seu estômago, tanto é que seu transporte é um pilão de socar grãos. Ela parece agir movida apenas pelo instinto, por isto sua percepção do mundo é exígua e seu poder é limitado. Como todo ente instintual, ela come não por sobrevivência, mas pelo prazer de devorar.

Os pés de galinha que sustentam sua cabana corroboram sua natureza animalesca e são indícios de seu primitivismo. Servem menos para se deslocar e mais sugere metamorfose. Entende-se que a bruxa transformou uma galinha na cabana para nela morar. A galinha simboliza acesso ao mundo dos mortos, de preferência, dos espíritos impuros. Em alguns rituais umbandistas de feitiçaria, a galinha preta é usada em mandingas para prejudicar pessoas. Nesta perspectiva, os pés de galinha que sustentam a cabana de Baba Yaga simbolizam também sua malignidade e capacidade de mudar as coisas no mundo.

Considerações finais

O imaginário coletivo construiu ricas imagens arquetípicas do feminino terrível no sentido de aprisionar com fios. O conto metaforiza este sentido de fiar, sugerindo que o mal é bom estrategista e que só um indivíduo bem preparado pode se livrar de suas armadilhas, além do sentido de tecer o fio da lâ veiculado mimeticamente na ação da menina e do gato. Simbolicamente, os objetos que o gato dá para a garota reiteram o sentido de “tramar” com fios o destino. O pente, que está para os fios dos cabelos, se transforma em floresta trançada de galhos, e a toalha, que é feita de fios de algodão, se transforma num rio, um fio de água corrente.

A floresta e seus seres fabulosos constroem surpresas magníficas para aqueles que adentram seus caminhos tortuosos. Não foi diferente a experiência da menina que lá entrou para buscar um carretel de linha, objeto utilizado pela madrasta malvada para dela se livrar. Desta forma, a madrasta lembra terrível deusa grega, Cloto, que tece o fio do destino dos mortais.

Baba Yaga possui a linha e pede à menina que teça enquanto ela simula que vai buscar o carretel para emprestar à irmã. É importante destacar aqui o ato de fiar como um exercício de paciência e disciplina na formação de uma mulher, visto que requisita imobilidade, concentração e solidão, tudo o que a garota precisa para aquietar-se enquanto espera. Por analogia, a bruxa projeta a morte da menina como a deusa grega Láquesis, irmã de Cloto, que mede o fio da vida.

Contudo, ela escuta a voz de comando da bruxa e decide livrar-se daquela situação. Amarra com uma fita os galhos mágicos do pinheiro que tentaram prendê-la e com o tecido da toalha mágica doada pelo gato tece o rio, um longo e poderoso fio de águas correntes que impede a bruxa de alcançá-la. O rio de águas correntes é uma metáfora do tempo que não retorna e que tudo transforma. Em contrapartida, a garota esperta, boa tecelã, ajudada pelo gato também tecelão, consegue fiar seu destino sem ser bruxa nem fada, mas apenas com a credibilidade de uma criança amada que possui um lar

para onde voltar.

A bruxa e seus truques de maldade foram vencidos mais uma vez ficando, portanto, a mensagem através da solução mágica e romântica do grande final que o mal não compensa.

Desta forma, percebe-se que os contos populares reconstróem as imagens da bruxa utilizando-se de um processo de hibridização para recontar de forma própria a mitologia da miséria humana e do medo dos inocentes que se cristalizara em diversas faces do demonismo e da vitimização. A caricatura grotesca e taciturna da bruxa repugnante e maléfica, em qualquer época, tempo, cultura ou forma de apresentação e de culto é produto do ambíguo inconsciente humano que expressa de forma simbólica e em filigranas as aberrações da maldade que cria.

Portanto, como demônio reprimido no inconsciente em épocas remotas e revitalizado na modernidade, o arquétipo da bruxa personifica o lado destrutivo da alma e da mente, a desintegração, a doença, a morte ou aquilo que é denominado “malefício da inconsciência” (FRANZ, 1984, p. 58). Os impulsos para o mal que prejudicam as pessoas são atribuídos a essas velhas perversas e perseguidoras que figuram como Personalidade Mana ou Velha Sábua.

Referências Bibliográficas

BARROS, Maria Nazareth Alvim. *As Deusa, as Bruxas e a Igreja*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução de Vera da Costa e Silva *et al.* 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

FRANZ, Marie-Louise Von. *A interpretação dos contos de fada*. Tradução de Elci Spaccaquerche Barbosa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

JUNG, Carl Gustav JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONTEIRO, Irene. *Dicionário básico de magia e esoterismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe*. Tradução de Fernanda Pedroza de Mattos e Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Cultrix, 1996.

NIEL, Philip. *A volta do mundo em 52 histórias*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1998.

SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas: noivas de Satã*. Tradução Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

WARNER, Marina. *Da fera à loira: sobre contos de fadas e seus narradores*. Tradução de Thelma Médiçi Nóbrega. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O projeto político e pedagógico da Reforma Protestante: Notas sobre Educação e Protestantismo

José Rubens Lima Jardimino
Universidade Federal de Ouro Preto

Leandro de Proença Lopes
Universidade Nove de Julho

Resumo: O presente artigo pretende oferecer algumas notas sobre educação e protestantismo feitas a partir das Obras Seleccionadas de Martinho Lutero, jogando luzes sobre o seu “projeto político-pedagógico”. O objetivo desta abordagem é destacar aspectos do pensamento educacional da reforma, sem desconsiderar, todavia, o seu aspecto religioso, de maneira que a análise dos aspectos pedagógicos do reformador não se restrinja à educação religiosa. Daí o destaque da atuação política de Lutero, que, para ser compreendida, não pode estar dissociada de seus objetivos teológicos e pedagógicos.

Palavras-chave: Educação, protestantismo, educação religiosa

Résumé : Cet article vise à offrir quelques notes sur l'éducation et le protestantisme fait à partir du Œuvres choisies de Martin Luther, en jetant la lumière sur le «Projet politique-pédagogique» de sa réforme éducative. L'objectif de cette approche est de mettre en évidence les aspects de la pensée éducative de la Réforme Protestant, sans ignorer, toutefois, son aspect religieux, de sorte que l'analyse des aspects pédagogiques de la Réforme ne se limite pas à l'éducation religieuse. Ainsi, on peut marquer le point culminant de l'activité politique de Luther, qui ne peut être compris divorcé de ses objectifs théologique et pédagogique.

Mot-clés: éducation, protestantisme, éducation religieuse.

Introdução

Nossa abordagem histórica da Reforma Protestante é fortemente marcada pelas contribuições das ciências sociais. Poderíamos dizer que se trata de uma sociologia da história, inspirada pelos estudos da História Social. Apoiados nesse método, nosso olhar se dirigirá aos aspectos educacionais da Reforma. Não nos concentraremos no fenômeno religioso; sobre isso é possível encontrar variados estudos¹⁵. Nosso olhar pretende englobar o “projeto político-pedagógico”¹⁶ da reforma luterana, pautados pelo objetivo de perceber as contribuições da Reforma Protestante no pensamento e no projeto educacional da Modernidade.

Faremos, para atingir o objetivo proposto, uma breve análise sobre o contexto histórico da reforma protestante, evidenciando em Lutero que o ato educativo dos reformadores não é relegado à educação religiosa. A atuação política do reformador e a direção de boa parte de seus escritos revelam sua preocupação com movimento educacional enquanto ato político, o qual constitui elemento essencial para o desenvolvimento e o progresso social da Europa na expansão do Protestantismo nos séculos seguintes que solidificaram aquilo que a história chama de “Modernidade”. De certa maneira, talvez, anacronicamente, já encontramos em Lutero esses ideais:

o progresso de uma cidade não depende apenas do acúmulo de grandes tesouros, da construção de muros de fortificação, de casas bonitas, de muitos canhões e da fabricação

15 Nossa perspectiva não é desconsiderar o fenômeno religioso, todavia registramos desde já a preocupação em se evitar o perigo comumente presente na perspectiva maniqueísta, fortemente alimentada pelo senso comum e constituinte do *mundo da vida* em que se dão as reflexões sobre o tema. Para aprofundamento na análise religiosa e teológica, podemos indicar, dentre outros, os trabalhos de BARBOSA, 2007; ALTMANN, 1994; LIENHARD, 1994; EBELING, 1988; DREHER, 1981.

16 A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96), no artigo 15, outorgou à Unidade Escolar progressivos graus de autonomia pedagógica, administrativa e de gestão financeira. Entretanto a Mais expressiva é o da Escola ter a liberdade de construir seu Projeto Pedagógico. Chama de “Político” porque construído coletivamente expressa etimologicamente o sentido de mais abrangente do termo “*homo politicus*”- o cidadão. Utilizamos nesse contexto da Reforma para dar força a concepção educacional de Lutero.

de muitas armaduras [...]. O melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando possuem muitos homens bem instruídos, muitos cidadãos ajuizados, honestos e bem educados. (Lutero, OSel¹⁷, v. 5, p. 309)

É partindo de expressões como está que parece fora do lugar, se pensamos na Europa medieval, que teremos condições de analisar os temas do pensamento educacional de Lutero, em consonância com as contribuições que recebe do humanismo renascentista e também com as exigências de sua época.

Consideramos ser pertinente a proposta por constarmos que tal tipo de análise tem sido levada a cabo com pouco “fôlego” nos estudos sobre história da educação. Em outros trabalhos já chamávamos à atenção para a falta de destaque às idéias educacionais protestantes nos compêndios de História da Educação (JARDILINO, 2009, p7-8).

2. O contexto histórico da Reforma Protestante

As questões religiosas, dentre outras, geralmente são permeadas por paixões que levam a opiniões maniqueístas e romantizadas. Desta forma, é comum o erro de se considerar que a Reforma Protestante tenha sido fruto de um ato isolado de monge agostiniano preocupado com a salvação de sua alma que teria, através de uma súbita revelação divina, desencadeado todo o movimento de protesto contra a Igreja estabelecida no *seculum*, e que resultou em sua divisão. Ao contrário, tanto a contestação de Lutero quanto o movimento da Reforma são frutos de seu tempo e das inquietações da sociedade europeia desde os fins do século XIV.

Neste período, a sociedade Ocidental estava passando por profundas transformações, e por isso mesmo, inquietações intelectuais e religiosas se faziam presentes em diversos setores da sociedade. É neste período que se deu a “Alta Renascença”, o ponto mais elevado do renascimento, que se caracterizava pelo redescobrimento, revalorização e resgate das fontes literárias e artísticas da antiguidade clássica. Filósofos neoplatônicos foram relidos, bem como os pais da igreja, especialmente Sto. Agostinho. Além disso, as artes conquistam um espaço muito importante, se destacando nesta época artistas consagrados como Da Vinci, Michaelângelo e Rafael.

Acompanhou o renascimento o movimento que ficou conhecido como “humanismo”, que se destaca pela valorização e celebração do ser humano, e mais tarde, com o nascimento do *Sujeito* na Modernidade, esta humanidade do ser vai se expressar na concepção da Omnilateralidade¹⁸.

O renascimento alcançou plenamente a Alemanha, que nos fins do século XV se tornara o grande centro do pensamento humanista. Em pouco tempo, diversas universidades foram erguidas, inclusive uma em Wittenberg, local em que mais tarde Lutero lecionaria e se consagraria como reformador da Igreja medieval contestada.

O pensamento de Lutero não é figura a ser dispensada nas disciplinas que envolvem a história do mundo contemporâneo. Afinal, no meio de um mundo em transição – da Idade Média à Idade Moderna – ele representou uma influência decisiva no rumo dos acontecimentos. Trata-se de uma

17 Refere-se às Obras Seleccionadas de Lutero, publicada em português, pela Editora Sinodal em 10 volumes. Citada neste texto a partir de agora como **O Sel**.

18 Conceito formulado por Marx pelo qual entendia que a educação deveria voltar-se para a realização do ser humano. Por meio dela o ser humano deve ser integralmente desenvolvido em sua potencialidade.

figura polêmica até os nossos dias. O historiador Justo Gonzalez resume bem as controvérsias que cercam o imaginário sobre o personagem Lutero:

Poucos personagens na história do cristianismo têm sido discutidos tanto ou tão acaloradamente como Martinho Lutero. Para uns, Lutero é o monstro que destruiu a unidade da igreja, a besta selvagem que pisou a vinha do Senhor, um monge renegado que se dedicou a destruir as bases da vida monástica. Para outros, é o grande herói que fez com que uma vez mais prevalecesse o evangelho puro, o campeão da fé bíblica, o reformador de uma igreja corrompida. (GONZALES, 1983, p.78)

Nascido em 10 de novembro de 1483, Martinho Lutero não era membro de família abastada; ao contrário, seu pai era um simples mineiro e de piedade não eclesiástica. Mesmo com poucas condições, seu pai dedicou-se a dar a ele uma educação rigorosa, segundo os critérios de sua época, pois tinha o desejo de torná-lo advogado. Em 1501, Lutero ingressou na Universidade de Erfurt, onde foi influenciado fortemente pelo movimento humanista. Por isso, sua formação inicial foi nas artes. Segundo seus biógrafos, quando preparava-se para ingressar na carreira do direito, foi surpreendido com a morte de um amigo próximo, quando uma raio caiu próximo de onde ambos estavam. Dizem ser essa a experiência marcante para as preocupações religiosas de Lutero. Nestas circunstâncias, ele resolveu ingressar na vida monástica, entrando num mosteiro de tradição agostiniana.

No ano de 1507 ele foi ordenado ao sacerdócio, e no ano seguinte foi enviado para Wittenberg, com a finalidade de preparar-se para dar aulas na universidade¹⁹ da cidade. Em 1509 graduou-se bacharel em teologia. Pouco tempo depois cuidou de estudar e ensinar a Bíblia, partindo das línguas originais (o hebraico no Antigo Testamento e o grego no Novo Testamento). Trata-se novamente de uma experiência decisiva. O contato com a Bíblia seria responsável, segundo Lutero, por uma nova maneira de se forjar as idéias religiosas. Daí a necessidade de dar às pessoas as condições de chegarem, por si mesmas através do livre exame das Escrituras²⁰, a essas ideais libertarias.

A importância atribuída à leitura da Bíblia por Lutero é tal que pensadores como Luzuriaga²¹ consideram a tradução da Bíblia para o alemão realizada pelo reformador a sua principal obra educativa. Talvez compreendamos melhor esse pensamento se considerarmos as exigências reclamadas por Lutero para a correta interpretação das Escrituras. O ensino das línguas antigas seria o único meio de se evitar desvios de interpretação:

os sofistas²² disseram que a Escritura é obscura; pensavam que a Palavra de Deus

19 A universidade surge, no século XI, ao final da barbárie, associada à idéia de urbanidade. Nasce dos ideais de estudantes e professores – que formavam uma comunidade dialógica - como um movimento de interesse coletivo e autônomo sem lugar, sem propriedades e sem poder local. No decorrer dos séculos XII ao XVI, perde sua autonomia carismática de movimento e se institucionaliza, ligando-se aos ideais da Igreja e ao nascimento dos Estados Modernos. Na época de Lutero a Universidade era um organismo da Igreja e seus professores os quadros eclesiásticos.

20 A doutrina do sacerdócio universal e o livre exame das escrituras são temas de fundamental importância para a teologia protestante. A primeira enfatiza que todos os cristãos são ordenados sacerdotes através do batismo, enquanto a segunda defende que todas as pessoas devem ter a liberdade para ler e interpretar as Escrituras. Para isso, obviamente, deveriam ser oferecidas condições para que os fiéis exercessem essas prerrogativas.

21 LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da Pedagogia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1955. p.122.

22 Trata-se aqui dos escolásticos das Clássicas Universidades européias, dentre elas a Sorbonne, a mais criticada por Lutero.

fosse muito obscura por natureza e que se expressava de maneira muito estranho. Mas não vêem que o erro todo está no desconhecimento das línguas. Do contrário, se entendêssemos as línguas, jamais teria sido dito algo mais claro do que a Palavra de Deus. (Lutero, OSeI, v. 5, p. 315)

Porém, a consagração do jovem Lutero se dará pelo ato que a história cronológica designou como a Reforma Protestante. No dia 31 de outubro de 1517, Martinho Lutero ainda que sem completo entendimento do que seria seu movimento de contestação, afixou na porta da Igreja de Wittenberg – local tradicional de recados e propagandas da universidade – as suas noventa e cinco teses questionando a venda de indulgências. A propagação de suas teses não foi em si a própria Reforma. Porém as ideias de Lutero encontraram simpatizantes em diversos setores da sociedade. Em tempos de crises políticas, sociais e econômicas, a atuação da Igreja era contestada por vários setores. Desde a maior contestação, ocorrida com o surgimento da Igreja Oriental (primeira “reforma” ocorrida no século XI), vários movimentos de constatação puderam ser vistos na Europa²³. Esse clima de movimentos de renovação ajuda a compreender o rumo dos acontecimentos. Fosse outro o clima, Lutero certamente teria sido condenado à morte, todavia, a proteção que recebeu dos príncipes da Alemanha - grupo também politicamente insatisfeito com poder acumulado pela Igreja e as restrições que está fazia aos seus domínios, explica a forte contestação ao poder secular da Igreja.

Essas considerações nos ajudam a reforçar a idéia de que o fenômeno religioso deve ser encarado como fenômeno eminentemente social. A Reforma parece ser o ápice de uma série de movimentos sociorreligiosos que desde o século XIV já preludiavam a Era Moderna. É importante ressaltar que a reforma protestante não apresenta apenas uma ruptura religiosa, mas que ela faz parte de importantes e fundamentais rupturas socioeconômicas e políticas no edifício medieval, que formataram uma nova sociedade e, conseqüentemente, uma nova era. Nesta, as antigas estruturas sociais caracterizadas pela transcendentalização do mundo dão lugar à racionalização e à moralização da vida religiosa.

Essas novas estruturas sociais garantem lugar de destaque à Reforma Protestante na arquitetura do edifício do mundo moderno. Dentre outras coisas, a modernidade é marcada pela ruptura e pela passagem dos modos de produção do feudalismo para o mercantilismo (*capitalismo comercial*), gerando um quadro que possibilita compreender a ação pedagógica dos reformadores. Lutero reivindica, no campo da Educação Básica, a criação de um sistema educativo universal, o que salienta a forte presença dos ideais do iluminismo, bem como a sua preocupação em preparar as pessoas para as exigências desse novo momento histórico.

Todavia é importante considerar que, apesar das preocupações dos reformadores estarem em sintonia com as exigências da modernidade, a Reforma foi gerada no período medieval. O modo medieval de agir e pensar não era estranho aos reformadores. Com isso ressaltamos, ademais, uma característica pouca enfatizada do pensamento medieval, o que levou a Ernst Troeltsch, afirmar que o movimento reformado não se liberta de características essenciais do pensamento medieval:

Em sua visão fundamental das relações entre indivíduo e comunidade, o protestantismo é totalmente o contrário do puramente individualista e sem autoridade. Pelo contrário, em quase todos os ramos principais, ele é surpreendentemente conservador. Não conhece, descontando-se os grupos batistas radicais, a ideia de igualdade e jamais propôs a

23 Confira Norman Cohn. *Na senda do milênio – milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Op.cit, 1981

formação livre da sociedade pelos indivíduos. Se alguma vez existiu a igualdade, isso foi no estado de inocência do Paraíso, mas não se pode falar disso no mundo do pecado. (TROELTSCH, 1958, p. 80).

Essas considerações são contrárias à ideia de que o protestantismo tenha defendido a plena “liberdade” para o indivíduo. O processo de institucionalização protestante, como exigência de todo fenômeno institucional, trouxe a necessidade de produzir leis e regular a vida dos seus fiéis. Todavia, a Reforma representa, para além do fenômeno religioso, uma mudança no contexto geopolítico da Europa. Ademais, a concepção de livre-exame e de consciência individual foram decisivas para a questão da autonomia do sujeito e da interioridade, temas importantes para o pensamento moderno.

3. Temas sócio-educacionais no pensamento de Lutero

Para analisar o pensamento educacional da Reforma faz-se necessário considerar as principais idéias da pedagogia dos humanistas. Dois personagens são evidenciados como marca dos ideais pedagógicos do humanismo renascentista: Rabelais e Erasmo. Estes, juntamente com Lutero, são considerados os críticos mais tenazes da Escola Medieval. A reconstrução das concepções pedagógicas da Renascença somente se fez possível em consonância com as mudanças ocorridas nos meios, social, político e econômico. Essa reconstrução deveria ter início com a destruição do escolasticismo característico da pedagogia medieval, pois, no julgamento desses críticos, a escolástica era uma praga que impedia o acesso à razão.

O tema da liberdade – um dos principais temas que marcaram o debate religioso da Reforma – foi a pauta do novo modelo pedagógico que se desejava e que se estava forjando: para desenvolver todas as suas potencialidades, o homem moderno deveria se ver livre dos obstáculos que o prendiam por meio de obrigações, disciplina e regulamentos.

Podemos observar duas tendências bem determinantes no modelo pedagógico do humanismo renascentista. A primeira, com Rabelais²⁴, em cujos ideais pedagógicos buscava-se o homem universal, que deve receber uma formação integral, aplicando-se nas habilidades físicas, nas artes e no conhecimento de tudo, tanto prático quanto teórico. A segunda tendência é enfatizada por Erasmo²⁵, humanista para quem a destreza literária, o saber das letras clássicas e a absorção desses conhecimentos por meio de processos de entendimento racional devem pautar o modelo pedagógico, que privilegia um conhecimento enciclopédico.

Com esses dois exemplos podemos apontar que o pensamento pedagógico da Reforma é herdeiro das fontes pedagógicas humanistas; todavia observamos no pensamento educacional da reforma algo de específico, que de certa forma anuncia o pensamento pedagógico da modernidade. Rabelais e Erasmo rompem com os métodos medievais e redesenham o pensamento educacional da modernidade, todavia pensaram uma educação fundamentalmente aristocrática.

Lutero, por outro lado, ao elaborar uma nova concepção teológica, irá orientar uma educação para a vida. À pedagogia humanista do renascimento Lutero acrescentou outros condimentos sociais

²⁴ Ver, especialmente, sua obra *Gargântua e Pantagruel*, e Emile Durkheim *A evolução Pedagógica*, ambas indicadas nas referências bibliográficas deste artigo.

²⁵ Consultar a obra educacional de Erasmo de Rotterdã *De Pueris (dos meninos) e a civilidade de Pueril*, publicado no Brasil pela Editora Escala na coleção *Grandes Obras do Pensamento*.

que fizeram da escola o verdadeiro lema de sua Reforma. Ainda que não permaneçamos alheios às críticas e controvérsias quanto às contribuições de Lutero para a educação, que entendia o edifício educacional da Reforma como antagônico ao projeto humanista, julgamos possível compreender que as contribuições do ex-monge agostiniano possibilitaram a criação de um novo sistema educacional que defenderia o direito universal à educação.

O tema da universalização do ensino é caro ao pensamento de Lutero, e não devemos ignorar que ele foi a primeira voz que se levantou em favor de uma educação pública, gratuita e inclusiva²⁶, fazendo deste objeto um dos principais lemas de sua Reforma e de sua atuação política. A compreensão desta necessidade exigiu uma mudança de paradigma pedagógico, no que diz respeito ao método, ao enfoque e à postura didático-pedagógica.

Para tanto, vamos direcionar nosso olhar para os principais temas pedagógicos da Reforma, considerando que o projeto de expansão da Reforma Protestante se deu com base em um sólido projeto pedagógico, o que pode ser constatado na influência e na tradição herdada nos países em que o Protestantismo chegou, inclusive no Brasil. Segundo Jardimino (2009, p 53), “o protestantismo, por onde quer que tenha chegado, carregando consigo o ideal de mudanças sociais, e tinha a educação como seu principal aliado”.

Com essa análise, jogando luzes sobre sua dimensão social da reforma protestante, fica evidente a impossibilidade de reduzi-la ao tema da reforma religiosa. Encontramos na obra de Lutero temas importantes que estarão na pauta do projeto educacional da modernidade.

O primeiro tema a ser destacado é a questão de gênero. Este é um tema de preocupação singular do reformador, de forma que advoga a criação de escolas para mulheres em todas as cidades. Não se pode afirmar precipitadamente que se tratava de uma compreensão moderna sobre a igualdade de gênero, todavia a preocupação de Lutero é animada pela consistência teológica da doutrina do sacerdócio universal do cristão. Nesta incluía a mulher, igualada-a ao homem nos direitos à educação, tendo como base no mesmo currículo e mesmo quadro de professores, ressalvando-se, entretanto que as mulheres dedicar-se-iam menos tempo à educação para que pudesse também dedicar-se aos trabalhos domésticos. Se a preocupação com a educação da mulher não era possível na estrutura social do mundo medieval, Lutero expressa, também aqui, uma sociedade com mobilidade social.

O tema da educação infantil também ocupa lugar de destaque no pensamento de Lutero, com uma novidade impensada para a época: a ludicidade²⁷ na educação. A dedicação ao tema é anacrônica, num tempo em que a criança era pouco considerada, tida com um adulto em miniatura.

O último tema importante da proposta pedagógica de Lutero considerada neste capítulo é o da formação de professores e do currículo da Escola. Lutero tece um grande elogio ao ato de ensinar, considerando a importância do ofício.

Na questão do financiamento, o reformador indica uma responsabilidade a ser dividida entre o Estado e os pais²⁸. Os benefícios sociais da educação deveriam ser compreendidos e levados a cabo pelo

26 Consultar o volume 5 das Obras Seleccionadas *Ética: fundamentos; oração, sexualidade, educação e economia*. Organizada pela Editora Sinodal.

27 Sobre esse tema importante para o pensamento pedagógico atual remetemos o leitor ao texto de Jardimino, op.cit.

28 Esse tema mereceria uma discussão especial, todavia não podemos fazê-la nesse

Estado e também pelos cidadãos, e isso aconteceria também quando a educação fosse compreendida como algo bem mais além da formação do clero, como acontecia na educação Pré-Reforma.

Os novos contornos sociais que tomavam a sociedade moderna exigiam uma educação cidadã, devendo orientar os estudantes humanisticamente para o trabalho e para a vida urbana que se desenhava na Europa pós-medieval. Para possibilitar esse projeto pedagógico a formação de professores deveria ser encarada com grande seriedade: para estes, o estudo deveria ser prolongado e intensivo.

Por absoluta falta de espaço num artigo dessa natureza intitulado com a expressão “notas” certamente não seria possível alongar as discussões a contento sobre os temas da reforma educacional de Lutero, para tal remetemos o caro leitor as obras selecionadas do reformador especialmente o volume 5 indicado na nota de pé de página numero 12.

Considerações finais

As anotações aqui traçadas nos permitem entender as influências do projeto pedagógico da Reforma nos sistemas educacionais da modernidade e dos períodos que se seguiram. Como aponta Santos (2008):

Sua proposta de criação e manutenção de escolas que reformulassem seus programas, que investissem no estudo das línguas clássicas, em boas obras para suas bibliotecas, que desenvolvessem novos métodos de ensino e considerassem a natureza de seus alunos, era uma proposta de escola produtora de conhecimento [...]. Lutero trouxe a responsabilidade destas escolas para a esfera secular, chamando a atenção para a educação como um imperativo ao Estado, embora reconhecesse que era dever dos pais empenhar-se pela educação de seus filhos, por se tratar de um mandamento divino. Mas, da mesma forma, tinha consciência de que muitos pais permaneciam com a velha mentalidade de enviar os filhos à escola com o intuito de garantir sua subsistência, por meio dos cargos religiosos. Diante desta realidade, foi enfático em sua argumentação de que competia às autoridades civis intervir junto aos pais, obrigando-os a encaminharem seus filhos à escola. (SANTOS, 2008, p.31)

Pelo exposto, percebemos em Lutero uma proposta de criação de escolas preocupadas com a formação de cidadãos para atender às exigências do mundo urbano e das novas conformações sociais e políticas que emergiam. Com isso podemos perceber que o pensamento educacional da modernidade começava a ganhar seus primeiros contornos e trazia novidades pedagógicas impensáveis na estrutura medieval de educação, tais como:

a divisão de classes escolares por faixa etária, a nova compreensão sobre essas faixas, o novo currículo e a nova ordenação dos graus escolares representam um conjunto de modificações que, além de romper definitivamente com a Escola medieval vai dando o formato da educação da modernidade (JARDILINO, 2009, p.71).

Neste sentido alguns estudos com os quais dialogamos são unânimes em apontar o projeto educacional da Reforma como ponto de partida para a posterior criação dos sistemas educacionais da Modernidade. Jardimino (op.cit.) apoiado em Weber (1983) indica os impactos sociais da educação da Reforma, constatando que esta acarretou uma grande responsabilidade social e civil, o que pode ser percebido de forma mais expressivamente canalizada nos sistemas educativos da Europa protestante.

espaço. Para um maior aprofundamento indicamos a leitura dos dois sermões que se constituem uma peça clássica de história de educação e pedra de toque no pensamento educacional de Lutero: um proferido em Wittenberg 1524 - “*Aos conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs*” e outro de 1530 “*uma prédica para que os pais mandem os filhos à escola*”.

De igual maneira Petitat (1994) procurou mostrar que no projeto educativo de Melanchthon, grande sistematizador da Reforma Luterana, encontramos a estrutura da escola ocidental e moderna que herdamos, com o ensino dividido em três classes.

Também é importante observar que a pedagogia realista, tendo em Comênio (1996) seu principal expoente, se caracteriza como um dos melhores modelos que expressam as idéias pedagógicas da Reforma e de Lutero e, conseqüentemente, um modelo seguido pela Escola Moderna. Embora ainda envolto na religião, esta nova ênfase pedagógica chega à maturidade ao desenvolver, aquilo que já era reclamado por Lutero, uma educação que buscava preparar o homem para a vida concreta. Com base nesse princípio, e fortemente influenciado pelo projeto educacional da Reforma.

Tecendo essas notas introdutórias sobre as influências do pensamento educacional da reforma nas ideias pedagógicas da modernidade, esperamos ter contribuído para os estudos das idéias protestantes na perspectiva que vão além dos aspectos da reforma religiosa como algo descolado do contexto onde a Reforma foi gerada. Assim como esperamos também contribuir para fortalecer os estudos sobre Educação e Protestantismo, que no Brasil ainda são insipientes, embora já se perceba boas perspectivas por meio de grupos de pesquisa e estudos que se organizam em torno do tema.

Referências Bibliográficas

ALTMANN, W. *Lutero e a libertação*. São Paulo: Ática, 1994.

BARBOSA, Luciane Muniz Ribeiro. *As concepções educacionais de Martinho Lutero*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.33, n.1, p.163-183. Jan/abr.2007.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.

COHN. *Na senda do milênio – milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981

COMÊNIO, J. Amos. *Didactica Magna*. Lisboa: Calouste Gulbenkian: 1996.

DREHER, Martim. *Reflexões em torno de Lutero*. Revista de Estudos Teológicos: São Leopoldo, 1981.

DURKHEIM, E. *A evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

GONZALES, Justo. *Uma história ilustrada do cristianismo – a era dos sonhos frustrados*. São Paulo: Vida Nova, 1981. v. 5.

GONZALES, Justo. *Uma história ilustrada do cristianismo – a era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1983. v. 6.

JARDILINO, José Rubens Lima. *Lutero e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 (col Pensadores e a Educação).

JARDILINO, José Rubens Lima. *Educação e Protestantismo brasileiro: reflexões e hipótese*. In., AS MARTINO, L.M & SOUZA, B.M. Sociologia da Religiao e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos nos Brasil. São Paulo: Editora Paulus 2004.

LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

LUTERO, M. *Obras selecionadas – Ética: fundamentos; oração sexualidade, educação e economia*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 5.

- LUTERO, M. *Obras Seleccionadas Debates e Controvérsias I*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. v. 3.
- LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da Pedagogia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1955.
- PETITAT, A. *Produção da escola, produção da sociedade: análise sociohistórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1994.
- RABELAIS, François. *Gargântua e Pantagruel*. (Grandes Obras da Cultura Universal/14). Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.
- ROTTERDA, Erasmo. *De Pueris (dos meninos) e a civilidade de Pueril*. Belo Horizonte: Editora Escala, s/d, (col. Grandes Obras do Pensamento).
- SANTOS, Carla Regina B. O. dos. *Lugar de criança é na escola: Lutero e sua contribuição para a educação do século XVI*. Monografia – Universidade Tuiuti do Paraná. História, 2008.
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1983.

A Rede Nacional de Altos Estudos em Segurança Pública: a experiência no âmbito da Universidade Federal de Sergipe

Joelina Souza Menezes
Denise Leal Fontes Leopoldo
Universidade Federal de Sergipe

Resumo: este trabalho pretende mostrar a experiência da Rede Nacional de Altos Estudos (RENAESP) no âmbito da UFS, que conta com uma trajetória de 5 anos e, ao longo desse período, vem ofertando cursos regulares de especialização para profissionais da área de segurança pública no estado e outros profissionais não necessariamente vinculados à área de segurança pública, mas que tem na temática da violência e criminalidade e das políticas públicas voltadas ao seu enfrentamento especial objeto de interesse e estudo. Além dos cursos, a RENAESP promove eventos como seminários, mesas-redondas e oficinas, dentre outros, que permitem um profícuo debate e a apresentação das novas tendências no campo do saber e do fazer voltados para o serviço público de segurança. Acredita também ser possível forjar uma polícia diferente, qualificada, e mais sensível às práticas e aos valores compatíveis com uma sociedade menos opressiva e injusta.

Palavras-chave: Experiência, segurança pública, sociedade, RENAESP

Resumen: este trabajo pretende mostrar la experiencia de la Red Nacional de Altos Estudios (RENAESP) en el ámbito de la UFS, que cuenta con una trayectoria de 5 años y, a lo largo de ese período, viene ofertando cursos regulares de posgrado para profesionales del área de seguridad pública en el Estado y otros profesionales, no necesariamente vinculados al área de seguridad pública, pero que tiene en la temática de la violencia, criminalidad y de las políticas públicas sus objetos de estudios; además de otros, que permiten un profícuo debate y presentación de nuevas tendencias en el campo del saber y del hacer dirigidos para el servicio público de seguridad. Creemos también ser posible forjar una policía distinta, cualificada y más sensible a las prácticas y valores compatibles con una sociedad menos opresora e injusta.

Palabras clave: Experiencia, seguridad pública, sociedad, RENAESP.

Introdução

O fenômeno da criminalidade e da violência tomou as agendas públicas nos últimos anos, imprimindo à sociedade e aos gestores públicos a necessidade da construção de respostas para o seu equacionamento ou minimização mediante um esforço conjunto do Estado e da sociedade civil. Nesse sentido, a Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP) vinculada ao Ministério da Justiça (MJ), optou por investir na formação dos atores desta área nos diferentes níveis de governo, por entender que a construção de uma nova forma de ação deve estar fundamentada numa nova perspectiva de educação.

Assim, para subsidiar as ações pedagógicas dos programas educacionais desenvolvidos no âmbito do Ministério da Justiça, foi elaborada em 2003 a Matriz Curricular Nacional para formação dos agentes em segurança pública no Brasil. Segundo o referido documento, a formação do profissional de segurança pública tem como objetivo: levá-lo a compreender a Segurança Pública como prática da cidadania, participação profissional, social e política em um Estado Democrático de Direito, adoção no dia a dia, atitudes de justiça, cooperação, respeito à lei, repúdio a qualquer forma de discriminação e intolerância a promoção humana.

Após a formulação dessas diretrizes, em 2004, a SENASP estabeleceu sua primeira parceria com a Universidade Federal da Bahia (UFBA) para o desenvolvimento do primeiro curso de pós-graduação (*lato sensu*) em gestão e segurança pública. Tal iniciativa seria ampliada no ano seguinte, com o lançamento do Edital nº 001/2005 SENASP/MJ, para credenciamento de instituições de ensino superior que manifestassem interesse em ofertar cursos de especialização para profissionais da segurança pública e a sociedade em geral, quer no âmbito local (para cursos presenciais), quer no âmbito nacional (para a modalidade de cursos à distância). Essa medida foi o embrião do que viria mais tarde a se constituir como a Rede Nacional de Cursos de Especialização em Segurança Pública (RENAESP).

Em 2006, nos termos do primeiro edital acima referenciado, foram credenciadas 22 instituições de ensino superior de todo o país, incluindo entidades da rede pública e privada. Essas instituições apresentaram seus respectivos projetos de cursos e das propostas apresentadas, foram devidamente aprovados 21 cursos presenciais e apenas um à distância, o da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS).

Em 2007, com a criação do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (PRONASCI), a referida Rede passou a configurar-se como um subprograma, com suporte financeiro e força política para ampliar as atividades nos 27 Estados da Federação. A nova dimensão assumida permitiu abranger grupos de pesquisa e atividades de outra natureza na área do conhecimento da segurança pública, além do ensino. Assim, plenamente integrada ao PRONASCI, a Rede Nacional de Altos Estudos em Segurança Pública adquiriu ampla projeção no âmbito nacional como espaço de estudos, pesquisas e demais projetos ligados à segurança pública. Neste mesmo ano de 2007, com um novo edital, a RENAESP ampliou seu campo de atuação, quando aprovou mais 66 projetos de ensino a nível de especialização, dos quais 16 (dezesesseis) cursos foram sendo implementados gradativamente nos anos seguintes.

A ampliação da Rede em tão pouco tempo sinalizou o reconhecimento da SENASP quanto à necessidade premente da formação de um novo perfil de gestores e operadores para a área de segurança pública no Brasil. Ao buscar atender a este objetivo, a SENASP estabeleceu inicialmente duas áreas temáticas. A primeira englobando “Segurança Pública e Complexidade” e, a segunda, “Temas Contemporâneos de Segurança Pública de Defesa Civil”.

5. O início da experiência no âmbito da Universidade Federal de Sergipe

O estado de Sergipe ingressou formalmente na Rede em 2007 por meio da Universidade Federal de Sergipe, optando na ocasião por apresentar um projeto vinculado à primeira área, pois foi considerado à época, que a adesão à área “Segurança Pública e Complexidade” permitiria a construção de uma proposta de curso que atendesse à demanda dos profissionais da segurança pública no estado, abrangendo uma formação que contemplasse a interdisciplinaridade e a transversalidade do tema segurança pública com os temas de ética, direitos humanos e cidadania; sem descurar de uma densa formação teórica que agregasse o conhecimento técnico qualificado.

Registre-se, ainda, que tal área estava mais bem sintonizada com a proposta de curso que se discutia naquela ocasião, pois os primeiros professores envolvidos na discussão da proposta vinham

de áreas como sociologia, direito e ciência política e uma abordagem transversal e interdisciplinar do fenômeno da segurança pública por meio de um saber crítico-problematizante permitiria angariar a contribuição de pesquisadores de diversas áreas da UFS.

Concebeu-se também que tal enfoque permitiria aos alunos uma maior reflexão sobre suas práticas, a abertura para as novas abordagens e aportes analíticos sobre as questões afetas à segurança pública, à criminalidade e à violência nas sociedades contemporâneas, oportunizando a construção de um novo agir e novos saberes sobre as políticas públicas de segurança.

No primeiro ano do Curso de Especialização da RENAESP/UFS, inscreveram-se 158 candidatos para 50 vagas, sendo que deste total de vagas, 40 foram reservadas para os operadores de segurança do estado e 10 destinadas às pessoas da comunidade. Tivemos 40 concludentes na primeira turma, dentre os quais policiais civis, militares e federais, bombeiros, guardas municipais, pedagogos, psicólogos e assistentes sociais. Já na segunda turma, tivemos o total de 196 candidatos inscritos, sendo selecionados mais uma vez 40 candidatos vinculados ao sistema de segurança pública do estado e 10 pessoas da comunidade. Desse total de matriculados, contamos ao final da segunda turma com um bom índice de concludentes, totalizando 42 alunos que alcançaram aprovação final no curso.

Vale registrar que embora o edital de credenciamento registrasse que seriam financiadas apenas as 40 vagas destinadas aos profissionais da segurança pública, facultava que as turmas pudessem contar com até 50 alunos conforme liberalidade da instituição credenciada integrante da REANESP. Ocorre que desde o início de suas atividades, a coordenação da RENAESP/UFS fez uma clara e firme opção por contar com turmas mistas em que se integrassem profissionais da segurança pública e outros profissionais de áreas diversas - advogados, assistentes sociais, sociólogos, pedagogos, etc; com o propósito de consolidar a rede como espaço de uma rica e profícua troca de experiências, de compartilhamento de saberes e reflexões capazes de iluminar o debate e produzir conhecimento voltado para a formulação de políticas de segurança pública em Sergipe.

Os trabalhos monográficos apresentados pela primeira turma do “Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* Violência, Criminalidade e Políticas Públicas”, contemplaram os mais variados assuntos versando sobre Políticas Públicas de Segurança, Policiamento Comunitário, Capacitação Profissional, Penas Alternativas, Representações Sociais e Preconceito Social, dentre outros. Os melhores trabalhos foram selecionados e transformados em artigos que ao lado de trabalhos produzidos por professores e colaboradores da RENAESP/SE passaram a integrar o livro “Segurança Pública: Práticas, Representações e Formação Profissional”, publicado em 2009.

Já se encontra no prelo o segundo livro a ser publicado em outubro de 2011 com artigos dos melhores trabalhos monográficos da segunda turma do Curso de Especialização em Violência, Criminalidade e Políticas Públicas, além, mais uma vez, da produção científica de alguns professores, pesquisadores e colaboradores da rede. Novamente sob a coordenação da Profa. Joelina Menezes, o livro contempla temas diversos que transitam desde as questões teóricas relativas à segurança, bem como as relações de gênero nas instituições policiais, a militarização da política de segurança pública no Brasil, até a compreensão da violência e criminalidade urbanas.

A relevância dessas publicações consiste principalmente no fato de que elas se constituem um repositório de trabalhos de pesquisa e estudos relativos à realidade local, contribuindo tanto para a

produção de um banco de dados a esse respeito quanto para a reflexão de problemáticas locais e suas especificidades (que padecem de atenção visto que muitos estudos enfocam apenas a problemática da segurança pública nos grandes centros urbanos). Além disso, tais estudos avaliam como vários tipos de políticas de segurança têm sido desenvolvidos no estado de Sergipe, colocando em destaque suas formulações, atuações e execuções.

Assim, na discussão sobre uma nova política de segurança pública, são muitas as vozes favoráveis a que se conceba e se aplique uma política cidadã e democrática de segurança pública. A RENAESP/UFS acredita – e trabalha para tanto – que há espaço para avançar na construção de uma nova polícia, para torná-la uma instituição a serviço da cidadania e comprometida com a ordem democrática. Pautando sua atuação segundo um padrão de normatividade que tem nos direitos fundamentais seu principal balizamento, mas também ética, técnica e socialmente referenciada.

Há uma premência de transformá-la radicalmente e colocá-la a serviço da promoção da justiça e dos direitos humanos e da consolidação da democracia e da cidadania em nosso país. Para tanto, faz-se indispensável à adesão a padrões qualificados de planejamento e gestão, exige-se sua sujeição a mecanismos de controle interno eficientes e imparciais, bem como ao controle externo e democrático, conferindo-lhe ou resgatando-lhe um padrão de legitimidade que permita um qualificado equilíbrio entre atuação repressiva – que é uma das suas mais destacadas funções – e respeito aos direitos humanos.

Impõe-se reafirmar e constantemente renovar o compromisso de avançar na construção de uma polícia diferente, qualificada e mais sensível às práticas e aos valores compatíveis com uma sociedade menos opressiva e injusta. A adesão a esse compromisso repercutirá positivamente em todas as dimensões do trabalho policial, promovendo significativas e profundas transformações nos métodos e nos sentidos do “agir policial”.

Nessa perspectiva, a RENAESP/UFS vem desenvolvendo ao longo desses anos o firme propósito de fomentar a adesão a um modelo de gestão e a padrões de atuação das agências policiais e seus atores que priorizem a transparência e a participação da comunidade nos processos decisórios de formulação das políticas voltadas para a área de segurança pública. É por meio dessa integração que o verdadeiro sentido e a dignidade da função de “polícia” é resgatada, pois em sua origem grega foi concebida como garantia da sociedade e dos seus valores mais elevados da cidadania e da democracia.

O imaginário arquetípico do puer andarilho

Maura Cristina de Melo Silva
Universidade Federal do Maranhão

Resumo: Abordagem do imaginário da cavalaria à luz da teoria do puer aeternus. Nossa leitura cruza os destinos de Quixote e Rolando, suas aventuras, sonhos e desilusões em gravuras de tarot, perscrutando os contrários puer-senex nas novelas cervantina e calviniana.

Palavras-chave: Imaginário arquetípico – teoria do puer aeternus – novelas de cavalaria.

Resumen: Enfoque del imaginário de la caballería a la luz de la teoría del puer aeternus. Nuestra lectura cruza los destinos del Quixote y Rolando, sus aventuras, sueños y desilusiones en grabados del tarot, escrutando los contrarios en la novela cervantina y calviniana.

Palabras-clave: Imaginario arquetipico – teoría del pueaeternus – novelas del caballería.

Introdução

Ontem à noite, olhando os “campos lívidos da lua”, imaginamos...

O que acontece quando o leitor cruza folhas, embaralha papéis e considera como reais personagens ficcionais? “Tudo começou por culpa dos livros” (SANCHES, 2005, p.12). Falaríamos as mesmas palavras lidas?

Quando abrimos livros encontramos bosques; algo muito parecido fora dito por Umberto Eco:

Bosque” é uma metáfora para o texto narrativo, não só para o texto dos contos de fadas, mas para qualquer texto narrativo... Usando uma metáfora criada por Jorge Luís Borges..., um bosque é um jardim de caminhos que se bifurcam. Mesmo quando não existem num bosque trilhas bem definidas, todos podem traçar sua própria trilha, decidindo ir para esquerda ou para direita de determinada árvore e, cada árvore que encontrar, optando por esta ou aquela direção (ECO, 2002, p.12).

Nos caminhos bifurcados do jardim, Borges reencontrou *Dom Quixote*, já não tinha mais certeza se acreditasse nas aventuras e diálogos entre o cavaleiro e o escudeiro; mas, disse ele, “sei que acredito no personagem do cavaleiro, e imagino que as aventuras foram inventadas por Cervantes a fim de nos mostrar o personagem do herói” (BORGES, 2000, p.108). Ele supõe que “podemos imaginar um momento em que Dom Quixote e Sancho...ainda existirão, embora todas as suas aventuras tenham sido obliteradas”. Mas, talvez “continuem inventando histórias que se ajustem a esses personagens... que sejam como espelhos” (BORGES, 2000, p.109-110).

Teria Dom Quixote aparecido no espelho? De certa maneira isso parece acontecer porque há bosques de adaptações, como aquele recontado mundo divertido, e ao mesmo ínterim profundo, de Miguel de Cervantes, trilhado pelo traçado de Agustín Sánchez (tradução de Marina Colasanti). Neste, em lugar onde se perdeu Peter Pan, encontraremos Dom Quixote ou o Senhor Alonso Quijano? Aquele que “gostava de poemas de amor e de romances de pastores, de histórias de viagens e dos versos que falam de mouros e cristãos” (SÁNCHEZ, 2005, p.12)?!

E existem mais outros bosques, onde poderemos esbarrar em *Orlando furioso*, decerto, soltasse fogo pelas narinas. Então, percebemos que há bosques revisitados como os de Ítalo Calvino. Este, como

o Mago do *tarot*, embaralha figuras enigmáticas que se sucedem compondo histórias com arquétipos literários, construindo um fascinante “quadrado mágico” não apenas visto, mas comunicado no mutismo dos personagens.

No entanto, que antes escutemos as regras do jogo calviniano na “orelha do livro”:

As cartas estão jogadas... Disso parece falar Ítalo Calvino em *O castelo dos destinos cruzados*: da aleatoriedade do mundo, da multiplicidade dos destinos, das probabilidades dos encontros, do jogo combinatório dos significados e das existências. Em um castelo – ou será uma taverna? -, algumas personagens contam suas histórias. Mas como estão impossibilitadas de falar... usam um baralho de tarô para narrar suas aventuras e desventuras. As mesmas cartas, porém, servem para várias histórias, e cada uma delas comporta múltiplas interpretações. Qual a mais verdadeira, não importa. Nos relatos..., o escritor ilusionista embaralha os destinos e se entrega à vertigem dos jogos combinatórios... uma espécie de quadrado mágico, sempre aberto, porém, a novas leituras.

Quando parecemos encontrar caminhos que se bifurcam entre uma narrativa infanto-juvenil e o mundo ficcional de Calvino, o escritor ilusionista embaralha os destinos e nos entrega à vertigem de novas possibilidades de narrativas e leituras.

Buscamos um cavaleiro louco de amor e/ou outro louco de ler?

Mas, ambos carregam títulos de nobreza de ser/ter o Dom de imaginar?

Estamos entre a cruz e a espada, ou seria entre a espada e o elmo?

Diríamos que estamos na luta do adulto contra o paraíso da infância. Mas, vamos ao encaixe da razão de Quixote e Rolando. Temos juízo?

Sua razão? O *Três de Copas* fez-nos lembrar que estava numa ampola guardada no Vale das Razões Perdidas, mas como a carta representava um cálice emborcado entre dois cálices de pé, era possível que nem mesmo naquele depósito estivesse conservada (CALVINO, 2002, p.51).

Nossa razão? Decerto, fora perdida entre os campos de trigo e moinhos de vento de La Mancha... Preferimos o *Dois de Copas* que nos faz sentir que Quixote e Rolando são como duas taças que se unem no coração dos leitores em fuga mágica.

Ontem à noite, “nos campos pálidos da Lua” vimos “Astolfo, havia subido à procura da Razão” Vale das Razões Perdidas... “Que juízo tirar, para norma da Terra, dessa Lua de delírio dos poetas?” (CALVINO, 2002, p.58).

Vale das Razões Perdidas para lá traçamos nossa trilha, aplicada em interpolar “os fios dos enredos, as razões e as desrazões” de Quixote e Rolando.

Enfim, os destinos e desatinos cruzados como caracteres do arquétipo do *puer aeternus* (eterno jovem).

O caráter do *puer aeternus* é de uma puerilidade que deve ser de algum modo superada. Sempre leva-o a sofrer golpes do destino que mostram a necessidade de agir de maneira diferente. Mas a razão não consegue nada nesse sentido, porque o *puer aeternus* não assume responsabilidade por sua própria vida (JUNG, op. cit. FRANZ, 1991, p.14).

Puer aeternus é nome de deus-criança nos mistérios eleusianos de culto à mãe, e é a *juventude eterna* que permanece durante muito tempo na vida adulta. Parece ser o caso do senhor Alonso que, aos cinquenta anos, encantava-se como menino quando dia e noite lia os livros de cavalaria; lia compulsivamente ao ponto de sua empregada dizer-lhe que “lendo desse jeito, vai acabar louco de tanto dragão e gigante!”.

Ao que Dom Alonso lhe respondia:

- Me deixe ler, que estou no melhor da história. O cavaleiro Florambel acaba de beber uma poção mágica que vai cicatrizar todas as suas feridas [...] o cavaleiro Cirolíngio de Trácia acaba de rebentar a cabeça de um dragão. O cavaleiro Amadis de Gaula está declarando seu amor à belíssima Oriana. [...] E a criada ia embora resmungando. Não podia entender como... Dom Alonso continuasse a se encantar que nem um menino com aqueles disparates. O fato é que o senhor Alonso gostava tanto dos livros... que de tanto ler e de tão pouco dormir, seu cérebro secou e ele ficou louco (SÁNCHEZ, 2005, p.15-16).

E a criada, imagem arquetípica de sua *anima* rudimentar, saía resmungando, sem entender o disparate do cinqüentenário Alonso encantado como um menino desperto e travesso de leituras, ao ponto de enlouquecer com o cérebro seco, denotando a fragilidade do ego diante do conflito do par arquetípico *senex-puer*.

O senhor Alonso terá consciência de ser o fiel da balança da história? Descobrirá a tarefa da *conexão psíquica* entre o passado e o futuro, o velho e o novo, expressa como polaridade *senex* e *puer*?

Os fatos históricos podem ser nada além de fantasias ligadas a, e derivadas de, núcleos arquetípicos centrais. Para além do padrão obscuro e emaranhado dos eventos, e por trás deles, estão experiências, realidades psicológicas de importância apaixonada, um substrato mitológico que dá à alma um sentimento de destino... E cada um, qualquer um que abre uma clareira no seu pedaço de floresta do passado é o herói que redime o tempo e o bode expiatório que, ao tomar para si os pecados, desfaz o tempo (HILLMAN, 1998, p.16-20).

Os olhos do senhor Alonso estão voltados às fantasias que chamamos “fatos atuais”, aquilo que está acontecendo no campo das narrativas, é a reflexão da experiência mitológica eterna. No emaranhado de personagens, acontecimentos e imaginação, Dom Alonso se depara pelo menos com três típicos cavaleiros, desde o enfermiço, passando ao valentão agressivo até o cavaleiro amoroso.

E todos passam a ser o seu espelho: enfermiço Florambel que bebe uma poção mágica para cicatrizar as feridas; o valente Cirongílio que rebenta a cabeça de um dragão; e o enamorado Amadis que declara amor à belíssima dama.

Por trás dos personagens da cavalaria e de suas experiências, estão realidades psicológicas de importância apaixonada. Referimo-nos a um substrato mitológico da busca que dá à alma de Dom Alonso um sentimento de destino.

Destino este possuído pelo arquétipo do *puer aeternus* relacionado ao imaginário do cavaleiro andante; e um sentido de que as aventuras e desventuras são para Dom Alonso justamente *aquilo que acontece e importa*.

Porém, explica Hillman, o que importa a alguém é o sentido de alma individual, sem ela não temos o sentido de história, sequer a adentramos:

Esse núcleo de alma, que trança os eventos nos padrões significativos das histórias e dos contos recontados, cria a história. A história é estória antes e fato depois... Apenas entram na história aqueles eventos que foram experimentados como fatos que importam para a estória contada por alguém. Apenas aquilo que é re-contado, re-dito, re-lembrado torna-se história. Essa busca do tempo perdido requer uma psique individual... experimentadora... Nada pode ser revelado por um jornal... a menos que a essência seja apanhada de dentro através de um padrão arquetípico. O arquétipo provê as bases para a união desses incomensuráveis, fato e significado (HILLMAN, 1999, p.16-17).

Desejoso de ser como seus heróis dos livros, Dom Alonso abre sua clareira na floresta do passado. Transformar-se-á no herói mais valente e mais nobre que o Imperador?

Mas, “o principal feito do herói é superar o monstro da escuridão; é unicamente o há muito

esperado triunfo da consciência sobre o inconsciente” (JUNG op. cit. HOFFMAN, 2005, p.124). Para tanto, nosso herói terá título e identidade autodenominando-se Dom Quixote de La Mancha (Sombra e marca da iniciação), e partirá pelas estradas desconhecidas (do inconsciente) como o escolhido ao chamado a aventurar-se (matando gigantes e defendendo órfãos e viúvas) numa jornada de individuação. Até porque “tudo que é vivo sonha com a individuação, pois tudo se encaminha para sua própria totalidade” (JUNG op. cit. HOFFMAN, 2005, p.123).

Decerto, cumpriria os passos de um cavaleiro andante! Mataria seus próprios moinhos de vento ou “gigantes”?

Mataria imaginários gigantes (= moinhos de vento como projeções do senex castrador, também deus dos maus ventos), como o herói andarilho que redime o tempo (até mesmo o de Carlos Magno!), lavando e curando a coletividade; e quando salva os órfãos (imagem do herói como indefeso puer) e as viúvas (imagem da Grande Mãe do herói) assemelha-se ao Filho-amante. Enfim, no voo ideacional de Dom Alonso surge Dom Quixote, o cavaleiro que desfaz o tempo e lhe desfaz em seu tempo feito “bode expiatório”, rotulado como o “louco de pedra”:

Não havia dúvida: Dom Alonso estava louco de pedra! Na idade dele, melhor teria sido dar uma voltinha no campo, sair para conversar com o padre e com o barbeiro da sua aldeia, tomar sopa quente e dormir muito. Mas, em vez disso, cismou de virar cavaleiro andante. Cavalaria sem descanso dia após dia, daria espadas a torto e a direito, dormiria no meio do bosque e comeria ervas do campo se não encontrasse nada melhor. Pobre Dom Alonso! E dizer que havia sido tão ajuizado! (SÁNCHEZ, 2005, p.15-16).

“Tudo o que é velho em nosso inconsciente indica algo que está por vir” (JUNG, op. cit. HOFFMAN, 2003, p.114). E o que antes fora “tão ajuizado” estava “louco de pedra” aos olhos da população, bastou Dom Alonso ser a *diferença* entre os iguais dos campos de trigo daquela acomodada aldeia não-leitora.

6. As polaridades puer e senex: enigmáticos paradoxos

É bem notório que em Dom Alonso as polaridades *senex e puer* oscilavam como lâminas de moinhos de vento, denotando o seu tormento psicológico e a gravidade da crise histórica na qual ele é: por um lado, prisioneiro de suas fantasias (“via aventura por toda parte”), pelas quais desembainhava “a espada nas horas menos apropriadas” e das quais ansiava libertar os indefesos dos gigantes e demônios; por outro lado, ele é aprisionado (enjaulado) na armadilha da realidade (a farsa dos amigos), pela qual ele se nega acreditar, preferindo a fuga, o voo ideacional. Logo, a polaridade passa por esse par “Pai Tempo e Jovem Eterno, temporalidade e eternidade, e os enigmáticos paradoxos de sua conexão” (HILLMAN, 1999, p. 20). Hillman faz a seguinte advertência:

Estar identificado com uma delas significa estar dominado pela atitude arquetípica com relação à história: o puer que transcende a história e pula para fora do tempo, e é enquanto tal a-histórico, ou anti-histórico em protesto e revolta; ou o senex, que é imagem da própria história e da verdade permanente revelada através da história. Nossa preocupação com o arquétipo do senex-puer é determinada pela transição dos milênios e indica o estágio mais avançado de nossa cultura...Portanto, nossa preocupação é ela mesma um reflexo do arquétipo, agora manifesto simbolicamente na cultura à nossa volta e nos complexos de nosso mundo interno. E a constelação dessa polaridade *como uma divisão* demonstra a gravidade de nossa crise histórica.[...] Senex e puer estão atados à própria natureza do desenvolvimento. Qualquer atitude, quando aparece, pode assumir as asas do puer e alçar vôo; qualquer atitude, quando ultrapassa sua maturação, pode perder contato com

a revelação, voltar-se para seu poder e perder o Tao (HILLMAN, 1999, p. 20-22).

A obsessão de Dom Quixote com a cavalaria reflete a queda da alma no sistema de tempo, e através disso tudo há uma divisão entre *puer* e *senex*. Por um lado, um Quixote aventureiro, imagem do *puer andarilho*; do outro, o *senex* Dom Alonso ajuizado (quando separado de seu próprio aspecto *puer*), de amizade sólida com o padre e o barbeiro: autoridades de sua aldeia. O Alonso *senex* e absorto no seu quarto, porque já era chegado o tempo de “tomar sopa quente e dormir muito”. Consequentemente como um solitário Saturno (imagem arquetípica do *senex*, patrono dos eunucos e celibatários) que mesmo se alimentando insaciavelmente de livros *seca* o cérebro, enquanto se estagna soturnamente para a senescência biológica de sua sexualidade.

Enfim, eclipsaria como negativo *Solis Niger*, tão absorto e de olhar perdido quanto o comensal do escritor Ítalo Calvino, na “História de Rolando louco de amor”. Referimo-nos ao guerreiro de braços de chumbo (saturnino), e que “movia a cabeça lentamente como se o peso de seus pensamentos lhe houvessem fendido a nuca” (CALVINO, 2002, p.47), separando-lhe o *senex* do *puer*. Seu profundo desespero pairava sobre a mesa como figura do *Rei de Espadas*:

Tentava transmitir num único retrato seu passado belicoso e seu melancólico presente, foi por ele aproximada da margem esquerda do quadrado, na altura do *Dez de Espadas*. E de repente nossos olhos foram como que cegados pela nuvem de pó das batalhas, ouvimos o som das trompas, já as lanças voavam em pedaços, já nos beiços dos cavalos que se atropelavam se confundiam as babas iridescentes, já as espadas ora de corte ora de lâmina batiam ora sobre o corte ora sobre a lâmina de outras espadas, e onde um círculo de inimigos vivos saltava sobre as selas e ao apearem já não encontravam os cavalos mas a tumba, lá no meio desse círculo estava o paladino Rolando que revoltava nos ares a sua Durindana.[...] Nós o reconhecemos, era bem ele que nos contava a sua história, feita de tormentos e tormentos, comprimindo o pesado dedo de ferro sobre a cada carta (CALVINO, 2002, p.47-48).

Os personagens das duas narrativas, cujas histórias são re-contadas, aqui se encontram pelos destinos e desatinos cruzados.

“Cada adulto traz em si uma criança latente – uma criança eterna, algo que está sempre em processo de se tornar... é a parte da personalidade humana que quer se desenvolver e tornar-se inteira” (JUNG, op. cit. HOFFMAN, 2005, p.120).

Alonso e o Rei, decerto haviam negligenciado essa parte importante da psique, aparentam desprovidos de sua criança eterna e de seu louco (Rolando e Quixote), e, consequentemente, também estão destronados e frios como “o *senex* que *a priori* é o princípio arquetípico da frieza, da dureza, do exílio da vida, [pois] frieza é também realidade fria” (HILLMAN, 1999, p.27-28). Mas, entre ambos existe a busca por intermédio da imagem e da imaginação

Separado de sua própria criança e de seu louco, o complexo não tem mais nada a nos dizer.[...] Sem loucura ele não tem sabedoria, apenas conhecimento – sério, depressivo, guardado nos cofres acadêmicos ou usado como poder. O feminino pode ser mantido secretamente aprisionado, ou pode ser a Dama Melancolia, consorte temperamental, como atmosfera emanando do complexo moribundo, dando-lhe odor de Saturno. [...] Ou, a fim de novamente despertar o lado *puer*, pode acontecer o apaixonar-se induzido pelo complexo. (Vênus nasce da espuma imaginal do inconsciente que surge da sexualidade dissociada, decepada de Saturno.) (HILLMAN, 1999, p.33-34).

“Tremei, gigantes do mundo!”, dizia o marginalizado Dom Quixote, enviando o seu recado, fazendo-nos lembrar que “o ódio à imagem, o medo ao seu poder, o horror à imaginação são arcaicos e muito profundos em nossa cultura” (HILLMAN, 1999, p.205).

“- Não entres!” [Quantas vezes ouvimos essa interdição!] “Todo o bosque parecia dizer-lhe: - Não entres!... O bosque do amor não é lugar para ti, Rolando!” (CALVINO, 2002, p.48):

É o despertar do lado *puer* para o Vale das Razões Perdidas. São os des(a)tinados cruzados das duas “tristes figuras”: Dom Alonso e o *Rei de Espadas*. O primeiro, sentiu-se um homem feliz e cheio de orgulho ao encarnar o Quixote, com armadura e lança de seus bisavós e um cavalo pele e osso (Rocinante); mas, “precisava ter também uma princesa a quem amar loucamente”, restara-lhe a camponesa grotesca, Aldonza Lorenzo (imagem da *anima* de Alonso), idealizada como princesa Dulcinéia de Toboso (imagem da *anima*, ou *puella* mágica de Quixote):

Dom Quixote estava louco varrido, imaginou que Aldonza Lourenzo fosse uma princesa; a princesa Dulcinéia de Toboso! E que linda era Dulcinéia na imaginação de Dom Quixote! Tinha a pele branca como a neve, faces rosadas como cravos, cabelos dourados como o sol e mãos delicadas como asinhas de anjo. E, em vez de semear trigo e catar batatas, costurava com fios de ouro e cantava canções ao som de uma harpa. Enfim, qualquer homem teria dado a alma para conhecer uma mulher como Dulcinéia. Uma vez que já tinha armas, cavalo e dama, só faltava a Dom Quixote sair estrada afora em busca de aventuras. E foi assim, que um belo dia... vestiu sua armadura, tomou sua lança, montou em Rocinante e afastou-se cavalgando da sua aldeia (SÁNCHEZ, 2005, p.22-24).

A outra Triste Figura, o *Rei de Espadas* (melancólico de chumbo por sua *Rainha de Espadas*, figura da *anima* repressora que subjuga seu ego), é já reconhecido Rolando, louco de amor, a ultrapassar a fronteira para o feminino do complexo (Angélica, a *puella* mágica):

Indicava agora a *Rainha de Espadas*. Na figura daquela dama loura, que em meio a placas metálicas e a lâminas afiadas exibe... sorriso de graça sensual, reconhecemos Angélica, a maga que viera... para a ruína das armadas francas, e não tínhamos dúvida... Rolando ainda estava enamorado dela... abria-se um vazio; Rolando ali pousou uma carta: o *Deus de Paus*. Vimos a floresta entreabrir-se a contragosto ante o avançar do campeão... Todo o bosque parecia dizer-lhe: - Não entres! Por que abandonas os metálicos campos de guerra... e te aventuras na verde natura mucilagínosa, nos espirais da continuidade viva? O bosque do amor não é para ti, Rolando! Estás seguindo um inimigo contra as insídias de quem não há escudo que te possa proteger. Esquece-te de Angélica! Volta! (CALVINO, 2002, p.48).

Quanto ao senhor Alonso, sua vida se torna literatura vivida pela face universal e eterna, conquistada pelo arquétipo do cavaleiro Quixote; quanto a Rolando (o mensageiro), sua vida é narrada como um jogo do “des-tino” (às lâminas arquetípicas do tarot), vivido pelo arquétipo do cavaleiro Louco de amor. Porém, a vida de ambos é sempre irrefletida, compulsiva e voraz, pois o *puer* lhes dá sua pulsão (idealismo e Eros), fazendo com que eles fossem longe demais nas fantasias de onipotência e de desejo de demandas do espírito.

A figura do *puer aeternus* é a visão de nossa própria primeira natureza, nossa sombra dourada primordial, nossa afinidade com a beleza, nossa essência angelical como mensageiros do divino... Através do *puer* nos é dado nosso sentido de destino e missão, de que temos uma mensagem e de que somos eternas escanções do divino... O *puer* personifica aquela faísca úmida dentro de cada complexo ou atitude que é a semente dinâmica original do espírito. É o chamado de uma coisa para sua própria perfeição, o chamado de uma pessoa para o seu *Self*, para ser verdadeiro consigo mesmo, para manter a conexão com seu próprio *eidós* divinamente criado. O *puer* oferece conexão direta com o espírito. Quebre essa conexão vertical e ele cai com as asas quebradas (HILLMAN, 1999, p. 42).

A figura do *puer* é nossa afinidade com a beleza essencial, como dissera Jung:

Faz parte do processo de crescimento ouvir as temíveis discordâncias que a vida real elabora e incluí-las entre as imagens da realidade. Verdade e realidade certamente não são a música das esferas – elas são a beleza e o terror da própria Natureza (JUNG, op. cit. HOFFMAN, 2005, p. 123).

Nos trigais de sua primeira natureza (sombra dourada), o amarelo e magro Quixote discute com o mercador a beleza de Dulcinéia: “a mais linda do mundo” *versus* “mulher com olhos de sapo”.

A discórdia é motivo de fúria para o *puer* Quixote que galopa em agressão e aos tropeços, próprios do arquétipo: olho roxo, nariz vermelho e dentes a menos, ossos quebrados e quedas; a armadura era-lhe pesada.

Nem por isso Quixote desiste de seu destino aventureiro. É-lhe dado o sentido de destino nas estradas de La Mancha, venceria seus moinhos de vento, ouvindo nos campos de trigo o chamado do *Self*. Por sua vez, Rolando desiludido pelo arcano do *Amor* mergulha na escuridão e “percorre uma terra que se tornou lunar”.

Considerações finais

Para finalizar, vale destacar que o aspecto *puer* do significado (para ambos: Quixote e Rolando) está na aventura provisória que sorrateiramente pega o ego por trás e o impulsiona à verticalidade (Rolando de ponta cabeça, como *O Enforcado*) e para frente (na lança posicionada de Quixote), conduzindo a alma a questionamentos maiores, à noite das confusões, à guerra dos rebanhos, à missão em Micomicón; enfim, aos arcanos do *Carro*, do *Amor*, da *Força*, do *Juízo*, do *Louco* e seu mundo da *Lua*.

E as vezes que Rolando e Quixote foram persuadidos ao mundo temporal pelo *senex* negativo (figurado como as vozes de resgate à razão), mais o *puer andarilho* cinde a conexão *puer-senex*, distanciando-se da razão (realidade), acentuando a impetuosidade suicida de Rolando (*O Enforcado*): de face serena e luminosa, olhos mais límpidos que no “exercício da razão”.. “Que estará dizendo? Diz: - Deixai-me assim. Dei a volta completa e compreendi. O mundo lê-se ao contrário. Tudo é claro” (CALVINO, 2002, p. 51).

No vôo ideacional do *apenas-puer*, alçaram Quixote e Rolando ao mundo de delírio dos poetas, em arcanas palavras *O Mundo da Lua*, pois, explica o escritor Calvino:”o mundo da Lua... livre curso às velhas fantasias sobre aquele mundo ao revés, em que...crianças dirigem os anciãos, os sonâmbulos governam o timão... e quanto outros paradoxos a imaginação pode compor e decompor (CALVINO, 2002, p.58).

Referências Bibliográficas

BORGES, Jorge Luis. *Esse ofício do verso*; trad. José Marcos Macedo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CALVINO, Ítalo. *O castelo dos destinos cruzados*; trad. Ivo Barroso. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ECO, Umberto. *Seis passeios pelo bosque da ficção*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FRANZ, Marie-Louise von. *Puer aeternus: a luta do adulto contra o paraíso da infância*; trad. Jane M. Corrêa. – São Paulo: Paulus, 1992.

HILLMAN, James. *O livro do puer: ensaios sobre o arquétipo do puer aeternus*; trad. Gustavo Barcellos. – São Paulo: Paulus, 1999.

HOFFMAN, Edward. *A sabedoria de Carl Jung*; trad. Cecília Prada. – São Paulo: Palas

Athena, 2005.

SÁNCHEZ, Agustín. *Era uma vez Dom Quixote*; adaptação da obra de Miguel de Cervantes; trad. Marina Colasanti. – São Paulo: Global, 2005.

A escritura e o poder da letra em *Tristes trópicos*

Michelle Vasconcelos Oliveira do Nascimento
Universidade Federal do Rio Grande

Nataly Gomes Magno Pinto
Universidade Estácio de Natal

Resumo: Este texto tem como objetivo a discussão, sob o ponto de vista Derridariano da linguagem, do capítulo “Lições de Escrita”, de Tristes Trópicos (1955), de Lévi-Strauss, apontando como a escrita foi compreendida pelos integrantes da tribo Nambiquara como forma de diferenciação e poder, por sua função social, mostrando o grau de abertura dos índios brasileiros para a cultura dos brancos e de como a tribo, mesmo sem possuir um sistema de escrita baseada no fonocentrismo ocidental, pratica a escritura dentro de seus jogos de linguagem, desconstruindo a visão etnocêntrica de Lévi-Strauss.

Palavras-chave: Tristes Trópicos, Escrita, função social, etnocentrismo.

Résumé: Ce texte a comme objectif la discussion, selon le point de vue Derridarien du langage, du chapitre « Leçons de l'Écrit », de Tristes Tropiques (1955), de Lévi-Strauss, signalant comment l'écrit a été compris par les membres de la tribu Nambiquara à la forme de différenciation et pouvoir, avec fonction sociale, présentant le degré d'ouverture des Indigènes Brésiliens à la culture des Blancs et aussi comment la tribu, même sans avoir un système d'écriture basé sur le phonocentrisme occidental, maîtrise l'écriture lors de leurs jeux de langage, en s'opposant à la vision ethnocentrique de Lévi-Strauss.

Mots-clés: Tristes Tropiques, Écrit, fonction sociale, ethnocentrisme

Introdução

Obra clássica da antropologia, *Tristes Trópicos* (1955) é considerado um marco para os estudos etnográficos do Brasil e “carro chefe” para os trabalhos seguintes do sociólogo.

Tal obra gerou inúmeras controvérsias pelo seu estilo e pelo “método” utilizado por Lévi-Strauss. Infringindo o esquematismo antropológico e explorando as impressões como método, ele mergulha no cotidiano dos tupis, caduvéus, nambiquaras e Bororós, desvendando seus mitos e analisando a simbologia presente nas ações mais corriqueiras das tribos.

Concentrando-se no capítulo “Lições de Escrita”, sob a ótica de Jacques Derrida acerca da linguagem, partindo da análise que fez em *Gramatologia* sobre o capítulo de Lévi-Strauss, veremos o fascínio que a escrita exerce nos Nambiquaras como “segredo dos brancos”, compreendida como instrumento de poder e, logo, instrumento de dominação e exclusão social e, ainda, de como o “jogo” de nomes, praticado pela tribo, é compreendido por Derrida, por sua simbologia, como linguagem, desconstruindo a visão fonocêntrica utilizada pelo sociólogo em seu livro.

1. A escrita e Tristes trópicos

“A coisa fala de si mesma”. Ela ouve dizer aquilo que não pode ouvir. Mas ela não pode ler a história que se conta. Nem tampouco a cena da escritura – prévia – na qual se insere a narrativa”. (DERRIDA apud MAJOR, René, 2002. p.85)

2. Tratado de etnologia ou obra literária?

Discussão recorrente na área das Ciências Humanas, é verdade que *Tristes Trópicos*, obra do antropólogo francês Charles Lévi-Strauss sobre a expedição feita ao Brasil central em 1938, publicada pela 1ª vez na França em 1955, assemelha-se, em muitas passagens, ora com um diário de campo, ora com um diário pessoal.

No que diz respeito ao diário de campo, Lévi-Strauss descreve os lugares e os costumes dos povos que ele encontra pelo caminho e narra algumas passagens vividas por ele e seu grupo. Já no que concerne ao diário pessoal, o antropólogo narra suas experiências pessoais, sentimentos, impressões, gostos, angústias, o que leva alguns estudiosos da obra a dizer que *Tristes Trópicos* é um livro produto da crise de Lévi-Strauss com a Ciência, com o fazer antropológico. Outros chegam a afirmar, ainda, que a expedição à Serra do Norte foi um fracasso em termos de etnografia, como o faz Luiz de Castro Faria, antropólogo brasileiro que, aos 24 anos, participou da expedição realizada por Strauss por uma exigência legal, já que toda expedição estrangeira devia ter um fiscal do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas, que funcionaria de 1933 a 1968 com o objetivo de vigiar o que estava sendo retirado do país.

Segundo Castro Faria, em entrevista dada a Mario Cesar Carvalho, em 16/12/2001, para o caderno *Mais*, suplemento da Folha de São Paulo, Lévi-Strauss não faz etnografia em seu livro, já que nele estão ausentes variáveis de espaço e tempo, as quais Faria considera indispensáveis para a escritura etnográfica:

Foi um fracasso em termos de etnografia. A expedição foi um grande equívoco, um grande erro. Passamos o tempo todo andando. Não permanecemos tempo suficiente em lugar nenhum para estudar alguma coisa. Estávamos sempre viajando.

Quando perguntado pelo entrevistador “Porque a expedição a serra do Norte tem uma aura mitológica entre os antropólogos”, Castro responde:

É a única posição que ela pode assumir. O que há de representativo dela? Nada. *Tristes Trópicos* não é um livro resultante da expedição. Não sei se você já notou uma coisa realmente impressionante, pela qual o livro talvez tenha alguma importância: não há data, não há lugar. Ele fala das impressões dele, é inteligentíssimo.

Faria remete nesse trecho à descrição antropológica, como fica claro. É como se a ciência antropológica, o fazer etnográfico, estivesse vinculada à descrição. Desta forma, nos perguntamos, “Para a “ciência” (fazer antropológico ou etnológico) ser compreendido como tal, é necessária a descrição etnográfica? É necessário um texto esquemático e árido? Para o Castro Faria, que aparece como um dos grandes opositores à obra de Lévi-Strauss, sim. E quando perguntado pela Folha se *Tristes Trópicos* seria um livro filosófico, responde: “Claro. É um livro de pensamento de um homem inteligente, competente, mas não é um livro de antropologia, de etnologia. De jeito nenhum, nunca foi”.

Então, seja a obra de Strauss um diário de campo ou um diário íntimo, um livro filosófico, ou até mesmo um romance, o que faz dessa obra ser elevada ao estatuto de “clássico”, o fato de o autor dominar, como poucos, o poder da escrita em um estilo fluido.

E é a partir da escritura e do papel que ela exerce na cultura ocidental, questão que permeou alguns capítulos da obra citada, que vamos dirigir nosso olhar à cultura Nambiquara, tomando como base o texto que Derrida dedicou em *Gramatologia* à obra de Lévi-Strauss.

3. A linguagem e o poder da escrita em “Lições de Escrita”

Rousseau é quem primeiro coloca o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza à cultura, onde se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral; e depois, no plano teórico, distinguindo com clareza e concisão admiráveis, o objeto do moralista e do historiador: “Quando se deseja estudar os homens, é necessário olhar perto de si, mas para estudar o homem, é preciso aumentar o alcance da vista; impõe-se primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades”.

Todo o problema das Ciências Humanas parece estar relacionado à linguagem, seja na aquisição desta, seja no desdobramento ou compreensão, uso da mesma.

Podemos concordar com Derrida, então, de acordo com a assertiva anterior de Rousseau, e também com a teoria do signo lingüístico, de Ferdinand de Saussure, que “a linguagem inicia-se na figura, mas há um progresso em direção ao sentido próprio”.

A linguagem tem, então, uma origem metafórica, poética, para depois se construir como referencial, nos moldes do signo saussureano.

É válido observar também que a idéia da natureza metafórica da linguagem não partiu de Rousseau, mas que Vico, no século XVII, na obra *Scienza Nuova*, admitiu a natureza metafórica das línguas primitivas, contudo atribui essa origem divina. Vico acredita na contemporaneidade de origem entre a escritura e a fala.

De qualquer forma, a escritura, no sentido de escrita alfabética, é a tentativa de encarceramento da fala, da linguagem. A escritura, dessa forma, é um fator de servidão, ela exerce um papel fonocêntrico, logocêntrico. Essa discussão pode ser prolongada através da análise da questão do poder da escritura, no capítulo *Lição de escrita*, da obra *Tristes Trópicos*.

Ao pensarmos a escrita, vem-nos, primeiramente, a relação entre símbolos escritos e unidades sonoras, uma abordagem saussureana. Mas a escrita engloba, além das habilidades de traduzir fonemas em grafemas, habilidades cognitivas e motoras, de ortografia, de selecionar informações e habilidade de expressão.

A habilidade da escrita, ainda, juntamente com a habilidade de leitura, faz parte de um conjunto de práticas sociais, pelas pessoas em um contexto específico.

Desta forma, a habilidade da escritura insere o sujeito em determinada prática ou grupo social, da mesma forma que o exclui. Disto podemos observar que é necessário, ao estudar o referido capítulo, considerar não somente a escritura ou o “alfabetismo”, num conceito mais amplo que engloba a habilidade de leitura, sob a perspectiva antropológica, “que se volta para o estudo dos processos de introdução da escrita em culturas de oralidade primária ou em grupos sociais predominantemente orais, para as diferenças nas estruturas de comunicação e nos processos cognitivos, entre culturas orais e culturas letradas[...]”. (SOARES, 1995, p.13).

Faz-se necessário considerarmos, sobretudo, uma perspectiva sociológica, “que toma a leitura e a escrita como práticas sociais, pesquisa as relações entre essas práticas e as características sociais dos que a exercem [...]”. (SOARES, 1995, p. 13)

Partindo da perspectiva sociológica da escrita, que parece adquirir valor simbólico no contexto social dos Nambiquara, que vamos acompanhar o seguinte relato de Lévi-Strauss:

Teria sido uma insensatez prolongar a aventura. Insisti com o chefe para que procedesse às trocas sem demora. É então que ocorre um incidente extraordinário que me obriga a voltar um pouco atrás. É de imaginar que os Nambiquara não sabem escrever; mas

tampouco desenham, com exceção de alguns pontilhados ou ziguezagues nas suas cuias. Porém, da mesma maneira como agi com os Cadiueu, distribuí folhas de papel e lápis com os quais, de início, nada fizeram; depois, certo dia vi-os muito atarefados e traçar no papel linhas horizontais onduladas. Que queriam fazer, afinal? Tive de me render à evidência; escreviam, ou, mais exatamente, procuravam dar a seu lápis o mesmo uso que eu, o único que então podiam conceber, pois eu ainda não tentara distraí-los com meus desenhos. Para a maioria, o esforço parava por aí; mas o chefe do bando enxergava mais longe. Era provável que só ele tivesse compreendido a função da escrita. Assim, exige de mim um bloco e nos equipamos da mesma forma quando trabalhamos juntos. Não comunica verbalmente as informações que lhe peço, mas traça no seu papel linhas sinuosas e me mostra, como se ali eu devesse ler a sua resposta. Ele próprio se deixa tapear um pouco com a sua encenação; toda vez que sua mão termina uma linha, examina-a ansioso como se dela devesse surgir algum significado, e a mesma desilusão se estampa em seu rosto. Mas não admite; e está tacitamente combinado entre nós que a sua garatuja tem um sentido que finjo decifrar; o comentário verbal segue-se quase de imediato e dispensa-me de exigir os esclarecimentos necessários.

Ora, mal ele reunira todo o seu pessoal, tirou de um cesto um papel coberto de linhas tortuosas que fingiu ler e nas quais procurava, com uma indecisão afetada, a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos: a este, contra um arco e flechas, uma faca de arrasto! ao outro, contas! para os seus colares... Essa encenação prolongou-se por duas horas. Que esperava ele? Enganar a si mesmo, talvez; mais, porém, surpreender seus companheiros, convencê-los de que tinha participado na escolha das mercadorias, que obtivera aliança com o branco e que partilhava de seus segredos.

(...) A escrita fizera, pois, sua aparição entre os Nambiquara; mas não, como se poderia imaginar, ao termo de um trabalho de aprendizado. Seu símbolo fora imitado, ao passo que sua realidade continuava a ser desconhecida. E isso, com vistas a uma finalidade mais sociológica que intelectual. Não se tratava de conhecer, reter ou compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo – ou de uma função – às custas de outrem. Um indígena ainda na idade da pedra adivinhara, à falta de compreendê-lo, que o grande meio de compreender podia, pelo menos, servir para outros fins (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 280-281)

No incidente narrado, Lévi-Strauss aponta a importância da escrita enquanto elemento de poder sobre os homens de uma sociedade, e de como essa relação de poder da escrita foi percebida e utilizada pelo chefe Nambiquara, que, como afirma o sociólogo, fazia parte de uma sociedade cujos membros não sabiam ao menos desenhar.

O chefe percebeu que a escrita fazia parte da cultura dos “brancos” e, dessa forma, se apresentava como um instrumento de poder, de dominação, que poderia ser utilizado por ele para impressionar os outros Nambiquara, que acreditaram que seu chefe e os ‘brancos’ compartilhavam de uma mesma técnica, um segredo. Essa “utilização” da escrita como instrumento de diferenciação em relação aos outros Nambiquara, como instrumento de poder, comprova o a constatação de Lévi-Strauss em relação às sociedades ameríndias, de que há sempre uma entropia, um grau de desordem, que lhes permite uma abertura maior ao que é novo ou estranho. Neste caso o “branco” e o que lhe apresentava de novo: a “escrita”.

Segundo Derrida, em sua obra Gramatologia, Lévi-Strauss utiliza-se de um ponto de vista etnocêntrico e fonocêntrico ao afirmar que os Nambiquara não possuem escrita. Ele afirma que:

O fonologismo é, sem dúvida, no interior tanto da lingüística como da metafísica, a exclusão ou o rebaixamento da escritura. Mas é também a autoridade atribuída a uma ciência que se deseja considerar como o modelo de todas as ciências ditas humanas. Nestes dois sentidos o estruturalismo de Lévi-Strauss é um fonologismo (DERRIDA, 1973, p. 125).

Derrida menciona outro relato da obra de Strauss que diz respeito ao fato de os Nambiquara

esconderem os seus nomes dos visitantes, para desenvolver seu ponto de vista.

4. A obliteração dos nomes e a escrita Nambiquara

Os Nambiquara são nomeados de acordo com a função que desempenham, de acordo com a sua significação dentro da tribo, não recebem nomes como se faz na cultura ocidental, e sim, são nomeados uns pelos outros. Realizam, dessa forma, um jogo de “esconde-esconde” dos nomes com seus visitantes, jogo que acaba sendo descoberto pelas crianças da tribo a Lévi-Strauss durante sua passagem.

A interpretação deste “jogo” é feita por Derrida, da seguinte forma:

Se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda a sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. À expressão de “sociedade sem escritura” não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Esta expressão provém do onirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura. O desprezo pela escritura, notemos de passagem, acomoda-se muito bem com esse etnocentrismo.(...)

Os Nhambiquara – o sujeito da “Lição de escritura” – seriam, portanto, um destes povos sem escritura. Não dispõem daquilo que nós denominamos escritura no sentido corrente. Isto é, em todo o caso, o que nos diz Lévi-Strauss: “Supõe-se que os Nhambiquara não sabem escrever!”. Logo adiante, esta incapacidade será pensada, na ordem ético-política, como uma inocência e uma não-violência interrompidas pela fratura ocidental e pela Lição de Escritura (DERRIDA, 1973, p. 136).

Para Derrida, a sociedade dos Nambiquara não é, por sua vez, uma sociedade sem escritura, pois joga com as palavras, possui simbologias, oblitera os seus nomes. A noção de escritura praticada por Lévi-Strauss é baseada em sua visão fonocêntrica e etnocêntrica. E continua ele:

Como se recusará aos Nhambiquara o acesso à escritura em geral, se não for determinando esta segundo um modelo? Perguntar-nos-emos mais tarde, confrontando vários textos de Lévi-Strauss, até que ponto é legítimo não denominar escritura esses “pontilhados” e “zigzagues” sobre as cabaças, tão brevemente evocados em Tristes Trópicos. Mas, acima de tudo, como recusar a prática da escritura em geral a uma sociedade capaz de obliterar o próprio, isto é, isto é, uma sociedade violenta? (DERRIDA, 1973, p.136)

Evidencia-se, aí, o combate contra o conceito fonológico e etnocêntrico de escritura, conceito que guia todo o pensamento ocidental, e que serve de base para “classificar” as sociedades. E essa escritura etnocêntrica, fonocêntrica, nada mais é do que um objeto de domínio que o homem exerce sobre a sociedade e outros povos.

Tomando como ponto de partida o fato narrado por Strauss em *Lição de escritura*, Derrida discute em sua obra *Gramatologia* o papel da escrita na sociedade, analisando a questão do poder que essa tem perante os povos.

O chefe Nambiquara, que desenhou “zigzagues” e “pontilhados”, aprendeu a Lição de escrita e da escrita, já que compreendeu a função de escravizar que a mesma exerce para quem não possui o seu domínio. Ele aprendeu a função da linguagem sem mesmo compreender o seu funcionamento, sem compreendê-la sob o ponto de vista linguístico, mas social.

Estava, assim, exercido entre os Nambiquaras o poderio da escrita, do homem que “domina” a sua função, poderio que foi analisado por Lévi-Strauss em momento posterior ao narrado em sua obra. A linguagem passa a ter outra função além daquelas que *a priori* conhecíamos.

A escritura compreendida e adotada pelo chefe da tribo dos Nambiquara atuou, naquele

momento, como uma cisão em sua cultura. Eles já possuíam uma escritura, enquanto sociedade que oblitera, que joga com os nomes, com o próprio, mas à medida que instaura o poder da escritura como instrumento de dominação, escritura que rejeita a sua escritura, é como se uma linha atravessasse a sua cultura, uma linha branca da cultura ocidental dita civilizada.

Os seus “ziguezagues” e “pontilhados” poderiam sim possuir alguma simbologia, como mesmo acredita Derrida, mas como se rendem à dominação ocidental e adotam o lápis e papel? Simples, pela fascinação do “branco”, através do encantamento pelo estranho, pelo estrangeiro, pela dominação que este exerce sobre eles. A escritura, nada mais vai representar do que o rompimento, uma linha que atravessa aquela tribo, instituindo a cultura ocidental, escravizando-os, mesmo sem saberem o funcionamento dessa escrita, a escrita da negação da escritura.

Considerações finais: o lugar de *Tristes trópicos*

O livro de Strauss ao mesmo tempo narra e descreve as passagens vividas por ele em sua expedição de 1938. Algumas delas foram citadas anteriormente com o objetivo de fazer uma análise do tratamento dado à questão da escritura. Em sua obra, Strauss expõe esses tristes trópicos, tristes pela dominação sofrida pelo homem branco, tristes pela lacuna, pela obliteração de sua cultura.

O lugar de Tristes Trópicos está, então, na denúncia, mesmo que por vezes não-intencional, dessa cisão, dessa ruptura, desse encarceramento, escravidão da cultura escritura silvícola. O lugar de Tristes Trópicos é no “elo perdido” do imaginário brasileiro. Se tornam, dessa forma, irrelevantes as discussões que procuram o seu lugar na ciência, uma classificação, uma nomeação para a obra, porque ela vai além de um simples discurso etnográfico, confessional ou descrição de impressões pessoais, pode ser que ela seja um misto de todos esses aspectos e outros mais, e isso talvez seja o verdadeiro fazer etnológico, antropológico, o método de Lévi-Strauss.

Referências Bibliográficas

- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.
- MAJOR, René. *Lacan com Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SCHWARTZ, Adriano (org). *Memórias do presente – As 100 entrevistas do mais!*. Publifolha, São Paulo, 2003.
- SOARES, Magda Becker. Língua escrita, sociedade e cultura: relações, dimensões e perspectivas. In: *Revista Brasileira de Educação*. Set/Out/Nov/Dez, 1995.p.5-16.

A importância da formação e do desempenho profissional dos psicólogos frente ao desenvolvimento e avaliação da intervenção vocacional.

Rivaldo Sávio de Jesus Lima
Universidade Federal de Sergipe

Resumo: O presente artigo visa refletir acerca da problemática da aprendizagem e do desempenho dos profissionais de Psicologia. Para tanto, busca rever criticamente os sistemas de formação acadêmica e profissional dos psicólogos, salientando os modelos teóricos, práticos, e investigativos que sustentam as suas aprendizagens. Neste contexto, a importância do treino de competências, ao nível do desenvolvimento e da avaliação de programas de intervenção vocacional, é analisada e discutida, com especial enfoque nas intervenções da gestão pessoal da vida e da carreira. Por fim, são ainda discutidas estratégias de (auto)-avaliação destes profissionais que possibilitam uma monitorização constante do desempenho na sua atuação profissional.

Palavras-chave: Orientação Vocacional, Intervenção vocacional, Formação do psicólogo.

Résumé: Cet article prétend réfléchir à la problématique d'apprentissage et de performance des professionnels en Psychologie. Pour ce faire, il revoit critiqueusement les systèmes de formation académique et professionnelle des psychologues, en mettant en relief les modèles théoriques, pratiques et investigateurs qui tiennent leurs apprentissages. Dans ce contexte, l'importance de l'entraînement de compétences, au niveau du développement et de l'évaluation des programmes d'intervention vocationnelle, est analysée et discutée, avec une approche spéciale des interventions de la gestion personnelle de la vie et de la carrière professionnelle. Enfin, des stratégies sont encore abordées par rapport à l' (auto-) évaluation de ces professionnels qui permettront une monitorisation fréquente de leur performance dans l'exercice professionnel.

Mots-clés: Intervention vocationnelle, orientation vocationnelle, formation des psychologues

Introdução

Na atualidade observa-se que o sucesso na profissão está diretamente relacionado às habilidades pessoais do indivíduo. Diante desse fato, a Psicologia Vocacional busca entender como tais habilidades são aplicadas na área de trabalho escolhido pelo indivíduo. Ao mesmo tempo, também se questiona como este indivíduo (com suas habilidades em transformação) se posiciona frente às dificuldades encontradas na carreira profissional. Nesse tocante, partindo do fenômeno da globalização que vem sendo amplificado a cada dia através de todos os avanços das inovações tecnológicas e as suas inevitáveis transformações nos meios de comunicação em massa e da macroeconomia, nota-se que este processo tem estimulado o surgimento (e também o desaparecimento) de profissões potencializando, desse modo, a instabilidade na carreira (PEREIRA, 2008). Entretanto, ainda segundo a autora, este processo histórico gerou:

uma oportunidade de fortalecimento e expansão para a área de aconselhamento vocacional, criando a possibilidade de estudantes e profissionais de Psicologia e áreas afins compreender e ampliar seus conhecimentos sobre o papel da Psicologia Vocacional, visando o aperfeiçoamento das capacidades do profissional que realiza aconselhamento vocacional e intervenções de carreira.

Analisando esse processo dentro de uma perspectiva histórica, Edwin Herr (2008) nos apresenta uma ampla visão do aconselhamento vocacional desde o final do século XIX. Aponta que o nascimento da Psicologia Vocacional como disciplina se dá em 1909, quando do desenvolvimento de diversas

teorias e da expansão das suas técnicas. Aponta ainda, que o princípio da orientação de carreira voltava-se especificamente para jovens e adolescentes, delimitando (quantificando e posteriormente avaliando) seu campo de ação, buscando com isto orientá-los na sua futura profissão. Em seguida, nos remete aos avanços tecnológicos e a Internet do final do século XX fazendo uma ponte para a globalização da economia no século XXI. Tal perspectiva macro, segundo o autor, estimula o aperfeiçoamento constante da qualidade e a ampliação das intervenções de carreira, observando às constantes mudanças exigidas por um globalizado mercado de trabalho. Nesse tocante, Leitão e Paixão (2008) enfocam especialmente a atuação da mulher no mercado de trabalho e o impacto sociocultural de seus inúmeros papéis de mãe, esposa e trabalhadora.

Assim sendo, Moreno (2008) aponta que o foco da orientação vocacional passa a ter uma concepção de caráter educativo deixando de ser uma atividade secundária diante do sistema escolar, objetivando dessa forma a preparação do estudante para um melhor entendimento sobre o que é trabalhar e aprender. A autora expõe ainda, as estratégias e metodologias necessárias para a implantação de uma educação vocacional no currículo escolar sem, contudo, misturar os papéis do psicólogo e do professor. Diante desse processo podemos empreender que a formação desse profissional da orientação vocacional também mudou. Partindo dessa lógica, Leitão e Paixão (2008) analisam o papel do conselheiro para a percepção do contexto do jovem e do adulto, dentro de seus desafios profissionais e limitações pessoais. Também ressaltam a necessidade do conselheiro vocacional identificar e direcionar os momentos significativos da dinâmica relação entre identidade pessoal x identidade profissional e principalmente, na fase adulta, onde o indivíduo sofre com as interferências na carreira, inclusive na chegada da sua aposentadoria. Em suma, acreditamos que a consulta psicológica vocacional deveria ser utilizada como instrumento de orientação profissional, associando para tanto, qualidades diversas para o desempenho de outros papéis, desenvolvendo nesse processo segurança e bem-estar ao cliente.

No entanto, questiona-se a formação desse psicólogo frente a sua atuação de conselheiro vocacional. Tal formação em Psicologia é de fato voltada para esta área? Nesse tocante, Lima (2010) citando Fávero (2002), analisa a formação universitária em geral e, em especial, o período de estágio. Mostra sobre este aspecto que existe um imenso hiato entre os primeiros anos de formação (teórica) e o estágio (prática), dificultando para o aluno (de Psicologia) uma reflexão a cerca da sua formação (e vocação) profissional.

Outro aspecto relevante, diz respeito ao papel da avaliação psicológica nos aconselhamentos e intervenções de carreira. Ressalta Duarte (2008), o rigor da preparação ao nível da fundamentação teórica e da ética profissional, destacando a necessidade do profissional conhecer e usar corretamente instrumentos que sustentam a sua prática. Aponta ainda, as diversas categorias de testes, especificando como devem ser utilizados no aconselhamento de carreira. Por fim, afirma que o objetivo da orientação psicológica vocacional não é apenas o auxílio ao desenvolvimento profissional, mas principalmente o autoconhecimento e a satisfação pessoal, o que resulta em melhor qualidade de vida.

Por fim, buscaremos explorar nesse artigo, o entendimento sobre o sistema de formação do psicólogo vocacional. Também desenvolveremos análise acerca do aconselhamento e da intervenção na carreira, visando objetiva contribuição para a reflexão e mudanças no campo da Psicologia Vocacional, já que na língua portuguesa há escassez de literatura na área. Buscaremos também tornar

compreensíveis as estratégias de (auto)-avaliação dos profissionais, e a monitorização constante do desempenho na sua atuação profissional.

7. A importância da formação do psicólogo vocacional.

Tal como apontam Blustein & Spengler (1995); Krumboltz (1993); Niles & Pate, (1989) e Tolsma (1993), o psicólogo como profissional que busca entender o comportamento humano deve ser capaz de reconhecer e compreender, independentemente da sua especialidade, interesses ou preferências pessoais. Também deve buscar compreender as interações entre o domínio vocacional e não vocacional da vida dos seus clientes buscando fazer um esforço no sentido de ampliar os seus conhecimentos e competências específicas de acordo com a complexidade de cada cliente. Também o psicólogo deve, durante da sua formação refletir e questionar os valores, técnicas e práticas que lhe são incutidos no currículo universitário, e que lhe é imposto pelo sistema educacional de seu país. No entanto, segundo Lima (2010), todo esse processo que visa sua preparação para o exercício da sua profissão, e que deveria questionar sobre as suas regras e condutas, buscando assim assumir uma atitude mais crítica frente a sua futura profissão, não se dá efetivamente na academia, na medida em que os currículos (em sua maioria) não criam “pontes” entre os aspectos teóricos, éticos, críticos e práticos da sua profissão, dificultando assim, uma análise mais aprofundada sobre as suas competências profissionais.

Para tanto, faz-se necessário repensar rapidamente (pelo menos em nível Brasil) alguns aspectos da formação, especialmente quanto a algumas carências frequentes nos cursos de psicologia, por exemplo, no campo organizacional, educacional, esportivo, forense e vocacional.

No tocante a área vocacional, acreditamos que uma intervenção que busca ser integradora, tanto do aspecto pessoal, quanto do vocacional leva o psicólogo para um grande desafio, já que deixa este profissional mais exposto às limitações da sua própria formação. Assim sendo, mais uma vez apontamos a necessidade de se repensar este (dentre outras carências) na formação do psicólogo brasileiro.

Também do ponto de vista ético, percebemos que sua opção de intervenção vocacional integradora dos aspectos profissionais e humanos, pode deixar o psicólogo mais desprotegido visto que sem o apoio de determinadas convenções teóricas ou códigos reguladores da sua conduta terá ele próprio que definir os seus critérios de legitimidade a partir das suas decisões e da sua prática profissional.

Compreendendo as competências de desenvolvimento e da avaliação da intervenção vocacional.

Segundo Nascimento e Coimbra (2005) diante de grandes dificuldades nas decisões tomadas quanto ao trabalho de maneira geral, entendem que as situações voltadas ao domínio vocacional se mostram potencialmente geradoras de crises em dimensões intrapsíquicas ou interpessoais, frente aos aspectos psicológicos do indivíduo. No entanto, tais situações reforçam também a perspectiva de que o desenvolvimento psicológico do indivíduo poderá ser um fator importante para o seu sucesso no confronto com os problemas e tarefas do seu desenvolvimento vocacional. Diante desta análise, acreditamos que as problemáticas vocacionais aparecem associadas a dificuldades do desenvolvimento pessoal ou a perturbações emocionais e relacionais específicas. Assim, entendemos que as novas responsabilidades dos psicólogos que intervêm no processo vocacional, no que diz respeito a dar

respostas às necessidades dos clientes, vão além do limite do vocacional, buscando sim, refletir também sobre seus aspectos psicológicos de forma orientada.

Surgem então, a partir de um dado momento, novas concepções e práticas de Orientação Vocacional. Voltam-se os olhares para objetivos e metodologias mais centrados nas dinâmicas do funcionamento global da pessoa e em novas concepções de intervenção, buscando assim uma mudança de foco em nível dos temas tradicionais da intervenção vocacional, como por exemplo: aptidões, interesses, escolha vocacional e planejamento da carreira.

Observa-se também, que essa nova orientação gera um claro contraste com a visão mais tradicional da consulta vocacional, e que visa tão somente um processo pontual, breve e racional, inseparável de uma abordagem psicométrica da complexidade dos clientes e de uma perspectiva cognitiva da realidade das formações e das profissões (NASCIMENTO & COIMBRA, 2005).

Assim, as expectativas de uma prática de intervenção vocacional que se limitava às questões específicas do projeto de formação profissional (formação técnica ou universitária) do indivíduo, tendem a desaparecer. Entende-se hoje, a existência de influências diversas ao nível das escolhas que o indivíduo realiza em vários contextos e domínios da sua existência (CAMPOS & COIMBRA, 1991a; 1991b; IMAGIÁRIO & CAMPOS, 1987; SUPER, 1990), e dessa feita, valorizam-se os processos psicológicos anteriores à mudança em qualquer das variáveis da vida da pessoal.

Tendo em foco uma perspectiva do sujeito psicológico, sem se afastar do comportamento vocacional presente nas demais facetas da experiência humana, orienta-se então ao psicólogo, quanto às opções de intervenção trabalhar as exigências mais subjetivas e motivacionais do indivíduo, diferentes daquelas com que se poderia confrontar no quadro de uma prática mais tradicional, quase estandardizada, de Orientação Vocacional. Dessa forma, faz-se necessário que o psicólogo reflexione acerca das implicações, para si enquanto profissional, e para o cliente, analisando todo processo de intervenção, e também da utilização das dimensões do problema vocacional (NASCIMENTO & COIMBRA, 2005).

De fato poderão existir situações nas quais a avaliação de um problema vocacional relevante, não trará em si problemas psicológicos graves no cliente. No entanto, existirão outros casos nos quais não será possível ignorar a importância dos problemas pessoais e que acabam amplificando a questão vocacional. Nesse tocante, Nascimento e Coimbra (2005), *apud* Lucas (1992), apresentando um estudo comparativo do tipo de problemas expostos por clientes vocacionais e não vocacionais demonstram evidências que as dificuldades vocacionais não existem isoladamente de outras preocupações (inclusive psicológicas) do indivíduo. Noutra pesquisa, Anderson e Niles (1995) também verificaram que mais de um terço das preocupações dos clientes se encontravam relacionadas com problemas de natureza não vocacional, especialmente dificuldades de relacionamento interpessoal e perturbações emocionais. Assim, o psicólogo vocacional deve fazer uma avaliação rigorosa do funcionamento psicossocial do seu cliente (DAVIDSON & GILBERT, 1993; DORN, 1992).

Sob a hipótese de a vertente pessoal poder influenciar diretamente o percurso vocacional do cliente, Dorn (1992); Nascimento & Coimbra (2001) apontam a necessidade em se verificar em que medida certos recursos pessoais podem ser mobilizados pela própria intervenção profissional no sentido de amplificar o desenvolvimento ou o desempenho do cliente, quer nas tarefas vocacionais quer nas próprias

atividades da intervenção. Dessa forma, parece que a intervenção necessariamente se aproximará da totalidade do sistema pessoal do cliente, sejam através das questões pessoais potencialmente geradoras de disfunções vocacionais, ou através das questões vocacionais desencadeadoras de crise pessoal e, até nos casos em que a interação pessoal-vocacional é, predominantemente, positiva e construtiva.

Assim, o entendimento sobre o desenvolvimento psicológico global do cliente acaba, segundo Nascimento e Coimbra (2005), levantando importantes questões, como: até que ponto deve-se explorar os aspectos não vocacionais? Que problemas a intervenção deverá privilegiar? Em que momento pode-se justificar o encaminhamento do cliente para um profissional mais competente no domínio da psicoterapia?

Sobre tais questões levantadas quanto à intervenção, Nascimento e Coimbra (2005) colocam que “o profissional de Orientação Vocacional poderá eleger um de três pontos de partida possíveis: o pedido do cliente tal como este o apresenta; o(s) problema(s) do cliente tal como este(s) é/são por si avaliado(s); ou o próprio cliente”.

Se a orientação vocacional começa pelo pedido do cliente, percebe-se que a intervenção não ambiciona mais que responder ao tipo de solicitação efetuada pelo cliente. O psicólogo, nesse caso, privilegiará a abordagem dos aspectos meramente vocacionais sem qualquer preocupação com a avaliação ou intervenção a outro nível que não aquele para o qual foi feito o pedido, ou seja, o cliente, deliberadamente ou por falta de informação, expressa seu pedido apenas na direção vocacional.

Um segundo ponto de partida no processo vocacional pode se iniciar quando a intervenção volta-se para uma avaliação técnica onde o profissional procura trabalhar as dimensões não vocacionais do problema vocacional. Nesse tocante, a intervenção tenderá a ter outros domínios que não os contidos no pedido vocacional, cabendo ao psicólogo decidir, em função da necessidade do cliente ou da característica de cada tipo de problema, como se dará a intervenção adequada. Terá que identificar, em função de sua análise, sobre a origem e a evolução do problema, assim como sobre as características das dimensões presentes na situação problemática, e que requerem um trabalho de intervenção imediato, e poderá considerar também adequado o envolvimento do cliente num processo de psicoterapia que poderá ocorrer em paralelo com a intervenção vocacional. O profissional então buscará deflagrar o processo ou sugeri-la ao cliente logo após o problema vocacional ser solucionado. Deverá também decidir se acumulará a responsabilidade pela condução da intervenção nos aspectos não vocacionais ou se será conveniente o encaminhamento do cliente para um profissional mais qualificado da área da psicoterapia.

Um terceiro aspecto volta-se para o cliente como ponto de partida. Nessa perspectiva, o profissional estipula como forma de atuação, a prioridade ao cliente, privilegiando a transformação individualizada deste no tocante a sua (re)significação frente as suas aprendizagens, procurando proporcionar a este uma reflexão aprofundada sobre as suas memórias, suas motivações, os seus sentimentos, as suas crenças, suas preocupações e a sua identidade, diante do seu contexto de vida, analisando assim, o inter-relacionados entre todos esses fatores.

Contudo, para Kelly (1991), a atenção que o psicólogo oferece ao pedido inicial do cliente não visa manter uma relação linear entre a natureza do pedido e as características da intervenção, mas traduz, primeiramente, a aceitação e valorização da própria pessoa do cliente.

A opção por uma abordagem integrada de todas as experiências subjetivas do indivíduo, tal como são expressas no seu comportamento vocacional, faz com que a consulta vocacional adquira um carácter eminentemente psicológico e holístico. O psicólogo buscará intervir no funcionamento psíquico do cliente, sem incorrer em concepções fragmentadas do problema mais se mantendo alerta às variações e reformulações possíveis do pedido inicial, buscando corrigir a direção da intervenção de acordo com a realidade pessoal e contextual do cliente.

8. Estratégias de (auto)-avaliação dos profissionais do campo vocacional e a monitorização constante do desempenho na sua atuação profissional.

Analisando os diversos aspectos da avaliação e (auto)-avaliação dos profissionais do campo vocacional, observamos a relutância destes profissionais quanto à consulta psicológica em relação à intervenção vocacional, certamente que esta avaliação não fica alheia ao processo de socialização profissional que ocorre durante os anos de formação (KRUMBOLTZ, 1993; MANUELE-ADKINS, 1992; WARNKE e colaboradores, 1993).

Os currículos de formação dos futuros psicólogos geralmente distinguem e segmentam as práticas de Orientação Vocacional das práticas de Psicoterapia, nem sempre produzindo situações para a aquisição de saberes mais compreensivos do desenvolvimento vocacional ou para o treino (em estágio) de competências de intervenção que favoreçam a integração das questões vocacionais e não vocacionais. Assim, mesmo convencidos das vantagens para os clientes de intervenções integradas, os profissionais talvez nem sempre se sintam preparados para assumir com êxito uma atividade com essas características. Provavelmente, segundo Lima (2010), as expectativas (ou medos) do profissional frente a sua futura profissão, especialmente quando às suas competências, são percebidas por esse aprendiz como demasiado baixas para que se sinta encorajado a dar continuidade ao processo de intervenção quando este aponta para objetivos terapêuticos.

Segundo Nascimento e Coimbra (2005), a maioria dos clientes que recorrem à ajuda do psicólogo vocacional espera deste um conjunto de habilitações que lhe permitam lidar e trabalhar eficazmente com qualquer problema ou dimensão da situação problemática dentro da sua área de formação ou do domínio geral de comportamento no qual são especialistas. Claro está que estas expectativas podem ser influenciadas por aspectos associados à reputação profissional do psicólogo, ou ao prestígio da instituição em que este profissional trabalha. Porém, grande parte dos clientes espera do psicólogo um grau mínimo de competências em certas áreas essenciais. Do psicólogo, no entanto, não se pode esperar que não questionasse os seus próprios mitos (e limitações) em relação à sua prática e não busque apurar constantemente a qualidade do seu exercício profissional.

No entanto, devemos ressaltar que frente o processo de intervenção vocacional e o interesse do cliente, existem aspectos de responsabilidade ética que não devem ser colocados em segundo plano. Se o profissional da Orientação Vocacional pode ou não intervir em seus clientes que apresentam problemas pessoais que interferem no seu desenvolvimento vocacional, depende dos recursos que o profissional de Psicologia Vocacional tem para ajudar o seu cliente na medida adequada para as suas necessidades. Porém, quando os profissionais da área não conseguem equacionar questões não vocacionais no contexto da intervenção vocacional, justificasse o encaminhamento do cliente para um

profissional mais habilitado no domínio da psicoterapia.

Assim, a experiência dos psicólogos nesse processo pode lhes permitir desenvolver atitudes mais favoráveis à intervenção vocacional, desafiando as suas crenças, limitações e dificuldades frente ao que ele espera da psicoterapia como contribuição para cada caso, e como escolha de estratégias de intervenção mais adequadas (e amplas) para o cliente, sem, é claro, não desprezar a importância e o significado do trabalho na vida de cada pessoa.

Considerações Finais

Diante da complexidade dos problemas vocacionais percebemos que no início do processo de intervenção vocacional, o psicólogo vem se destacando como o ator que toma as mais importantes decisões voltadas à organização da intervenção. Já o cliente, apresenta (na maioria dos casos) um conjunto de expectativas nem sempre realistas em relação ao processo vocacional, não tendo uma noção completamente clara do seu problema para poder decidir sobre as suas necessidades de imediato. É claro, que a valorização do ponto de vista do cliente quanto à forma como a intervenção se dará, vai contribuir para a resolução do seu problema, e deve ser observada como um elemento importante dentro do processo vocacional. Contudo, o psicólogo não pode adotar sem uma análise profunda, as construções subjetivas do cliente, para não correr o risco de descuidar das dimensões não vocacionais do problema, aspecto considerado importante na intervenção vocacional que irá prestar. Os seus esforços devem-se voltar para que o cliente busque reconstruir as suas teorias pessoais acerca do seu problema e do processo de intervenção. Desta forma, podemos crer que o processo de intervenção possa cumprir também uma função educativa.

Dessa feita, a Psicologia busca ajudar o cliente a compreender que a dimensão vocacional/profissional é inseparável das outras dimensões pessoais. Assim, acreditamos que a intervenção contribua para fazer o cliente desistir dos esforços para separar na sua vida o profissional do pessoal, impedindo a formatação de um dualismo negativo na estruturação de sua identidade (DORN, 1992).

Porém, a ajuda prestada ao indivíduo pode ficar comprometida, na medida em que durante a análise do problema, o psicólogo se limitar ao pedido do cliente, não fazendo com que este confronte (e reveja) os seus preconceitos e limitações, frente as suas expectativas atuais e futuras.

Para tanto, o profissional da orientação vocacional deve reconhecer a utilidade da avaliação na sua prática de intervenção, visando não apenas o acesso ao conhecimento das necessidades reais de intervenção de cada cliente, mas também a avaliação das suas próprias necessidades em termos de reflexões e possíveis mudanças a cerca da sua atuação profissional, e que por ventura o impeça de melhorar a qualidade da intervenção que venha a proporcionar ao cliente.

Embora tenhamos discutido nesse artigo aspectos relativos ao exercício profissional do psicólogo no âmbito da consulta psicológica vocacional, importa também reflexionar no que tange à intervenção psicoterapêutica, já que nem sempre o processo de intervenção do tratamento dos sintomas venha diminuir ou acabar com os desajustamentos vocacionais apresentados pelo cliente.

Parece existir uma possibilidade real dos psicólogos, quando desenvolvendo um processo de intervenção vocacional, ao serem confrontados também com problemas pessoais, se focarem preferencialmente na vertente mais pessoal da situação problemática. Pelo menos no Brasil, isto se

explica em parte, em função da formação do psicólogo, em diversos cursos no país, priorizarem as vertentes clínicas da psicologia, mesmo até que tais vertentes e práticas estejam alheias à demanda vocacional.

Por fim, acreditamos que tanto o psicólogo como o cliente irão se beneficiar se, o profissional ao desenvolver intervenções mais centradas em dimensões não vocacionais da estrutura psicológica, prestar mais a atenção aos aspectos vocacionais do cliente. Segundo Blustein (1987), a análise do comportamento vocacional do cliente pode possibilitar o acesso à informação clínica e de diagnóstico psicológico, o que talvez não fosse disponível no caso do profissional focar apenas na avaliação dos sintomas psicológicos. Porém, devemos ressaltar, que a análise e a avaliação da relação do indivíduo com o trabalho (ou do seu futuro trabalho), sob a ótica vocacional poderá também servir de base para uma série de aprendizagens sobre o psiquismo do indivíduo, que se integradas na estrutura da sua identidade influenciarão todo o entendimento sobre o seu comportamento e o seu estilo de vida.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, W. P. & NILES, S. G. (1995). Career and Personal Concerns Expressed by Career Counseling Clients. *The Career Development Quarterly*, 43, 240-245.

BLUSTEIN, D. (1987). Integrating career counseling and psychotherapy: A comprehensive treatment strategy. *Psychotherapy*, 24(4), 794-799.

BLUSTEIN, D. & SPENGLER, P. M. (1995). Personal Adjustment: Career counselling and Psychotherapy. Em W.B. Walsh & S.H. Osipow (Orgs). *Handbook of vocational psychology* (pp.295-329). Mahwah, NJ: Erlbaum Associates.

CAMPOS, B. P. & COIMBRA, J.L. (1991a). Consulta psicológica e exploração do Investimento vocacional. *Cadernos de Consulta Psicológica*, 7, 11-19.

CAMPOS, B.P. & COIMBRA, J.L. (1991b). A intervenção para o desenvolvimento vocacional. Em B. P. Campos (Org), *Educação e Desenvolvimento Pessoal e Social* (pp. 133-141). Porto, Afrontamento.

DAVIDSON, S. & GILBERT, L. (1993). Career counseling is a personal matter. *The Career Development Quarterly*, 42, 149-153.

DUARTE, M. E. (2008). A avaliação psicológica na intervenção vocacional: princípios, técnicas e instrumentos (5º cap.). *Psicologia Vocacional: perspectivas para a intervenção*. In Taveira, M. C., Silva, J. T. (Orgs.). Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.

DORN, F. J. (1992). Occupational Wellness: The integration of Career Identity and Personal Identity. *Journal of Counseling and Development*, 71, 176-178.

FÁVERO, M. L. A. (2002). Universidade e estágio curricular: subsídios para discussão. In Nilda Alves (Org.). *Formação de professores: pensar e fazer* (7ª ed.). Coleção Questões da nossa época, vol. 1. São Paulo: Cortez.

HERR, Edwin (2008). Abordagens às intervenções de carreira: perspectiva histórica (Introdução). *Psicologia Vocacional: perspectivas para a intervenção*. In Taveira, M. C., Silva, J. T. (Orgs.). Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.

IMAGINÁRIO, L. & CAMPOS, B.P. (1987). Consulta Psicológica Vocacional em Contexto escolar. *Cadernos de Consulta Psicológica*, 3, 107-113.

KELLY, G. A. (1991). *The psychology of personal constructs* (Vol. 2). New York: Routledge.

- KRUMBOLTZ, J. (1993). Integrating Career and Personal counseling. *The Career Development Quarterly*, 42, 143-148.
- LEITÃO, Lúcia M. & PAIXÃO, Maria P. (2008). Consulta Psicológica Vocacional para jovens adultos e adultos (3º cap.). *Psicologia Vocacional: perspectivas para a intervenção*. In Taveira, M. C., Silva, J. T. (Orgs.). Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- LIMA, Rivaldo S.J.L. (2010). Vivências acadêmicas do estágio na Universidade Federal de Sergipe. Brasil, São Cristóvão: Editora UFS.
- LUCAS, M. S. (1992). Problems Expressed by Career and Non-Career Help Seekers: A comparison. *Journal of Counseling and Development*, 70, 417-420.
- MANUELE-ADKINS, C. (1992). Career Counseling is Personal Counseling. *The Career Development Quarterly*, 40, 313-323.
- MORENO, Maria L. R. (2008). A Educação para a carreira: aplicações à infância e à adolescência (2º cap.). *Psicologia Vocacional: perspectivas para a intervenção*. In Taveira, M. C., Silva, J. T. (Orgs.). Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- NASCIMENTO, I. & COIMBRA, J. (2001). O reconhecimento do carácter eminentemente pessoal da problemática vocacional. Em C. Borrego, J. L. Coimbra & D. Fernandes (Orgs.), *Construção de Competências Pessoais e Profissionais para o trabalho*. Actas, II Encontro Internacional de Formação Norte de Portugal /Galiza. Galiza: Instituto de Emprego e Formação Profissional, Delegação do Norte.
- NASCIMENTO, I. & COIMBRA, L. J. (2005). A escolha do foco de intervenção em consulta psicológica vocacional: contributos para uma perspectiva integradora da intervenção. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, v.6 nº 2. ISSN 1679-3390. São Paulo.
- NILES, S.G. & PATE, R. H. (1989). Competency and Training Issues Related to the Integration of Career Counseling and Mental Health Counseling. *Journal of Career Development*, 16 (1), 63-71.
- PEREIRA, Geruza O. A. (2008). Intervenções vocacionais: proposta de modelos e desafios para o futuro (Resenha). *Psicologia Vocacional: perspectivas para a intervenção*. In Taveira, M. C., Silva, J. T. (Orgs.). Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra (2008). *Avaliação psicológica*, v.7 n.3 ISSN 1677-0471. Porto Alegre.
- SUPER, D. E. (1990). A life-span, a life space to career development. Em D. Brown & L. Brooks (Orgs), *Career choice and development: Applying contemporary theories to practice* (pp. 197-261). S. Francisco: Jossey-Bass, 197-261.
- TOLSMA, R. (1993). "Career or Noncareer?" That is the issue: Case examples. *The Career Development Quarterly*, 42, 167-173.
- WARNKE, M., KIM, J., KOELTZOW-MILSTER, D., TERRELL, S., DAUSER, P., DIAL, S., HOWIE, J. & THIEL, M. (1993). Career counseling practicum: transformations in conceptualizing career issues. *The Career Development Quarterly*, 42, 180-185.

