

ANTONIO GERALDO CANTARELA

**O UNIVERSO DA RECEPÇÃO
EM *IRACEMA* E EM *SANSÃO E DALILA*
(ENTRE HISTÓRIA E FICÇÃO)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Literaturas de Língua Portuguesa, elaborada sob a orientação da Profa. Dra. Maria do Carmo Lanna Figueiredo.

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Belo Horizonte
2003

Dissertação defendida publicamente no Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e aprovada pela seguinte Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Maria Cecília Bruzzi Boechat (UFMG)

Prof. Dr. Alberto Antoniazzi (PUC Minas)

Profa. Dra. Maria do Carmo Lanna Figueiredo
Orientadora

Profa. Dra. Ivete Lara Camargos Walty (PUC Minas)
Suplente

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2003

Profa. Dra. Ivete Lara Camargos Walty
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Letras
PUC MINAS

AGRADEÇO

À PUC-Minas e ao ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino),
pela ajuda oportuna.

À Profa. Maria do Carmo
pela orientação e pela acolhida do extraficcional.

Ao Gruen, pela sugestão (em 1973!) de comparar o *Cohélet* bíblico com
as *Memórias Póstumas de Braz Cubas*, de Machado.

Aos amigos – Maria Helena, Frei Leo, Sílvia, Helena, Cibele, Marli,
Giovanini, Padre Chiquinho – e aos professores do mestrado,
pelo incentivo e pelos préstimos.

Ao Amauri, especialmente, por tantos livros.

Aos funcionários do ISTA, pela disponibilidade, pelo cafezinho,
pela convivência nos almoços.

A Aline, especialmente, por imprimir, imprimir.

A Joaquina, Luiza e Laura pela pergunta carinhosa: Falta muito?

À outra Joaquina, pela ficção.

SUMÁRIO

	p.
INTRODUÇÃO.....	7
1. A BUSCA DE FUNDAMENTOS COMO PRÁTICA DE LEITURA	16
1.1. Hermenêutica – quando o leitor compreende e se auto-compreende	18
1.1.1. “Hermenêutica – isso é coisa de Gadamer”.....	20
1.1.2. A teoria da interpretação de Ricoeur	27
1.1.3. A estética da recepção	31
1.2. Questões de hermenêutica para a leitura de <i>Iracema</i> e de <i>Sansão e Dalila</i>	39
2. DA HISTÓRIA À FICÇÃO	53
2.1. Os eventos fundantes de <i>Iracema</i> e de <i>Sansão e Dalila</i>	54
2.1.1. Raízes de israelitas e filisteus	55
2.1.2. Raízes indígenas do Brasil	58
2.1.3. O período tribal de Israel – conflito com os filisteus	60
2.1.4. A presença lusitana – conflitos	65
2.2. O contexto redacional de <i>Iracema</i> e de <i>Sansão e Dalila</i>	72
2.2.1. Da substituição do sistema tribal israelita à reforma de Josias	73
2.2.2. Da crise colonial à independência do Brasil	77
2.2.3. A obra deuteronomista e sua leitura dos eventos ancestrais	81
2.2.4. A leitura romântica e alencariana da colonização	85
2.3. Sobre escombros e jangadas	92
3. O LEITOR ATUAL INTERROGA <i>IRACEMA</i> E <i>SANSÃO E DALILA</i>	100
3.1. A identidade e o sagrado em <i>Iracema</i> e em <i>Sansão e Dalila</i>	101
3.1.1. As marcas da identidade religiosa e de nação	102
3.1.2. Perguntas de hoje sobre identidades desterradas	110
3.2. A violência e o sagrado em <i>Iracema</i> e em <i>Sansão e Dalila</i>	115
3.2.1. As marcas da violência	115
3.2.2. Uma explicação para a violência	118
3.2.3. O funcionamento do sagrado.....	120
3.2.4. Perguntas sobre violência... e amores	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
ABSTRACT.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140
APÊNDICE (MITO DA TERRA SEM MALES.....)	149

RESUMO

Com o apoio teórico da hermenêutica histórica e da estética da recepção – reconstruindo a história como conhecimento adjuvante da leitura crítica do texto literário, e enfatizando o leitor como o pólo dinamizador da leitura-interpretação –, esta dissertação constrói aproximações entre a lenda de *Sansão e Dalila* (do livro bíblico *Juízes* 13-16) e o romance *Iracema*, de José de Alencar.

Entendendo que a produção desses textos se comportou seletivamente quanto aos eventos históricos que tematizam, busca-se nos respectivos contextos redacionais a compreensão para certas marcas auto-referenciais que as obras portam.

Aceitando que também a leitura dos textos faz escolhas de alguns índices textuais, preterindo outros, discutem-se as questões da identidade nacional e da violência.

A aproximação entre as duas obras permite apontar para a imprecisão dos limites entre o discurso literário e o religioso. Teologia e literatura apresentam-se como discursos sobre a experiência humana, que se situam entre os limites da imaginação e das instituições, da história e da ficção.

PALAVRAS – CHAVE:

Recepção literária e teológica
Literatura brasileira (*Iracema*)
Bíblia (*Juízes*)

Tudo é Bíblias. Tudo é Grande Sertão.

(Adélia Prado)

INTRODUÇÃO

Literatura se nutre de literatura. O simples fato de existir uma ciência literária que se autodenomina “literatura comparada” atesta o indissolúvel namoro entre o ontem e o hoje, entre o lá e o aqui, entre o que diz o outro e o que eu digo. “A fantasia é memória ou dilatada ou composta”, diz Bosi; e sua frase já serviria a esta introdução como epígrafe – esse anel de noivado que, apostado à “página anular”, fala significativamente daquele idílio. Assim, continua Bosi, no final do século XVIII, “Virgílio e Horácio matizaram de flores silvestres a várzea tropical do ribeirão do Carmo que os nossos árcades cantavam em sua lira.” (1992, p. 36) Os exemplos são incontáveis.

Esse modo de fazer-se da literatura, sempre sedenta e bebendo nas fontes próprias ou alheias, estende-se também à Bíblia. Certos temas, como Moisés e o Êxodo, atravessam reiteradamente todo o Velho Testamento. E continuam recorrentes na literatura cristã. Pode-se dizer – invejando Bosi na expressão – que a Torá e os Nebiim judaicos adubam o terreno fértil do qual brotam as flores dos evangelhos. Não há qualquer dúvida, por exemplo, de que o *Magnificat* do evangelho de *Lucas* (1,46-55) seja a retomada do Cântico de Ana de *ISamuel* (2,1-10). Do mesmo modo, a fuga da sagrada família para o Egito e seu retorno constituem, no evangelho de *Mateus* (2,13-23), um modo de colocar Jesus no cerne das experiências fundantes do Israel bíblico, a escravidão no Egito e o êxodo.

1. Correlações pela superfície

As correlações entre Bíblia e literatura dão-se, primeiro, no processo da própria formação da Bíblia, quando ela bebe de fontes fenícias, egípcias, assiro-babilônicas e helenísticas. Uma vez acabada e constituindo-se representadora de uma das matrizes da cultura ocidental, a Bíblia vem alimentando não somente a produção teológica mas a literatura em geral. Ora se oferece na superfície de seus textos, ora se deixa penetrar de modo mais profundo e abrangente.

O imaginário bíblico presente na literatura é, algumas vezes, sutil ou pouco evidente. Mas, quem não reconheceria a presença da Bíblia em *Vozes d'África*, quando aquele continente desposa Cam, o filho amaldiçoado de Noé?

“Foi depois do dilúvio... Um viandante,
Negro, sombrio, pálido, arquejante,
Descia do Arará...
E eu disse ao peregrino fulminado:
‘Cam... serás meu esposo bem amado:
Serei tua Eloá...”

(CASTRO ALVES, 1972, p. 205)

Quem não enxergaria a expressa referência à Bíblia – a começar do título – no romance *Esau e Jacó* de Machado de Assis? Nele, os conflitos entre liberais e conservadores, ou entre monarquistas e republicanos (ou quiçá, os conflitos existenciais gerados pela necessidade de fazer escolhas), acham-se gostosamente representados pelos gêmeos bíblicos que brigavam ainda no ventre da mãe. As rivalidades entre os gêmeos, que no romance se chamam Pedro e Paulo, são explicadas (no capítulo XV) por originalíssima e livre exegese de *Gálatas* 2,11. Na passagem bíblica, Paulo lembra as dissensões que existiram de fato entre ele e o apóstolo Pedro. Daí obtém Machado não só o nome para seus personagens, como também a explicação para a rivalidade entre eles; mais: através do personagem Plácido, até os algarismos da cita bíblica são alegorizados para aludir aos dois (de capítulo 2) gêmeos (de versículo 11 = 1 e 1). Mais adiante, ao capítulo XLVII Machado dá o título: “São Mateus IV,1-10”; aí, o personagem Baptista, discutindo com sua mulher e ansiando despejar sobre ela um “vai-te, Satanás”, é salvo pela chegada da filha Flora, para o que lembra-se então o “e eis que chegaram os anjos e o serviram.”

Esse tipo de paralelismo, no âmbito do que aflora à superfície do texto, constitui, até um certo limite, graciosas metáforas entre o passado e o presente. Foi a propósito dessas

semelhanças de nível superficial que se esboçou o primeiro croqui deste trabalho, com o objetivo geral de analisar sob um enfoque crítico o romance *Iracema*, de José de Alencar, em paralelo com a lenda bíblica de *Sansão e Dalila*.

A partir dos índices textuais, encontram-se vários elementos que permitem estabelecer o paralelismo entre as duas obras. Alguns, mais centrais: o amor entre os jovens é marcado, em ambos os casos, pela sedução do distinto, pelo confronto com o estrangeiro. Martim e Sansão, estrangeiros, sentem-se atraídos pela mulher de outro povo e, por causa dela, são bem recebidos. A aceitação de que gozam, sendo estrangeiros, não encobre entretanto a tensão que sua presença provoca. Nas duas narrativas há também o carisma dos personagens centrais (*Iracema* e *Sansão*), expresso pelo voto, em vista da guarda de um segredo que implica na garantia de vida para a nação. *Iracema*, virgem de Tupã, guarda o segredo da jurema, a bebida doce e amarga de sua nação. *Sansão*, nazireu, não pode tomar vinho nem ter os cabelos cortados, e daí lhe vem a força para salvar Israel das mãos dos inimigos filisteus. Nos dois casos, a infidelidade ao carisma da consagração, marcada pela traição do segredo, traz conseqüentes perdas para a nação. Mais: *Iracema* e *Sansão* morrem na condição de exilados, longe dos seus, em terra que não é a sua.

O primeiro nível de correlações se pode explicar pela recorrência de certos temas na literatura de todos os tempos e de todos os povos, assuntos da experiência humana universal: amor e ódio, aliança e traição, dúvida e esperança, dominação e rebeldia. Poderiam ser incluídas, nesse nível, também aquelas comparações que se voltam para os eventos históricos fundantes, tomados como assunto pelos textos literários cotejados. Assim, entre *Sansão e Dalila* e o romance *Iracema*, podem-se ainda comparar os pólos índio-português da história do Brasil com os pólos israelita-filisteu da história do povo da Bíblia.

Permanecer, todavia, no trabalho de buscar semelhanças temáticas entre Bíblia e literatura, por mais curiosa que seja a tarefa, seria tratar parcialmente a questão. No momento de começar este trabalho, a escolha de *Iracema* e *Sansão e Dalila* respondia (superficialmente) ao propósito de construir pontes entre literatura “religiosa” (Bíblia) e literatura “profana” (Alencar). O trabalho de pesquisa demonstrou, logo em seguida, que se poderia não só escapar do paralelismo óbvio e expresso (aqui, nem tanto), mas discutir questões bem mais interessantes.

A justificativa fundamental para a proposta, assim como as “questões de fundo” (abaixo) que constituem a problemática central da dissertação, vêm de um interesse profissional. Tenho trabalhado, há mais de vinte anos, com a Bíblia, tanto no sentido de

produzir subsídios que facilitem o acesso do povo a uma leitura crítica e sistemática da mesma, quanto na academia, como professor de Exegese. Em ambos os espaços, sempre partilhei da idéia segundo a qual a leitura de um texto antigo (o da Bíblia, no caso) encontra seu sentido na medida em que tem, na realidade de hoje ou na experiência de vida do leitor, seu ponto de partida ou de chegada. Trata-se de uma perspectiva religiosa de ler a Bíblia a partir do hoje, ou de ler o hoje à luz da Bíblia.

Ao exigir a leitura de obras da literatura de língua portuguesa sob o foco crítico das ciências literárias, o mestrado ofereceu-me também uma melhor compreensão e adequação da minha leitura dos textos bíblicos.

2. Questões de fundo – a problemática

Há um segundo nível, em que se podem estabelecer aproximações entre *Iracema* e *Sansão e Dalila*, muito além dos paralelismos temáticos, abrangendo uma problemática mais ampla. Esse nível diz respeito, em primeiro lugar, às circunstâncias históricas sob as quais foram produzidos os textos objeto de comparação. Interessa, sob esse aspecto, não apenas buscar semelhanças entre os contextos redacionais das duas obras; mas, por eles e além deles, afirmar para elas seu caráter comum de releitura dos eventos históricos que cada uma tematiza. O segundo nível configura, em segundo lugar, as circunstâncias, os modos, os sistemas de valores, os interesses e intenções sob os quais o leitor atual faz a leitura daqueles textos.

Na produção do texto (entendendo que ele é, de alguma maneira, leitura da história) e na sua recepção atual conforma-se, neste nível mais avançado, a problemática ampla que dirige o foco para o leitor no processo de construção de sentido; ou, expressa de outro modo, a que compreende toda leitura como interpretação. São muitas as perguntas relativas à problemática (das ciências bíblicas e literárias) que coloca o leitor no centro de interesse da discussão hermenêutica. Não se pretende responder a todas. Aquelas que são discutidas neste trabalho servem sobretudo para ilustrar seu ponto de partida e a perspectiva que oferece a linha metodológica mestra da construção de seu arcabouço. Quais são essas perguntas?

a) *Iracema*, de José de Alencar, é uma obra “canônica” da literatura brasileira. Mesmo que algumas obras de teoria literária afirmem que não há mais espaço para os

chamados romances de fundação, mesmo que nossa tradição crítica – como aponta BOECHAT (1997, p. 178) – interprete nosso romantismo como conservador e comportado, mesmo que seja discutível o interesse temático do indianismo, que pouco se leiam nas escolas romances do século XIX, ou que se hierarquize uma literatura em obras maiores e menores, *Iracema* ocupa lugar de destaque no cânone da literatura brasileira. A lenda bíblica de *Sansão e Dalila*, por sua vez, faz parte do secular cânone da Bíblia. Integra uma extensa obra historiográfica (num sentido bem amplo do termo), lida já como escrito autorizado há pelo menos 2 mil e 400 anos. Mas que sentido tem ler hoje essas obras do passado? De onde lhes vem a canonicidade? Como se pode fazer hoje sua leitura?

b) A autoridade de que é revestido um texto canônico, resultante do diálogo entre texto e leitor, não evita contudo o uso arbitrário do texto como argumento de autoridade ou como “tábula rasa” na qual o leitor projeta seus sentimentos. Será que a leitura atual não acaba submetendo ao seu próprio interesse o horizonte histórico do passado? Que “controles” existiriam para evitar um “excesso de significação” que o leitor poderia impor sobre o texto?

c) Nesta dissertação, um dos interesses será destacar, pela construção de um horizonte histórico do passado, as correlações que certamente existem entre o texto e seus contextos fundantes (aqueles relativos aos temas e aqueles do momento redacional). O horizonte histórico do passado, nele incluídas as marcas textuais, delimita as possibilidades de leitura, no sentido de que não se poderia fazer para um determinado texto uma qualquer afirmação; assim como não se poderia estabelecer, entre determinados textos, uma correlação arbitrária qualquer. Mas, sendo a construção desse horizonte histórico uma reconstrução a partir do presente, que pressupostos se levariam em consideração para não cair no historicismo hermético? Até que ponto a reconstrução dos contextos fundantes de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, pela pesquisa histórica, poderia funcionar como “controle de leitura”?

d) A contextualização de *Sansão e Dalila* e do romance *Iracema*, pelas vias da contextualização histórica, pode funcionar como coadjuvante da leitura crítica, mas não abre todas as portas da história a que se auto-referem. Nova pergunta emerge da proposta de fazer uma leitura em paralelo das duas obras: Quais as conexões possíveis entre o literário e o teológico?

A leitura simultânea de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, esbarra, logo de princípio, numa imprecisão dos limites entre o discurso literário, objeto da crítica literária, e o

discurso religioso, representado pelo texto bíblico, objeto da teologia. Seria possível, diante de tal imprecisão, pensar a leitura de *Iracema* sob um enfoque teológico? Ou, inversamente, tratar o texto bíblico como literatura?

Teologia e literatura constroem, igualmente, discursos sobre a experiência humana. Situam-se, ambas, entre os limites da imaginação e das instituições, corporificando-se ao mesmo tempo em ação e representação, história e ficção, vivência e simbolismo. Sob esse aspecto, *Iracema* pode interessar à teologia, enquanto sua leitura crítica permite, por exemplo, enxergar a colonização do Brasil como um fato ambíguo, para o que a instituição religiosa desempenhou relevante papel – a marca guerreira da cristandade colonial prova isso. Uma possibilidade vantajosa dessa abordagem reside no fato de a literatura não se deixar aprisionar pela teologia.

Também o texto bíblico não se reduz a mero objeto de estudo da teologia. Sua produção e sua compreensão literárias antecedem à sistematização conceitual da teologia. Antes de ser interpretado como palavra de Deus, o texto bíblico se entende como mito, saga, lenda, canto... ficção, enfim. O caráter de ficcionalidade do qual a Bíblia participa não se opõe ao seu valor histórico. Todo texto, por maior valor que possua enquanto documento do seu momento histórico, porta uma interpretação simbólica da realidade. Enquanto discurso literário, sua comunicação ultrapassa a própria realidade de referência que o configura.

3. A arquitetônica da proposta – metodologia e arcabouço

Esta dissertação propõe-se como uma prática de leitura que aproxima as narrativas bíblicas de *Sansão e Dalila* e o romance *Iracema*. Chama-se aqui “prática de leitura” ao processo, e ao seu resultado, de construção do paralelismo entre as duas obras. Buscando fugir de todo fundamentalismo e de qualquer manipulação injustificada, a explicitação dos índices textuais e do contexto das obras constitui no entanto a maior parte deste trabalho, por demarcar aspectos metodológicos importantes na leitura em paralelo das duas obras.

Sem discutir, mas apresentando em suas grandes linhas, os aportes teóricos que justificam tal prática, pretendeu-se, já no modo como a dita prática de leitura foi aqui estruturada, introduzir, senão pelo menos remeter, à problemática central da hermenêutica, aquela da leitura como interpretação. Mesmo que tal problemática se tenha colocado de

forma sistemática primeiro no âmbito da interpretação da Bíblia, não há como negar que aí se encontram os fundamentos sobre os quais algumas teorias estéticas e literárias contemporâneas levantaram suas próprias construções. Assim – como se verá no primeiro capítulo –, a arquitetônica da estética da recepção esboçou-se a partir do entorno delineado pela hermenêutica histórica de Gadamer.

Diante disso, mesmo que algumas questões, expressas neste trabalho, se correlacionem com o interesse pela Bíblia, pretende-se no entanto apontar, pela comparação entre *Iracema* e *Sansão e Dalila*, o caráter de construção ficcional da obra literária e do texto bíblico. Indo além do interesse pelo paralelismo temático, é em primeiro lugar pela condição comum de ficcionalidade que se podem estabelecer justificadamente correlações entre as duas obras.

O interesse, portanto, deste trabalho não se dirige à construção de um método, que explicita passo a passo como realizar a leitura da Bíblia em cotejo com a da obra literária; mas à apresentação de seu resultado acabado, entendendo-o como *uma* leitura crítica possível, cujo processo carrega marcas de perguntas e interesses atuais do leitor.

A hipótese deste trabalho se pode, pois, formular resumidamente nestes termos: desde que entendidas sob seu caráter de ficcionalidade, *Iracema* e *Sansão e Dalila* podem ser comparadas em vista de perguntas atuais. E os aportes teóricos da hermenêutica histórica e da estética da recepção tornam-se adequados na justificativa de tal proposta.

A pesquisa foi bibliográfica e se realizou mediante um procedimento crítico-analítico, em dois tipos de textos: a) literários, representados pelas duas obras básicas que compõem o *corpus* deste trabalho: o romance *Iracema* e a lenda bíblica de *Sansão e Dalila*, do livro bíblico de *Juízes* 13-16, além de outras obras da literatura brasileira e da Bíblia, às quais aqui e acolá se aludiu; b) teóricos, representados por quatro vertentes de interesse distintas: a vertente da hermenêutica (incluindo a estética da recepção), que serviu para fundamentar a estruturação do trabalho como um todo; a da história do Brasil, para contextualizar o encontro entre o português e o índio e o momento do romantismo; a da história de Israel, para situar a época tribal de Sansão e o momento redacional dos deuteronomistas; e a de outros textos teóricos diversos, auxiliares na discussão dos “temas atuais”.

Buscou-se adotar uma postura meta-crítica com relação aos textos teóricos e às obras de Alencar e da Bíblia. Aparece, contudo, neste trabalho um volume relativamente grande de informações sobre a hermenêutica do século XX, assim como sobre a história de Israel e a história do Brasil. Isso se tornou necessário para caracterizar mais adequadamente o

caráter de “construção” sob o qual se deu nossa prática de leitura. Não se perdeu de vista, a todo o tempo, que também a busca da teoria e dos horizontes históricos do passado se constituía para nós como recepção.

A crítica ao historicismo e às tentativas de adaptação dos procedimentos metodológicos das ciências da natureza às chamadas ciências humanas e do espírito coloca-se na base da reviravolta hermenêutica que traz a questão da linguagem para o centro de muitas discussões teóricas do século XX. Filosofia, lingüística, teoria literária, hermenêutica religiosa, psicanálise transpõem os limites de seus respectivos objetos e se afinam na busca por compreender a linguagem. Alcançam em comum a constatação de que, pela linguagem, a auto-compreensão humana no mundo apresenta-se como um formidável conflito de interpretações.

A afirmação do caráter estruturalmente dinâmico da linguagem mostra-se, pois, como uma das marcas mais relevantes das modernas ciências literárias. Dentre estas destaca-se, certamente, a estética da recepção – à qual se apela, neste trabalho, para justificar a busca de intertextualidade entre *Sansão e Dalila* e *Iracema*, particularmente porque essa teoria permite compreender tal busca como uma construção do leitor.

No intuito de explicitar, de forma mais adequadamente situada, as linhas básicas dessa teoria, buscou-se primeiro sua “pré-história”. Apresentam-se, assim, no primeiro capítulo deste trabalho, as linhas mestras da hermenêutica de Gadamer, da teoria da interpretação de Ricoeur e da estética da recepção de Jauss e Iser. Discutem-se, em seguida, em diálogo com essas linhas teóricas, algumas questões que conformam a problemática central deste trabalho, não apenas em relação à compreensão de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, como também ao modo como se estruturou tal compreensão.

O segundo capítulo apresenta, em justaposição construída, alguns recortes históricos. Na primeira seção do capítulo, colocam-se em paralelo informações históricas do Israel bíblico tribal, o tempo de Sansão, e do Brasil colonial, quando o português se confronta com o nativo brasileiro. Na segunda seção, formula-se o paralelismo entre o momento do romantismo no qual Alencar escreve *Iracema* e aquele em que se redige a historiografia deuteronomista, da qual faz parte o ciclo narrativo de *Sansão e Dalila*.

Nas duas seções, sobrepõem-se, através dos recortes, dois planos de leitura: o primeiro, o da própria realidade histórica, cuja reconstrução pelas vias da pesquisa histórica permite reconhecer – ao se cotejar a realidade histórica com o texto literário – o caráter ficcional das obras analisadas. O contexto redacional das obras, longe de pretender objetivar as intenções autorais, permite, no entanto, atestar um determinado grau de

consciência possível, sob a qual a ficcionalização da história tomada como tema fez redundar em certas características do texto literário.

O outro plano de leitura, que se justifica como uma possibilidade de interagir com o vazio dos textos, é o da reconstrução propositalmente paralela, como forma de aproximar, já pelo interesse histórico, as duas obras objeto desta pesquisa. Ainda no segundo capítulo, a leitura que compara *Iracema* e *Sansão e Dalila* pelo caminho da contextualização histórica aponta, finalmente, para uma situação comum de perda, de exílio e de busca de identidade.

Pressupondo o caráter ficcional das lendas de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, o último capítulo aborda, em correlação com as informações históricas e a partir de marcas textuais que as obras oferecem, duas questões de interesse atual: a da identidade cultural e a da violência. As perguntas atuais do leitor atualizam as obras do passado. Com a permissão da ficcionalidade, a leitura atual das obras realimenta sua canonicidade.

Sob os mesmos pressupostos, formulam-se, nas considerações finais, algumas questões acerca das conexões entre literatura e teologia e de sua prática de leitura.

CAPÍTULO 1

A BUSCA DE FUNDAMENTOS COMO PRÁTICA DE LEITURA

O ser, que pode ser compreendido, é linguagem.
(Gadamer)

A hermenêutica começa onde o diálogo acaba.
(Ricoeur)

Este primeiro capítulo visa a, primeiro, situar a hermenêutica contemporânea, representada por dois de seus maiores expoentes¹ -- Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur --, em relação à discussão dos séculos XVIII e XIX acerca da validade epistemológica das ciências humanas. Naquela época, o historicismo pretendeu validar-se pelos métodos das ciências da natureza; e esbarrou numa contradição lógica: como interpretar objetivamente a história se o intérprete participa do objeto interpretado?

¹ Segundo GRONDIN (1999, p. 24), a hermenêutica filosófica, “no sentido mais restrito e usual, designa a posição filosófica de Hans-Georg GADAMER e, eventualmente, também a de Paul RICOEUR”. A crítica da ideologia de Habermas e o desconstrutivismo de Derrida não representam senão elaborações críticas dependentes e “não podem ser registradas” como “formulações realmente inovadoras no campo da hermenêutica”.

A essa pretensão e ao seu impasse, Gadamer, seguindo Heidegger, afirmou o compreender não mais como um método de conhecimento, mas como modo de ser no mundo, um modo de ser que se constitui fundamentalmente como linguagem. “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1997, p. 687) – será uma de suas afirmações mais comentadas.

Apresentando-se também ele como anti-historicista, e aproximando-se de Gadamer nas idéias de fusão de horizontes entre o passado e o presente e de compreensão como modo de ser pela linguagem, Ricoeur preocupou-se contudo mais com o texto e com a multiplicidade de suas interpretações.

Na mesma esteira da hermenêutica gadameriana, um grupo de teóricos da Universidade de Konstanz (Alemanha) sistematizou, em relação às ciências literárias, uma perspectiva teórica que, na atualização do discurso literário, privilegia a função dos receptores. É a chamada “estética da recepção”. Contra a metafísica e o historicismo e, mais proximamente, desviando-se de aspectos do marxismo e do formalismo, Hans Robert Jauss propôs a construção de uma teoria da literatura pelas vias do investigar a recepção histórica das obras. Wolfgang Iser, outro expoente da estética da recepção, concentrou-se no efeito que causa a conexão que se estabelece entre um texto literário, com seus vazios, e o leitor.

Vale adiantar que, até este ponto, não se propõe a reconstituição de uma história teleológica, no sentido de enxergar, por exemplo, a hermenêutica de Gadamer como um estágio mais avançado em relação aos métodos históricos de Dilthey; ou a estética da recepção como o desenvolvimento progressivo do pensamento gadameriano. Seria contrariar na própria base a teoria que orienta este trabalho. Em favor da teoria, importa destacar que se trata de *uma* leitura dela; uma reconstrução dialógica em que o interesse em justificar certa prática de leitura marca a escolha de determinados aspectos teóricos, deixando outros de lado. Corre-se o risco de escorregar entre o aquém e o além do que disseram aqueles teóricos. Mais que o interesse pela reconstituição de algumas linhas mestras daquelas teorias, explanam-se essas linhas em vista de formular mais adequadamente as questões que dirigem este trabalho enquanto uma prática de leitura, em paralelo, de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*.

Em conexão com as teorias, discute-se, num segundo momento do capítulo, um conjunto de questões que configuram o interesse primordial do trabalho: estabelecer justificadamente ligações entre aquelas obras. Que sentido tem ler hoje obras do passado? Que proveito teria, em contraposição a um tipo de leitura em que o leitor apenas projeta no

texto suas identificações, a pesquisa sobre o contexto histórico originário dos textos? O que permite e que possibilidades pode gerar a leitura que constrói pontes entre um texto sagrado e um texto profano?

Ao discutir tais perguntas, no interior do capítulo, expressam-se as justificativas também para o modo como se configurará, nos capítulos seguintes, a leitura de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*.

1.1. Hermenêutica – quando o leitor compreende e se compreende

Até o século XVII, quando ainda não recebia este nome², a hermenêutica estava voltada tão somente para a interpretação das escrituras, dos textos jurídicos ou de outros textos antigos. Era a arte para “a correta interpretação de discursos e escritos racionais.” (Chlaudenius. *Apud* GRONDIN, 1999, p. 99)

Com Schleiermacher (1768-1834), a hermenêutica tornou-se universal, no sentido de buscar um fundamento geral para as “ciências do espírito”. Reduzia-se, no entanto – conforme analisa JAUSS (cf. 1994, p. 9-14) --, à busca por um método adequado de vincular o passado ao presente, submetida a uma visão teleológica da história universal, na tentativa de pensar juntos o ideal e o histórico.

Ao pressuposto racionalista do século XVIII, de que era possível reconhecer, pela razão, a construção lógica do mundo, Kant (1724-1804) já tinha contraposto a sua *crítica da razão*. A racionalização do mundo, postulava Kant, vale apenas para o *mundo dos fenômenos* que difere do *mundo em si*. Com base nessa distinção kantiana, Schleiermacher direcionou sua tarefa hermenêutica a *reconstruir* o sentido, do modo como ele se manifesta como fenômeno. Se o acesso ao mundo se dá como interpretação, parecer subjetivo, torna-se então necessário iniciar a busca por esse sujeito. Schleiermacher procurou, assim, através do texto, o sentido do ponto de vista do autor. Sua hermenêutica abrangerá a arte da compreensão, “a arte de entender corretamente o discurso alheio, sobretudo o escrito.” (Scheleirmacher. *Apud* GRONDIN, 1999, p. 133) Ao considerar a operação hermenêutica determinada não pelo objeto-mundo referenciado, mas pelas condições de sua efetivação em relação ao discurso de um outro, Schleiermacher já

² Se a problemática da interpretação já era mais antiga, deve-se no entanto a DANHAUER o emprego, pela primeira vez (em 1629), do termo hermenêutica para designar sua tarefa (cf. GRONDIN, 1999, p.94-98).

apontava para o caráter dialógico da leitura e para o problema do distanciamento entre um texto do passado e sua leitura atual – questões que a hermenêutica posterior tratará de discutir.

O século XIX se caracterizou também como a era do positivismo e do historicismo. Conforme RICOEUR (1973, p. 101), cunha-se com o termo *historicismo* o pressuposto epistemológico de que “o conteúdo das obras literárias e, em geral, dos documentos culturais recebe a inteligibilidade da sua conexão com as condições sociais da comunidade que o produziu ou a que se destinava.” Tomando emprestados os métodos das ciências da natureza, o historiador do historicismo pretendia, anulando-se ante seu objeto e abstraindo do ponto de vista de seu presente (cf. JAUSS, 1994, p. 11), tornar plenamente conhecidos o valor e o significado de uma época passada, tentando explicar as manifestações individuais a partir do contexto de sua época.

Na busca de um método universalmente válido para as ciências do espírito, livre das influências das ciências físico-matemáticas, Dilthey (1833-1911), retomando Schleiermacher, propôs não uma *explicação*, paradigma das ciências naturais, mas uma *compreensão psicológica* dos fenômenos, que se faz pela auto-reflexão, ou no retorno do manifestado ao seu espírito interior.

O acirramento da discussão sobre a validade epistemológica das ciências humanas e do espírito colocou, particularmente em relação ao historicismo, uma pergunta de especial interesse para a problemática geral da compreensão e da interpretação: como se pode sair metodologicamente do círculo hermenêutico de nossa historicidade? Podem existir uma verdade vinculante e uma filosofia conclusiva, no horizonte de um mundo que se sabe histórico? (cf. GRONDIN, 1999, p. 38) Na mais simples busca de dados históricos, já não está presente o fenômeno da interpretação? Até aqui, a problemática global da interpretação não dava saltos qualitativos por estar ainda subordinada a uma visão que opunha sujeito cognoscente e objeto de conhecimento.

Ao propor que não há fatos mas só interpretações, Nietzsche (1844-1889) ocupou a posição de “o primeiro autor moderno que tornou consciente o caráter fundamentalmente interpretativo de nossa experiência no mundo.” (Ibid., p. 41) O perspectivismo nietzscheano não se explicitou, entretanto, como um fundamento filosófico último para o problema central da hermenêutica. Nietzsche o compreendeu na linha de uma *vontade de poder*.

Também os filósofos analíticos da linguagem não lograram formular amplamente o problema mais global da interpretação. Sua preocupação restringiu-se, no início, a adequar as perguntas tradicionais da filosofia a uma nova formulação lógica. Num segundo

momento, trataram a linguagem em sua perspectiva mais dinâmica, alcançando pelo menos o êxito de conduzir o assunto para o centro de interesse das discussões filosóficas.³

Caberá a Heidegger (1889-1976) “enxertar” – usando a metáfora de RICOEUR (1978, p. 7) – a hermenêutica na fenomenologia, com sua analítica do ser finito, o *Dasein*. Diante da problemática metafísica sobre o relativismo histórico, Heidegger inverteu a pergunta e postulou o compreender não mais como um método ou um modo de conhecimento, mas como um *modo de ser*. Quais os pressupostos para que um sujeito congnovente possa compreender a história ou um texto? – era a pergunta romântica ou historicista anterior. No fundo, conforme comenta GRONDIN (cf. 1999, p. 39), a pretensão metafísica de uma verdade absoluta vivia de uma rejeição da própria temporalidade. Heidegger deixou de lado o problema do historicismo e não respondeu à pergunta. Substituiu-a por outra: o que é um ser, que se apresenta como finito, cujo ser consiste em compreender?

1.1.1. “Hermenêutica... isso é coisa de Gadamer”⁴ (1900-2002)

“O que significa, para a compreensão e a existência humana, saber-se conduzida por uma história que se articula para nós como linguagem transmitida?” A pergunta, na formulação de GRONDIN (ibid., p. 179), indica o ponto de partida de Gadamer: a retomada do diálogo com as ciências humanas.

Obedecendo a Heidegger, que recomendava nosso estabelecimento radical no nível da finitude, para aí elaborar a própria estrutura pré-conceituosa como estrutura positiva e universal da compreensão, Gadamer não se esquivava, contudo, de discutir a velha pergunta tão realçada pelo historicismo: De que métodos as ciências do espírito deveriam se valer para alcançar o *status* de conhecimento universalmente válido?

Gadamer dá ouvidos à questão com o intuito não de desenvolver uma metodologia mas de contrariá-la: “O que faz das ciências do espírito uma ciência – afirma GADAMER

³ Entre os expoentes da Filosofia Analítica destacam-se FREGE, com a distinção entre sentido e referência; WITTGENSTEIN, o das *Investigações Filosóficas*, com o conceito de linguagem como jogo; e AUSTIN, com a teoria dos atos da fala. Ricoeur retomará depois alguns desses conceitos, ampliando-lhes as perspectivas.

⁴ A expressão (adaptada aqui livremente) é de Heidegger. Embora Gadamer siga de perto a via de Heidegger de uma ontologia do ser finito, Heidegger constata expressamente que o desenvolvimento desse caminho em direção a uma hermenêutica filosófica é obra de Gadamer (cf. GRONDIN, 1999, p. 24).

(1977, p. 59), reportando-se à tradição humanista – é mais compreensível com base na tradição do conceito de formação do que na da idéia de método da ciência moderna.” A obra básica de Gadamer, *Verdade e Método*, editada pela primeira vez em 1960, constitui-se como uma superação do interesse metafísico por uma *verdade* absoluta; e efetua uma crítica fundamental às ciências do espírito quanto à sua obsessiva preocupação pelo *método*. Nessa linha, mais adequadamente seria chamá-la, com STEIN, *Verdade contra o método*. Segundo este autor (1996, p. 44), o título *Verdade e Método* é também uma provocação. Na arte, na história e na linguagem, temos “verdades que não são produzidas pelo método lógico-analítico”, característico da tradição lógico-semântica, na qual “toda verdade está ligada ao método.”

Na segunda e na terceira parte de *Verdade e Método*⁵, encontram-se os elementos centrais da hermenêutica filosófica de Gadamer que mais interessam a esta pesquisa: a idéia do pré-conceito, a idéia do horizonte, a idéia da história efetual, a idéia da dialética entre pergunta e resposta, a idéia de linguagem como mediação da experiência de mundo e da própria experiência hermenêutica. Aí está o ponto alto não só da hermenêutica de Gadamer, como de toda hermenêutica, “quando se procura explicar esta totalidade da linguagem que nos envolve e quando nos queremos apropriar dessa totalidade pela interpretação.” (STEIN, 1996, p. 76) Aí se formula a “questão mais englobante do que é compreender e interpretar” (PALMER, 1969, p. 20) e não mais os artificios e técnicas de explicação do texto. Com tais idéias vão se conectar depois, pelo menos em parte, a teoria da interpretação de Ricoeur e a estética da recepção.

a) O pré-conceito supera a metafísica e o historicismo

Cada sujeito se experimenta, desde seu nascimento, pertencente a uma tradição ou a um mundo já constituído de sentidos, que não podem ser plenamente objetivados por

⁵ A primeira seção de *Verdade e Método* – que interessa menos a este trabalho – intitula-se “A liberação da questão da verdade desde a experiência da arte.” (1997, p. 37-269) Apresenta-se como uma “anti-estética” (contra Kant) ou, conforme um subtítulo da seção, uma “crítica da abstração da consciência estética.” (p. 157) Gadamer dialoga com a definição de ciências do espírito proposta por Helmholtz (em 1862), segundo a qual não há para tais ciências leis definidas, mas apenas um sentimento psicológico de tato; e responsabiliza a estetização kantiana de “gosto” – ao qual cabia no humanismo uma função de conhecimento – por tornar desacreditado “qualquer outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência da natureza”, forçando assim “a auto-determinação das ciências do espírito a apoiar-se na doutrina de método das ciências da natureza.” (GADAMER, 1997, p. 92)

ele. Constituem, bem mais, o horizonte a partir do qual se dá toda compreensão. A nossa historicidade não se torna, pois, um limite para a compreensão e sim seu princípio. Por isso se fala de um *círculo hermenêutico*. Cada compreensão se subordina a uma motivação prévia ou a um pré-conceito, que dele parte e a ele retorna.

O princípio da circularidade da compreensão (ou do pré-conceito como condicionante da compreensão) constitui, na hermenêutica gadameriana, o novo universal filosófico. Ele implica, segundo STEIN (1983, p. 28), já do ponto de vista metodológico⁶, “a recusa da totalidade da tradição metafísica (...) e introduz uma idéia de totalidade que se faz no próprio processo (...) e que não se finaliza e não se completa.” A estrutura pré-conceitual de toda compreensão desvela também o caráter ilusório do ideal (iluminista e historicista) do conhecimento pleno dos acontecimentos históricos, assim como o da transparência plena do próprio sujeito que pretende objetivar o dado da história. “Na realidade, diz GADAMER (1997, p. 415), não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos.”

Frente à pertença a uma tradição e na busca de compreendê-la, a “tarefa constante da compreensão” será “elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que apenas devem ser confirmados *nas coisas*.” (Ibid., p. 402) Por mais que possamos construir identificações ou projetar nossos sentimentos sobre um texto, é possível, segundo Gadamer, ter acesso à alteridade do discurso do outro que o texto certamente expressa. “Aquele que quer compreender não pode se entregar (...) à casualidade de suas próprias opiniões prévias e ignorar (...) a opinião do texto. Quem quer compreender um texto deve (...) estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa”. (Ibid., *passim*, p. 405)

Essa receptividade não anula contudo o pré-conceito, mas o realça: “O que importa, diz o autor (ibidem), é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias.”

Como identificar, em relação ao discurso do outro, o que é meu e o que é do outro? Como saber que não o estou submetendo, a tal ponto de confundir o que ele diz com o meu próprio dizer? Poderia, por outro lado, o texto conduzir minha leitura a tal ponto de ocultar ou falsear meu pré-conceito?

⁶ No artigo “Dialética e Hermenêutica”, Stein demonstra que “o método dialético, como também o método hermenêutico, trabalham sobre um plano em que há propriamente apenas o homem”, eliminando todo ponto de partida do mundo natural ou do mundo teológico (cf. STEIN, 1983, p. 28).

b) A história efetual (*Wirkungsgeschichte*) como princípio de interpretação

Na medida em que somos determinados por um pré-conceito, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser destacado? Como tê-lo à vista, se está constantemente em ação, mesmo que não tenhamos consciência disso?

Gadamer reconhece que não há critérios seguros, apenas indícios, para responder a tal questão. Com o distanciamento histórico, contudo, o juízo pode se tornar mais seguro. “Frequentemente⁷ essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica.” (GADAMER, 1997, p. 447) O estímulo para atrair ou destacar nosso pré-conceito, continua, “procede do encontro com a tradição. Pois o que incita à compreensão deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade.”

Daí a importância da *história efetual*. Desde o século XIX, informa GRONDIN (1999, p. 190), “história efetual” designava, em relação às ciências literárias, “o estudo das interpretações produzidas por uma época ou a história de suas recepções”. É certo que “o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história.” (GADAMER, op. cit., p. 449) Mas não é esse, entretanto, o aspecto da história efetual que interessa a Gadamer.

Para ele, a história efetual é um princípio de interpretação, intimamente conectado à condição hermenêutica. “A consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão (...), é consciência da situação hermenêutica.” (Ibid., p. 451) É, na expressão de STEIN (1996, p. 71), o seu contraponto; ou, na de GRONDIN (op. cit., p. 190-1), a “instância basilar para cada compreensão, a partir da qual toda a compreensão continua determinada”, uma espécie de controle que a tradição pode exercer sobre nós, no sentido de atrair à tona da consciência a própria situação hermenêutica sob a qual se dá nossa compreensão de um evento histórico ou de um texto.

Mas também a reflexão ou consciência da história efetual – do mesmo modo que a de qualquer outro evento histórico ou a de qualquer texto – “não pode ser plenamente realizada”, comenta GADAMER (op. cit., p. 451), o que não é um defeito da reflexão. A

⁷ Reconhecendo, mais recentemente (na 5ª edição alemã de *Verdade e Método*, em 1985), que a distância temporal não serve para interpretar obras contemporâneas, Gadamer, fiel a seus princípios hermenêuticos, substituiu o “Nada além do que...” da edição original por este “Frequentemente...” – que se usou na citação por causa do comentário de GRONDIN (1999, p. 189). A tradução brasileira (1997), que “segue a 5ª edição alemã” (cf. nota, p. 11), mantém todavia o “Nada além do que...” (p. 447).

consciência que temos da história efetual é, no fim das contas, “mais ser do que consciência.” (GADAMER. Apud OLIVEIRA, 1996, p. 228)

A consciência da história efetual submete nossa compreensão da história e, ao mesmo tempo, a sustenta e constitui, possibilitando ao nosso ser-consciência transcender-se, ampliar seu horizonte de compreensão para novas possibilidades de compreensão. Neste sentido, compreender é sempre compreender-se.

c) A compreensão aplicadora – perguntas e respostas que fundem horizontes

Na busca de elaborar nossa situação hermenêutica, e seu contraponto na história efetual que nos carrega, deslocamo-nos ao horizonte histórico do passado, a partir do qual fala a tradição. Pergunta GADAMER (cf. 1997, p. 454): existiriam realmente dois horizontes diferentes, aquele em que vive no presente o que busca compreender e um outro histórico passado em cuja direção se pretende deslocar? Não se pode, responde ele, falar de cada um desses horizontes como de uma realidade estanque, um à margem do outro.

“O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente.” (Ibid., p. 455)

Compreender é sempre o processo de fusão de horizontes. Se se fala em fusão de horizontes é porque, de fato, “todo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente”. O projeto ou projeção de um horizonte histórico é só “uma fase ou momento na realização da compreensão”. Consciente de sua própria alteridade em relação àquele projeto, a consciência histórica “recupera-se no próprio horizonte compreensivo do presente.” (Ibid., passim, p. 455-458). Para Gadamer, o problema central da hermenêutica se estriba nessa tarefa, que ela chama de aplicação. A aplicação, na tradição hermenêutica pietista, referia-se a um terceiro termo, ao lado da compreensão (a inteligência do texto) e da interpretação (a explicação do texto). Naquele contexto, a aplicação dizia respeito à aplicação edificante, por exemplo, das escrituras, nos sermões. Gadamer a toma como princípio hermenêutico, no sentido de que ela é, no processo da própria compreensão, um acontecer.

Compreender, sob esse princípio hermenêutico, é aplicar – fundindo horizontes – um sentido à nossa situação, aos nossos questionamentos. Comenta GRONDIN (1999, p. 194-195):

“Entender um texto do passado significa traduzi-lo para nossa situação presente, escutando nele uma discursiva resposta para os questionamentos da nossa era.(...) Um texto só se torna falante, graças às perguntas que nós hoje lhe dirigimos. Não existe nenhuma interpretação, nenhuma compreensão, que não respondesse a determinadas interrogações que anseiam por orientação.”

Se, de um lado, nossas perguntas atuais já nos levam consigo para dentro de cada compreensão, o fazer-se da aplicação, de outro lado, não precisa ser consciente, já que se conduz pela história efetual que nos carrega. A realização da compreensão, que é sempre a “continuação de uma conversação já iniciada antes de nós” (ibid.), concretiza-se, de qualquer maneira, numa dialética entre pergunta e resposta. Não se reduz à captação de um sentido (como pretendiam o idealismo e o historicismo), mas se faz como colóquio em que aceitamos e modificamos, construindo novos sentidos, os projetos de sentido que nos foram legados e que se fazem presentes em nós. “Um texto não nos fala como o faria um tu. Somos nós, os que compreendemos, os que temos de trazê-lo à fala, a partir de nós” (GADAMER, 1997, p.555) – mesmo que seja a resposta latente do texto o que nos interpela pela tradição.

E por qual mediação se dá esse colóquio? “A fusão de horizontes que se deu na compreensão, antecipa GADAMER (ibid.), é o genuíno desempenho da linguagem.”⁸

d) Linguagem como experiência de mundo e como mediação hermenêutica

Não existe um mundo humano pré-lingüístico. CORETH (1973, p. 62) define o mundo antropológico como “a realidade como nela nos encontramos, como se nos apresenta, como é experimentada e compreendida por nós, como é importante para a existência humana qual todo de seu espaço vital e horizonte de compreensão.” Esse mundo do homem se estrutura como linguagem. A linguagem não possui uma origem, como se fosse um evento particular da história humana. Desde sempre, constitui o humano. O

⁸ Enquanto as questões relacionadas mais diretamente à problemática da história são analisadas na 2ª parte de *Verdade e Método*, a 3ª seção é toda voltada para a análise da linguagem.

homem nasce numa linguagem e, nela, o mundo do homem se apresenta. “A existência do mundo, diz GADAMER (1997, p. 643), está constituída lingüisticamente.” A linguagem se compreende, assim, em primeiro lugar, como a própria experiência humana de “mundaneidade”. O humano é a sua própria “lingüisticidade”. “Ser, que pode ser compreendido, é linguagem.” (Ibid., p. 687)

Na relação com o mundo, o homem – diferentemente dos animais, para os quais o mundo é apenas meio ambiente – eleva-se ao mundo. Como alteridade autônoma, o homem atribui nomes às coisas, muda-lhes os nomes, inventa signos, diferencia-se em línguas e culturas. O alçar-se acima do mundo, contudo, não possibilita ao homem objetivar ou isolar plenamente qualquer evento ou o conteúdo de qualquer enunciado. “A relação fundamental de linguagem e mundo não significa (...) que o mundo se torne objeto da linguagem. (...) A lingüisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo.” (Ibid., p. 653)

Contra a lógica locucional da filosofia do Ocidente, para a qual as sentenças constituem unidades de sentido auto-suficiente, Gadamer reage: “A linguagem não se realiza em enunciados, porém como conversação.” (Gadamer. Apud GRONDIN, 1999, p. 197) A este respeito, GRONDIN comenta que

“a compreensão da linguagem não se reduz à captação intelectual, por um sujeito, de um contexto objetivável e isolado; ela resulta também, da mesma forma, da pertença a uma tradição em continuada formação, isto é, da pertença a uma conversação, a partir da qual, unicamente, o que foi expresso adquire para nós consistência e significado.”

Para Gadamer, a lingüisticidade da experiência hermenêutica apresenta-se absoluta, como “concreção da consciência da história efetual.” (Op. cit., p. 567). É, portanto, também meio no qual se efetua a conversação entre os parceiros do diálogo. O aspecto é assim resumido por OLIVEIRA (1996, p. 233): “Toda compreensão é interpretação, e toda interpretação se desenvolve no seio da linguagem.” A tradição, nosso suporte e nossa parceira na conversação, não se estrutura como resíduo do passado, mas como viva entrega e transmissão. Na escrita, particularmente, isto se torna pleno porque “sob a forma da escrita, todo o transmitido está simultaneamente aí para qualquer presente” (GADAMER, op. cit., p. 568), alargando seu horizonte e enriquecendo seu mundo com novas dimensões. “Na escrita, a linguagem chega à sua verdadeira espiritualidade” (ibid., p. 575), no sentido de, por ela, a compreensão poder transpor os horizontes de sentido do autor e do destinatário de um texto.

Enquanto experiência do mundo e enquanto meio da experiência hermenêutica, a linguagem se faz absoluta. Sua universalidade, contudo, não se manifesta na capacidade potencial de dizer tudo, mas exatamente no fato de tal capacidade ser potencial. A linguagem poderia dizer tudo, mas não diz tudo. Em entrevista a GRONDIN (1999, p. 20), Gadamer afirma que “a universalidade da linguagem está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo”. A idéia de que a linguagem não esgota o enunciável vem de sua leitura do *De Trinitate*, de Agostinho. (cf. 1997, p. 611) Daí, toda compreensão se mostra diversa, dinâmica, aberta, inesgotável. Compreender, é compreender diversamente.

1.1.2. A teoria da interpretação de Ricoeur

O pensamento de Paul Ricoeur estabelece, desde seu ponto de partida, estreita conexão com a hermenêutica alemã, de Schleiermacher a Gadamer. Esse diálogo baseia-se na sua posição comum contra os pressupostos historicistas que pretendiam uma inteligibilidade plena do discurso subordinada ao contexto social; e contra a pretensão das ciências humanas de validarem-se pelos métodos das ciências da natureza.

Em oposição ao historicismo e à hermenêutica romântica, Ricoeur postula a precedência da abordagem sincrônica, tendendo a um estruturalismo textual, em sentido bem amplo. Em relação à condição hermenêutica (a ontologia da compreensão de Heidegger, sistematizada por Gadamer em relação à arte, à história e à linguagem), Ricoeur a retoma não mais para discutir o problema do método ou o da história, mas para enfatizar os leitores atuais na sua relação com o discurso enquanto texto autônomo. Interessa-lhe sobretudo o modo como se dá a interpretação do discurso e o conflito das interpretações.

a) Para além da hermenêutica romântica

Ricoeur concorda com Schleiermacher no que diz respeito ao caráter dialógico do discurso. Para Ricoeur, no entanto, o polo de interesse desse diálogo não é mais o da intencionalidade autoral. Em Schleiermacher, a tarefa da interpretação se reduz à “arte da

compreensão correta do discurso de um outro” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 15), onde se entende a compreensão como o reconhecimento da intenção do autor, em relação ao contexto original do discurso e aos seus primeiros destinatários. Em Ricoeur, o problema da interpretação direciona-se a perguntar sobre como se dá a interpretação, ou seja, a relação dialógica entre o leitor atual e o texto já desvinculado de suas intenções primeiras.

RICOEUR (1978, p. 7) retoma a problemática de Schleiermacher:

“O problema hermenêutico foi colocado, em primeiro lugar, nos limites da exegese, vale dizer, no contexto de uma disciplina que se propõe a compreender um texto, a compreendê-lo a partir de sua intenção, baseando-se no fundamento daquilo que ele pretende dizer.”

Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, é porque

“toda leitura de texto, por mais ligada que ela esteja ao ‘quid’, ao ‘aquilo em vista de que’ ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolveu pressupostos e exigências.”

Na hermenêutica romântica, havia uma dicotomia entre compreensão e explicação. Partia-se do pressuposto de que o sentido verbal do texto coincide com a intenção do autor. Compreender era então a tarefa inicial de reconhecer, pela análise do texto, a intenção do autor. Explicar era, depois, repetir a compreensão num outro evento semelhante. Interpretar, naquele contexto, referia-se apenas a uma tarefa particular da compreensão.

Ricoeur chama de interpretação à dialética entre compreensão e explicação, onde a compreensão tem lugar não mais num espaço psicológico, mas semântico, que o texto revela, ao tornar-se independente em relação a quem o escreveu. Compreender, em direção a um explicar, é o movimento de “gerar um novo acontecimento, que começa com o texto em que o evento inicial se objectivou.” (Idem, 1973, p. 87) Como a intenção do autor subtrai-se ao nosso alcance, qualquer sentido que possamos construir a partir daquele movimento será necessariamente uma conjectura. Mas, como validar as conjecturas que fazemos ao ler um texto? – A questão da validação da conjectura será retomada adiante, ao se discutir a importância da contextualização histórica das obras literárias.

A interpretação tem também um outro movimento, da explicação à compreensão. Se, no primeiro, “os textos literários implicam horizontes potenciais de sentido que podem atualizar-se de diversos modos” (ibid., p. 89), no segundo movimento, a intenção

referencial é suspensa. Como leitores, podemos tratar o texto como uma espécie de entidade sem mundo, permanecendo no estado de suspensão; ou podemos atualizar potenciais referências não ostensivas do texto, em conexão com outras referências de mundo do leitor, criando e recriando novas referências.

Qualquer que seja o movimento da interpretação, o sentido, sempre construído, não está por detrás do texto, algo a ser descoberto, mas sempre à frente do leitor.

“O que importa – resume RICOEUR (1973, p. 99) – não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto. A compreensão tem menos do que nunca a ver com o autor e a sua situação. Procura apreender as posições de mundo descortinadas pela referência do texto. Compreender um texto é seguir o seu movimento do sentido para a referência: do que ele diz para aquilo de que fala. (...) O texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar.”

b) Fusão de horizontes, no cadinho do texto

Ricoeur se filia a Heidegger e a Gadamer ao postular que “o sujeito que se interpreta, interpretando os signos, não é mais o cogito: é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que é posto no ser antes mesmo que se ponha ou se possua.” (Idem, 1978, p. 14) Antes da objetividade há o horizonte do mundo, no qual o compreender é antes modo de ser.

Contra a “via curta” de Heidegger, pergunta: Como resolver o problema da inteligência dos textos? Sobre que fundamentos assentar as ciências históricas? Sob quais critérios arbitrar o conflito das interpretações? Não seria, então, exatamente na linguagem que deveríamos buscar a indicação de que a compreensão se faz como modo de ser?

Para Ricoeur, assim como para Gadamer, o problema central da hermenêutica se coloca na distanciação entre o ontem e o hoje. A possibilidade de aproximar o passado e o presente se verifica no fato de ambos os horizontes se constituírem como linguagem, particularmente quando o passado se apresenta como escrita. A tarefa da hermenêutica configura-se, por isso mesmo, como conversação, diálogo.

Se os dois teóricos podem, assim, situar-se na mesma trilha, não enfatizam, contudo os mesmos aspectos da linguagem. Em Gadamer, o enigma da linguagem interior,

condição da incomunicabilidade plena do ser, abre as portas para a diversidade do compreender. Em Ricoeur, o enigma se posta exatamente na comunicação, na capacidade de ultrapassar a solidão fundamental de cada ser humano, transferindo ao outro a significação de sua experiência. Gadamer compreende a linguagem como um absoluto, universal, modo de ser no mundo. Sem romper com esse aspecto, Ricoeur a enxerga contudo não como um mundo próprio, mas na sua condição fundamentalmente referencial.

Se caminham, ambos, numa mesma direção – aquela de finalmente afirmar o texto aberto sempre a novas construções de sentido –, este teórico se concentra no entanto em verificar como se dão tais construções. Por isso, para ele, o parceiro do passado, mais que tradição, é o próprio texto. A partir da autonomia do texto, tece a explicação para a diversidade de interpretações: “Faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações. Esta oportunidade de múltiplas leituras é a contrapartida dialética da autonomia semântica do texto.” (RICOEUR, 1973, p. 43)

Enquanto discurso (sob a forma de inscrição), o texto escrito mantém a mesma estrutura dialógica da fala. Na enunciação oral, como evento da linguagem, o discurso realiza-se temporalmente, tem uma auto-referência (ao seu locutor e ao mundo referido). Também enquanto texto, o discurso mantém o caráter dialógico da comunicação: dirige-se a alguém, há outro falante que é o endereçado do discurso. A presença do par, locutor e ouvinte, constitui a linguagem como comunicação.

Em sua teoria dos atos da fala, Austin tinha estabelecido uma distinção entre o ato locucionário (o ato de dizer algo) e o ato ilocucionário (o ato não lingüístico ligado à fala – por exemplo, quando alguém dá uma ordem ou faz um juramento – que ocorre com a fala). Searle, seu discípulo, sistematizará a teoria falando ainda de um ato perlocucionário (o ato que decorre do fato de se dizer algo). Ricoeur completa a simetria de Austin falando de um ato alocucionário ou interlocucionário – aquele em que, ao falar, o locutor se volta para alguém.

No evento da fala, pois, transferimos ao outro a significação de nossa experiência – não a experiência, intransferível, mas sua significação. O sentido de cada frase, como algo “externo” à frase, pode transferir-se. Se, por acaso, o sentido (o “que” imanente ao discurso) não consegue apontar a direção para a referência, para o “acerca de que” se está falando, a situação dialógica pode suprir, no mesmo diálogo, a lacuna ou o mal-entendido. Na situação dialógica da fala, todas as referências são situacionais.

No texto escrito, esse fundamento se abala, particularmente quando a obra toma o lugar da fala sem passar pela fala, que é o caso da literatura. Mais que mudança de meio, ocorre ao discurso humano escrito ser profundamente afetado na sua função comunicativa.⁹ Na fala, o filtro dos mal-entendidos se dá no próprio contexto da fala, no próprio diálogo. No caso da obra, o diálogo se dá como recepção — e aí não se pode falar propriamente de mal-entendidos, mas de múltiplos entendimentos. O aqui e agora da fala se substitui pelas marcas textuais, que se tornam outra vez históricas na atualidade da leitura interpretadora. O significado autoral torna-se uma dimensão do texto autônomo. O leque da referência abre-se desmesuradamente, porque no deixar-se ler por cada novo leitor, o “acerca de que” abrange também o do leitor, e aí a linguagem se transcende a si mesma construindo novas significações. Assim, “a literatura é o uso do discurso em que várias coisas se especificam ao mesmo tempo e onde o leitor não é intimado a entre elas escolher.” (RICOEUR, 1973, p. 59)

Quando buscamos, pelos textos literários, uma aproximação entre o passado e o presente, não se o faz porque esse distanciamento seja quantitativamente um problema. (Sobre isso, cf. GADAMER, 1997, p. 445). É porque necessitamos e temos interesse em nos referirmos pela referência do outro, apropriarmo-nos da alteridade, vencer a solidão. “Se se pode dizer que coincidimos com alguma coisa, diz RICOEUR (op. cit., p. 104), é com o desvelamento de um modo possível de olhar para as coisas, que é o genuíno poder referencial do texto.”

Se toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, e sendo ela uma tarefa dinâmica, nascerão daí certamente significações equívocas. No conflito das interpretações, a equivocidade pode redundar, contudo, em acréscimos de sentido. Somente no dinamismo do conflito das interpretações se mostra o mundo do humano no seu modo de ser como linguagem.

1.1.3. A estética da recepção

A abertura do semestre letivo da Universidade de Konstanz (Alemanha), em 1967, transformou-se em marco histórico para as ciências literárias. Hans Robert Jauss ministrou,

⁹ Para distinguir entre o discurso falado e o discurso escrito, relativamente à função que o contexto exerce sobre cada caso, Ricoeur utiliza o esquema das seis funções da linguagem formulado por Jakobson.

então, a aula inaugural cujo título, plagiando Schiller¹⁰, era: “O que é e com que fim se estuda história da literatura?” Em sua palestra, Jauss começa descrevendo os sintomas da “existência nada mais que miserável” (1994, p. 5) da história da literatura no cenário da vida intelectual. Faz em seguida um percurso histórico falando de alguns “movimentos” (o marxismo e o formalismo), cujas perspectivas compreenderam o fato histórico da literatura “encerrado no círculo fechado de uma estética da produção e da representação.” (Ibid., p. 22) Explicita então a proposta de reabilitar a história da literatura levando em conta sua recepção e os efeitos que a literatura ocasiona.

As teses de Jauss se tornarão verdadeiras provocações à teoria literária – sua palestra será publicada com o título de “*Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*” (Konstanz, 1967). Inicia-se, então, o movimento de reflexão acadêmica cuja sistematização será conhecida como “estética da recepção”. A estética da recepção filia-se à tradição alemã da hermenêutica, como teoria da compreensão. Propõe-se o desafio de, como em Gadamer, vencer o distanciamento entre o passado, que se apresenta a nós como texto literário, expressão da tradição, e o presente do intérprete, que de algum modo se vincula àquele horizonte.

Além de contrapor-se à era do *Aufklärung* histórico e ao positivismo historicista, a estética da recepção coloca-se na esteira de Gadamer também na acepção sob a qual usa certos termos como “horizonte”, “história efetual” (*Wirkungsgeschichte*), “leitor” (em paralelo com o gadameriano “intérprete”), “conversação”. Poder-se-ia dizer que se formula, em boa dose, como adaptação da hermenêutica gadameriana às ciências da literatura. Fiel às suas raízes, não se constitui por isso mesmo como método de leitura da história literária, mas como teoria ampla, na qual o leitor ocupa lugar privilegiado.

A tradição hermenêutica alemã não é, contudo, a única parceira de diálogo da estética da recepção. Foi a partir da tensão mais recente entre imanentismo, representado pelo formalismo russo, pelo *new criticism* e pelo estruturalismo francês, e vinculação, expresso por correntes teóricas ligadas ao marxismo, que a estética da recepção buscou fôlego para colocar-se em cena nos debates literários.

Seus dois maiores teóricos, Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser não partilham, entretanto, posições homólogas. Jauss, em vista de seu interesse pela história da literatura, dialoga mais com Gadamer e com as teorias vinculantes. Uma de suas grandes parceiras de conversação será a teoria estética da negatividade de Adorno. Contra o dogmatismo da

¹⁰ Schiller tinha proferido, em 1789, na Universidade de Jena, uma aula inaugural em que perguntava: “O que significa e com que propósito estuda-se história universal?” (Cf. JAUSS, 1994, p. 9).

ontologia e do positivismo, Theodor Adorno (1903-1969), da Escola de Frankfurt, propôs a “dialética negativa”, cuja lógica se pode comparar com a arte, que não pode conceptualizar definitivamente nada sobre a realidade. Iser, por sua vez, está mais perto de Ricoeur e das teorias imanentistas. Resume COSTA LIMA (1979, p. 25):

“Jauss está interessado na recepção da obra, na maneira como ela é (ou deveria ser) recebida. Iser concentra-se no efeito (Wirkung) que causa, o que vale dizer, na ponte que se estabelece entre um texto possuidor de tais propriedades – o texto literário, com sua ênfase nos vazios, dotado pois de um horizonte aberto – e o leitor. (...)Um e outro, entretanto, remetem, se bem que de modos distintos, à figura do leitor.”

a) Ponto de partida – um desafio em aberto

Filiando-se expressamente a Gadamer, Jauss posiciona-se contra a visão iluminista da história como progresso e contra a perspectiva positivista de história como painel de época. Também o formalismo e o marxismo, antes de Jauss, já tinham renunciado ao empirismo cego do positivismo e à metafísica estética da história do espírito. Os esforços do formalismo e do marxismo não conseguiram, contudo, superar o abismo entre o conhecimento histórico e o estético. Este torna-se o ponto de partida de Jauss.

Uma tendência vulgarizada do marxismo entendeu a multiplicidade dos fenômenos literários em subordinação direta a determinados fatores da infra-estrutura socio-econômica. Outra tendência pensou a literatura menos como produto das relações sociais de produção e bem mais como fator ativo constitutivo da sociedade. Nesta direção se põe, por exemplo, a teoria da literatura de Lukács, expressa e criticamente retomada por Sodré em sua *História da Literatura Brasileira* (cf. 1976, p. 7).

A teoria marxista da literatura não respondeu entretanto a muitas perguntas: Como explicar, entre leitores de uma mesma classe social, os efeitos variados que uma obra produz num mesmo momento? Qual o grau de importância de uma obra literária, enquanto “literatura engajada”, como força testemunhal e ativa no processo social? Que categorias est ticas extrair da força testemunhal de uma obra, sem passar pelos cr terios clássicos apriorísticos?

O formalismo, em dire o oposta ao marxismo, desvinculou a obra literária de todas as condicionantes históricas, caracterizando-a a partir da idéia de um estranhamento,

próprio da linguagem poética, em oposição à linguagem prática. Autores como Roman Jakobson, Vítor Chklovski e Iúri Tynianov, no entanto, reconduziram à teoria formalista as questões históricas em relação à literatura, sob o princípio da evolução dialética do fluxo da tradição. Reconheceram que este não caminha de modo pacífico e gradual, mas que todo sistema (sincrônico) encerra também rupturas e conflitos entre escolas e gêneros. Cerceiam, portanto, a questão ao interior da história da literatura. Tal percepção será ampliada por Jauss, ao contemplar a obra de arte na história, “no horizonte histórico de seu nascimento, função social e efeito histórico.” (JAUSS, 1994, p. 20)

Frente ao dilema comum do marxismo e do formalismo, JAUSS (ibid.) abre caminho para sua proposta, perguntando:

“Se, por um lado, se pode compreender a evolução histórica a partir da sucessão histórica de sistemas e, por outro, a história geral a partir do encadeamento dinâmico de situações sociais, não haverá de ser possível também colocar-se a “série literária” e a “não-literária” numa conexão que abranja a relação entre literatura e história, sem com isso obrigar-se a primeira a, abandonando seu caráter artístico, encaixar-se numa função meramente mimética ou ilustrativa?”

Para Jauss, se o marxismo e o formalismo não superaram o abismo entre literatura e história é porque ambos os métodos “ignoram o leitor em seu papel genuíno, imprescindível tanto para o conhecimento estético quanto para o histórico: o papel do destinatário a quem, primordialmente, a obra literária visa.” (Ibid., p. 23)

b) O papel primordial do leitor na historicidade da obra

A premissa básica, sobre a qual Jauss desenvolve suas teses, considera tanto o caráter artístico quanto a historicidade da obra condicionados fundamentalmente por uma relação dinâmica entre literatura e leitor. “A historicidade da literatura, postula (ibid., p. 24), repousa no experimentar dinâmico da obra literária por parte de seus leitores.” Também a história da literatura se apóia no mesmo pressuposto, pois “antes de ser capaz de compreender e classificar uma obra, o historiador da literatura tem sempre de novamente fazer-se, ele próprio, leitor.”

Para caracterizar a experiência estética estruturada na relação entre o leitor e a obra, o autor retoma as três categorias fundamentais da tradição aristotélica: *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis* (cf. JAUSS, 1979, p. 63-82). A *poiesis* é a conduta do prazer estético enquanto consciência produtora. Diz respeito à experiência do autor ante sua própria obra, sua criação de mundo, antecipando-se ele mesmo, como um primeiro leitor, na fruição que outros leitores poderão depois experimentar. Na *poiesis*, o autor coloca-se frente a outros leitores como alteridade, mesmo que, logo, a recepção de sua obra escape de sua subordinação.

A *aisthesis* refere-se ao ver cognitivo, atividade própria da consciência receptora, que pode sempre renovar sua percepção. Nessa função, a conduta do prazer liberta-se do horizonte de origem da obra e libera-se para a multiplicidade de significados. Na *aisthesis*, a mesma crítica ou saber filológico será sempre, também ela, interpretação, isto é, continuada confrontação com a obra de arte, que reflete e descreve a “a consumação de seu conhecimento como momento de uma nova compreensão.” (JAUSS, 1994, p. 25)

A *katharsis* diz respeito à experiência comunicativa básica, aquela em que o leitor participa da obra; nela, a conduta do prazer estético se faz como diálogo intersubjetivo, onde a obra aponta mundos e normas e o leitor obedece, contraria, julga, constrói novos mundos.

Frente ao dinamismo dessas funções da experiência estética, a obra literária não pode ser compreendida como um objeto fechado em si mesmo, oferecendo-se a cada leitor de qualquer época sob um mesmo aspecto. Uma obra se faz histórica não apenas porque foi produzida em tal época, referindo-se a tal assunto; mas sobretudo porque lida e novamente relida e criticada, tornando-se viva e histórica na sua recepção, tornando-se atual a cada nova leitura, sem contudo com isso esgotar-se. Produzir história da literatura iguala-se a buscar a leitura das obras. Não há canonicidade sem leitores.

O leitor apresenta, em relação à obra, um horizonte de expectativas ou sistema de referência que é anterior (não no sentido apenas temporal, mas fundante) à sua recepção e ao efeito que a obra pode gerar. O saber prévio (ou pré-conceito, na expressão de Gadamer), que se origina de uma determinada pertença ao mundo, incluindo nela o conjunto de outras recepções (da mesma ou de várias outras obras), permite ao leitor comparar, avaliar, acatar, recusar, receber, enfim, de determinada maneira a obra literária. O horizonte de expectativas do leitor, também ele continuamente reconstruído, pode ser satisfeito, em maior ou menor grau, ou desfeito. A “distância estética” entre esse horizonte do leitor e o surgimento de uma determinada obra permite determinar o caráter artístico da

obra. Como o horizonte do leitor não é estático, a partir de seu movimento pode-se pensar uma história da literatura “escrita pelo leitor”.

Na medida em que se pode reconstruir (com a participação do presente) determinados horizontes de leituras do passado (os modos pelos quais se recebeu, em outras épocas, determinada obra), constata-se que o valor poético não se encontra cristalizado nela de modo atemporal. De qualquer modo, é ainda o leitor de hoje quem abarca, com seu horizonte atual, com sua pergunta atual, o horizonte das leituras do passado.

O projeto estético de uma história da literatura, estabelecido sob a ótica da recepção que os leitores fazem da obra, permite considerar a historicidade das obras sob três aspectos: Diacronicamente, a evolução literária é marcada pela recepção; importa não a série fechada das obras produzidas num determinado momento, mas as suas leituras. Sincronicamente, pode-se classificar a multiplicidade heterogênea de obras contemporâneas. Finalmente, na relação entre o desenvolvimento literário e o processo histórico mais amplo, logra-se alcançar não apenas uma compreensão da obra como representação (tipificada ou idealizada ou satírica) da sociedade que a produziu, mas sobretudo cumpre-se a função de permitir ao leitor uma leitura de seu próprio mundo.

c) Os vazios do texto e a interação entre texto e leitor

Como se percebe, a abordagem de Jauss concentrou-se no interesse de construir uma história da literatura a partir da recepção que o leitor faz da obra. Apontou assim os pólos do processo de conversação: o texto e o leitor. Mas como se dá a interação entre texto e leitor? Caberá a Iser responder a tal pergunta. Para este, nenhum texto, e não só o ficcional, é uma entidade plena e transparente ao leitor. O texto constitui-se de vazios, cabendo ao leitor continuamente preenchê-los pela interpretação. Mesmo que o leitor não possa alcançar a certeza de que sua compreensão do texto é adequada, acontece, de qualquer maneira, uma interação. “São os vazios, a assimetria fundamental entre texto e leitor, que originam a comunicação no processo da leitura.” (ISER, 1979, p. 88)

Na falta de um parceiro diádico de conversação, que existe nas relações humanas, na leitura o preenchimento dos vazios se faz pelas projeções do leitor. Assim, em lugar de pensar a interação em termos de “o que o autor Fulano disse” (já que ele não está presente),

melhor formular: “o que o texto me diz” ou, melhor ainda: “o que, pelo texto, eu me digo”. Mas o que poderá ocorrer se esse “pelo texto” ficar encoberto pelo excesso de projeções do leitor? Responde COSTA LIMA (1979, p. 23), comentando Iser:

“A comunicação entre o texto e o leitor fracassará quando tais projeções se impuserem independentes do texto, fomentadas que serão pela própria fantasia ou pelas expectativas estereotipadas do leitor. Ao invés, a comunicação de êxito dependerá de o texto forçar o leitor à mudança de suas representações projetivas habituais.”

Por causa de seu alto grau de indeterminação, o texto ficcional está aberto a múltiplas possibilidades de comunicação. Num primeiro momento de sua teorização, Iser defende que o êxito da comunicação depende de o texto conter certos “complexos de controle” (ISER, 1979, p. 89) que orientem o leitor. Esses meios de controle são basicamente os vazios, aquilo que o texto não diz, e as negações. Não são, entretanto, entidades positivas que expulsam o leitor; antes exigem sua participação. Por eles, o leitor preenche o indeterminado com o determinado.

A partir do embate com o teórico polonês R. Ingarden, de quem se confessa devedor, Iser amplia o conceito de vazio, onde o não dito e as negações não são apenas lacunas que o leitor preenche. Ingarden já tinha postulado os vazios do texto, no sentido de que o leitor é convocado por eles a formar uma imagem (algo como a mimesis na arte clássica). Em relação aos objetos reais (determinados) e ideais (constituídos), Ingarden caracteriza a literatura como um objeto intencional, que não se submete a uma determinação. Para ele, o que se faz no processo da leitura é uma concretização, isto é, uma “atualização de aspectos potencialmente contidos no texto.” (Ibid., p. 95) Para Iser, a concretização não é o mesmo que interação, pois apenas entende a “boa leitura” em consonância com as qualidades da própria obra.

O vazio agora é entendido como estrutura de comunicação. Essa estrutura se constitui a partir da não identidade da ficção com o mundo e da ficção com o receptor. A ficção não pode ser igualada à realidade, quanto ao seu caráter de objeto. A ficção seria, sob tal critério, uma mentira. Explica o autor:

“O texto ficcional adquire sua função, não pela comparação ruínosa com a realidade, mas sim pela mediação de uma realidade que se organiza por ela. Por isso a ficção mente quando a julgamos do ponto de vista da realidade dada; mas oferece caminhos de entrada para a realidade que finge, quando a julgamos do ponto de vista de sua função: ou seja, comunicar. Como estrutura de comunicação,

não é idêntica nem com a realidade a que se refere, nem com o repertório de disposições de seu possível receptor.” (ISER, 1979, p. 105)

Neste sentido, a ficção virtualiza as realidades, formula o não dito, transcende o mundo a que se refere.

Para acentuar que a “situação” de vazio que caracteriza o texto ficcional não é uma propriedade do texto, mas constitui a dinâmica de interação entre este e o leitor, Iser insiste que,

“na melhor das hipóteses, [o texto ficcional] ‘fala’ para situações vazias e, em sentido estrito, o leitor se encontra na leitura em uma situação que lhe é estranha, pois a validade do familiar parece suspensão. Na relação dialógica entre texto e leitor, esse vazio, contudo, atua como energia que provoca a produção de condições de comunicação.” (Idem, 1996 a, p. 123-4)

No texto expositivo ou pragmático, a conectabilidade entre o sentido (o que se diz) e a referência (o acerca de que se diz) é dirigida pela organização interna progressiva do texto, com finalidade própria, endereçado a leitores que, por suposto, participam do mesmo universo de interesse do falante. Na literatura, isso não ocorre. Nela, a organização dos segmentos não forma uma seqüência previsível, o que exige do leitor intensificar suas atividades imaginativas e perceptivas, obrigando-se a diferenciar suas próprias atitudes em relação ao texto. (Cf. *ibid.*, p. 16)

O vazio estrutural faculta ao leitor ora realçar elementos do texto, que se tornam então como que temas centrais, em relação aos quais os outros se põem como horizonte de entorno; ora alternar essas posições. Assim, é a estrutura de vazio do texto que possibilita ao leitor – pela contínua colisão, interrupção, deslocamento, substituição, rompimento, interação de imagens, tudo articulado em último caso pelo texto – estabelecer as conexões potenciais entre o que o texto diz e para onde “pode” estar apontando, referência da qual participa intensamente o leitor.

As contínuas relações suspensivas, que caracterizam o vazio enquanto estrutura comunicativa, provocam assim no leitor a organização, igualmente dinâmica, de sucessivos “campos de ponto de vista de leitor.” (Idem, 1979, p. 130) Ao mesmo tempo que “induz e guia a atividade do leitor”, o vazio também “possibilita a participação do leitor na realização do texto.” (Ibid., p. 131) A essa interação dinâmica entre leitor e texto se chama “efeito estético” – algo que não existe, mas que se faz ao mesmo tempo como estrutura

verbal e como estrutura afetiva. Na interação, conclui Iser (1996a, p. 51), “o leitor ‘recebe’ o sentido do texto ao construí-lo.”

A partir desses pressupostos teóricos, serão apontadas algumas interações concernentes à leitura que se quer encaminhar dos textos literário e bíblico.

1.2. Questões de hermenêutica para a leitura de Sansão e Dalila e Iracema

Nesta seção do capítulo discutem-se, em conexão com a teoria acima exposta, as perguntas que constituem a problemática mais ampla de nossa prática de leitura. Dizem respeito, como já se apontou desde a introdução, à leitura atual de obras do passado, ao papel do leitor nessa leitura, à necessidade (ou não) de realizar a leitura em relação aos contextos que deram origem à obra, à possibilidade de correlacionar entre si um texto sagrado e um outro profano.

a) Que sentido tem ler hoje uma obra do passado?

Nosso interesse em ler hoje Sansão e Dalila e o romance Iracema vem de nossa pertença à cultura ocidental. Fala-se de um mundo globalizado, em que as barreiras culturais são transpostas pela economia e pela comunicação. Ler, no entanto, a Bíblia não é para nós ocidentais o mesmo que ler o Veda dos hinduístas. Propala-se a idéia de que não há mais limites para a identidade nacional. A leitura de Iracema, contudo, tem para nós brasileiros uma dimensão diversa do que a do Don Quijote dos espanhóis.

Esse caráter diverso da leitura de determinadas obras, em relação a outras, constitui-se o modo de nos compreendermos a nós mesmos, dentro de uma determinada cultura. Toda compreensão, afirmam Gadamer e Ricoeur, é uma auto-compreensão, e compreender é compreender diversamente. Temos perguntas a respeito de nós mesmos, que uma obra do passado ajuda a responder. Esse pode ser o primeiro “efeito” que a leitura de Sansão e Dalila e de Iracema nos propicia: situarmo-nos dentro de uma tradição.

Ocorre que estamos diante de duas obras já canonizadas, obras “clássicas”, como se costuma chamar em literatura. E não foi propriamente de nós que dependeu sua canonização. Mas é de nossa leitura, entretanto, que depende sua contínua historicidade e atualidade. RICOEUR (2002, p. 23) fala dessa questão hermenêutica em relação à Bíblia, como a de

“uma espécie de círculo, que poderia ser vicioso, mas que deve ser vivo, entre uma comunidade que aceitou ou escolheu, não sei, interpretar-se por meio de um certo ‘corpus’, o corpus bíblico, e, no entanto, um corpus bíblico que só é preservado historicamente porque há uma comunidade que, ao mesmo tempo, o interpreta e vive dele.”

O mesmo acontece em relação a *Iracema*: representa – como se verá mais detalhadamente adiante – o imaginário de setores da sociedade brasileira do século XIX; e, por tipificar certo imaginário nacional, será atualizada em sucessivas leituras posteriores, representando, todavia, mesmo que em conexão com aquele imaginário, outros anseios.

Afirmar a canonicidade de uma obra significa dizer que ela está inserida nos processos da tradição cultural que conforma um determinado corpus literário. Mas, como aponta BORNHEIM (cf. 1987, p. 29), não se pode debater o tema da tradição sem considerar sua imagem espelhada de ruptura. A canonicidade não pode, portanto, ser compreendida como o resultado de uma recepção já encerrada.

Assim, por paradoxal que possa parecer, a canonicidade de uma obra literária não a enclausura. Pelo contrário, pode tornar-se chave de leitura para a compreensão do momento histórico de sua elaboração. Mais: expressa a autoridade que a obra adquiriu na sua recepção. Ainda mais: continua aberta a novas leituras. Tal foi a direção que JAUSS (1994, p. 25) encaminhou em sua teoria da história da literatura a partir da recepção:

“A história da literatura é um processo de recepção e produção estética que se realiza na atualização dos textos literários por parte do leitor que os recebe, do escritor, que se faz novamente produtor, e do crítico, que sobre eles reflete.”

A autoridade dessas obras canônicas supõe a confluência de dois fatores fundamentais: o fato de representar qualitativamente, no momento de sua construção, projetos e anseios do movimento histórico do qual faz parte; a possibilidade de balizar, mesmo que em outra ótica e em perspectiva crítica posterior, as reflexões sobre temas ou processos que o texto literário e seu contexto abordam.

Em relação ao primeiro fator, aquele relativo ao momento em que a obra surgiu, se poderiam levantar as questões: Sendo a lenda bíblica de Sansão e Dalila oriunda da tradição oral israelita e redigida somente cerca de seis séculos depois dos “acontecimentos” a que se refere, como se explicaria sua manutenção na memória do povo e qual o interesse de falar deles, no momento de sua redação? Na mesma linha, quais as razões para falar do índio brasileiro e da colonização de seu território pelos portugueses (temática de Iracema), trezentos anos depois desses acontecimentos?

Em relação à atualidade da obra, pergunta-se: Que atração teria ler hoje, a partir de questões atuais, Iracema ou a lenda de Sansão e Dalila? Em seu conjunto, essas questões sugerem que determinados eventos, assim como os textos que deles falam (e são estes que nos interessam aqui), por mais representativos que sejam de um momento ou movimento histórico, só vão adquirindo sua compreensão cada vez mais plena, alcançando cada vez maior autoridade, na medida de suas sucessivas releituras. Essas releituras, em sucessivos processos, atualizam os vazios oferecidos pelo texto e nunca preenchidos. Daí, sua contínua capacidade de diálogo.

“Não existe nenhum enunciado, lembra Gadamer (apud GRONDIN, 1999, p. 198), que se possa conceber unicamente pelo conteúdo que ele propõe, caso se queira captá-lo em sua verdade. (...) Cada enunciado tem pressupostos que ele não expressa”. Só a pergunta atual se torna por isso capaz de construir, na sua relação com os horizontes de Iracema e de Sansão e Dalila, alguma significação para o leitor de hoje. “O que é enunciado não é tudo, afirma GRONDIN (ibid., p. 199). Somente o inexpresso transforma o que é dito em palavras que nos podem alcançar.” A construção do sentido canônico e de autoridade de um texto se faz assim na relação dialógica entre, de um lado, a dimensão fundante oferecida pelo próprio texto e por aquilo a que ele faz referência; e de outro, pelo processo da leitura e pelos interesses e ideologias epocais a ela subordinados.

Na impossibilidade de dizer tudo, Sansão e Dalila, e da mesma forma Iracema, não têm, em si mesmas, um sentido construído no passado que o leitor atual deve desvendar. O sentido dessas obras se constrói na relação dinâmica entre o horizonte do presente, daquele que lê, e aqueles do passado, nos quais aquelas obras foram produzidas e recebidas. A partir dessa perspectiva, formula-se a pergunta inicial de nova maneira: que sentido produz minha leitura de Iracema ou de Sansão e Dalila?

b) E quando o leitor se sobrepõe ao texto?

Na leitura de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, bem como na de qualquer outra obra literária, a construção de sentido se pretende numa fusão de horizontes entre o presente e o passado. A própria tradição já nos oferece um critério para entender a canonicidade das obras. Afirma expressamente JAUSS (1994, p. 31): “A maneira pela qual uma obra literária, no momento histórico de sua aparição, atende, supera, decepciona ou contraria as expectativas de seu público inicial oferece-nos claramente um critério para a determinação de seu valor estético.”

De um lado, *Iracema* e *Sansão e Dalila* ocupam lugar privilegiado em cânones que nos antecederam. O valor dessas obras e sua compreensão no presente vêm, de outro lado, de nossa participação numa corrente de tradição em que o passado daquelas obras se mistura com nosso presente. Mas, por mais que sejam “nossas”, *Iracema* e *Sansão e Dalila* são também estranhas. Esse “estranho” não diz respeito, em primeira mão, ao passado a que essas obras pertencem, que de algum modo se pode superar, mas as próprias obras, liberadas de sua tutela autoral. Apropriar-se desse estranho “permanece, conforme RICOEUR (1973, p. 103), o objetivo último de toda hermenêutica.”

Mas, na fusão de horizontes que implica a interpretação, será que o horizonte do leitor não abarca excessivamente o horizonte do texto, a tal ponto de fazer dele apenas “tábula rasa” para suas identificações? De fato, a autoridade de que se reveste um texto canônico, resultante do diálogo entre o horizonte da tradição e o da leitura atual, não evita contudo certo “excesso de significação” (a expressão é de Ricoeur) que resulta em uso arbitrário do texto como argumento de autoridade. Esse “pecado” da leitura, muito freqüente em relação à Bíblia, se mostra sob dois aspectos: a historicização e a idealização do texto – ambos, fundamentalismo literalista, manipulador, enfim, autoritário.

No primeiro aspecto, julga-se ser o texto o único condutor da leitura. Quando não se toma o texto já ao pé da letra, parte-se do pressuposto romântico de que é possível a objetivação plena dos eventos que o fundaram; ou de que é possível a reconstituição completa das intenções dos autores. Ao dar-se conta de que a leitura ao pé da letra redonda limitada, o leitor comum, que não detém as informações históricas dos especialistas, esbarra na desagradável sensação de que não sabe ler ou que o texto é difícil. Daí, ao invés de se pensar em novas significações possíveis, que se constroem pela leitura, falar-se-ia

então de uma revelação do sentido do texto, dependente neste caso da autoridade que detém sobre ele o saber.

No segundo aspecto, o da idealização do texto, ocorre grande subordinação do texto ao leitor. Inconscientemente ou não, manipula-se o texto e até as informações históricas, no sentido de acomodá-los aos interesses do leitor. Reveste-se texto com a autoridade de quem o manipula, o qual expressa então o que à autoridade interessa que ele diga.

Em relação à leitura da Bíblia, apesar das freqüentes marcas de autoritarismo, a conexão entre o ontem dos textos e o hoje dos leitores vem se fazendo, por outro lado, através de experiências satisfatórias, quer no âmbito de comunidades confessionais, através dos círculos bíblicos, quer no contexto da academia, como também no grande volume de publicações que prestigiam tal conexão.¹¹ Ao final, qual seria o caminho para superar o autoritarismo do leitor?

No momento em que apareceram, o sucesso literário de *Iracema* e de *Sansão e Dalila* veio certamente de uma certa identificação entre aquilo que seu público específico esperava e o que essas obras representaram, realizando – na linguagem de Jaus – uma conduta estética de *katharsis*. Se, conforme Jaus, essa recepção oferece um critério para determinar o valor daquelas obras, isso não esgota todavia as possibilidades de leitura de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*. Qualquer obra se apresenta inesgotável, desde obviamente que seja lida. Mas, por outro lado, nenhuma obra escapa do risco de ser “mal lida”, a tal ponto de o leitor, mesmo referindo-se a ela expressamente, fazer afirmações anódinas, inteiramente desvinculadas dos temas e dos horizontes que as obras propõem ou, quando muito, conectadas a elas apenas por algum frágil gancho de superfície. Como romper com o excesso de projeção? Como deixar que o texto apresente sua alteridade e diga, ele mesmo, alguma coisa?

¹¹ “Círculo bíblico” refere-se à reunião de um pequeno grupo de pessoas na qual, desde uma ótica religiosa, se reflete sobre as experiências de vida à luz da Bíblia e se lê a Bíblia a partir do hoje. A experiência dos círculos bíblicos, que já do ponto de vista do método implica numa leitura da Bíblia em estreita ligação com a realidade dos leitores, tem lhes oferecido, em medidas variadas, a possibilidade de se tornarem autônomos em relação à interpretação dos textos bíblicos. No opúsculo *O método das parábolas de Jesus hoje* (Paulinas, 1985), o biblista francês Jacques Dupont enxerga no método dos círculos bíblicos um modo atual do método parabólico de Jesus (cf. p. 23-26).

Um exemplo de publicação que sugere tal ligação pode ser encontrado em *O tempo que se chama hoje*, de Wolfgang GRUEN (Paulinas, 1978), que já pelo título conduz ao liame entre a história da formação do Israel bíblico, com suas instituições e sua literatura, e o tempo atual dos leitores. Além da informação histórica que desvela o mundo do Antigo Testamento, Gruen incita o leitor não só a apropriar-se do texto bíblico como também a pensar sua (do leitor) própria história. Constrói, dessa maneira, muito além do interesse histórico puramente acadêmico, verdadeira catequese, partilhando uma perspectiva de leitura da Bíblia e da vida que, exatamente porque em aberto, tudo tem de religiosa e nada da ingênua.

c) Por que, ao ler um texto canônico, torna-se importante sua contextualização?

Ao afirmar o “vazio” do texto e sua plenificação no processo de leitura, não se quer dizer que a autoridade do texto se constrói apenas na sua recepção. O texto impõe certos limites ao leitor, que pode fazer dele um leque amplo de interpretações, mas não ao infinito. A leitura que fazemos de um texto, assim como a própria escolha deste ou daquele texto dentre quaisquer outros, estão subordinadas aos nossos interesses. Esses interesses podem, por sua vez, determinar modos de ler com suas conseqüentes interpretações.

Superficialmente, o texto pode ser uma espécie de “tábula rasa” no qual projetamos nossos sentimentos, desejos, perdas, limites. Mas, lido com o mínimo de crítica, logo apresenta limites ao leque de suas interpretações. Tais limites se revelam de especial importância no texto canônico. A canonicidade constrói-se, como já foi afirmado, a partir de uma relação dinâmica entre texto e leitores sucessivos, cuja leitura garante sua perenidade e tradição. Mas qual é o caminho pelo qual se chega a uma leitura crítica?

Na literatura, lembram Ricoeur e Iser, falta o pólo diádico da conversação, de tal modo que todas as referências são construídas pelo leitor a partir das marcas textuais oferecidas pelo texto. O primeiro passo em direção a uma leitura crítica é, então, buscar essas marcas imanentes ao próprio texto. Elas não devem contudo ser compreendidas como um limite que impossibilita a livre leitura. Na linha de Gadamer, esses “limitadores textuais” são condição positiva da realização da interpretação. Na leitura de um texto cabem, por isso, muitas interpretações, mas não qualquer interpretação.

Os limites à possibilidade de se fazer de um texto interpretações ao infinito são, pois marcados pelos próprios índices textuais. Assim, quando leio que Sansão passou a noite na casa de uma prostituta, não se pode ironicamente imaginar que ele esteve lá fazendo algum trabalho pastoral com mulheres marginalizadas. Seria uma interpretação de anacronismo óbvio. Do mesmo modo, quando Alencar dá ao filho da índia Iracema e do colonizador branco português o nome de Moacir, *filho do sofrimento*, o indicador textual limita as possibilidades de identificar de outra forma o brasileiro. Alencar chama Martim de guerreiro branco, cristão, estrangeiro, em contraposição ao índio, moreno e filho das florestas. A partir desses indicadores textuais pode-se, sem correr o risco de afirmações baseadas apenas em bom senso de leitor, discutir a questão da identidade cultural. Fugiria,

por outro lado, de qualquer bom senso, a leitura que, a partir daquelas diferenças étnicas e culturais, caminhasse em direção a falar, por exemplo, de alienígenas extra-terrestres.¹² Vale lembrar, porém, que um texto não conduz sozinho a leitura. A construção de significações se faz sempre como tarefa dialógica, na qual o leitor desempenha, em relação ao texto, papel primordial.

As marcas textuais são, contudo, polissêmicas. Daí a importância de outra instância crítica que é a contextualização. “A função contextual do discurso, afirma RICOEUR (1973, p. 28) retomando Jakobson, é, por assim dizer, filtrar a polissemia de nossas palavras e reduzir a pluralidade das interpretações possíveis, a ambigüidade do discurso que resulta da polissemia não filtrada das palavras.”

A contextualização diz respeito, em primeiro lugar, à mesma leitura de um texto como um todo. Referindo-se ao uso proverbial de frases fora de seu contexto, SCHLEIERMACHER (1999, p. 48) já apontava para o problema dos recortes inadequados:

“Assim como a palavra é um elemento e uma parte da frase, assim também é a frase no contexto mais vasto do discurso. Por causa disso é que acontece, tão facilmente, de representações inteiramente falsas serem associadas a frases isoladas de um escritor, quando se retira as frases de seu contexto original para incorporá-las, como testemunho ou prova, a outro contexto.”

Em relação à Bíblia, a falta dessa contextualização interna ao texto se torna especialmente problemática por causa de uma tradição (inclusive na liturgia) acostumada à leitura isolada de perícopes, tomadas em geral como argumento para homilias. A leitura da perícopa, sem estabelecer qualquer relação entre ela e o texto mais amplo do qual faz parte, no mais das vezes serve apenas para ilustrar superficialmente pregações moralizantes. Podendo estas, por si mesmas, ser artefatos de bom senso e de interesse do público, perdem contudo a oportunidade de uma reflexão mais ampla, que a conexão da perícopa com o todo da obra certamente ajudaria a construir.

No momento em que surgiu, *Iracema* foi publicado no gênero de folhetim. A leitura de cada pequeno capítulo era feita então isoladamente, dia após dia. Mas foi ao acompanhar a publicação de cada cena que seu público logrou construir, em relação ao seu próprio horizonte de expectativas, uma certa totalidade de significação. Do mesmo modo,

¹² Foi apenas por desviar-se de indicadores textuais que Erich von Daniken conseguiu produzir tantas e tão curiosas asneiras em relação à Bíblia, em seu *Eram os deuses astronautas?* 47.ed. São Paulo, Melhoramentos, 2000.

se podemos ler isoladamente uma parcela da lenda de *Sansão e Dalila*, por exemplo aquela que fala do voto do nazireato (*Juízes* 13,2-7), na leitura de todos os capítulos, contudo, alcançaremos a unidade viva de que fala Iser.

Em sua teoria do efeito estético, Iser dedicou-se a explicitar, passo a passo, o processo pelo qual o leitor preenche o vazio do texto em direção a um todo contextual. Resume ISER (1979, p. 132):

“A função do vazio consiste em provocar no leitor operações estruturadas. Sua realização transmite à consciência a interação recíproca das posições textuais. A mudança de lugar do vazio é responsável por uma seqüência de imagens conflitantes, que mutuamente se condicionam no fluxo temporal da leitura. A imagem afastada se imprime na que lhe sucede, mesmo se supomos que esta resolve as deficiências da anterior. Neste sentido, as imagens permanecem unidas em uma seqüência e é por esta seqüência que o significado do texto se torna vivo na consciência imaginante do leitor.”

Ao se referir à construção de sentido como conjectura, RICOUER (cf. 1973, p. 88-89) afirma que não há regras para fazer boas conjecturas, mas há métodos para validá-las. A primeira instância metódica para validar conjecturas é a construção do sentido verbal como um todo e enquanto totalidade singular. “A estrutura específica da obra, diz, não se pode derivar na de frases singulares.” “Se a referência do texto é o projeto de um mundo – continua (idem, p. 106) –, então não é o leitor que primeiramente se projeta. O leitor é antes alargado na sua capacidade de autoprojeção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser.”

Um nível de contextualização ainda mais amplo se refere à leitura que correlaciona a obra com a “série” histórica da qual faz parte. Quando nasceu *Iracema*, *O Guarani* já passeava pela floresta de leitores do Rio de Janeiro do século XIX. É muito provável que a leitura anterior de *O Guarani* tenha criado nos leitores um certo horizonte de expectativas em relação à novidade de *Iracema*. Também hoje: a leitura atual de *Iracema* que não perde de vista outras abordagens indianistas de Alencar (em *O Guarani* ou em *Ubirajara*), alcançará certamente um resultado mais rico. Da mesma forma, o conhecimento da historiografia deuteronomista como um todo possibilitará na leitura de *Sansão e Dalila* um alcance consideravelmente mais ampliado. Pelo menos a experiência o tem demonstrado.

Fala-se, até este ponto, de um modo de contextualização relativo aos elementos imanentes ao próprio texto. Isso nos remete à questão ainda mais ampla da leitura que diz respeito à vinculação da obra com determinada realidade histórica. Pressupomos que a

compreensão de determinada obra literária é certamente favorecida pelo estudo dos movimentos sociais ou momentos históricos em que ela se insere. Assim, situar *Iracema* no âmbito do Romantismo brasileiro do século XIX facilitará a compreensão, dentre outras coisas, de seus motivos indigenistas e de sua concepção de nação. Da mesma forma, pensar a lenda de *Sansão e Dalila* no contexto em que o povo judeu do início do século VI a.C. perdeu suas grandes instituições nacionais e teve parcela de sua população exilada, permitirá com certeza um leque de compreensão dessa narrativa bem mais adequado.

Se “o sentido de um texto está aberto a quem quer que o possa ler” – conforme propõem GADAMER (1997, p. 105) e os outros teóricos aqui adotados –, esse “poder ler” implica um tipo de conhecimento ou um horizonte de expectativas de leitor que pode ser construído por outros caminhos, por exemplo, o da pesquisa histórica. O fato de pertencermos a uma determinada tradição, já nos coloca numa relação com ela que é anterior (no sentido de fundante) à nossa leitura de qualquer obra – sem excluir que a consciência dessa pertença possa vir da leitura de textos.

“É arbitrariedade pensar, diz GRONDIN (1999, p. 40), que um ser mergulhado no tempo não disponha de nenhum meio de crítica.” Mas, onde mais buscar essa instância crítica? Concordamos com PALMER (1989, p. 189) quando, apontando entretanto as ressalvas de Gadamer, afirma: “É certo que a reconstrução do mundo a partir do qual a obra emergiu, bem como a reconstrução da origem de arte são necessárias para a compreensão.” Por mais formalizada que seja sua construção, qualquer obra literária vincula-se, em alguma medida, a uma história de produção. Mesmo não sendo a representação de uma realidade de mundo, mas a projeção de um mundo, a obra não se compreende como objeto hipostático, um mundo à parte da realidade histórica na qual foi produzida. Seria cair na “falácia do texto absoluto”, na linguagem de RICOEUR (1973, p. 43), pensar a obra como uma entidade sem mundo e sem autor.

Certas obras (é o caso de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*), ao projetar o seu próprio mundo histórico, projetam ainda um outro mundo de realidades históricas que lhes são distantes. *Sansão e Dalila* tematiza um momento da história tribal do Israel bíblico. O encontro do português com o índio aparece como assunto de *Iracema*. Se o projeto de mundo construído no momento redacional, assim como a realidade histórica tematizada, podem ser buscados não só pela leitura das obras, mas também pelas vias do conhecimento histórico, torna-se razoável pensar que as informações daí obtidas possam colaborar na formação do horizonte histórico do leitor. Na interação com o texto, a informação histórica funciona como um “não dito”, que controla o processo da leitura.

Pressupondo, pois, que a contextualização histórica (dos eventos tematizados pelos textos e dos autores que produziram os textos) constitui uma possibilidade para a leitura atual mais ampliada e dinâmica, pergunta-se: Como construir esse horizonte sem cair no historicismo hermético, sem se prender ao interesse “científico” pela história e sem perseguir a quimera da objetivação plena dos eventos fundantes e das intenções autorais?

Para que o conhecimento histórico funcione como instância crítica auxiliar no processo da leitura, deve-se considerar que estamos lidando com textos e documentos, e não diretamente com a realidade histórica (como faria, por exemplo, um antropólogo da cultura). Em relação ao texto literário, vale lembrar, com Ricoeur: a obra nos transmite não a experiência histórica, mas sua significação. O contexto dialogal se dá, pois, na recepção da obra. Tomada como documento da realidade histórica tematizada, o texto ficcionalmente – observa Iser.

Em relação à “reconstrução” histórica do momento de origem da obra e, quando é o caso, dos “eventos fundantes” tematizados pela obra, se insistirá que também ela se estrutura como construção. Nas palavras de GRONDIN (1999, p. 27): “A história é, como qualquer história, uma historiografia a partir do depois, e portanto, uma construção.” Mesmo as construções textuais mais originárias, como são os documentos, apresentam-se de algum modo como perspectivas sobre a realidade histórica a que se referem. A este respeito, opina Chlaudenius: “Como os homens não podem abranger tudo com sua visão, assim suas palavras, discursos e escritos podem significar algo que eles próprios não tiveram a intenção de dizer ou de escrever.” (*Apud* GADAMER, 1997, p. 287) E o mesmo GADAMER (id., p 503): “Jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo.”

Se a obra de Alencar pode ser uma chave de interpretação do momento do romantismo brasileiro, ela não abre automaticamente todas as portas da época. Ela pode ser fruída sem tal perspectiva. Isso nos remete de novo ao pólo que, em último caso, inicia e completa o círculo da interpretação: o leitor. Importa, por isso, ressaltar que também o leitor tem um contexto, seu horizonte de expectativas, que marca sua leitura, a começar das obras que escolhe ler. Não existirá nunca “um leitor que, com um texto ante seus olhos, leia simplesmente o que está nele.” (Ibid.)

A leitura de *Sansão e Dalila* e de *Iracema*, em relação aos seus contextos (o tematizado e o redacional), permite destacar diversos aspectos de interesse. Vale de novo observar que eles são destacados em relação a um interesse de leitor, em vista do paralelismo que se pretende construir. Entre outros: a marca religiosa como elemento

identificador das diferenças sociais e étnicas – é expressivo o papel da religião na demarcação das diferenças entre o índio e o branco, entre o israelita e o filisteu. Outro: o desfecho metafórico que aponta para a perda das raízes e a busca da identidade, em contexto de exílio. Moacir, o filho de Iracema, metaforiza o brasileiro da identidade desterrada; mais que isso: da identidade nova que se constrói com a destruição das nações indígenas, simbolizada pela morte de Iracema. Da mesma forma, a morte de Sansão, intencionalmente ou não, se faz metáfora do Israel que perde sua terra e suas instituições nacionais, do Israel que experimenta o exílio, a partir do qual buscará sua nova identidade como nação.

d) Quais as conexões possíveis entre o literário e o teológico?

Considerando, da posição de leitor, o caráter de construção que tem esta nossa prática de leitura, interessa apontar uma questão que nasce a partir do modo como a construção se realiza: a da correlação entre *Iracema*, como texto profano, e *Sansão e Dalila*, como texto sagrado.

Tem-se assistido, nas últimas décadas, à publicação de títulos como “Guia literário da Bíblia”, “A Bíblia como literatura”, “Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica” e outros com a marca do adjetivo “literário” – respectivamente de Alter, Gabel e Gottwald (cf. Referências Bibliográficas). Isso sugere tacitamente a existência autônoma e diferenciada de cada um dos campos e a possibilidade de estabelecer entre eles certas conexões.

O cerne da questão, no entanto, se localiza, mais que no reconhecimento das diferenças, nas tentativas de aproximação. O caráter de sagrado de que a Bíblia se reveste a distingue de outras literaturas em geral. Tal caráter, contudo, não resulta de um passe de mágica. O cânone bíblico é fruto de lento e complexo processo de formação e recepção. “É a título de Lei e Profecia, diz CAZELLES (1986, p.17), que a Bíblia foi coletada e transmitida tanto na sinagoga como na Igreja” – e recebida como tal, se pode acrescentar. As cartas de Paulo, lembra Gadamer, não são menos dirigidas a mim do que aos romanos, aos gálatas, aos coríntios...

A recepção crítico-literária desses textos canônicos (que ocorre, por exemplo, quando se reconhecem sua historicidade, seus gêneros literários, sua ficcionalidade)

colocam, entretanto, em cheque a verdade da Bíblia. Ao analisar as dificuldades para a consideração literária da Bíblia, TOSAUS (2000, 20-21) considera que

“para algumas pessoas, o estudo literário da Bíblia é uma tentativa de solapar a historicidade das passagens bíblicas. Com isso, a análise literária acabaria pondo em dúvida a verdade das Escrituras Sagradas. (...) Também pode ocorrer que alguém ache que admitir que certas partes da Bíblia foram escritas como ficção enfraquece ou questiona sua inspiração. (...) Para certas pessoas, o estudo literário parece abandonar o essencial da Bíblia, seu caráter divino, e reduzir a palavra de Deus a pura ‘literatura’ humana.”

Considerando a existência de dois distintos interesses (o religioso e o literário) pelos quais se recebe o texto bíblico, falar-se-ia, por causa do “risco” que o segundo poderia impor sobre o primeiro, de uma leitura *certa* e de uma leitura *errada* da Bíblia? A leitura religiosa e a leitura literária da Bíblia seriam irreconciliáveis? Entendendo que Bíblia e literatura não são campos estanques, mas reconhecendo uma diferenciação entre a Bíblia e qualquer outra literatura, qual o interesse de aproximá-las? Como fazer isso superando o uso da literatura – “metáforas graciosas” -- como mero recurso didático para ilustrar temas bíblicos?

No esforço de colocar-se em dia com os avanços das pesquisas bíblicas e antevendo “riscos” que a recepção crítico-literária da Bíblia poderia acarretar aos cristãos, o Concílio Vaticano II, na década de 60, deu para a questão uma resposta conciliadora. Depois de *estabelecer* “o fato da inspiração e da verdade da Sagrada Escritura”, a constituição dogmática *Dei Verbum*¹³ volta-se para o problema de sua interpretação:

“Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem-se levar em conta, entre outras coisas, também os “gêneros literários”. Pois a verdade é apresentada e expressa de maneiras diferentes nos textos que são de vários modos históricos, ou proféticos ou poéticos, ou nos demais gêneros de expressão. Ora, é preciso que o intérprete pesquise o sentido que, em determinadas circunstâncias, o hagiógrafo, conforme a situação de seu tempo e de sua cultura, quis exprimir e exprimiu por meio de gêneros literários então em uso.” (DEI VERBUM, n. 181)

¹³ Dentre os documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II, as “constituições dogmáticas” são aqueles que tratam das questões mais centrais da fé. Sob tal perspectiva, a *Dei Verbum* gira em torno do tema teológico da revelação divina, estabelecida como fato, e do modo como ela se dá nas escrituras; daí o interesse pelo problema de sua interpretação.

Em favor do interesse crítico, o documento (mesmo que filho da hermenêutica romântica), abre perspectivas ao se referir à “intenção dos hagiógrafos”, aos “gêneros literários”, aos “vários modos de expressão”; nele, ao leitor se chama “intérprete”; mas fecha em seguida o cerco com um enfático “o sentido”. Ora, o simples fato de a recepção religiosa dos textos sagrados apresentar resultados tão diversos faz concluir, por si só, que eles não têm um, mas constituem, na leitura sempre interpretadora, múltiplos e dinâmicos sentidos. Mais que resolver, a *Dei Verbum* aponta o problema: o do leitor como intérprete.

A perspectiva religiosa de ler a Bíblia a partir do hoje, ou de ler o hoje à luz da Bíblia, assim como o propósito de construir pontes entre Bíblia, como literatura “religiosa”, e literatura “profana”, esbarram, entretanto, num problema ao qual o texto bíblico sozinho não dá resposta: o do limite ou da distinção entre o profano e o sagrado. Atitudes belicosas, xenófobas, machistas, encontradas em páginas e páginas da Bíblia, não poderiam, por si, ser consideradas religiosas. Para evitar a solução simplista de se criar um cânone novo dentro do cânone bíblico, escolhendo, por exemplo, textos considerados mais bonitos e interessantes, admite-se que somente na sua recepção um texto assim “não-libertador” poderia construir um sentido libertador.

Causa estranheza, ao leitor acostumado à leitura religiosa da Bíblia, quando dela se extraem motivos para qualquer uso que pareça escuso, por exemplo, para contar piadas. Que juízo tal leitor faria da exegese machadiana de *Gálatas* 2,11 – aquela que, com a característica liberdade da literatura, embrulha Pedro e Paulo, os da Bíblia e os do romance, Esaú e Jacó, monarquistas e republicanos, tudo (inclusive os algarismos da citação) num mesmo pacote?

No entanto, não deveria causar maior constrangimento a qualquer leitor, a manipulação que Vieira faz de textos bíblicos contra os quilombolas de Palmares?

“Do cabedal da memória – ironiza Bosi, referindo-se a Vieira – saca o grande advogado armas para o escravo ou para o capital.”
E conclui: “O passado ajuda a compor as aparências do presente, mas é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas.”
(BOSI, 1992, p. 35)

Ou será que o tom religioso do discurso de Vieira amenizaria seu desprezo à resistência dos escravos? Qual atitude seria mais profundamente religiosa: a de Machado, com sua liberdade em brincar com o texto bíblico, ou a de Vieira? E quais critérios poderiam ser reivindicados para esse julgamento? A boa teologia se constrói necessariamente por um discurso expressamente religioso?

Esses aspectos – o de ler um texto antigo a partir de hoje e o de atribuir sentido religioso a texto expressamente anti-religioso – permitem pensar a construção teológica a partir do profano. Em relação a muitos textos da própria Bíblia já se poderia perguntar: Como garimpar teologia onde aparentemente só há cascalho? Em relação a *Iracema*, podemos levantar a questão: Como ler, sob o foco de uma teologia de base bíblica, uma obra literária sem pretensões teológicas? Como fazer teologia, discutindo uma questão da atualidade, por exemplo, a questão da identidade ou a da violência, a partir de *Iracema*? Ou, invertendo a perspectiva: Como ler *Sansão e Dalila* a partir de *Iracema*, considerando o texto bíblico em sua feição literária, em sua ficcionalidade? Também por esse caminho evidencia-se a posição, central ou primordial, do leitor no processo da leitura- interpretação.

A pergunta a partir da qual se reconstrói o horizonte histórico do passado e a partir da qual se conectam Bíblia e literatura, constitui-se sempre como pergunta do leitor, sempre do presente. Mesmo o historicismo do século XVIII, que pretendeu objetivar o passado com seus métodos histórico-críticos, não fazia mais que responder à pergunta positivista de seu presente, sobre a possibilidade de aplicar os métodos quantitativos das ciências da natureza aos processos históricos. Porque a pergunta do leitor concerne à atualidade, a obra adquire, conforme expressão de Ricoeur, um “caráter irremediavelmente incompleto.” Esse dinamismo textual se verifica, pela ação interativa do leitor com o texto, na possibilidade de sempre novos sentidos, inclusive aqueles que provêm da uma intertextualidade construída – construção que se tentará empreender no próximo capítulo ao situar *Iracema* e *Sansão e Dalila* em relação aos seus respectivos temas e ao momento de sua redação.

CAPÍTULO 2

DA HISTÓRIA À FICÇÃO

Se a memória se dissolve, o homem se dissolve.
(Octavio Paz)

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio,
mas um tempo saturado de agoras.
(Walter Benjamin)

Este segundo capítulo visa a uma aproximação entre os contextos das narrativas bíblicas de *Sansão e Dalila* e do romance *Iracema*, de Alencar; e à contraposição entre os “eventos fundantes” tematizados pelas obras e seus respectivos contextos redacionais.

Na primeira seção do capítulo, apresentam-se, lado a lado, dois recortes de tecidos históricos: o primeiro estabelece um panorama da história do Israel bíblico desde suas origens nômades e seminômades até a fase da organização tribal, momento de conflito com os vizinhos filisteus; a relação tumultuosa entre israelitas e filisteus constitui os “eventos fundantes” de *Sansão e Dalila*. Ao lado desse, coloca-se outro, propositalmente justaposto: o das raízes indígenas do Brasil até a primeira fase da colonização portuguesa, momento também aí de conflitos entre os primeiros donos da terra e os conquistadores europeus.

Em relação ao interesse pelo caráter ficcional da posterior literatura, cada um dos recortes constitui sua referência, pelo menos em termos de assunto ou tema. Assim, o assunto de *Sansão e Dalila* versa, em última instância, sobre o contexto tribal de Israel. Da mesma forma, o índio indicia o tema de *Iracema*.

Na segunda seção do capítulo, apresentam-se outros dois recortes de tecidos históricos: o primeiro percorre a história nacional do Israel bíblico, desde o fim da liga tribal até o momento do exílio babilônico; o panorama enfatiza o momento em que se escreveu a chamada historiografia deuteronomista, de fortes cores nacionalistas, da qual fazem parte as narrativas de *Sansão e Dalila*. Justaposto ao primeiro, um outro recorte faz o percurso da história do Brasil desde a crise colonial ao momento pós-independência; momento romântico, também respirando ares nacionalistas, que faz do indianismo um de seus temas prediletos.

É possível empreender, isoladamente, uma leitura em seqüência dos recortes que constituem a história do Israel bíblico e dos que dizem respeito ao Brasil. Mas esse modo de ler não interessa a este trabalho. Também não interessa a continuidade que existe entre uma seção e outra, entre cada “evento fundante” e seu respectivo contexto autoral, entendida como mera extensão de informações históricas. Constrói-se propositalmente a continuidade para que os relatos dos processos históricos alcancem o momento redacional. Pretende-se contrapor aos eventos fundantes os contextos redacionais, para demonstrar que o novo horizonte histórico é interpretador daqueles acontecimentos anteriores.

O resultado pretende ser a somatória de múltiplos enfoques: o índio, anotado por Caminhas e Nóbregas, ficcionalizado por Alencar, revisitados (todos: índio, Caminhas e Alencar) pela crítica especializada de Ribeiros, Sodrés e Bosis – que são agora escolhidos, por conta de outras tantas influências, para o escopo deste trabalho. O mesmo se dá em relação aos eventos da Bíblia. Não se perde de vista, finalmente, o fato de que tudo se agrupa na construção de um leitor que se torna, também ele, parte do tecido que costura.

2.1. Os eventos fundantes de *Sansão e Dalila* e de *Iracema*

As narrativas bíblicas sobre Sansão, mesmo que de uma ótica posterior, apontam para conflitos entre duas nações vizinhas: israelitas e filisteus. Esses conflitos se dão, historicamente, pela ocupação simultânea, por parte desses dois povos, de praticamente um

mesmo território; e manifestam-se nas recíprocas incursões militares, na disputa pelo controle político da região; e expressam-se ainda na cosmovisão religiosa que entende a luta pela posse da terra como guerra entre divindades. O choque entre filisteus e israelitas estende-se por mais de um século; e torna-se mais bem compreendido no bojo do complexo e diversificado processo de ocupação de Canaã.

O romance *Iracema*, de José de Alencar, apresenta, desde uma ótica posterior, o encontro de duas identidades culturais total e geograficamente distintas e distantes: aquela do nativo americano, representada pela índia Iracema, com a do colonizador português, na pessoa de Martim.

Iniciada no bojo da expansão marítima e comercial ibérica, a colonização do continente sul americano trará vultosos lucros para vários estados europeus. Para as nações indígenas, entretanto, constituirá violento e contínuo processo de perdas, cuja continuidade e cujas marcas se fazem presentes até hoje. Dessa empresa genocida faz parte a conquista lusitana do Ceará, nos inícios do século XVII, região disputada também por interesses franceses. É o cenário de *Iracema*. Desde o choque inicial entre nativos e colonizadores, conforme o diz, de outro ângulo, uma leitura crítica da obra de Alencar, o índio está marcado para morrer.

2.1.1. Raízes de israelitas e filisteus

Canaã é o nome com que se designa, de modo genérico e para os tempos anteriores à sua ocupação pelos israelitas, a região compreendida entre o vale do Rio Jordão, a leste, e o Mar Mediterrâneo, a oeste; e entre o deserto do Neguev, ao sul, e a região montanhosa do Líbano, ao norte. Mais especificamente, “Canaã” se refere às terras baixas dessa região: a planície costeira e a planície de Esdrelon, terras ocupadas por núcleos cananeus, antigos senhores da região, organizados em torno de pequenas cidades-estado. De qualquer maneira, a região será conhecida por diversos nomes de povos que a ocuparam: Huru, Canaã, Emor, Israel, Palestina.¹⁴

¹⁴ “Huru” refere-se aos hurritas, população não semita proveniente do Cáucaso. “Emor”, conforme designação genérica da Bíblia, refere-se aos amoritas, população semita do oeste (segundo documentos babilônicos), habitantes da região montanhosa (segundo documentos egípcios), que precederam aos israelitas. “Israel” indica, a partir do século XI a.C., o povo da Bíblia. “Palestina”, relativo aos filisteus, habitantes da região costeira, é mais conhecido desde o olhar dos navegadores do Mediterrâneo e foi definitivamente imposto a toda a região a partir da dominação romana.

Canaã é lugar de passagem obrigatória para tropas militares e caravanas comerciais entre o Egito e a Mesopotâmia. Sua posição estratégica, aliada à fertilidade das planícies setentrionais, atrairá o interesse de variados e sucessivos grupos étnicos: semitas, indo-arianos, hurritas (caucasianos). Tribos nômades e seminômades gravitam como “hóspedes” em torno de pequenas capitais. Na complexidade e lentidão desse mudar de povos que dura séculos, situa-se a migração de grupos arameus – oriundos do alto Eufrates, entre os séculos XVIII e XIV a. C. –, em cujo seio se encontram os patriarcas ancestrais de Israel.

Nos séculos XVII e XVI a.C. um movimento migratório de hicsos (“chefes estrangeiros”), provavelmente semitas do noroeste, ou amoritas, estende-se até o Egito e domina a região. Muitos biblistas relacionam a esse movimento a presença de ancestrais de Israel no Egito – a história de José do Egito (em *Gênesis* 37-50) refere-se ao Egito administrado por um estrangeiro. Em meados do século XVI a.C., os hicsos são expulsos e o império egípcio da 18ª Dinastia estende sua hegemonia, por mais de dois séculos, até a Síria. Canaã torna-se agora uma província do Egito. As cidades cananéias pagam tributos ao Faraó. No período de Amarna¹⁵ (segunda metade do século XIV a.C.) e no século seguinte (da 19ª Dinastia, dos Ramsés), o Egito está metido num convulsivo jogo de forças que envolve todo o Crescente Fértil: rivalidades e alianças com o reino de Mitanni¹⁶; desgastante guerra com o império hitita, no começo do século XIII a.C., disputando o controle da Ásia Ocidental; crescente ameaça da Assíria, que desponta como nova potência internacional; rebelião de vassalos cananeus; migrações e coalizões de povos egeus na Ásia Ocidental.

Numerosos textos egípcios dessa época fazem referência aos Hapiru. Não é possível definir sua origem étnica ou sua natureza enquanto grupo. Os documentos egípcios os identificam com grupos vassalos da província de Canaã ou, sob Ramsés II, com escravos do estado na reconstrução de Avaris (a antiga capital dos hicsos, agora a “casa de Ramsés”). De um modo genérico, os Hapiru podem ser descritos como

“uma classe de pessoas sem cidadania, que viviam meio à margem da estrutura social existente, sem raízes ou lugar fixo. Levando às vezes uma existência seminômade, vivendo em paz ou fazendo incursões, e, quando se ofereceu a ocasião, se estabeleceram nas cidades.” (BRIGHT, 1978, p. 120-1)

¹⁵ Refere-se a Tell el-Amarna (ou Akhetaten), capital do império sob Amenófis IV (Akhenaten) (1364/1347a.C.).

¹⁶ Estado que alcançou seu apogeu em meados do século V a.C., de população hurriana e indo-ariana, estendendo-se do Tigre ao norte da Síria.

Não é possível, sem mais, identificar os Hapiru dos documentos egípcios com o termo “hebreus” com que a Bíblia designa o Israel ancestral.¹⁷ De qualquer maneira, também o modo de vida dos ancestrais de Israel caracteriza-se pela existência nômade e seminômade, “hóspedes” em terra alheia, estrangeiros, gente sem terra e sem lugar definido. A presença semita no Egito, desde o tempo dos hicsos, e, mais recentemente, de escravos canaanitas, assim como notícias sobre fugas de escravos, aparecem, nos textos egípcios, relacionadas aos Hapiru. Da mesma forma, a destruição violenta de cidades, nos séculos XIII e XII a.C., em grande área da região central da Palestina, assim como o controle político da região, parecem estar ligados a hordas Hapiru. A esses acontecimentos se podem correlacionar dois dos mais importantes eventos da fundação de Israel: o êxodo (o “subir do país do Egito”, da casa da servidão – descrito no livro do *Êxodo*) e a ocupação da terra de Canaã (a que fazem eco as narrativas do livro de *Josué*). Um século e meio depois desses eventos, Israel¹⁸ estará definitivamente instalado, como nação, no território de Canaã.

Paralelamente àqueles acontecimentos, desde o final do século XIII e durante o século XII a.C., a costa do Egito e toda a costa oriental do Mediterrâneo tornam-se alvo de constantes assaltos por grupos migratórios provenientes das terras do Mar Egeu. Esses “Povos do Mar” (conforme são chamados nos documentos egípcios), dos quais fazem parte os filisteus, tentam se instalar primeiro no Egito (final do século XIII); são repelidos. Irrompem depois na costa siro-fenícia; migram em direção ao sul, ocupando o litoral da Palestina. Por volta de 1180 a.C., o poder egípcio vence os Povos do Mar, que se fixam então na faixa costeira, como vassalos de Faraó. Com o enfraquecimento do poder imperial do Egito, tornam-se independentes e ampliam seu domínio por toda a costa e alcançam a planície de Esdrelon. A partir de 1100 a.C. os filisteus se tornarão os principais inimigos de Israel.

¹⁷ A discussão sobre isso entre os estudiosos da Bíblia foi exaustiva. Na Bíblia, o termo “hebreus” é usado para designar os ancestrais de Israel, na sua fase tribal. “Hebreus”, exceto raríssimas exceções, é quase sempre posto na boca de estrangeiros para chamar Israel, ou na boca de um israelita ao apresentar-se como estrangeiro (cf. BRIGHT, 1978, p. 118-121).

¹⁸ A referência mais antiga a Israel enquanto grupo, em uma inscrição contemporânea, é de 1220 a.C., no monólito de Marniptah (filho de Ramsés II).

2.1.2. Raízes indígenas do Brasil

A área continental que constitui hoje o Brasil é habitada por grupos humanos pelo menos há 12 mil anos. A arqueologia situa os povoamentos brasileiros no chamado período Arcaico (entre 4 mil e 12 mil anos); há todavia vestígios humanos (em Raimundo Nonato, no Piauí) avaliados com a idade de 40 mil anos.

Antes de ser Brasil, essa terra é Pindorama, para alguns de seus habitantes; Piratininga, para outros; ou quaisquer outros nomes atribuídos por diferentes grupos tribais, às diversas áreas possuídas por cada grupo. Contrariamente à noção comum que compreende o “índio” sob representações generalizadoras, estacionárias e unívocas, os habitantes de Pindorama têm, de fato, modos de vida diversos, com grandes diferenças culturais entre os muitos povos. Constituem unidades ecológico-cultural-geográficas diversas, dinâmicas, formadas por povos que partilham no entanto certos traços sócio-culturais comuns.

São muitos os povos do Brasil ancestral: Tupiniquim, Tupiná, Goitacá, Goianá, Carijó, Caeté, Tabajara, Kariri, Potiguar e inúmeros outros não lembrados. São muitas as línguas: cerca de 900, para toda a América do século XVI. Quantos são, em toda a América Latina? Os estudos “clássicos” falam algo em torno de 8 milhões (2 milhões para o Brasil), desconsiderando todavia o testemunho de Bartolomeu de las Casas, que culpa os espanhóis pelo genocídio de 40 milhões de americanos, em apenas 60 anos.

Aos limites que se impõem à antropologia para demonstrar de modo específico a diversidade dos povos indígenas do Brasil-Pindorama, acrescenta-se outra dificuldade: ao índio, a começar pelo próprio termo, se refere com noções criadas pelos colonizadores. Na pouca documentação disponível, o índio é quase sempre apresentado pela ótica do colonizador e subordinado a seu projeto. Mesmo a visão do índio pelo índio, através de seus mitos e lendas, não revela uma pureza originária, mas carrega as marcas de sua dominação pelo europeu – até porque os gêneros mito e lenda, de tradição oral, se constroem sempre como atualização da ancestralidade.

Um mapa genérico, combinando critérios de pertença a família lingüística e de distribuição geográfica, permite identificar alguns “troncos” ou grupos tribais mais importantes: os troncos Aruak e Karib, dos povos da floresta tropical; o tronco Jê, dos habitantes dos cerrados e sertões, com alguns grupos incrustados no litoral – chamados genericamente de “tapuia”, de vida social complexa e cultura material mais simples; o

grupo Tupi-Guarani, dos habitantes do litoral, de vida seminômade, de caçadores e coletores tornados depois agricultores, movimentando-se em grandes áreas. Desse último tronco fazem parte os grupos Tupi, chamados pelo nome genérico de Tupinambá; dos Tupinambá faz parte o povo Tupiniquim, que descobriu os portugueses em suas águas.

Desconsiderando a diversidade de costumes, técnicas e organização dos diferentes grupos, pode-se no entanto descrevê-los, de modo geral, no modo de vida nômade ou seminômade, vivendo da coleta, da pesca, da caça ou da agricultura simples. O regime econômico é o de “comunidade primitiva”: não existe concepção de indivíduo, mas de coletividade; não há noção de propriedade da terra, mas de posse; não há classes sociais nem acumulação. Organizam-se comunitariamente em pequenas unidades econômica e politicamente autônomas, as aldeias, cuja reunião constitui a tribo.

Esporadicamente, uma tribo pode, por razões diversas, unir-se a outra, estabelecendo com ela relações de parentesco, através de casamentos inter-tribais. Por outro lado, guerras violentas são deflagradas entre grupos, motivadas por ocupação simultânea de uma mesma área, pilhagem de caça ou colheita ou rapto. Essas guerras, sempre com caráter de vingança, terminam no mais das vezes com apresamento de membros do grupo inimigo. Em meio a festividades, os prisioneiros são então comidos num ritual antropofágico, pelo qual os vencedores acreditam ingerir as qualidades de bravura do inimigo. Assim o descreve Jean de Léry¹⁹, em sua “Viagem à terra do Brasil”:

“(…) Quando vão à guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrar-se mais belos e mais bravos.

(…) Logo depois de chegarem (os prisioneiros) são não somente bem alimentados mas ainda lhes concedem mulheres (...), não hesitando os vencedores em oferecer a própria filha ou irmã em casamento (...).

(…) Todas as aldeias circunvizinhas são avisadas do dia da execução e breve começam a chegar de todos os lados homens, mulheres e meninos. Dançam (...). O próprio prisioneiro (...) enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas (...) anda orgulhoso pela aldeia, gabando-se de seus feitos passados.” (LÉRY, *apud* VALADÃO, 1991, p. 15)

¹⁹ Jean de Léry, calvinista francês que esteve no Brasil em 1556, escreve em *Viagem à terra do Brasil*, seu olhar sobre o índio, de admiração e benevolência, se comparado à visão católico-jesuítica da época.

O antropofagismo ritual será constantemente evocado pelos colonizadores como justificativa para impor catequese e “guerra justa” ao índio.

Entre os indígenas, a autoridade é exercida por chefes e pajés que são, conforme a circunstância, conselheiros e comandantes da guerra, sábios conhecedores de práticas espirituais e medicinais. Através dos mitos e ritos religiosos, os pajés e os homens mais velhos transmitem oralmente a cultura, o significado de seus modos de vida. Dentre os inúmeros mitos indígenas, destaca-se o da “terra sem males”, dos Guarani-Apapocuva, recolhido por Curt Nimuendaju, no início do século XX.²⁰ Entre os povos Tupi-guarani, acredita-se que no interior do sertão ou além do mar existe uma “terra sem males”, de fartura e felicidade, onde os homens não sofrem nem morrem. Talvez essa crença possa explicar, pelo menos em parte, o espírito migratório desses grupos e sua recente presença na costa brasileira quando da chegada dos portugueses.

Enquanto, por aqui, de modo honroso, os índios se comem mutuamente as virtudes, do outro lado do Atlântico gafanhotos²¹ genoveses e ibéricos se associam para devorar África e Oriente. A conquista da África mediterrânea e atlântica e a busca de uma rota exclusiva de comércio com as Índias fazem parte do grande projeto de expansão marítima da nobreza feudal decadente e da nascente burguesia comercial. Tal projeto objetiva suprir a escassez de cereais no estado lusitano, ampliar sua lavoura de açúcar, ter acesso aos metais preciosos da África e aos artigos de luxo e especiarias do Oriente.

Os “sinais seguros da existência de terras”, de que fala Vasco da Gama às vésperas do século XVI, a chegada de Colombo à América em 1492, a repartição das novas terras entre Portugal e Espanha, pelo Tratado de Tordesilhas (1494), já dão mostras de que o projeto da jovem burguesia comercial irá muito longe – talvez longe demais.

2.1.3. O período tribal de Israel – conflito com os filisteus

A instalação de Israel, como nação, nas terras de Canaã é resultado de um longo e diversificado processo de colonização. As “tribos” de Israel constituem, nas suas origens, unidades autônomas. A tribo já é resultado de fusão de clãs, parentelas. Abraão, Isaque,

²⁰ Cf. apêndice 1.

²¹ Metáfora usada pelo profeta Joel para falar da dominação babilônica.

Israel, Jacó – nome dos patriarcas ancestrais – não constituem, senão na reconstrução posterior, uma genealogia linear. Mesmo que tenha existido para algumas delas um tronco ancestral comum, falta por outro lado a unidade territorial e política. A planície de Esdrelon, dominada por núcleos cananeus e depois por filisteus, separa os grupos (israelitas) setentrionais daqueles da região montanhosa central.

Algumas tribos carregam antigas marcas da atividade pastoril seminômade. Outras aparecem aliadas à população sedentária dos cananeus. Outras vêm de migrações mais recentes, desde os desertos do sul. As divindades e o culto são diversos, como são diversas as experiências fundantes de cada tribo. Coalizão e submissão, alianças e rompimentos, conquistas e perdas, fixação e migração – é o movimentado cenário em que vive Israel antes de ser Estado.

As sagas bíblicas sobre as 12 tribos constituem um bom retrato, posterior e retrospectivo, das diferentes situações das tribos e dos graus de parentesco entre elas. Os amores mais ou menos cordiais entre Jacó/Israel e suas quatro esposas falam disso. Assim, por exemplo, as tribos de Efraim e Manassés (a “casa de José”, originária do êxodo do Egito) ocupam uma área territorial muito extensa; exercem certa liderança sobre outras tribos; pertencem aos “filhos de Raquel”, a esposa amada. Os “filhos das escravas” podem ser referência a grupos alienígenas incorporados a Israel. Algumas tribos, na planície de Esdrelon, vivem sob o controle cananeu ou filisteu, submetidas a trabalhos forçados – são o “burro de carga” na bênção de Jacó aos seus filhos²². Mais que referindo-se a pessoas, os nomes dos ancestrais das tribos são epônimos – nomes que podem falar, a um só tempo, do ancestral (mesmo que fictício), do território e da situação sociopolítica de cada tribo.

O número de “12 tribos” sugere a existência de uma liga tribal, que se reúne em torno de um templo central (em Silo), em festividades anuais, para celebrar a aliança (*berit*, em hebraico) com Iahweh e entre as tribos, e para discutir assuntos de comum interesse. Esse modelo de organização tribal não é exclusivo de Israel²³. Assemelha-se, em alguns aspectos, às posteriores anfictionias gregas e etruscas – um sistema de organização político-religiosa em que os membros coligados revezam-se mensalmente na manutenção dos serviços do templo central. Mesmo que a constituição das tribos israelitas em anfictionia seja uma hipótese improvável, o número de “12 tribos” jamais se apagará da memória de Israel, traduzindo em época posterior talvez apenas a idéia nacionalista de

²² Cf. em *Gênesis* 49,13-15, o “quinhão” reservado a Issacar e Zabulon.

²³ Cf., por exemplo, as listas de 12 povos arameus (em *Gênesis* 22,20-24); ismaelitas (*Gênesis* 25,13-16); edomitas (*Gênesis* 36,10-14) etc

completude: “todo o Israel estava lá”, dizem as memórias do êxodo ou da ocupação de Canaã.

Os estudiosos do assunto são unânimes em reconhecer que a formação do Israel confederado é fruto de complexa gestação.²⁴ Tal unidade nacional se pode explicar, em resumo, pela confluência de pelo menos três movimentos ancestrais distintos: o de grupos nômades e seminômades das regiões montanhosas da Palestina central; o de comunidades agrícolas ligadas de alguma maneira aos antigos núcleos cananeus; e aquele proveniente da escravidão do Egito e do deserto do Sinai. As festas religiosas do Israel posterior conservarão traços desse triplo enraizamento. A Páscoa judaica, por exemplo, reúne elementos pastoris (a refeição familiar em que se come um cordeiro novo), agrícolas (a oferta dos primeiros frutos da colheita do trigo) e históricos (a memória da saída do Egito).

Em que pesem sua origem heterogênea e a falta de unidade política central, o Israel das tribos constitui uma certa identidade como povo – e isso por quase dois séculos e no calor de seguidos conflitos com cananeus e filisteus. Pelo menos três fatores, atuando conjuntamente, favorecem a Israel forjar sua unidade nacional: a situação política internacional, marcada pela desintegração do império egípcio; uma aliança inter-tribal, selada em nome da divindade do grupo do deserto; uma organização supratribal baseada na instituição dos “juízes”. Vejamos, mais detidamente.

O vazio deixado pela ausência do poder egípcio em Canaã, após 1150 a.C., constrói, conseqüentemente, o enfraquecimento das cidades cananéias vassalas; e favorece a instalação de Povos do Mar. Aproveitando-se da situação de razoável liberdade política, Israel amplia e fortalece cada vez mais seu domínio em Canaã. A presença dos filisteus, por sua vez, obriga às tribos de Israel unir forças na luta contra as ameaças desses novos invasores, inimigo comum.

Outro fator de coesão entre as tribos de Israel é de ordem sócio-religiosa. Na base de sua unidade está uma certa consciência de pertença étnica (mesmo que por ficção jurídica²⁵) e de uma mesma origem nômade e seminômade. Na sua fase ancestral,

²⁴ Também a discussão sobre o período tribal foi exaustiva entre os biblistas. Chama a atenção, por exemplo, a extensão da obra de Gottwald, ao construir uma síntese (de 930 páginas!). Refere-se a GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

²⁵ Conforme explica CAZELLES (1986, p. 79), “duas tribos vizinhas, nômades ou seminômades, podem unir-se solenemente por um laço de *Bem’ameh* em torno de uma espada plantada em terra. O grupo se considera então como ‘filhos do tio’ (*am*) um do outro, o que implica em um antepassado comum.” Outro processo de união é a adoção (nascer sobre os joelhos de alguém), quando um grupo alienígena se filia a outro maior ou mais organizado.

certamente a religião de Israel é aquela do culto a divindades particulares dos grupos nômades autônomos. No processo de sedentarização, tribos seminômades do futuro Israel e dividem com as populações agrícolas de Canaã a concepção religiosa que diviniza o ciclo agrário. Segundo tal concepção, à transcendência da divindade suprema, El, estão aliadas as divindades ativas, Baal e Astarté, princípios masculino e feminino da fecundidade e da renovação da vida, senhor e senhora da terra e de sua fertilidade. Em Canaã, a religião se subordina ao controle político das cidades. Mesmo tornando-se independentes do domínio cananeu, alguns núcleos tribais de Israel preservarão elementos da concepção religiosa cósmico-agrária, que serão acomodados depois à religião nacional. Diversos lugares e personagens bíblicos conservam, na raiz do nome, a referência ao culto cananeu. Em tempos posteriores, vários profetas falarão da infidelidade de Israel a seu Deus, usando a metáfora da prostituição – memória certamente dos rituais de prostituição sagrada do culto cananeu.

A religião de Iahweh²⁶ dos grupos tribais provenientes do Egito e do deserto do Sinai, interligará os componentes diversos do Israel desunido. De que modo a religião do deserto se impõe sobre outras experiências tribais é assunto ainda discutido entre os estudiosos. Por que e como – pergunta CAZELLES (1986, p. 89) – se aceita e se transmite entre as tribos a primazia de Moisés (o chefe do deserto) sobre outros chefes? Estaria a fé monoteísta em Iahweh enraizada no culto egípcio de Aten (o Disco Solar), que compartilha com aquele certos títulos e prerrogativas? – pergunta BRIGHT (1978, p. 204). São questões que continuam sem respostas definitivas. Quaisquer que sejam as soluções para tais debates, é certo contudo que Iahweh tornou-se o deus de Israel desde o começo de sua história como tribos confederadas. E não há dúvidas sobre o fato de que a adoração de Iahweh Israel a trouxe desde o êxodo do Egito e o deserto do Sinai. Disso falam antigos credos e poemas:

“Nós éramos escravos do Faraó no Egito,
Mas Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte.”
(do credo de *Deuteronômio* 6,20-25)

“Os carros de Faraó e suas tropas, ao mar ele lançou;
A elite dos seus cavaleiros, o mar dos Juncos devorou:
O abismo os recobriu, e caíram fundo, como pedra.”
(do *Cântico de Moisés*, de *Êxodo* 15,1-18)

²⁶ Usa-se o termo “Javismo” para designar a religião israelita, cuja fundação se atribui a Moisés, da sua fase tribal até a colonização babilônica no século VI a.C. Daí em diante, falar-se-á mais propriamente de “Judaísmo”, a religião refundada por Esdras.

A memória da experiência histórica de “subir da terra do Egito” constitui, portanto, um dos pilares da unidade tribal israelita. O pacto solene entre as tribos, segundo forma usual de tratados no Antigo Oriente, é feito em nome de Iahweh, e não em nome de quaisquer outras divindades tribais. (Cf. *Josué* 24,2-28). Também em nome do deus de Moisés as tribos atendem ao chamado às armas como exigência obrigatória. Em resumo, quaisquer que tenham sido as raízes de Israel – e elas são várias --, o culto a Iahweh as absorve e unifica a todas.

Um terceiro fator da unidade nacional israelita diz respeito à existência de uma instituição conhecida como “juízes”. Usa-se o título “juiz” (*shophet*, em hebraico) para certos chefes israelitas no período do Israel confederado, antes da monarquia. Sua competência de “julgar” não tem qualquer alcance jurídico, no sentido como entendemos hoje a atividade de um juiz. Trata-se de uma liderança com certo poder de decisão política, cuja autoridade depende, no mais das vezes, de suas qualidades pessoais. Os juízes de Israel exercem sua autoridade sobre uma ou mais tribos, atuando em situações de emergência, em geral na convocação e no comando militar das tribos para fazer frente às ameaças impostas por um inimigo comum; são líderes carismáticos cuja atividade cessa ao ser vencida a emergência.

Paralelamente ao processo da formação da liga tribal israelita, também os filisteus se organizam. Dominam o litoral e ocupam pontos estratégicos das planícies setentrionais e do vale do Jordão. Detêm o monopólio da manufatura do ferro, com que fabricam armas e os temidos carros de guerra. Cada uma das principais cidades filistéias é governada de modo autônomo por um tirano. Gaza, Ashkelon, Asdod, Ecron e Gat formam, no entanto, uma pentápolis, que constitui o centro de decisões políticas, particularmente para as situações de guerra.

A expansão dos filisteus para o interior, aliada à sua superioridade militar pelo domínio do ferro, monta o cenário de constantes e inevitáveis conflitos com as tribos de Israel. No início, os conflitos se restringem a incidentes de fronteira. Cresce depois a pressão filistéia, desapropriando Israel de algumas de suas possessões. Finalmente, pouco depois de 1050 a.C., a terra israelita é quase totalmente ocupada pelos filisteus. Será necessário substituir a ordem da liga tribal pelo regime monárquico para que Israel reconquiste seu território – reconquista que se tornará definitiva depois de quase um século de jugo filisteu.

O cenário dos conflitos entre o juiz Sansão e os filisteus é ainda aquele dos incidentes de fronteira, em algum momento entre as últimas décadas do século XII e as

primeiras do século XI a.C., talvez pouco antes de a tribo de Dan ter a maior parte de seu território desapropriada pelos filisteus.

2.1.4. A presença lusitana – conflitos

Em 1500, Cabral chega -- não por primeiro, nem por acaso. Como o diz, com fina ironia, Darcy Ribeiro:

“Quando já era, afinal, inadiável, o Rei D. Manuel de Portugal promoveu o descobrimento do Brasil. O fez com cuidados especiais de documentação, para que não houvesse dúvida possível de que o Brasil e os Brasis fossem desencantados e descobertos. Acharam-no onde estava e se sabia. Assim o descobriram apenas no sentido de levantar os véus com que o encobriam.” (RIBEIRO, D., 1993, p. 20)

O “achamento” do Brasil é, assim, apenas um dentre os tantos episódios do “venturoso” projeto de expansão marítima europeia, nos inícios do capitalismo. Para os índios, no entanto, é o começo da trágica história de “sua marginalização progressiva, histórica, geográfica e cultural”. (RIBEIRO, B., 1983, p. 17)

O primeiro confronto de olhares é de recíproca admiração e estranheza dos costumes. Na sua carta ao rei de Portugal, Caminha se desfaz em elogios às feições dos nativos, por sua formosura e asseio, à sua inocência, por sua mansidão e por causa da nudez e da falta de pejo, e aos seus adereços de penas, ossos e pinturas. À admiração, mistura-se na carta a constante reafirmação do caráter de conquista da empresa: “Até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela, ou outra coisa de metal, ou ferro: nem lha vimos.” E, ao caráter conquistador, a marca da ideologia religiosa: “O melhor fruto que dela se pode tirar parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar...” (Trechos esparsos da Carta de Pero Vaz de Caminha. *Apud* VALADÃO, 1991, p. 12).

O olhar do índio sobre o europeu reflete não menor estranhamento. O discurso de um Tupinambá, anotado por Jean de Léry no Rio de Janeiro, em 1558, o ilustra bem:

“(...) Vós outros *mairs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para

aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que, depois de nossa morte, a terra que nos nutriu também os nutrirá. Por isso descansamos sem maiores cuidados.” (LÉRY. *Viagem à terra do Brasil*. Apud RIBEIRO, 1983, p. 31)

Já na primeira expedição de conquista (1501), os lusitanos arvoram-se em donos da terra; percorrem (sem licença) o litoral, do Rio Grande do Norte ao Uruguai, atribuindo aos diversos acidentes geográficos o nome dos seus santos. Não encontram ouro nem prata; nem vislumbram qualquer possibilidade mercantil com a nova terra. Mas há pau-brasil. Por três ou quatro décadas, o único interesse português na Terra de Santa Cruz será essa madeira tintorial, já conhecida e usada nas manufaturas têxteis da Itália, da França e de Flandres.

A empresa “brasileira” consiste basicamente numa atividade extrativista e móvel, utilizando o trabalho indígena para o corte e o transporte da madeira. Em troca, os nativos recebem ferramentas de metal e adornos. Além dessa prática de escambo, os comerciantes do pau-brasil implantam também um sistema de resgate de índios aprisionados, uma parte dos quais é vendida como escravos.

Enquanto isso, na Europa, novos estados nacionais vão se constituindo. E, aliados às suas burguesias mercantis, entram também eles na dinâmica da concorrência colonialista. Assim, os interesses das manufaturas têxteis da França e os interesses açucareiros da Holanda colocam mais esses dois estados no palco das disputas pelo litoral brasileiro. Para fazer frente aos concorrentes, Portugal implanta as Capitânicas Hereditárias, um sistema colonizador mais bem estruturado, visando garantir sua conquista da terra e organizar uma atividade produtiva de interesse à metrópole. Grandes lavouras de cana-de-açúcar, com seus engenhos, são implantadas no litoral nordeste. A sustentação desse modelo de colonização torna-se possível graças à escravidão negra. Além de produzir para sustentar os interesses dos senhores coloniais, o escravo africano é lucrativo também como mercadoria humana.

Firma-se assim o modelo de organização sócio-econômica do Brasil colonizado e dependente, o chamado “pacto colonial”: grandes latifúndios agro-exportadores, baseados na monocultura e sustentados pelo trabalho escravo – tudo em benefício dos senhores coloniais, da metrópole e do comércio europeu.

E os índios? São vitimados pela colonização. Na fase dos primeiros povoamentos, as relações com os invasores são pacíficas, chegando a integrar muitos europeus ao grupo

tribal, estabelecendo relações de parentesco – o chamado “cunhadismo”. Ao estrangeiro se dá em casamento alguma moça da aldeia. E logo ele torna-se cunhado, tio, pai, avô... Tal instituição, interpretada pelos colonizadores como luxúria, origina-se de uma tradição indígena ancestral; baseadas nela se constituem comunidades poligínicas, os primeiros núcleos civilizatórios do Brasil.

Os índios são envolvidos em toda sorte de conflitos. Primeiro, aqueles entre os que se aliam aos portugueses e os que lhes resistem. Na impossibilidade de enfrentar o poderio militar do conquistador, resta aos índios resistentes embrenhar-se pelo interior. Serão perseguidos, capturados, tornados escravos. Para isso, os portugueses contarão com a ajuda de tribos “aliadas”. Depois, no confronto entre portugueses e outros europeus invasores, grupos indígenas estarão presentes nos dois lados da disputa. Assim, em 1612, quando a expedição francesa de La Ravandière desembarca no Maranhão, é favorecida pela ajuda de grupos Tupinambá. A expulsão dos franceses, por exemplo, os portugueses a encetam com a aliança de guerreiros Pitiguar. Para os indígenas, no rastro de seu envolvimento virão a submissão ao europeu, a perda de suas terras e a obrigação do trabalho forçado, inclusive na lavoura açucareira. No contexto das disputas entre franceses e portugueses, pelo domínio da costa do Rio Grande ao Maranhão, enquadra-se a conquista lusitana do Ceará, cenário de *Iracema*.

Até o fim do século XVI, o domínio lusitano não ultrapassa os limites do Rio Grande. Não há interesse pelas terras a oeste e a noroeste – a “pior terra do Brasil”, nas palavras de Frei Vicente do Salvador (*Apud* HOLANDA, 1997, Tomo I, V. 1, p. 197). As terras além do Jaguaribe constituem-se, no entanto, de planícies férteis e de matas. A região, demarcada pelo Tratado de Tordesilhas como pertencente a Portugal, vê-se contudo cobiçada e dominada pela França. Urge, pois, – conforme o afirmam documentos da época – descobrir e incorporar aquela área à Coroa Portuguesa²⁷.

Os primeiros esforços colonizadores (1603), com o aval do governador-geral Diogo Botelho, são empreendidos às próprias custas por Pero Coelho de Souza, morador da Paraíba, que assume pessoalmente o comando da jornada ao Ceará. Entre os que se destacam em aplaudir esse projeto está o sargento-mor Diogo de Campos Moreno. Convoca ele o cabo Martim Soares Moreno, seu sobrinho, a servir na tropa de Pero Coelho para que aprenda a língua e os costumes dos índios daquela região, fazendo-se “seu mui

²⁷ Esse é o tom do *Livro que dá Razão do Estado do Brasil*, de autoria de Diogo de Campos Moreno, tio de Martim Soares Moreno, o “herói” de *Iracema*.

familiar e parente ou compadre.” (Diogo de Campos Moreno. *Apud* HOLANDA, id., p. 198)

Habitam a região, entre outros, dois grupos do tronco Tupi, os Tabajara e os Pitiguara, entre si tradicionais inimigos. A fama de sua hostilidade (certamente fomentada por franceses) e de sua resistência à catequese e ao governo civil português obrigam, para a empreitada de colonização daquela costa, à sua “pacificação”. Daí a importância da missão de Martim Soares.

Uma vez empreendido, o projeto de Pero Coelho culmina no entanto em frustração. Tampouco obtém resultado a empresa jesuítica, quatro ou cinco anos depois, de “descobrir” o Ceará pela “conquista espiritual”. Para o fracasso contribuem, conforme enumera Holanda, além das resistências francesa e indígena, a distância, a escassez de água potável pelo caminho terrestre, o mau regime dos ventos naqueles mares para a navegação de cabotagem (cf. HOLANDA, id., p. 201).

Sob o governo-geral de Dom Diogo de Menezes, Diogo Moreno planeja nova investida contra a França Equinocial. Também desse projeto participa, em 1612, Martim Soares, especialmente incumbido de “espreitar o gentio e estabelecer comunicação entre eles e a gente do Rio Grande do Norte”. (Ibidem, p. 202) No romance *Iracema*, na cena em que Martim se apresenta ao Pajé, podemos enxergar o aproveitamento que Alencar faz do dado histórico, ficcionalizando-o na forma de uma auto-apresentação do colonizador ao índio. As proezas de Martim e o sucesso de sua missão junto aos índios o colocam no rol daqueles que figuram – citando livremente Alencar – nas “lendas que embalaram a infância da nação”. Ele é o fundador de Fortaleza. De Martim Soares se pode dizer que ele é “o Jerônimo de Albuquerque do Ceará” – em referência ao que se diz, em outro contexto, do mameluco fundador de Natal: “Sem índios não se pode fazer guerra e (...) sem Jerônimo de Albuquerque não temos índios” – palavras de Gaspar de Souza, em carta ao capitão-mor Alexandre de Moura, sobre a conquista do Maranhão. (*Apud* HOLANDA, id., p. 197) Da mesma forma, sem Martim Soares Moreno não se faz o Ceará português. A presença francesa fica, a partir de então, acuada no Maranhão.

Qual o papel da Igreja em todo esse processo? A Igreja Católica atua em estreita ligação com os interesses do estado português. Respalda-lhe ideologicamente a empresa colonizadora. No espírito contra-reformista de recuperar fiéis perdidos com o cisma protestante, os “soldados de Santo Inácio” enxergarão nos indígenas os novos destinatários de sua missão. Trata-se agora de “salvar esta gente”, batizar os gentios, licitar os

amancebamentos, enfim, “evitar pecados e aumentar a população no serviço de Deus”, na expressão de Nóbrega.

Não se pode negar que o zelo jesuítico tenha, de alguma maneira, defendido o índio. Mas, se a causa é salvar o gentio, por que então seu esforço missionário não se dirige também ao negro escravizado? Segundo o modo de pensar corrente, construído à base de uma leitura fundamentalista de textos bíblicos sobre a origem dos povos, o negro cumpre no trabalho escravo a vontade divina. Segundo antiga tradição, os negros africanos seriam descendentes de Cam, filho a quem Noé impõe a maldição de servir a seus irmãos (cf. *Gênesis* 9,18-28). Assim, sobre um mito etiológico da instituição do cativo, a modernidade assentou a explicação para o destino escravo do povo africano.

Conforme o comentário de BOSI (1992, p. 258),

“a referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais.”

A explicação serve para justificar a escravidão negra, ajustando-se perfeitamente ao projeto colonizador. Assim, a escravidão indígena só não é mais violenta porque a do negro lhe serve de anteparo; por se tratar de tráfico interno da colônia, não favorece os interesses da metrópole – o tráfico negreiro apresenta-se mais lucrativo. Ademais, faltam aos indígenas a experiência no trato com culturas permanentes (como a da cana-de-açúcar) e o conhecimento da metalurgia.

Nos aldeamentos jesuíticos, respeita-se o modo tribal de a comunidade se organizar. Didática e pacientemente, ensinam-se aos indígenas os princípios religiosos e os “bons costumes” europeus, assim como as técnicas agrícolas de interesse dos colonizadores. As “peças” submetidas são particularmente valiosas nas fazendas com escassez ou dificuldade na aquisição de negros. Ao gentio rebelde se move guerra santa. Para Bosi,

“as flechas do sagrado cruzaram-se. Infelizmente para os nativos, a religião dos descobridores vinha municiada de cavalos e soldados, arcabuzes e canhões. (...) o resultado foi o massacre puro e simples, ou a degradação com que o vencedor pôde selar os cultos do vencido.” (Ibidem, p. 72)

A diminuição violenta da população indígena atesta o genocídio encetado pelo colonizador europeu. Primeiro, pelas guerras de extermínio, pelo apresamento e submissão ao trabalho servil; se um índio festeja sua própria morte honrada de guerreiro, jamais

sobrevive incólume à escravidão. Vem, depois, a dizimação involuntária provocada pelas enfermidades dos brancos (gripe, tuberculose, sarampo, caxumba...). O depoimento de Nóbrega, com certa dose de ingenuidade, já o atesta:

“Uma coisa nos acontecia que muito nos maravilhou a princípio e foi que quase todos os que batizamos, caíram doentes, quais do ventre, quais dos olhos, quais de apostema; e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que lhes dávamos a doença com a água do batismo e, com a doutrina, a morte.” (*Apud* RIBEIRO, B., 1983, p. 29)

Por fim, o genocídio causado pelo catolicismo guerreiro. Mesmo reconhecendo um tratamento diverso dado ao índio pelo colono e pelo missionário, e depois de se referir às guerras de extermínio e à dizimação por doenças, Darcy Ribeiro conclui:

“A terceira peste da civilização foi a catequese. Seu furor etnocida matava os povos em sua alma, ao desmoralizar suas crenças. Os missionários, como agentes da europeização, coroaram e sacramentaram a obra de extermínio através das pestes, das guerras e da escravidão. Assim, apesar de seus conflitos internos entre jesuítas e colonos, o homem branco desfez o mundo multiétnico anterior em seu próprio benefício.” (RIBEIRO, D., 1993, p. 31)

Durante todo o período colonial, será esse o quadro do confronto entre o índio e o colonizador europeu. Aos poucos, novos atores entram em cena. Nada de novo, porém, que apague a marca do índio condenado a morrer.

Tomados isoladamente, os recortes feitos no capítulo sugerem apenas resenhas de distintos processos históricos. Sua leitura isolada poderia interessar ao historiador, enquanto sua ciência busca no passado a dimensão do presente e do futuro. Lidos paralelamente, poderiam despertar o interesse no sentido de, por exemplo, comparar instituições e modos de vida do Israel bíblico com os da sociedade brasileira indígena e colonial.

Uma comparação entre os recortes históricos apresentados permite enxergar diversas semelhanças entre a comunidade tribal israelita e a indígena brasileira. Mesmo que tal cotejo não seja o objetivo deste trabalho, ressaltam-se ainda assim alguns pontos comparáveis: o regime econômico de comunidade primitiva, sem perspectiva de acumulação, assim como o modo de vida nômade e seminômade, estão presentes nas duas sociedades. Também o aspecto político da autonomia das tribos é comum ao povo bíblico

ancestral e aos nativos brasileiros. Ainda em relação à sua organização política, destaca-se o modo semelhante de estabelecer alianças; aqui, através do cunhadismo; no Israel antigo, pela ficção jurídica que “inventa” um antepassado comum. Seria também comparável o caráter vindicativo, lá e aqui, das guerras intertribais. Finalmente, merece atenção o fato de os conflitos locais (aqui, entre índios e portugueses; lá, entre israelitas e filisteus) terem sua compreensão mais ampliada se inseridos no bojo da grande política internacional.

Importa observar que a leitura da história que se está realizando, em consonância com as linhas teóricas adotadas, resulta de um conjunto de “escolhas”, constitui-se como “construção”. Tal construção não se faz de forma aleatória e arbitrária. Os tecidos históricos não se apresentam aqui em estado bruto. Trata-se de “pedaços” recortados segundo um molde e uma medida previamente definidos. Sem negar aqueles interesses da ciência histórica e da antropologia cultural e, muito pelo contrário, necessitando deles para a realização deste panorama, quer-se insistir contudo nos processos que alinhavam as partes: o da construção ficcional da obra e, além dela, o de sua recepção segundo o interesse do leitor.

Por mais sistemáticos e críticos que sejam os esforços das ciências históricas no sentido de objetivar os acontecimentos, seus resultados constituirão sempre *uma* maneira de escrever a história; e esses resultados configuram, a um só tempo, a verdade relativa dos fatos e a perspectiva participante de quem os representa. Revisitar o índio ou o sistema tribal israelita por outros caminhos que não os de sua representação literária (em *Iracema* ou na Bíblia), permite ampliar ou pelo menos modificar nossa compreensão, não só daqueles eventos fundantes, mas das mesmas representações. Conforme diz Bosi:

“O uso que gerações sucessivas de admiradores fazem de um poema está longe de exaurir os seus significados. Em alguns casos uma só descodificação, sempre reiterada, deixa na sombra a verdade de outras conotações igualmente válidas e capazes de dialetizar o sentido uniforme que o consenso estabeleceu.” (BOSI, 1992, p. 249)

A compreensão pré-conceitual de quaisquer fatos históricos, muitas vezes cristalizada em literatura, não se resume apenas a uma questão de método ou de perspectiva a partir da qual se enxerga o mundo. É modo de ser no mundo, autocompreensão e pertença ao mundo narrado. Interessa-lhe um olhar de dentro, sempre impossibilitado de objetivar plenamente o que olha. Daí o caráter constantemente aberto dos eventos históricos e de suas representações. Esse horizonte em aberto possibilitará, por sua vez, também em relação às obras, sempre novas e múltiplas interpretações.

Remete-se agora à contextualização do momento redacional de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, o qual, cotejado com as informações históricas expostas nesta primeira seção, permite enxergar o caráter ficcional daquelas obras.

2.2. O contexto redacional de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*

Em contraposição aos “eventos fundantes” tematizados por *Sansão e Dalila* e *Iracema* – tratados anteriormente – esta seção se volta para o contexto autoral das obras. Ao referir-se àqueles fatos ancestrais, o contexto autoral posterior faz muito mais que falar deles; fala de si mesmo. Ao adotar com predileção o assunto do encontro entre o índio e o europeu (assunto de *Iracema*), o romantismo de Alencar diz bem mais de sua própria época. Da mesma forma, ao abordar como tema o Israel tribal (de que *Sansão e Dalila* faz parte), os escritores deuteronomistas revelam o seu próprio tempo.

Amplia-se, portanto, no plano da construção ficcional das obras, o interesse pelo tema do índio e pelo contexto tribal israelita – temas respectivamente de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*. Agora, todavia, se quer mostrar *como, em que circunstâncias*, enfim, *porque* esses temas foram de interesse respectivamente do romantismo e do deuteronomismo, a ponto de se construir sobre eles ampla literatura.

Em relação ao interesse de leitor em “aproximar” *Sansão e Dalila* e *Iracema*, se o faz mediante a construção de um esquema comum aos dois contextos redacionais. O esquema se apresenta assim: um conjunto de mudanças, determinadas em boa parte pelas conjunturas da política e da economia internacionais, configura uma situação de crise; em momento de aparente superação da crise, marcado por clima de nacionalismo exacerbado, viceja vigorosa literatura, expressando os anseios da nação.

Desde sua instituição como Estado dinástico, sob Salomão, à queda em 587 a.C., o Israel monárquico sofreu toda sorte de pressão frente aos grandes impérios do Crescente Fértil. No contexto das tensões internacionais que levam a nação à ruína, num momento de indisfarçável nacionalismo, a reforma político-religiosa do rei Josias mistura elementos de tradições ancestrais com outros da instituição monárquica, para fazer uma grande releitura da história de Israel. Mesmo com o fracasso da reforma e a queda da nação, o trabalho redacional tem continuidade. A obra literária daí resultante, conhecida como “historiografia deuteronomista”, engloba o livro *Juízes*, do qual fazem parte as narrativas

sobre Sansão. Tais narrativas serão entendidas, portanto, do ponto de vista do contexto redacional, em conexão com a história de crise que fez Israel desaparecer como Estado monárquico.

Também a sociedade brasileira, desde a crise do pacto colonial, passando pela corrida do ouro, até o período imperial, vive à mercê das tensões geradas pela expansão liberal do capitalismo. Um conjunto de mudanças, nas conjunturas internacional e local, logra ao Brasil conquistar sua autonomia política.

A identidade da jovem nação brasileira se configura, entretanto, de modo ambíguo: convivem, a um só tempo, de um lado, a velha estrutura escravista de produção, na qual dominam as oligarquias fundiárias e, de outro, alterações na sociedade caracterizadas pela urbanização e pelo surgimento de uma camada média.

Fazendo parte dessa configuração, firma-se o romantismo, movimento literário que abrange, junto à transplantação de valores europeus, o nativismo. Sua produção específica, excluindo o negro, será o indianismo – a exaltação do índio como herói e “tipo” da nação livre –, produto estranho à realidade do índio massacrado pela colonização.

2.2.1. Da substituição do sistema tribal israelita à reforma de Josias

A substituição da liga tribal pelo regime monárquico permite a Israel não só reconquistar seus territórios e se impor aos filisteus, como também alcançar grande prosperidade econômica. O século X a. C. destaca-se como a idade de ouro de Israel. Sob Salomão (961-922 a.C.), a antiga ordem tribal, com suas instituições políticas e religiosas, apaga-se definitivamente sob a força do Estado dinástico, alicerce de toda obrigação social para os membros de Israel, inclusive para o serviço militar. A centralização da vida política e econômica israelita em torno da tribo sulista de Judá, tendo Jerusalém como capital, se respalda na ideologia da centralidade do templo²⁸ e do culto em Jerusalém. Sob Salomão, os antigos lugares de culto das tribos são proibidos ao israelita. Só o templo único de Jerusalém pode servir de morada definitiva e oficial de Javé -- e lugar de receber tributos!

O estado dinástico unido, construído por Davi e Salomão, não dura muito. Antigas diferenças tribais e regionais, aliadas à dura política centralizadora de Salomão e às pesadas corvéias, fazem ruir a monarquia unida. Logo após a morte de Salomão (em 922

²⁸ Sobre as mudanças internas de Israel e a teologia do estado monárquico, cf. BRIGHT (1978, p. 292-301).

a.C.), as tribos do norte, sob a liderança de Jeroboão, proclamam sua independência em relação à dinastia davídica. Vemos, daí em diante, por dois séculos, a coexistência, lado a lado, de dois estados rivais, ora em guerra, ora aliados, ambos de pouca importância no cenário político do Crescente Fértil.

Os primeiros cinquenta anos da história do Reino do Norte são marcados por guerras regionais. No segundo quartel do século IX a.C., sob a casa de Omri, o norte conhece notável prosperidade – mesmo depois do governo de Omri e de seu filho Acab, documentos assírios referem-se a Israel como “a casa de Omri”. O mesmo ocorre sob o reinado de Jeroboão II (786-746 a.C.). No mais, a política nortista tem a marca da instabilidade e da anarquia, sem falar da desintegração social e religiosa – os profetas Amós e Oséias que o digam.²⁹ Nem mesmo as alianças estabelecidas com a vizinha Síria³⁰ serão suficientes para fortificar o decadente Israel. Em 722 a.C., o Reino do Norte desaparece do mapa pelas forças de Salmanasar V (ou por Sargão II), da Assíria.

Os séculos de relativo sossego vividos pelas monarquias de Israel e de Judá, assim como por outros pequenos reinos vizinhos, se devem, em boa parte, à virtual ausência de grandes impérios. Com exceção da tentativa de Susac³¹ – na época do cisma nortista – de restabelecer o domínio na Ásia, o império egípcio se manterá a razoável distância. A Assíria, por sua vez, desde o final do século XII até meados do século VIII a.C., alterna períodos de fraqueza e ressurgimento, não conseguindo estender seu domínio para além do Eufrates.

Teglatfalasar III (745-727 a.C.) inaugura, no entanto, um novo período da história assíria, um período de conquistas permanentes, de ocupação colonizadora, de incorporação dos territórios vencidos, de deportação dos rebelados. Incorpora, um após outro, os pequenos estados asiáticos. Sob a força desse projeto imperialista, Israel deixa de existir como nação. Boa parte de sua população é caldeada – a Assíria costumava deportar os nativos, colonizando suas terras com gente de outras nações, dificultando assim qualquer movimento de resistência patriótica. Judá, por não ter participado da coalizão contra a Assíria, escapa do desastre. Torna-se, no entanto, vassalo da Assíria; perde uma parte de seu território e se submete a pagar pesados tributos.

²⁹ Elias e Eliseu (cujo ciclo narrativo encontra-se em *1Reis 17* a *2Reis 13*), Amós e Oséias (que têm na Bíblia escritos com seu nome) foram profetas que atuaram no Reino do Norte.

³⁰ Destaca-se a chamada “aliança siro-efraimita” – coalizão de vários pequenos estados, encabeçados por Israel e Síria, para conter os constantes assaltos assírios a seus territórios.

³¹ Fundador da 22ª Dinastia do Egito. Foi Susac quem deu asilo político a Jeroboão (fundador do reino do Norte), quando este foi perseguido por Salomão. Cf. *1Reis 11,26-40*, em particular o v. 40.

Rebeliões de vassalos, em outras partes do império assírio, obrigam Sargão II (721-705 a.C.) a afastar-se da Palestina. O relativo vazio de poder assírio, aliado ao ressurgimento do Egito sob o governo etíope de Piankhi, incita os vassalos palestinos à rebelião. Para Judá, sob o reinado de Ezequias (715-687 a.C.), o momento é de grande tensão: c'ontar no Egito? Manter-se submisso à Assíria? Os profetas Isaías (capítulos 1-39 do livro) e Miquéias testemunham a crise. A exigência de tomar decisões, no clima tenso da política internacional, obriga Ezequias a colocar a casa em ordem; empreende, então, uma ampla reforma administrativa e religiosa no país, sonhando com a independência de Judá e com a reunificação do sul e do que sobrara do Israel do norte sob a dinastia davídica. As sucessivas campanhas de Senaquerib, no entanto, minam a resistência e os sonhos de Ezequias. Josias (rei de Jerusalém de 640 a 609 a.C.) terá melhores condições para retomar a reforma empreendida por seu bisavô.

Nos últimos cinquenta anos de sua existência, o império assírio sofre ameaças externas e internas, a leste e a oeste de seu gigantesco império. Temendo um perigo maior do novo poderio medo-babilônico, o Egito alia-se à Assíria, que lhe serviria de escudo. Mesmo com a surpreendente ajuda egípcia, a Assíria não resiste. Em 612 a.C., sua capital Nínive é destruída. Os dirigentes do império neo-babilônico tornam-se agora os novos comandantes do mundo asiático..

Enquanto o império assírio, a leste, se debate em agonia, o rei Josias retoma com vigor o esforço de reorganizar a nação. Está em jogo, sem dúvida, a estabilidade do trono de Davi. O momento se anuncia propício. No clima do nacionalismo ressurgente, Josias não só reintegra os territórios perdidos de Judá, como estende seu domínio político aos confins do antigo reino nortista, buscando a unificação nacional sonhada por Ezequias.

A explicação para a crise nacional, expressa por alguns profetas – como Sofonias e Jeremias, contemporâneos da reforma –, segundo a qual a nação está sob julgamento divino, ajuda a criar o clima de conversão necessário à reforma. Outro fator movimenta a reforma: a exigência da centralidade do culto em Jerusalém, segundo a linha da primeira teologia monárquica. Para isso, além da reforma física do templo de Jerusalém, Josias expurga de modo radical cultos e práticas estrangeiras impostos pelo imperialismo assírio. Sob Manassés e Amon, antecessores de Josias, tinham sido introduzidos no templo de Jerusalém diversos cultos e práticas impostos pelos assírios, como sinal de seu domínio. Mais que simbólico, o gesto de Josias implica, pois, atitude rebelde, eficaz, de independência e de preservação da identidade da nação.

Nessa literal faxina do templo, encontra-se o “livro da Lei” – parte central do que é o atual livro bíblico do *Deuteronômio*³² –, um antiquíssimo código nortista de leis, usado para celebrar a aliança com Iahweh. Ao entusiasmo nacionalista e às vozes proféticas exigindo conversão, soma-se com mais vigor o sentimento de que a salvação da nação está na fidelidade à aliança com Iahweh, no retorno às raízes de Israel. Nada melhor do que as narrativas daquele livro da Lei para expressar tal convicção. Josias acrescenta ao material descoberto uma introdução e uma conclusão; e o promulga como lei nacional.

Mesmo tendo produzido bons frutos – de mudanças políticas e religiosas, e literários – a reforma de Josias emperra cedo. Verticalista, por demais centrada no templo e na pessoa do rei, iria fatalmente à falência quando faltasse qualquer um desses pilares. Acontece, em 609 a. C.: na tentativa de cercar o exército egípcio de Neco II (que sobe em socorro de um contingente assírio fugindo do ataque babilônico), Josias morre em combate. Não se sabe se o rei se aliara aos babilônios; seu intuito parece ter sido o de impedir uma possível vitória egípcio-assíria, que o colocaria certamente sob o domínio do Egito. O esforço da reforma, baseado na tese segundo a qual a fidelidade a Iahweh traz bênçãos, sucumbe junto com Josias. E agoniza o entusiasmo nacionalista.

Babilônia avança, cresce e domina tudo o que antes fizera parte do império assírio. Duas décadas depois de morte de Josias, Judá cai sob o domínio babilônico de Nabucodonosor. A cidade de Jerusalém é queimada, seu templo e suas muralhas destruídos. Uma parcela da população, formada por uma elite de sacerdotes, oficiais militares e alguns cidadãos eminentes, com suas famílias, é deportada para a Babilônia. É o fim de Judá – tempo de exílio.

³² O antigo código nortista de celebração da aliança corresponde aos capítulos 12-26 de *Deuteronômio*. Os acréscimos sob Josias constituem os capítulos 4,44-11 e 27-28. O livro receberá posteriormente outros materiais. Os biblistas são unânimes em afirmar o papel positivo desempenhado pelo “livro da Lei” na reforma de Josias.

2.2.2. Da crise colonial à independência do Brasil

O período da descoberta e da colonização do Brasil nos séculos XVI e XVII corresponde à fase comercial da história do capitalismo, em que Portugal exerce um papel de relativo destaque no cenário europeu. A constituição de novos estados europeus, entretanto, e sua entrada na concorrência mercantilista baseada no colonialismo vão colocar o estado português em posição secundária no palco dos disputantes. França e Inglaterra serão, a partir do século XVIII, os atores principais.

A Inglaterra, vivendo já sua primeira fase de industrialização, começa a comandar o mundo europeu. Quer pelas vias da força, quer pelas ações diplomáticas dos acordos e tratados, a Inglaterra não só expande seu comércio, como assegura para si a hegemonia do desenvolvimento industrial, permitindo-lhe por longo tempo o domínio dos mercados mundiais.

Para Portugal, isso implica o pior: o baixo nível de desenvolvimento de suas forças produtivas coloca a economia lusa em posição subalterna aos interesses ingleses. A inferioridade de sua produção manufatureira, em comparação com o produto industrializado inglês, e a concorrência dos produtos de outras metrópoles colonizadoras tornam o produto português pouco competitivo no mercado europeu. Os preços dos produtos comerciais lusos entram em depressão.

Os reflexos da crise do estado português se fazem sentir de modo direto na vida das colônias. No Brasil, a grande lavoura litorânea de produtos tropicais, particularmente a monocultura açucareira, voltada para a exportação, entra em decadência. Assim, o domínio inglês em Portugal conduz também o domínio inglês no Brasil. O desequilíbrio da balança comercial lusa só não leva o estado português e suas colônias à bancarrota porque o ouro brasileiro entra na história diminuindo a diferença. E o modo como se dá sua entrada no mercado mundial, conforme analisa Sodré, é apenas mais um episódio do crescimento capitalista, representando para este uma função de primeira ordem:

“ (...) qualquer que fosse a procedência do ouro, os efeitos seriam os mesmos – a sua tendência inevitável seria gravitar, uma vez retirado da terra e lançado no mercado, em torno dos fornecedores de bens de consumo. (...) sendo inegável que o ouro brasileiro não aproveitou ao Brasil, que aproveitou a Portugal de forma transitória e sem significação profunda, que transitou para o mercado inglês, que alicerçou a grande capitalização posterior .” (1978, p. 34)

O grande o volume de ouro produzido no Brasil ao longo do século XVIII permite avaliar sua importância no desenvolvimento do capitalismo. Os rendimentos arrecadados pelo fisco português no período, através de diversos sistemas de cobrança (em geral, o quinto), chegam, somente em Minas Gerais, ao total de 106 toneladas, entre 1700 e 1799; o que permite estimar a produção aurífera das Minas Gerais em cerca de 530 toneladas.³³ Os historiadores fazem observar, contudo, que boa parcela do produto das minas não é apresentado ao fisco, escapando assim ao controle do estado, evadindo-se pelo roubo, pela propina ou pelo contrabando. O volume da produção seria, por isso, bem maior.

Mesmo considerando a riqueza de sua produção avultada, o ouro não engendra na colônia brasileira segmentos produtivos ou retenção de excedentes que favorecessem uma estruturação autônoma da colônia ou sua independência como nação. Por outro lado, seus vestígios não são apenas a “prodigiosa destruição de recursos naturais”, conforme o dizer de PRADO JÚNIOR. (1961, p. 166)

Sem negar os rombos (físicos e econômicos) que deixa no Brasil, a corrida do ouro propicia diversas mudanças na vida colonial. Em primeiro lugar, pelo deslocamento de forças produtivas do litoral para o interior, o que vai aprofundar a crise da produção açucareira. Depois, pelo grande surto demográfico que promove. Só na primeira metade do século XVIII, aportam ao Brasil cerca de 600 mil aventureiros, provenientes da metrópole. Entre 1700 e 1800, a população se multiplica por dez, alcançando a cifra dos três milhões de habitantes. A concentração populacional nas áreas de extração, por sua vez, faz desenvolver a urbanização. A febre do ouro propicia ainda o desenvolvimento paralelo de uma agricultura de subsistência, de uma manufatura incipiente e de um mercado consumidor interno. Surgem novos grupos sociais, estabelecendo relações distintas daquelas existentes entre senhores de terras e escravos agricultores. Fazendeiros compram datas e as exploram com seu grupo de escravos. Aventureiros enriquecidos com a extração tornam-se senhores de terras. Nas ruas das cidades do ouro passeiam funcionários do estado, militares, construtores, profissionais liberais, clérigos, artesãos, comerciantes – alguns deles ingleses.

À primeira vista, pode parecer que as mudanças já caracterizam uma razoável independência da colônia. Puro engano. O estado português, mesmo subordinado aos

³³ Os dados são calculados a partir das tabelas fornecidas por MELLO E SOUZA (1986, p. 43-49). Outras informações permitem ampliar esse total para cerca de 650 toneladas. Dando azo à imaginação, para visualizar esse montante, poder-se-ia formar um comboio de 50 caminhões, cada um com capacidade de 12 toneladas, carregadinhos de ouro.

interesses ingleses, continua marcando presença através das câmaras privilegiadas de comércio, do monopólio comercial dos reinóis, das tributações sobre escravos, do fisco do ouro. Nisso, aliás, consome-se boa parte do ouro produzido no Brasil. O modelo permanece, em última instância, o mesmo: a riqueza da produção (agora extrativista), baseada também esta no trabalho escravo, vai para fora.

O modelo colonial gera, obviamente, conflitos entre a metrópole e os senhores territoriais. Para a metrópole, por exemplo, não interessa o surgimento na colônia de manufaturas, teares e fábricas de qualquer espécie; os senhores coloniais, por seu lado, sentem-se prejudicados pela dominação metropolitana, particularmente pelo monopólio comercial dos reinóis. Sintoma desse descontentamento, manifestam-se os vários movimentos reformistas do século XVIII: Revolta dos Beckman, Guerra dos Mascates, Guerra dos Emboabas, Sedição de Vila Rica... No conjunto, tais movimentos expressam as contradições do sistema colonial. São, todavia, apenas movimentos reivindicatórios, junto ao estado absolutista, de interesses dos senhores de datas e de terras; nenhum deles chega a formular qualquer projeto de independência política nacional. Evidenciam, de qualquer modo, a crise do pacto colonial.

Enquanto, por aqui, vão se esgotando o pacto colonial e as jazidas, outros acontecimentos mundiais apontam os rumos do capitalismo. Desde 1776, os Estados Unidos estão independentes do domínio inglês. Na França das Luzes, a palavra de ordem da burguesia grita pela derrubada da monarquia e da nobreza feudal. Na Inglaterra e em outras partes, respira-se a ideologia liberal. Por que importar os chapéus de Braga por 50, propugnaria Adam Smith, se posso comprar cartolas por 30, no comércio – inglês! – do Rio de Janeiro?

No contexto da passagem do monopólio comercial das colônias ao domínio de mercados mundiais dá-se o confronto anglo-francês, motivador imediato da transferência da corte portuguesa para o Brasil. Na tentativa de bloquear o continente europeu ao comércio inglês, a França de Napoleão fecha os portos – os seus e os de outras nações. No mapa dos esforços napoleônicos, Portugal constitui-se entretanto como a área geográfica e politicamente mais vulnerável à penetração inglesa. De um lado, a pressão francesa; de outro, a subalternidade aos antigos “aliados” ingleses. Dom João VI não tem outro remédio (despejado na boca, em medidas inglesas) senão embarcar às pressas com sua corte para o Brasil. Não conseguindo dominar o mercado europeu, a Inglaterra se volta com mais força para a América. Sob pressão inglesa, implanta-se o estado absolutista luso no Brasil e proíbe-se o tráfico negreiro, contrário aos interesses do liberalismo.

Para os senhores coloniais, a proibição do tráfico negreiro representa, com certeza, algum empecilho aos seus processos de produção. Mas há compensações: já não se torna mais necessário confrontar-se com um estado centralizador fora da colônia; já se pode conspirar contra a economia especializada e dependente; não há mais monopólio comercial de senhores reinóis. Afinal, a corte está aqui, preparando administrativamente a (não mais) colônia para a vida autônoma. Respira-se alguma brisa de nacionalidade.

A crise colonial e a autonomia administrativa do Brasil, determinadas em última instância pela evolução do capitalismo, constituem as condições básicas para a independência política do Brasil. Seu processo, contudo, ainda vai depender de algumas mudanças na conjuntura portuguesa. Seguindo a onda das alianças entre burguesia e povo na luta contra o absolutismo, a Revolução do Porto (1820) não o faz senão nas aparências de liberalismo. Na busca de sanar a economia arrasada pela guerra contra Napoleão e pelo fim do monopólio comercial com a colônia brasileira, o novo governo “constitucionalista” português exige o retorno da corte “absolutista”. Mais que incoerente, a medida respalda a política recolonizadora do novo governo luso. Contra essa tentativa de recolonização, unem-se no Brasil a classe dos senhores de terra e a média burguesia e proclamam, pela voz do príncipe regente, a independência da colônia.

As décadas que se seguem à independência são de clima tempestuoso, de desordens de todo tipo. Aos primeiros esforços pelo reconhecimento da independência, seguem-se o despotismo e os desmandos de Dom Pedro I. Pipocam as desconfianças contra o Imperador e o regime. Estouram as rebeliões e, no seu rastro, os fuzilamentos e enforcamentos. A tormenta política alterna forças liberais, tendendo para o regime republicano, e forças conservadoras, favoráveis ao trono e à escravidão. De vez em quando se unem no compromisso político de manter a situação social vigente e seus interesses e privilégios de classes dominantes.

Manipulado e ignorante desses interesses, submete-se o povo: milhares de índios, escravos e outros pobres brancos ou mulatos; sempre trabalhadores. Quando se faz necessário, lutam como farrapos, cabanos, sabinos ou balaios. Sua efetiva participação nas lutas nacionalistas não lhes traz, contudo, maiores ganhos. A nação que nasce permanece a da grande propriedade fundiária nas mãos dos senhores, os “homens livres”; a produção se conduz pelo carro-chefe da monocultura – agora, do café – visando a’o comércio exterior; o trabalho continua o do escravo – cada vez mais também branco.

No bojo das mudanças, culminadas nos processos da independência nacional e nas vitórias da burguesia, faz-se presente o romantismo.

2.2.3. A obra deuteronomista e sua leitura dos eventos ancestrais

No bojo da reforma nacionalista empreendida por Josias, além do livro do *Deuteronomio*, dá-se início à redação de uma ampla obra historiográfica. Essa obra, que ficará praticamente pronta no período do exílio babilônico, engloba os atuais livros bíblicos de *Josué*, *Juízes*, *1-2 Samuel* e *1-2 Reis*. Haverá ainda uma etapa redacional pós-exílica, fazendo alguns acréscimos à obra, visando à reconstrução civil e religiosa da comunidade judaica. Interessa aqui a etapa exílica, do historiador deuteronomista. Tal etapa já cobre o extenso período de seis séculos da história de Israel, que vai da ocupação de Canaã até o fim da monarquia. Seus autores pertencem a um círculo de sacerdotes e profetas ligados à reforma de Josias e que permanecem em Judá no tempo do exílio. Conhecidos apenas como “os deuteronomistas”, assim se chamam em razão da tese que perpassa toda a sua obra: na fidelidade ou infidelidade à aliança com Iahweh, expressa na obediência à Lei (do *Deuteronomio*), o povo encontra bênção ou maldição, terá sucesso ou fracasso, permanecerá ou não em sua terra.

Aqueles escritores visam com sua obra não à mera reconstituição dos grandes eventos da história nacional. Aliás, nem mesmo os modernos historiadores, com seus métodos críticos, oferecendo “conclusões de valor científico”, reconstróem quaisquer eventos, senão a partir de um certo olhar. Ao olhar seu passado nacional, os deuteronomistas buscam entender a crise na qual a nação se destruiu. No contexto imediato da reforma de Josias, a perspectiva sobre o passado alimenta o ânimo nacionalista, sem contudo perder o tom de advertência profética. No exílio, à voz profética de “cuidado!”, acrescenta-se o enfoque de avaliação, de exame de consciência nacional.

Porque têm uma visão religiosa da vida, os autores constroem uma grande teologia da história de Israel. Os fatos são evocados a partir do enfoque de que Iahweh é senhor da história e age em favor de seu povo. A condução da história por ele depende, contudo, da fidelidade de Israel. O castigo pela infidelidade – os tempos do exílio que o provem – se efetiva no desenraizamento do povo da “terra boa e vasta, terra que mana leite e mel” (*Êxodo* 3,8), na deportação para a terra estranha, fora do abrigo de Iahweh.

Na composição de sua obra, os redatores utilizam, como fontes, grande volume de documentos oficiais provenientes basicamente do ambiente da corte, muitas sagas tribais (etiológicas, de heróis, de lugares) e muitas lendas cultuais e sobre profetas; em sua maior parte, sagas e lendas, de origem popular, já se encontram escritas. Os deuteronomistas

costuram todo esse material com a linha de sua tese. Sua explicitação se faz mais evidente nos grandes discursos recapitulativos e nas reflexões pessoais dos autores, estabelecendo nexos entre os diversos ciclos narrativos. (Leiam-se algumas amostras em *Josué* 21,43-45; *Juízes* 2,6-23). A explicitação da tese tece, em geral, a memória do que Iahweh fez por Israel, exorta à fidelidade e previne sobre o castigo.

Em relação ao período monárquico (descrito em *1-2 Samuel* e *1-2 Reis*), a leitura deuteronomista se mostra, em geral, pessimista. Ao falar, por exemplo, sobre a transição do sistema da liga tribal para o regime monárquico, insiste nos riscos que o novo e estranho modelo político poderia trazer para Israel. Sobre isso, vale a pena ler o discurso de *1 Samuel* 8, em que o juiz aponta os inconvenientes da realeza; ou o apólogo de Joatão, em *Juízes* 9,1-21, em que a monarquia se apresenta como um regime que só tem espinhos a oferecer. O tema religioso da adoração de um “único Deus”, exigência constantemente expressa no código deuteronomista (o “livro da Lei” da reforma de Josias), se associa à teologia monárquica do “único templo”, do “único rei”. Tal teologia, expressa na primeira obra sistemática da Bíblia³⁴, deve ter servido aos interesses nacionalistas de Josias. Não faltam elogios a Davi, Salomão, Ezequias e Josias, exatamente aqueles reis que lutaram pela unificação nacional. Por outro lado, e com base no mesmo critério da unidade nacional, o deuteronomista avalia negativamente a monarquia nortista; para cada um de seus reis, repete o refrão: “Fez o mal aos olhos de Iahweh, não se afastando dos pecados aos quais Jeroboão, filho de Nabat, havia arrastado Israel³⁵”.

Em relação ao período de ocupação de Canaã e da organização tribal (descrito no livro de *Josué*), as marcas da releitura deuteronomista não são menos evidentes. A ocupação de Canaã por Israel e sua instalação naquela terra descrevem-se como conquista, mais exatamente como *herém*, guerra santa em nome de Iahweh. A ele se atribuem as vitórias, uma vez que Israel se mostra fraco, desorganizado, numericamente inferior ao inimigo. Ilustra o imaginário a cena de *Juízes* 7,1-8, em que Gedeão, utilizando curiosos critérios, escolhe apenas trezentos homens para derrotar o inimigo, quando dispunha de 30 mil. A conquista da terra se interpreta como dom, bênção de Iahweh. Sua distribuição em partes se narra com o mesmo verbo (*halaq*) usado para falar da partilha de despojos de guerra. Sorteiam-se as terras para cada tribo. O quinhão é, por metonímia, sorte (*gôral*). Cada lote familiar, herança (*nahalah*) recebida de Iahweh, concretiza a bênção. Sob essa

³⁴ Trata-se do Livro da Sucessão Dinástica (que constitui hoje *2 Samuel* 7; 9-20; *1 Reis* 1-2), do século Xa.C., narrando contemporaneamente o processo de sucessão de Davi por seu filho Salomão.

³⁵ Cf., por exemplo, *2 Reis* 15,9.18.24.28.

Jeroboão, filho de Nabat – aquele que liderou a independência nortista.

ótica se compreende, por exemplo, a narrativa de *1 Reis* 21: diante da proposta do rei Acab de comprar-lhe o terreno ou dar-lhe em troca outra terra melhor, o agricultor Nabot se recusa: “Iahweh me livre de ceder-te a herança de meus pais.” Alienar a terra significa, pois, alijar a bênção de Iahweh. Estar longe da terra, ou perdê-la para um inimigo, redundava em colocar-se fora do lugar da bênção.

O tema da guerra santa deve ter ganhado especial interesse nos tempos de Ezequias e Josias, momentos de rebelião contra o domínio assírio. Também a concepção de que a terra é dom de Deus, mesmo que anterior ao deuteronomista – a idéia já aparece no Cântico de Moisés (*Êxodo* 15), provavelmente do século XII a.C. –, recebe grande destaque, particularmente no tempo do exílio, quando Judá acaba de perder a sua.

O livro de *Juízes* delinea os anseios deuteronomistas e sua reconstrução histórica sob diversas facetas: pelos temas que aborda, pelo esquema teológico que enquadra as diversas narrativas, pela ampliação do interesse sobre personagens locais, pelas marcas textuais características.

Juízes refere-se a Israel enquanto liga tribal; não o das tribos desunidas da fase da conquista; nem do Israel dinástico, cismático e decadente. Não que o livro se volte expressamente ao processo da confederação, que aparece de modo mais enfático no fechamento do livro de *Josué*. Em *Juízes*, que lhe dá continuidade, as tribos confederadas expressam um pressuposto, mais que político, teológico: o do Israel organizado sob o signo da aliança com Iahweh. Em relação ao interesse pela liga tribal, julga-se significativo que *Juízes* comece com uma “narrativa sumária da instalação em Canaã”³⁶ – chegando assim com certa pressa a uma segunda introdução que explicita a tese deuteronomista, passando em seguida às narrativas sobre os feitos dos diversos juízes.

Outro aspecto de especial relevo do livro de *Juízes* se mostra na estrutura teológica que envolve as narrativas. O esquema característico, que não aparece de modo completo em todas as narrativas, se organiza em quatro momentos. O primeiro aponta o pecado ou idolatria de Israel, através das fórmulas: “os israelitas fizeram o que era mau aos olhos de Iahweh”, “deixaram a Iahweh, o Deus de seus pais”, “seguiram a outros deuses”. O segundo refere-se à punição: “a ira de Iahweh se inflamou contra Israel”, “e os abandonou aos saqueadores”. Depois se expressam o arrependimento e a súplica de Israel: “os israelitas clamaram a Iahweh”. Por fim, “Iahweh lhes suscitou um salvador que os libertou” das mãos dos inimigos, seguindo-se um período de paz, que emoldura cada

³⁶ Título da *Bíblia de Jerusalém* para a introdução que constitui os capítulos 1-2,5 de *Juízes*.

narrativa num quadro cronológico artificial. O esquema, comum à literatura profética, sugere a presença de profetas escritores na elaboração da obra deuteronomista.

Outra faceta de *Juízes*, marca do interesse deuteronomista pela unidade nacional, revela-se na nacionalização de líderes locais. Os juízes de Israel seriam, enquanto pessoas históricas, líderes locais, chefes militares ocasionais. Episódios concretos de sua existência, ou aspectos pitorescos e marcantes de sua pessoa servirão de base para que se tornem heróis tribais. Sobre eles o povo cria sagas e lendas, realçando traços anedóticos, acrescentando-lhes outros. Finalmente, a mão deuteronomista os tratará como heróis nacionais, cuja obra salva “todo o Israel” das mãos dos inimigos. Para tanto, lança mão de alguma coletânea de sagas de heróis tribais e de uma lista fragmentária de juízes. E organiza tudo segundo um esquema de 12 juízes, oriundos de diversas tribos de Israel. Isso se encontra no conjunto narrativo de *Juízes* 3,7 a 16,31.

Logo depois da introdução que constitui a “narrativa sumária da instalação em Canaã” (*Juízes* 1-2,5), e antes de narrar com maior ou menor extensão os feitos de cada juiz, o escritor deuteronomista constrói uma segunda introdução (*Juízes* 2,6-3,6) em que tece considerações gerais sobre aquele período ancestral. Trata-se de uma visão teológica de conjunto, que irá emoldurar depois, reiteradamente, a atividade dos diversos juízes. Na segunda introdução aparece de modo explícito a explicação para a crise da nação:

“Então os israelitas fizeram o que era mau aos olhos de Iahweh, e serviram aos baais. Deixaram a Iahweh, o Deus de seus pais, que os tinha feito sair da terra do Egito, e seguiram a outros deuses dentre os dos povos ao seu redor. Prostraram-se ante eles, e irritaram a Iahweh (...). Então a ira de Iahweh se acendeu contra Israel. E os abandonou aos saqueadores que os espoliaram, e os entregou aos inimigos que os cercavam, e não puderam mais oferecer-lhes resistência.” (*Juízes* 2,11-12.14)

O tom nacionalista da teologia da reforma transparece, em *Juízes*, no uso reiterado do verbo “salvar”; o verbo, que se coloca no cerne mesmo do momento redacional, se repete 17 vezes no livro, estabelecendo o sentido da atividade dos juízes, do modo como a compreendem os deuteronomistas. Com essa voz profética contou o rei Josias para seu esforço reformador. Seu projeto, no entanto frustrado, será relido, pouco tempo depois, no tom de um exame de consciência nacional. No contexto da derrocada da nação, os redatores deuteronomistas poderão muito bem se lembrar de Josias dizendo:

“Então Iahweh lhes suscitou juízes que os livrassem das mãos dos que os pilhavam. Mas não escutavam nem mesmo aos seus juízes, e

se prostituíram a outros deuses, e se prostraram diante deles. A ira de Iahweh se inflamou então contra Israel...” (*Juízes* 2,16-17.20)

Porque assim os deuteronomistas entendem a crise da nação, culminada naquele fatídico 587 a.C. com a conquista babilônica, Sansão, o herói vilipendiado, pode, metaforicamente, encarnar a imagem do fracasso do projeto de Josias e do exílio de Israel.

2.2.4. A leitura romântica e alencariana da colonização³⁷

Pode-se considerar o romantismo como a expressão artística da classe senhorial que forjou a independência e o império. Associa-se, pois, mesmo que em duas ou três décadas posteriormente, aos movimentos que culminaram no rompimento com a metrópole portuguesa; sua marca primeira vem a ser, daí, a do nacionalismo, a do nativismo. Representa, ao mesmo tempo, ainda que não tratando expressamente o tema, as tensões internas do período imperial, entre posições liberal-radicais e conservadoras; dessas tensões, no mais das vezes, saiu vitorioso o conservadorismo.

Referindo-se às origens do romantismo, Antonio Candido o entende como uma renovação literária, salutar fratura, em relação ao arcadismo. Tal renovação se caracteriza pela “convergência de fatores locais e sugestões externas”, mostrando-se assim “nacional e universal”. Nessa renovação, “as sugestões externas se prestaram à estilização das tendências locais, resultando um movimento harmonioso e íntegro”, aceito por muitos como “o mais brasileiro, o mais autêntico dentre os que tivemos.” (CANDIDO, 1981, *passim*, p. 16)

Em relação às estruturas sociais sob as quais se desenvolve, o romantismo mantém, até certo limite, o caráter não rebelde, evitando questionar a estrutura de produção, que continua fundada na grande propriedade territorial e no regime de trabalho servil. Internamente, conservam-se as mesmas relações sociais do período colonial. A novidade, em relação à estrutura produtiva, se mostra apenas no caráter autônomo com que a ex-colônia (ainda monocultural e dependente) se integra aos quadros da economia mundial. Se, em outras nações, as mudanças gestadas pelo liberalismo econômico representam o

³⁷ Em vista de dar maior mobilidade ao nosso texto, optamos por um uso livre dos críticos, nem sempre citando-os expressamente.

triumfo da burguesia, no Brasil qualquer mudança social se coloca sob suspeita (cf. SCHWARZ, 1987, p.44-45).

Na Europa, onde estão suas raízes, o romantismo manifesta-se como “a expressão literária da plena dominação da burguesia.” (SODRÉ, 1976, p. 189) Conforme analisa este autor, ao romper com a nobreza feudal e dar cara nova à vida urbana, a burguesia retira a literatura de sua redoma palaciana e a disponibiliza a um público mais generalizado. Não que a Europa pós-revolucionária não tenha sentido saudades do velho regime absolutista – Chateaubriand e Walter Scott provam isso. Mas, aqui, nem há tantas razões para saudades, uma vez que o domínio dos senhores de terra continua inalterado e a burguesia não constitui uma força política capaz de aliar-se às classes populares. Ocorre, isto sim, um múltiplo processo de identificação: a classe senhorial importa padrões da cultura europeia, à qual, em última instância, serve; a incipiente burguesia, por sua vez, copia e adapta da classe senhorial o sentimento político e os hábitos. Nesse terreno velho e cansado, brota nosso romantismo, “expressão da classe senhorial, na sua fase de urbanização, a que a burguesia se atrela, concorrendo com as suas identificações.” (Ibid., p. 201)

Um conjunto de alterações na sociedade brasileira, no entanto, iniciadas desde o ciclo do ouro, encontra na vida nacional autônoma melhores condições para seu desenvolvimento do romantismo. Avançando além da idéia de sua pura subordinação às estruturas tradicionais, pode-se falar também de um solo novo no qual viça o romantismo. São muitas as mudanças; e todas elas indicam uma relativa diferença de posição de classes sociais, particularmente no sentido de constituir uma camada média da sociedade. A convivência entre o velho e o novo que subjaz ao romantismo pode-se explicar como “uma colaboração assídua entre as formas de vida características da opressão colonial e as inovações do progresso burguês” (SCHWARZ, 1987, p. 45), acarretada pela passagem da colônia ao estado autônomo.

Respondendo à necessidade de gerir a nação autônoma, os senhores territoriais, antes isolados em seus feudos, migram para a cidade. Não se trata aqui de migração forçada, como aquela do agricultor pobre que abandona a terra da qual não é dono e ruma à periferia da grande cidade. Trata-se, melhor, de um trânsito entre a cidade e a fazenda; os senhores de terra, mesmo tornando-se administradores da independência e do império, continuarão a ser latifundiários. Atendendo às premências, seus filhos se formarão doutores, em São Paulo ou Recife ou Europa; suas filhas se casarão com doutores; e os rumos da nação, assim como as fazendas, serão administrados por fazendeiros-doutores.

A urbanização e a gestão pública, aliadas à ampliação do mercado interno, exigem inumeráveis atividades complementares. Daí a presença, no quadro da vida urbana, de novos elementos produtivos e novas instituições. Sodré lista: “o comerciante, o artesão, o empregado no comércio, o político, o parlamentar, o escritor, o médico, o advogado, o funcionário público”, o homem de imprensa, o militar... É na cidade, continua, que estão os jornais, o teatro, os salões, as casas do Legislativo, as residências senhoriais, as casas de comércio, os bancos, os transportes, as sedes de indústrias, os navios com seus “chegantes” e seus “saintes”. (SODRÉ, 1976, *passim*, p. 200-204)

O conjunto de mudanças na sociedade brasileira constitui a base para a formação do público destinatário do romantismo. Desse público, destacam-se o estudante e a mulher. O “doutorzinho”, estudado ou estudante nos centros intelectuais do Brasil ou do exterior (da França, principalmente), e a mulher (particularmente a moça casadoira, de família senhorial ou burguesa) se fazem, a um só tempo, leitores e personagens dos romances. Os novos hábitos e as novas formas de convívio, a relativa liberdade da mulher, agora nas ruas e nos salões, constroem o clima adequado à participação do público na recepção do romance. Não fosse anacronismo, dir-se-ia que o fornecimento dos folhetins literários junto com os vestidos fora estratégia de *marketing*. Apesar do tom queixoso com que Alencar se refere aos críticos, pela resistência à sua obra, o romance, contudo, não requer propaganda. É bem recebido pelo público e conhece o sucesso editorial.³⁸

O romantismo traduz bem, e não só na literatura, as pronunciadas alterações da sociedade brasileira, particularmente a fluminense. Não é por acaso que o público se reconhece nele. Em pouco mais de vinte anos, a escola romântica se desenvolve e se alastra, em todas as suas manifestações. Desde os *Suspiros Poéticos* (1836) de Gonçalves de Magalhães, passando pela poesia de Álvares de Azevedo, pelo teatro de Martins Pena, pelo romance urbano de Joaquim Manoel de Macedo, até *O Guarani* (1857) de Alencar, o romantismo logra delimitar seus motivos e garantir seu público.

Apontam-se, comumente, como características do romantismo brasileiro, a exaltação do pitoresco, a busca do cotidiano das cidades, a exuberância da paisagem física e dos quadros rurais, a transplantação de valores culturais europeus, o indianismo. Conectadas entre si, e por representarem de alguma maneira o momento novo da formação nacional, oferecem, particularmente nas questões da transplantação e do indianismo, aspectos de grande interesse à crítica especializada.

³⁸ Sobre a resistência dos críticos e o sucesso editorial do romance de Alencar, cf. BOECHAT (1997, p. 17-23).

Pode-se entender a transplantação como um processo relativamente ostensivo de importação cultural européia, travestida com roupagem nacional. Sob o enfoque teórico que compreende os textos literários como fator constitutivo das relações sociais, SODRÉ (cf. 1976, p. 207-211) a explica como revestimento superficial do espírito da classe senhorial-burguesa, na qual estavam os escritores e os leitores do romantismo.

Dependendo do comércio europeu para sua subsistência, e na premência de sair de seu isolamento rural, a classe senhorial brasileira importa, juntamente com máquinas e vestidos, os modos de vida e hábitos da Europa, em particular da França. No Brasil, entretantes, de modo diverso do que ocorrera na Europa, o nascimento da nação se dá com quase nula participação popular; daí, os padrões liberal-nacionalistas que os senhores importam se revestem aqui apenas de elementos superficiais.

A relativa incapacidade de nosso romantismo rebelar-se contra a sociedade instituída – compreensível, em parte, por causa de uma certa dependência dos artistas em relação aos patrocínios imperiais – se mostra, em relação à Europa, também no modo distinto de referir-se à natureza. Costa LIMA (1984, p. 135) observa que enquanto “na Europa, o diálogo negativo com o presente imprimia à auto-reflexão, decorrente do contato com a natureza, o caráter de uma exploração do imaginário”, aqui “a natureza ou era cantada por sua exuberância ou se tornava o palco das lamentações da alma ferida.”

A importação cultural européia se reveste aqui de nativismo e regionalismo pitoresco, como idealização compensatória para tudo o que nos faltava de próprio. O colorido da natureza tropical, a escolha de tipos marcados com sinais de brasilidade, o esforço por fundar a origem da própria literatura nacional³⁹ fazem parte da “consciência eufórica de país novo.” (CANDIDO, 1970, p. 360) Se – como analisa este autor – a atitude patriótica que marca as utopias de originalidade se torna “compreensível numa fase de formação nacional recente”, esta condiciona, de qualquer maneira, “uma visão provinciana e umbilical.” (Ibid., p. 355)

Assim, o espírito nativista da classe senhorial-burguesa não alcança muito mais que romper com o classicismo português, buscar artificialmente uma língua tupi-brasileira e recheiar seus nomes com Canguçu, Patativas, Araripes, Buritis, Maranhão, Brasileiro, Pernambuco – exterioridade pitoresca, da qual também o indianismo se torna, em parte, um exemplo.

A busca por uma origem nacional genuína, rompendo com as criações portuguesas, revela-se, pois, ambígua. SCHWARZ (1987, p. 33) a nomeia “nacional por subtração”.

³⁹ Sobre a fundação da historiografia literária nacional, cf. SUSSEKIND (1990, p. 11-34).

No romantismo, analisa o autor, julga-se poder encontrar a identidade literária nacional eliminando o que não é nativo. “O resíduo, nesta operação de subtrair, seria a substância autêntica do país.” Ao lado das novidades importadas da França e da Inglaterra, mantém-se, no entanto, a herança portuguesa da ordem colonial.

O indianismo, por sua vez, pode ser entendido também como exterioridade pitoresca e travestimento de transplantações culturais. Mas essa não pretende ser sua única nem sua mais completa explicação. Permanecem por isso as perguntas: até que ponto, questiona BOSI (cf. 1992, p. 176), se sustenta o paralelismo entre o indianismo brasileiro e as cenas medievais do romantismo europeu? Qual a cota de influência estrangeira, dos romances de Walter Scott e Cooper – que ALENCAR (1951, p. 65) confessa ter *devorado um após outro (sic)* – sobre nosso romantismo? Seria o nativismo, traduzido em lusofobia, a origem única do indianismo?

Os estudiosos não rejeitam, em geral, a influência européia sobre nosso romantismo, em particular sobre nosso indianismo. Já Machado de Assis, em sua elogiosa apresentação de *Iracema*, comentando a cena em que a esposa comunica a Martim a boa-nova de que espera um filho, pede licença e a compara com “uma cena igual dos *Natchez*”, de Chateaubriand (*apud* ALENCAR, 1997, p. 23). As interfaces devem, todavia, ser entendidas, segundo Sodré, no quadro mais geral da história dos imaginários, construídos sobre os índios, anteriores ao romantismo. Assim, o aparente “lugar especial” do índio, que o romantismo de seu modo projeta, tem suas raízes nas idéias sobre as virtudes dos índios registradas por viajantes, navegadores e aventureiros. Essas idéias, comenta SODRÉ (1976, p. 259),

“afirmavam, realmente, a bondade do índio, seu caráter inocente, sua vida despida de problemas, a fidelidade das esposas, a simplicidade do amor feminino, totalmente destituído de entraves, a beleza corporal, a saúde, a longevidade.”

A louvação das virtudes dos índios, que abarcam ainda a honradez, a honestidade, a bravura, encontra depois respaldo no contexto da ascensão burguesa européia, servindo de crítica à deterioração de valores criada pelas mudanças. Assim, na *Utopia* de Thomas Morus (início do século XVI), entre outras, encontra-se o índio tematizado como *bon sauvage*, naturalmente bom – tema depois retomado pelos utopistas do século XVIII, enciclopedistas e românticos.

Em nosso romantismo, contudo, mais que modelo, o índio torna-se herói. O distinto lugar especial que o índio ocupa na literatura romântica brasileira comporta, mais do que

se pode explicar por aquelas influências utopistas, outras razões. Uma delas se pode encontrar no generalizado sentimento nativista que permeia o período pós-independência. No plano artístico, a reação rebelde a tudo o que lembra a colonização portuguesa se expressa não só no combate ao classicismo mas, sobretudo, na busca de motivos locais. Nesse plano,

“o indianismo não era apenas uma saída natural e espontânea para nosso romantismo. Era, mais do que isso, alguma coisa de profundamente nosso, em contraposição a tudo que, em nós, era estrangeiro, era estranho, viera de outras fontes.” (Ibid., p. 278)

Afinal, reportam aos índios as “lendas e mitos da terra selvagem e conquistada, (...) as tradições que embalaram a infância do povo.” (ALENCAR, 1951) O índio se transforma, desse ângulo, em símbolo nacional. Daí se explica também, até certo ponto, a exclusão do negro, estrangeiro, no papel de herói nacional, de nossos romances.

O nativismo generalizado respira certamente os ares de nossa autonomia e de nossa expressão romântica, mas não se apresenta internamente sem diferenciações. Em Gonçalves Dias, por exemplo, o nativismo se revela exaltado, refletindo talvez o cadinho nortista das tensões anti-lusitanas da fase colonial. O índio, mesmo derrotado, se contrapõe ao português colonizador. Gonçalves Dias, em *O canto do Piaga*, chega a expressar a consciência do massacre que aguarda as tribos tupi (cf. 1926, p. 93-4).

Uma geração depois, Alencar apresenta um índio não-rebelde, “em íntima comunhão com o colonizador.” (BOSI, 1992, p. 177) Essa diferença entre Gonçalves Dias e Alencar não diz respeito apenas a aspectos regionalistas ou a momentos diferentes da abordagem do índio. A “doce escravidão” do índio de Alencar – segundo a expressão de MACHADO DE ASSIS (*apud* ALENCAR, 1997, p. 22) em sua crítica de *Iracema* – aponta para a questão, talvez central, do indianismo: o nativismo, exteriorizado na valorização do índio, expressaria talvez um nativismo de classe, da classe senhorial de terras, à qual a burguesia se filia. O indianismo seria, nesse contexto, a criação literária específica da classe senhorial, projetando, em última análise, o quadro das relações sociais dominantes.

Conforme observa Bosi, em Alencar, o português colonizador não recebe tantos impactos quanto se esperaria num contexto nativista. Não o recebe, apesar de ser estrangeiro e colonizador. Não o recebe porque senhor de terras. “O senhorio da terra, direito da nobreza conquistadora, deve reconhecer nos índios aquelas virtudes naturais de altivez e fidalguia que seriam comuns ao português e ao aborígene” – afirma BOSI. (1991,

p. 189) Na mesma direção se coloca a leitura de CANDIDO (1981, p. 20) sobre o indianismo dos românticos: este

“preocupou-se sobremaneira em equipará-lo [o índio] qualitativamente ao conquistador, realçando ou inventando aspectos do seu comportamento que pudessem fazê-lo ombrear com este -- no cavalheirismo, na generosidade, na poesia.”

Assim, muitas figuras masculinas, no indianismo alencariano, são recrutadas entre senhores de terras e de escravos. Em *O Guarani*, por exemplo, o índio Peri se submete como escravo de Ceci e vassalo de Dom Antonio; ao final do romance, recebe de seu senhor o nome e o batismo, como “honra” para salvar sua *Iara* (senhora) da morte iminente. Em *Iracema*, a índia cede aos desejos de Martim Soares Moreno, o senhor do Ceará, por amor de quem trai as tradições tribais; por causa de Martim, Iracema morre.

Se, em nosso romantismo, o índio se apresenta como herói, não é porque de fato sua rebeldia e resistência ao colonizador o façam tal. Segundo SODRÉ, isso se dá porque

“algumas das características atribuídas aos nossos indígenas (ociosidade, aversão a esforço disciplinado, imprevidência, intemperança, gosto por atividades antes predatórias do que produtivas) ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres.” (1976, p. 275)

Padrões adotados, em outro contexto, pelos senhores de terras e de escravos. As virtudes convencionais de antigos fidalgos e cavaleiros inspiram as virtudes dos senhores latifundiários, das quais também o índio dos romances partilha. O brilho do índio parece valer enquanto ilumina o senhor.

Pelos mesmos motivos se poderia compreender a exclusão do negro em nosso romantismo. Seria um contra-senso histórico, explica Sodré, se fosse o negro, o trabalhador braçal, aquele elemento a receber as projeções da classe senhorial. Somente o índio, em sua liberdade, seria digno de “representar” a marca da classe superior, aquela que não trabalha. Vale lembrar que o fundador do romance indianista, Alencar, é um escravocrata. Menos por ser estrangeiro, mais por ser o capacho do Brasil escravista, o negro quase não aparece no romance.

“O negro não podia ser tomado como assunto, e muito menos como herói, não porque (...) fosse submisso, passivo, conformado, em vez de altivo, corajoso, orgulhoso, (...) mas porque representava a última camada social.” (Ibid., p. 268)

A sociedade escravocrata configura, assim, um dos mais importantes elementos que fornecem as razões do indianismo.

2.3. Sobre escombros e jangadas

No intuito de contextualizar a leitura romântica e alencariana da colonização, abordou-se, até este ponto, o movimento romântico em sua relação com a herança colonial, com as inovações da burguesia e com valores importados da Europa, vinculado, enfim, às estruturas sociais sob as quais se desenvolveu. A isso não se reduz, contudo, sua compreensão. A associação entre independência e romantismo, por exemplo, não esgota a compreensão deste enquanto expressão de um ideário artístico pretendido autônomo. Declarando como “problema falsamente colocado” a definição de nossa autonomia literária como corolário da independência, Afrânio COUTINHO (1990, p. 44) sugere, em vez de procurar na literatura romântica os “reflexos da autonomia política e da formação da consciência nacional (...), investigar a autonomia das formas.”

Interessa, portanto, pontuar alguns aspectos concernentes à sua dimensão estético-formal, apontando para a configuração de suas obras enquanto ficções literárias. Deve-se, contudo, considerar que a perspectiva que vincula o romantismo ao seu momento histórico específico e o interesse por sua dimensão formal não se formulam necessariamente como compreensões contraditórias ou que se excluam mutuamente. Mesmo tomado unicamente sob uma interpretação vinculante, o romantismo não se apresentará como um “fato” homogêneo, acerca do qual se poderia pronunciar uma palavra unívoca ou definitiva.

Sob tal enfoque, pode-se enxergar o movimento romântico num dinamismo que compreende, ao mesmo tempo, importação de valores europeus e nativismo, busca de história nacional e culto da “literatura amena” – na expressão de ALENCAR (1997, p. 119) –, manutenção de velhas estruturas e alterações sociais.

Na última carta da polêmica sobre *A confederação dos tamoios* (de 1856), Alencar – para quem “a crença na palavra tornava-se crença na capacidade de declarar o nacional” (LIMA, 1984, p. 145) – indica expressamente o caráter ficcional de seus romances, ao afirmá-los como uma reconstrução “sobre o nada”, que faz surgir um “mundo novo desconhecido.” Expressa-se aí seu programa indianista. Diz ALENCAR:

“Quando o homem, em vez de uma idéia, escreve um poema; quando da vida de um indivíduo se eleva à vida de um povo. Quando, ao mesmo tempo historiador do passado e profeta do futuro, ele reconstrói sobre o nada uma geração que desapareceu da face da terra para mostrá-la à posteridade, é preciso que tenha bastante confiança, não só no seu gênio e na sua imaginação, como na palavra que deve fazer surgir esse mundo novo desconhecido.” (Apud CASTELO, 1953, p. 33-4)

Na *Carta ao Dr. Jaguaribe*, de 1865, que serve de posfácio à primeira edição de *Iracema*, podemos outra vez identificar a expressa referência à dimensão ficcional do romance, quando Alencar, ao conversar com o amigo sobre sua “poesia brasileira”, primeiro a chama de “literatura amena”, revelando, ao final da carta, sua invenção de *Iracema*.

“Quando em 1848 revi nossa terra natal, tive a idéia de aproveitar suas lendas e tradições em alguma obra literária. Já em São Paulo tinha começado uma biografia do Camarão. Sua mocidade, a heróica amizade que o ligava a Soares Moreno, a bravura e a lealdade de Jacaúna, aliado dos portugueses, e suas guerras contra o célebre Mel-Redondo; aí estava o tema. Faltava-lhe o perfume que derrama sobre as paixões do homem a alma da mulher.” (ALENCAR, 1997, p. 123)

Ao renunciar à épica e construir sua poesia em forma de prosa, ao fundar ficcionalmente uma “origem” brasileira, ficcionalizando a própria língua tupi como “dispositivo estético”, o Alencar de *Iracema* provocou no espaço literário brasileiro – segundo a análise de Haroldo de CAMPOS – “um momento antecipador e produtivo” (1992, p. 139), tornando-se, como prosador, “o maior poeta indianista (o único plenamente legível hoje...)” (Ibid., p. 145)

Buscando, ao mesmo tempo, a história, na sua raiz folclórica, e a forma poética, na prosa em língua tupi estetizada, Alencar funda uma origem nacional em que sua auto-compreensão participante dialoga com o passado folclorizado, fazendo-o de novo presente. Inicia-se assim como que um movimento circular – um círculo hermenêutico – em que o passado se atualiza como referência para o presente; e o presente se compreende e se projeta no passado. A circularidade hermenêutica do discurso literário não se fecha, entretanto, nem se esgota nesse primeiro encontro entre o evento narrado e a auto-compreensão participante. O texto estará sempre aberto a novos movimentos de releituras.

Pretendeu-se demonstrar, neste capítulo, sob pressupostos da hermenêutica histórica e da estética da recepção, que a contextualização histórica de um texto possibilita um quadro interpretativo bem mais ampliado. A amplitude (ou adequação, ou pertinência, ou criticidade) inclui o leitor, enquanto este pertence a uma tradição, a qual estará nele e com ele interagindo com as expressões literárias no processo de construção de sentido. Assim, as lendas bíblicas de *Sansão e Dalila* podem-se tornar melhor compreendidas quando situadas no contexto em que se redigiu a historiografia deuteronomista. Da mesma forma, o índio de Alencar, longe de representar o habitante primeiro do Brasil, encarna a expressão literária adequada do Brasil imperial. Sobre esse aspecto da obra literária, afirma BOSI: “É próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados.” (1992, p. 176)

Diante do quadro que a contextualização histórica de *Iracema* e de *Sansão e Dalila* fornece, é possível que algum leitor de *Iracema*, mais afeito à leitura literal, sintasse frustrado ao reconhecer que a realidade do índio não corresponde ao modo como Alencar o representou. Afinal, era tão bom espionar – como *voyer* –, por entre as folhagens da paisagem tropical, o amor puro de Iracema e Martim, naquele mundo idílico e paradisíaco.

Em relação à Bíblia, mais que frustração, a percepção de que os textos carregam a marca de quem os redigiu chega a criar dificuldades de ordem teológica. Tirar de Sansão a especial bênção divina, que faz dele uma espécie de super-homem bíblico, para transformá-lo numa construção literária dos deuteronomistas, pode colocar em cheque, para alguns, a verdade da Bíblia como escritura revelada. Postam-se estes, então, em atitude arredia à proposta da leitura contextualizada, perdendo a oportunidade de uma reflexão teológica nova, possivelmente mais bem fundada; ou simplesmente deixam a Bíblia de lado, sob a desculpa de que tudo nela não passa de mentiras ou histórias para crianças.

Uma concepção ingênua de “inspiração” imaginou o Espírito Santo soprando as verdades divinas aos ouvidos do hagiógrafo; a imagem perdura, todavia, talvez com menos plasticidade, entre muitos leitores da Bíblia. De modo semelhante, uma concepção de “arte pela arte”, em relação à literatura, entendeu as obras literárias como produto isolado de sujeitos particulares; uma melhor compreensão da obra se daria, neste caso, pelo caminho da “biografia psicológica” do autor. Em que pesem tais concepções, e sem negar que a leitura projetiva de uma obra não possa trazer ao leitor algum proveito, torna-se importante reafirmar, com Gadamer, o caráter hermenêutico de toda representação artística e literária.

“A hermenêutica – diz Manfredo de OLIVEIRA (1996, p. 230) em comentário a Gadamer – desvela a mediação histórica tanto do objeto da compreensão como da própria situacionalidade do que compreende.”

Se o interesse do leitor se volta para a realidade histórica do índio, terá que admitir: do encontro entre colonizadores e indígenas, conforme observa BOSI (1992, p. 265), resultaram o extermínio e o esmagamento cultural destes, sua “rápida, total e implacável destruição.” Ao representar a sociedade dos séculos XVI e XVII, Alencar, no entanto, “submete os pólos nativo-invasor a um tratamento antidialético, neutralizando as oposições reais.” (Ibid., p. 180) Da mesma forma, as vitórias de Sansão sobre os filisteus encobrem o longo século em que Israel esteve sob o jugo daquele povo. E o regime monárquico, que libertou Israel do jugo, não evitou, séculos depois, a derrocada da nação e o exílio. Haveria, nesse caso, algum tipo de contradição entre literatura e realidade?

A pergunta não se impõe. A compreensão do literário se deve formular em outros termos. No artigo em que interpreta o indianismo de Alencar como mito sacrificial, BOSI (ibid., p. 190) chama a atenção para a necessidade de se distinguir entre o valor de verossimilhança ou de realismo histórico de um texto literário e seu valor estético. Em que pesem as críticas de falso realismo contra a obra de Alencar, o valor de *Iracema* não se medirá, de qualquer forma, pelo maior ou menor grau com que o romance fixaria literariamente a realidade histórica do índio. O mesmo se pode dizer em relação ao texto bíblico.

Mesmo que a leitura de *Iracema* possa incitar o leitor à reflexão sobre a realidade passada ou atual do índio, a conexão entre romance e realidade histórica (se for o interesse) se deve buscar prioritariamente na instância autoral – mais exatamente na relação entre a produção do texto e seus possíveis leitores. Em comentário à leitura do romantismo feita por Antonio Candido, BOECHAT (1997, p. 95) aponta para o argumento segundo o qual

“a consciência artística romântica – sua autoconsciência ficcional – pressupõe a consciência da existência do leitor e a essa abertura ao leitor, a autoconsciência do caráter comunicacional, retira a auto-reflexividade do isolamento a que parece condenada, mantendo aí um de seus laços com a realidade.”

Ao revisitar o passado, através das lendas, *Iracema* e *Sansão e Dalila* dialogam com a sociedade de seu próprio tempo, construindo ambas, cada qual do seu modo, um sentido de nação. O fato de *Iracema* não corresponder à realidade histórica da colonização se torna secundário. Importa que a obra funda, no contexto de Alencar, uma certa origem de

brasilidade, para o que contribui naquele momento a figura do índio. Do mesmo modo, a expressão bíblica do sistema tribal israelita interessa menos como história das tribos e muito mais como contribuição literária ao esforço nacionalista de salvar a dinastia davídica, num primeiro momento, e, depois, à explicação para a queda da nação.

Enquanto discursos literários, *Iracema* e *Sansão e Dalila* não se submetem aos critérios de veracidade e objetividade, característicos das ciências históricas da modernidade – critérios, aliás, sempre discutíveis também no âmbito das ciências. Ao revisitar o Brasil-colônia e a época do Israel tribal, as obras não só acrescentam perspectivas novas a seu próprio tempo, como também ampliam a compreensão e o significado de eventos, instituições e figuras do passado. Tornam-se, finalmente, contemporâneos de cada novo leitor, ensejando uma comunicação que as ultrapassam a si mesmas, em relação a seus anseios originários. Não se trata, portanto (em Alencar e na Bíblia), de mentiras ou de construções sem interesse. Suas expressões traduzem os anseios de seu tempo, sob um grau de consciência possível, a que estavam subordinados aqueles autores por suas próprias tradições. E que podemos revisitar, na prática da leitura, sob múltiplas perspectivas.

Pouco tempo antes de Alencar, Gonçalves Dias em *Timbiras*, elevando o índio à categoria de herói, se referira à identidade nacional tupi-brasileira como a de uma nação escarnejada e secada de seu orgulho por “miríades de sombras miserandas”, uma

“nação que tem por base
os frios ossos da nação senhora,
E por cimento a cinza profanada
Dos mortos amassados aos pés dos escravos.”

(GONÇALVES DIAS, 1926, p. 184)

O cadinho de Alencar, entretanto, é outro e não lhe permite tal consciência. A comparação não se impõe no sentido de afirmar que a perspectiva de Alencar se classificaria como “pior” que a de Gonçalves Dias. Trata-se tão somente de duas visões diferentes.

De qualquer modo, foi a leitura que um e outro fizeram do índio que influenciou, por gerações, a concepção comum do brasileiro acerca dos índios. Basta ver o que se faz, até hoje, nas escolas no dia 19 de abril, e se poderá reconhecer o alto grau de ingenuidade que marca a visão comum sobre o índio. Luiz Beltrão considera que

“o indianismo alencariano e de Gonçalves Dias, que é a primeira leitura do homem comum brasileiro (e às vezes a única, salvo jornais e histórias-em-quadrinhos), é, sem dúvida, responsável pela mitificação do índio.” (BELTRÃO, 1977, p. 13)

Se bem que tal perspectiva não exclua outras razões para sua mitificação, as concepções (a de Gonçalves Dias, a de Alencar e a nossa comum) não devem entretanto ser entendidas, segundo a hermenêutica de Gadamer, como limite da razão. Não “é o domínio racional sobre a história que fundamenta seu conhecimento” – reafirma OLIVEIRA comentando a Gadamer –; ela é que nos domina, “nós é que pertencemos a ela.” (1996, p. 232)

Em relação ao grau de maior ou menor consciência relativamente às influências que a tradição exerce sobre nós, afirma o autor: “Só uma reflexão que descobre sua própria historicidade pode-se dizer verdadeiramente crítica.” (Ibid., p. 231) Será preciso esperar algum tempo, até que mudanças nas conjunturas históricas constituam-se como novas possibilidades criadoras de sentido, para que a idealização alencariana do índio, assim como a teologia deuteronomista sobre o sistema tribal, sejam revisitadas em outras perspectivas críticas. Assim, no bojo das polêmicas sobre sua visão do índio, em pleno clima abolicionista, o próprio Alencar reconhecerá que o selvagem de seus romances é um ideal e que a colonização foi um feito de violência. Em *Como e porque sou romancista*, afirma:

“No Guarani, o selvagem é um ideal, que o escritor intenta poetizar, despindo-o da crosta grosseira de que o envolveram os cronistas, e arrancando-o ao ridículo que sobre ele projetam os restos embrutecidos da quase extinta raça.” (ALENCAR, 1951, p. 69)

O novo contexto, de oposição ao conservadorismo das oligarquias cafeeiras, permitirá as trombetas abolicionistas de um Joaquim Nabuco e de um Castro Alves. Neles, o viço tropical da paisagem de Alencar se substitui pelos “sulcos de um povo carente, dividido em raças e classes”; e o paraíso nacional alencariano torna-se “o inferno social que a cupidez dos escravistas nele instaurou.” (BOSI, 1992, p. 247-8)

Da mesma forma, Israel, ao passar pela experiência do exílio, superará, pela voz profética de Ezequiel, a teologia deuteronomista do “bode expiatório” – segundo a qual o inocente paga pelo pecador:

“Que vem a ser, pergunta Ezequiel, este provérbio que vós usais na terra de Israel: “Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos ficaram embotados”? Por minha vida, oráculo do Senhor Iahweh, não repetireis jamais este provérbio em Israel. Todas as vidas me pertencem...” (*Ezequiel* 18,2-4)

Dois ou três séculos depois disso, o teólogo que escreveu *Jó* contraria frontalmente a doutrina deuteronomista (representada na obra pela figura dos “amigos”). Dirigindo-se a Deus, Jó esperneia: “Porventura tens olhos de carne, ou vês como vêm os homens para indagares minha culpa e examinares meu pecado, quando sabes que não sou culpado?” (*Jó* 10,4.6-7) Às explicações dos “amigos” deuteronomistas, retruca: “Já ouvi mil discursos semelhantes, sois todos consoladores importunos.” (*Jó* 16,2) Se a teologia deuteronomista explica alguma coisa, “por que, pergunta Jó, os ímpios continuam a viver, e ao envelhecer se tornam ainda mais ricos?” (*Jó* 21,7)

Será preciso ainda mais um século de história, depois de *Jó*, para que Israel finalmente entenda: a opressão de seu povo não decorre de um castigo divino, mas da ganância do imperialismo internacional de seu tempo. A essa nova consciência faz eco o “basta” dos irmãos Macabeus (narrado nas duas obras deuterocanônicas que trazem seu nome), ao empunhar armas contra o domínio grego.

Uma nova consciência permitirá ao *Sirácida*⁴⁰ dizer: nunca fomos helenizados. Fizemos Israel nascer no Egito (no passado e no presente), mas nunca fomos helenizados. Se vocês, gregos, têm sabedoria e heróis, também nós temos Moisés e Samuel, Davi e Salomão, Elías e Josias. Uma nova consciência histórica permitirá a Oswald de Andrade a ironia devastadora de seu *Manifesto Antropofágico*:

“Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo para ganhar comissão. O rei analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia. (...)

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de Senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz. (...)

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema.

A nossa independência ainda não foi proclamada.”

(ANDRADE, 1990, *passim*, p. 48-52)

⁴⁰ Escrito deuterocanônico do séc. II a.C., traduzido do hebraico para o grego pelo neto do autor, para a comunidade judaica de Alexandria do Egito.

Finalmente, julgando fazer parte do tecido histórico que possibilita uma recepção crítica de *Sansão e Dalila* e de *Iracema*, permite-se reler assim esses textos: sob os escombros do templo de Dagon, Sansão encarna a imagem do índio, do negro e do brasileiro pobre, massacrados em sua identidade, em sua própria força corporal. A criança e o cachorro (e mesmo Martim, também este um exilado) sobre a rústica jangada figuram o Israel indo para o exílio. Ambos, Moacir – brasileiros e israelitas –, filhos da dor.

No próximo capítulo, a conexão entre *Iracema* e *Sansão e Dalila* será construída a partir de indicadores textuais das obras, encaminhando discussão sobre a questão da identidade cultural e a da violência.

CAPÍTULO 3

O LEITOR ATUAL INTERROGA *IRACEMA* E *SANSÃO E DALILA*

*Tudo o que dizemos tem um “antes” e um “depois” –
uma margem na qual outras pessoas podem escrever.*

(Derrida)

*Tal é a armadilha que espera o escritor: ele se lança sobre a palavra
para enganar o vazio que nele habita (faltam-me as palavras), e eis
que, pouco a pouco, aparece um novo vazio, não mais sob, mas nas
próprias palavras. Elas flutuam, desertadas, ociosas.*

(Michel Schneider)

Foram discutidas, no primeiro capítulo, algumas questões gerais sobre a leitura de *Sansão e Dalila* e do romance *Iracema*. Sendo obras canônicas do passado, sua leitura interessa todavia enquanto representam o momento histórico que lhes deu origem – um passado do qual fazemos parte – e, principalmente, porque podem sempre balizar novas reflexões sobre a Bíblia e a literatura brasileira. Serão, nos dois sentidos, sempre atuais.

No capítulo anterior, foram reconstruídos os horizontes históricos do passado, o dos “acontecimentos” tematizados por aquelas obras e o do momento em que elas foram

redigidas. Pretendeu-se demonstrar, com tal reconstrução, que o conhecimento histórico pode funcionar como elemento coadjuvante da leitura crítica, que o cotejo entre os dois textos propicia.

Tal reconstrução histórica não é motivada, todavia, por mera arbitrariedade do leitor. Resulta das mesmas sugestões que as obras oferecem, a partir de seus índices textuais. Se as marcas textuais estabelecem um certo limite de possibilidades ao leitor, elas se apresentam, ainda assim, múltiplas e polissêmicas. Daí, sempre o leitor, em último caso, escolherá, a partir de suas perguntas atuais, que novas significações construir para os textos literários.

Nossa prática de leitura será estruturada neste último capítulo sobre a relação dialógica entre os textos e o leitor atual. O interesse se volta, vale lembrar, para a construção de nexos entre *Sansão e Dalila* e *Iracema*. A partir do interesse primordial e do que as obras oferecem, serão discutidas duas questões: a da identidade cultural e a da violência.

Em *Iracema*, como em *Sansão e Dalila*, a codificação social da vida coletiva se apresenta marcada pela religião, que exerce expressivo papel como elemento identificador das diferenças sociais e étnicas. Tal expressão, contudo, acha-se alicerçada sobre a violência. Daí a questão: que estranha ligação acontece entre a violência e o sagrado? Por que a busca de identidade passa tantas vezes pela violência?

As perguntas constituem uma orientação para a leitura daquelas obras que interessam a nós hoje; e que aqueles textos do passado ajudam, de algum modo, a formular e compreender. Misturam-se neste capítulo informações da ciência histórica, indicadores textuais, perguntas da antropologia cultural e perguntas do leitor de hoje.

3.1. A identidade e o sagrado em *Iracema* e em *Sansão e Dalila*

No momento do encontro do índio com o branco colonizador, quer na estruturação de alianças, quer no confronto aberto entre as duas culturas, a religião desempenhou papel expressivo. A instituição católica, no ideário da contra-reforma, respaldou ideologicamente a colonização. Também a resistência indígena à invasão, pelos poucos testemunhos históricos disponíveis, se fez nome de suas divindades.

A marca religiosa está presente no confronto entre israelitas e filisteus. As informações históricas sobre os filisteus nos vêm, em sua maioria, através dos relatos bíblicos. Mesmo assim, pode-se afirmar com certa segurança que aquele povo e Israel adotavam uma concepção religiosa semelhante: a de que pertenciam, assim como seu território, a determinadas divindades e não a qualquer divindade. Qualquer incursão em terra alheia, assim como qualquer vitória sobre o inimigo, eram compreendidas como ação e vitória de suas divindades. Ao vencido se impunha o culto do deus do vencedor.

No Romantismo brasileiro, a concepção de religião é mais aberta: religião no sentido de religiosidade, de abertura ao mundo através de uma espiritualidade indefinida. (Cf. CANDIDO, 1981, p. 17) A instituição religiosa predominante continuava a ser a do catolicismo. O projeto conservador do Império continuou tendo, como na época da colonização, o altar católico como aliado. O Romantismo não respalda, sem mais, essa união. Em *Iracema*, contudo, prevalecem as marcas católicas do colonizador.

No contexto da reforma de Josias e da derrocada da monarquia israelita, a concepção religiosa, em suas premissas básicas, continuava a mesma do início do Estado: uma comunidade teocrática, que se auto-compreende como escolhida por Iahweh. Essa concepção marca a visão da vida, do mundo e da história. A adoração de Iahweh como Deus da nação não exclui, todavia, a idéia da existência das divindades de outras nações. *Sansão e Dalila*, bem como toda a historiografia deuteronomista, revelam isso.

Qualquer que seja, pois, o enfoque que se escolha, quer o da história dos eventos tematizados, quer o do contexto redacional, pode-se notar, em *Sansão e Dalila* e em *Iracema*, a codificação social da vida coletiva a partir da identidade religiosa. Intimamente ligada com o imaginário de nação, a identidade religiosa é insistentemente demarcada a partir do confronto com o distinto, com o estrangeiro.

3.1.1. As marcas da identidade religiosa e de nação

Em *Iracema*, como em *Sansão e Dalila*, a partilha de um sentimento de lugar oferece um dado marcante na identificação dos diversos grupos que fazem parte das narrativas. O romance de Alencar começa, já na primeira cena⁴¹, com uma contraposição entre mar e terra: da jangada, singrando os mares bravios, Martim mira a terra onde viveu Iracema. Se

⁴¹ Chama-se aqui “cena” a cada um dos 33 pequenos capítulos que compõem o romance *Iracema*.

o mar o amargura com a saudade da pátria portuguesa, a terra que vê lhe traz saudade da esposa já morta.

O contraste entre o mar e a terra aparece em várias passagens, particularmente no último terço do romance: “Conheceu o cristão que era uma grande igara de muitas velas, como construíam seus irmãos; e a saudade da pátria apertou-lhe no seio. (...) Não se moveu o guerreiro, senão quando a vela sumiu-se no horizonte”. (cena 25) Uma dúzia de vezes Martim é chamado “guerreiro do mar”. Para o mar se volta sua voz, chamando seus irmãos “para defender a cabana de Iracema e a terra de seu filho, quando o inimigo vier.” (cena 28) Do mar vem “a raça branca dos guerreiros de fogo, inimigos de Tupã.” (cena 5) A referência ao lugar se coloca também na identificação de tabajaras e pitiguaras. Aqueles campeiam o sertão, as serras e as matas do Ipu; estes, as areias do mar, com os secos tabuleiros. (cena 5)

Em *Sansão e Dalila*⁴², a identidade aparece a partir de algumas referências geográficas. Sansão é de Saraá (*Jz* 13,2), do território da tribo de Dã, entre a região montanhosa de Judá e a faixa litorânea onde vivem os filisteus. Também Lequi (*Jz* 15,1), no território de Judá, pertence aos israelitas. Tamna (*Jz* 14,1), Gaza (*Jz* 16,1) e o vale do Sorec (*Jz* 16,4) pertencem aos filisteus.

A demarcação de lugar, como elemento que identifica os distintos grupos, não é entretanto estática. Em *Sansão e Dalila*, o herói é “impelido” pelo espírito de Iahweh em direção ao estrangeiro. (*Jz* 13,25) Em *Iracema*, o movimento em relação ao lugar aparece em diversas cenas, revelando uma identidade que se formula em termos de apropriar-se da terra. Assim, apresentando-se a Iracema, Martim se identifica como quem vem “das terras que teus irmãos já possuíram, e hoje têm os meus”. (cena 2) Apresenta-se a Araquém como membro “do grande povo que primeiro viu as terras de tua pátria”. (cena 3) Na fala de Irapuã, “toda esta terra” foi dada por Tupã aos tabajaras, e estes abandonaram ao “bárbaro potiguara” as “areias nuas do mar”. (cena 5) Na fala do pitiguara Poti, foi Batuireté, o maior chefe dos pitiguaras, quem “expulsou os tabajaras para dentro das serras, marcando a cada tribo seu lugar”. (cena 22)

No confronto com o estranho, a identidade em relação ao que é distinto se faz também a partir de sinais exteriores. Em *Sansão e Dalila*, o reconhecimento da diferença ou da identidade outra do filisteu, em relação ao israelita, se representa bem pelo termo “incircunciso” com que se chama o povo vizinho. Frente ao desejo de Sansão de tomar para si uma mulher filistéia, seus pais lhe perguntam: “Não há mulheres entre as filhas dos

⁴² A partir daqui, abrevia-se o livro de *Juízes* com *Jz*.

teus irmãos e no seio de todo o teu povo, para que vás procurar mulher entre os incircuncisos filisteus?” (*Jz* 14,3) A consciência da alteridade outra vez se expressa na passagem em que Sansão, depois de matar mil filisteus com uma queixada de jumento, sentindo uma grande sede, clama por Iahweh: “Foste tu que alcançaste esta grande vitória pela mão do teu servo, e agora terei de morrer de sede e cair nas mãos dos incircuncisos?” (*Jz* 15,18)

Em *Iracema*, os tabajaras referem-se aos pitiguaras com o depreciativo “potiguara”, comedor de camarão, pescador das praias, povo sempre vencido. (cena 5) O diálogo entre Martim e Iracema se interrompe para que o narrador explique: “Os guerreiros da grande nação, que habitava as bordas do mar, se chamavam a si mesmos pitiguaras, senhores dos vales; mas os tabajaras, seus inimigos, por escárnio os apelidavam potiguaras, comedores de camarão.” (cena 12)

Em contraposição ao recorrente “selvagem” e à cor morena de sua pele, com que a obra de Alencar se refere a Iracema e ao índio, o colonizador é identificado inúmeras vezes pela cor branca da pele e pelo azul dos olhos: “Tem nas faces o branco das areias que bordam o mar; nos olhos o azul triste das águas profundas.” (cena 2) Com a expressão “guerreiro branco” se identifica Martim quase 50 vezes. Ao branco tapuia, por sua vez, se chama “a raça branca dos cabelos do sol”. (cena 24)

Importa lembrar que, ao pensar a identidade do índio em confronto com a do colonizador, está-se referindo ao modo como se a representou enquanto discurso identitário. Sobre isso, Eurídice FIGUEIREDO (1999, p. 91) lembra que “as identidades, complexas e múltiplas, nascem de uma oposição a outras identidades, baseando-se muitas vezes em formações discursivas imaginárias e não na razão.” Talvez fosse o caso de não opor formação discursiva a razão, já que esta organiza também as representações simbólicas.

a) A identidade e o sagrado

O reconhecimento da diferença a partir de marcas simbólicas exteriores – língua, costumes, sentimento de lugar, variedades de características físicas – concebe o distinto como estranho. Em *Iracema*, o termo estrangeiro (ou forasteiro ou estranho) aparece quase 60 vezes, na quase totalidade para Martim. Em relação ao que é estranho coloca-se o

primeiro aspecto fundamental de conexão entre o fenômeno religioso e a questão da identidade.

Nas comunidades primitivas, concebe-se o sagrado como uma totalidade que envolve a comunidade, mas com a qual ela não se confunde. Como não compreende o que acontece fora de seus limites territoriais, dos seus costumes e das suas crenças, cada comunidade se auto-compreende como única a emergir da totalidade do sagrado. René GIRARD (1998, p. 333) se refere à auto-compreensão da comunidade em relação aos seus limites, explicando:

“Desde que se ultrapassem os limites da comunidade, entra-se no sagrado selvagem, que não conhece nem contornos nem fronteiras. A este reino do sagrado pertencem não somente os deuses e todas as criaturas sobrenaturais, os monstros de todo tipo e os mortos, como também a natureza, enquanto alheia à cultura, o cosmo e mesmo os outros homens.”

Sob esse aspecto, se concebem os estrangeiros como seres sagrados, cuja presença pode implicar em benefícios ou malefícios. Diante da presença inesperada de Martim, Iracema perturba-se: estaria diante de um guerreiro ou de algum mau espírito da floresta? Tudo nele é ignoto. (cena 2) Ao primeiro gesto de Iracema de defender-se do estranho, segue-se o de curá-lo. Como emerge do sagrado, melhor não provocá-lo.

Diante disso, deve-se ao estrangeiro hospitalidade sagrada. Já nas boas-vindas de Araquém se revela o dado religioso: “É Tupã quem traz o hóspede. Servindo ao hóspede, é a Tupã que o Pajé serve. Tupã te trouxe, ele te levará. Araquém nada fez pelo hóspede; não pergunta donde vem, e quando vai. Se queres dormir, desçam sobre ti os sonhos alegres; se quiseres falar, teu hóspede escuta.” (cena 3) O dever sagrado de hospedar o estrangeiro inverte os papéis: o hóspede torna-se senhor e o anfitrião passa a ser seu hóspede. Da mesma forma, quando Martim e Iracema vagavam pelas terras dos pitiguaras, estes “receberam os estrangeiros com a hospitalidade generosa, que era uma lei de sua religião” – comenta o narrador. (cena 21) Cerca de 30 vezes aparecem em *Iracema* as palavras hóspede e hospitalidade.

Também na Bíblia, em geral, se cumpre a hospitalidade como dever sagrado, particularmente porque o estrangeiro pode ser uma divindade. Assim, o anúncio do nascimento de Sansão (em *Juízes* 13) se faz por um estranho, ao mesmo tempo homem e Anjo de Iahweh. Manué, o pai de Sansão, lhe faz as honras da hospitalidade: “Permite que te detenhamos e te ofereçamos um cabrito.” (*Jz* 13,15). Diante da recusa do Anjo, Manué

oferece o cabrito em holocausto. Também Sansão, depois, será bem recebido pelos filisteus.

O reconhecimento da alteridade do estranho e o dever de oferecer-lhe hospitalidade constituem, portanto, o primeiro elo de ligação entre a identidade e o sagrado. Em *Iracema*, contudo, o colonizador estrangeiro não se identifica como um estranho qualquer. Ele é cristão – como substantivo ou como adjetivo para guerreiro, se usa o termo cerca de 40 vezes para designar Martim. Aparece agora não mais a conexão de fundo entre identidade e sagrado, mas a identificação expressa da instituição religiosa sob cuja ideologia o estranho se fez presente, tornando-se finalmente esposo e irmão.

O romance sugere, num primeiro momento, para a identidade religiosa do cristão, a marca do feminino. Trata-se da religião da mãe, na qual se aprende que a mulher simboliza ternura e amor. Por isso, a Iracema que lhe feriu a face, Martim oferece o sorriso; e do ímpeto de empunhar a espada, “sofreu mais d’alma que da ferida.” (cena 2) Uma lágrima lhe corre pela face guerreira ao despedir-se de Iracema. (cena 9) Frente à tentação que a presença da virgem lhe impõe, Martim “enche sua alma com o nome e a veneração de seu Deus”; sua honradez “não deixará o rasto de desgraça na cabana hospedeira.” (cena 15) Ao assumir a nova pátria, o colonizador cristão a chama “a pátria de seu filho e de seu coração.” (cena 23) Treme ao pensar que Iracema houvesse partido. (cena 27) Move o passo vacilante, ao voltar para sua cabana, depois de a ter abandonado por causa da guerra. Depois da distância, mostra-se o “terno esposo, em que o amor renascera com o júbilo paterno.” Cerca a esposa de carícias. Chora, enfim, com grande dor sua morte. (cena 32)

A marca do feminino, em *Iracema*, coincide com o que idealisticamente se pode compreender como sendo a identidade cristã. Esta apresenta-se, no entanto, móvel e ambígua. A corporalidade dos indivíduos, bem como a concretude histórica das instituições e seus interesses, constituem a identidade como um dispositivo discursivo que se desloca constantemente de um lugar a outro. Ao realçar certas características individuais ou institucionais, o discurso da identidade, muitas vezes, oculta outras. Mesmo não ocultando, revela-se, de qualquer forma, como um discurso de exílio, uma representação que habita ao mesmo tempo diferentes terrenos.

b) A identidade desterrada

Pode-se falar de identidade como pertença a língua, a raça, a costumes, a tradições, a sentimento de lugar. A pertença é contudo dinâmica. Enquanto sistema de representação, o discurso da identidade se estrutura em torno do espaço e do tempo. “Todas as identidades – afirma Stuart HALL (1998, p. 71) – estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos.”

Sob esse enfoque, o tempo tribal israelita e a disputa pelo espaço de Canaã representam-se sob o signo de lutas entre divindades. No tempo de Josias, a busca por reconquistar espaços perdidos ao imperialismo assírio constrói um discurso identitário, baseado no pressuposto de que a fidelidade à vontade de Deus garante a posse da terra e impõe derrota ao inimigo. Subordinadas a essa concepção, se compreendem a ida de Sansão aos filisteus e sua derrota-vitória sobre eles. Em *Sansão e Dalila*, tal convicção aparece expressa.

O mesmo se pode dizer em relação a *Iracema*. O tempo da colonização justifica, pelo discurso religioso, a conquista armada do espaço do índio. O tempo de Alencar, entendendo como inevitável e necessária a ocupação do espaço do índio por uma pretensa cultura superior, o faz entretanto sem dar atenção à violência sob a qual a conquista se deu. Alencar parece repetir – em outro contexto, obviamente – o que os textos inaugurais da conquista da América, segundo a reflexão de BERND (1999, p. 96), fizeram: “negar uma identidade aos autóctones, insistindo na negatividade, na carência, cunhando, de certa forma, uma matriz identitária marcada pela falta e pela privação.” Sobre essa falta se atribuiu então uma identidade “construída à imagem e semelhança dos dominadores”.

No romance de Alencar, a falta e a seguida atribuição de identidade se estendem à própria terra do índio. Ao formular a identidade nova da nação brasileira, o romance *Iracema* entende a terra do índio como um território sem dono, aberto à ocupação, do qual o colonizador pode se apossar com a ajuda do próprio índio. *Iracema* não esconde, contudo, que nessa terra também o português colonizador vive exilado.

Em *Iracema*, o movimento em relação ao lugar identitário alcança seu ponto culminante na busca e na demarcação de um espaço onde vai ser gestada a nova identidade, nascida do casamento e da fraternidade do colonizador com o índio. Assim, depois que se despedem da cabana de Jacaúna, Martim e Iracema, sempre acompanhados do “irmão e amigo” Poti, tornam-se peregrinos. (cena 20) O caminho perfaz-se “sem destino”, “movendo os passos ao acaso”. Os viajantes – o termo aparece reiteradamente, a

essa altura do romance – encontram finalmente o lugar de erguer sua morada. Na terra de ninguém, “o cristão escolheu um lugar para levantar a cabana.” Trabalham juntos o cristão, a esposa e o amigo. (cena 21) Aí nascerá depois Moacir, o brasileiro, filho da identidade desterrada do índio e do português colonizador.

A fraternidade desse encontro se rompe, contudo, com o senhorio exercido pelo colonizador. Desde o início do romance, “o estrangeiro é senhor”. (cena 3) Martim, além de bem recebido, servido e defendido pelas mulheres e pelos guerreiros tabajaras, é, a todo o tempo, guiado e protegido por Poti. Martim lhe indica o melhor lugar para que os guerreiros pitiguaras levantem sua taba; a indicação se subordina ao interesse estratégico do português em expulsar os tapuias franceses. (cena 21) Ele ainda, “sabedor das manhas da raça branca dos cabelos do sol”, comanda os pitiguaras na vitória sobre os guaraciabas e os inimigos brancos de sua nação portuguesa. (cena 29)

Em *Sansão e Dalila*, na destruição do inimigo filisteu, expressa-se a vitória de Iahweh, Deus da nação israelita. Diz Sansão: “Foste tu que alcançaste esta grande vitória pela mão do teu servo.” (Jz 15,18) Em *Iracema*, o senhorio com que a identidade invasora se impõe sobre o índio culmina finalmente no outorgar-lhe sua própria religião. Além de outros guerreiros brancos, Martim traz a cruz cristã e seus sacerdotes. Poti adota um nome e o Deus cristãos. A mairi dos cristãos medrou, nas praias do Ceará – finaliza o narrador. “Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá.” (cena 33) Na substituição de valores culturais – nome, língua, símbolos religiosos –, no afastamento de Tupã, cedendo seu lugar ao Deus-Rei cristão, pretendido o verdadeiro, na profanação, enfim, do espaço religioso do índio, mascara-se/massacra-se sua identidade.

A vitória de Iahweh sobre os filisteus e a vitória do Deus cristão sobre o índio não escondem, todavia, a perspectiva de exílio sob a qual *Iracema* e *Sansão e Dalila* são escritos. O desfecho das duas obras, metaforicamente, aponta para a perda das raízes e a busca de identidade.

Ao longo do romance *Iracema*, lembra-se reiteradamente a saudade que Martim sente de sua terra natal: “A saudade da pátria apertou-lhe no seio.” (cena 25) Martim é “uma alma exilada da pátria.” (cena 27)

“Como o imbu na várzea, era o coração do guerreiro branco na terra selvagem. A amizade e o amor o acompanharam e fortaleceram durante algum tempo, mas agora longe de sua casa e de seus irmãos, sentia-se no ermo. O amigo e a esposa não

bastavam mais à sua existência, cheia de grandes desejos e nobres ambições.” (cena 27)

Também Iracema, filha das serras, torna-se peregrina e encontra “nas praias do mar um ninho do amor, nova pátria para seu coração.” (cena 23) Metaforicamente Poti, ao adotar o Deus cristão e o projeto do colonizador, torna-se um exilado de suas raízes.

Em *Iracema*, no momento em que os pitiguaras derrotam os guaraciabas, inimigos dos portugueses, nasce Moacir – o “filho do sofrimento”. A vitória, no fim das contas, se atribui ao colonizador português. Contrariamente à pretensão de Alencar, que, na voz do narrador, estaria vendo em Moacir as origens de uma nova identidade nacional, este alegoriza de fato o brasileiro da identidade desterrada, da identidade nova que se constrói com a destruição das nações indígenas. Na cena em que Martim, ao saber que Iracema está grávida, adota a pátria indígena, Poti lhe diz: “Amado de Tupã, é o guerreiro que tem uma esposa, um amigo e muitos filhos; ele nada mais deseja senão a morte gloriosa.” (cena 23) Morre, no entanto, não o colonizador, mas Iracema, ao dar à luz Moacir. E na morte de Iracema, morre simbolicamente o índio.

Na história de *Sansão*, diferentemente do que ocorre em *Iracema*, o herói sucumbe com o inimigo. Na ótica deuteronomista, a morte gloriosa do herói lembra Josias, morto em batalha no esforço por salvar a nação. A traição do segredo e a morte de Sansão apontam, enfim, para a infidelidade religiosa de Israel. Iracema, ao trair o segredo da jurema, assemelha-se a Sansão – mesmo que Alencar não o tenha considerado.

Durante toda a história de sua monarquia, os israelitas foram tentados pelas mais diversas formas de idolatria. GRUEN (1978, p. 126) as distingue em três momentos:

“Inicialmente, quando os israelitas ocuparam a terra de Canaã, a idolatria exibia-se com sorrisos e saracoteios, tentando os incautos. Era, digamos assim, nada mais que um problema de concorrência entre as religiões. (...) Depois, a idolatria começou a penetrar por invasão político-cultural, mais refinada e sorradeira. (...) Por fim, no auge do imperialismo assírio-babilônico, a idolatria passou a ser impingida aos vassalos, sem deixar-lhes outra opção; em muitos círculos, resistir veio a ser sinônimo (...) de subversão ou alta traição. Requeria uma coragem heróica.”

Para os deuteronomistas, os israelitas, a começar dos seus reis, mostraram-se infiéis a Iahweh. Foi inevitável, por isso, que Israel perdesse sua terra e suas instituições nacionais. A morte de Sansão, intencionalmente ou não, fala metaforicamente dessa história. Morre Sansão. E Israel experimenta o exílio, onde buscará, de modo novo, sua identidade como nação.

As vozes discordantes dos profetas Irapuã, Maranguab e Jeremias não foram suficientes para acordar índios e israelitas. Mas, fariam elas frente à tamanha violência com que se deram a colonização do Brasil e o exílio israelita na Babilônia?

3.1.2. Perguntas de hoje sobre identidades desterradas

No Brasil, as representações literárias e os ensaios críticos referentes à nação expressam inicialmente a busca da origem enquanto possibilidade. É o momento do Romantismo de Alencar. Nele, a concepção de sujeito e de identidade ainda carrega, em boa medida, os pressupostos das estruturas e tradições estáveis. Daí sua pretensão de que a cultura portuguesa, representada pela fé católica e pela ordem política imperial, fosse superior à ordem social nativa.

O momento novo da nação brasileira, que teve no processo político da independência um marco referencial significativo, exigiu contudo um modo de representação que traduzisse a experiência do novo. JOBIM (1999, p. 195) lembra que “um dos papéis desempenhados pela literatura do século XIX foi o de configurar, consolidar e disseminar uma noção de identidade nacional.” Como as instituições políticas, símbolos, religião e rituais nacionais brasileiros se alimentavam, em último caso, da cultura portuguesa – que tinha, por outro lado, de ser rejeitada –, a obra de Alencar formulou a narrativa da cultura nacional brasileira ficcionalizando uma aliança entre o colonizador português e o índio. As experiências partilhadas, as perdas e os triunfos que dão sentido à idéia de identidade nacional tornam-se, em *Iracema*, constructos de uma espécie de origem mítica, ou mais exatamente, de um espaço e um tempo lendários. Na voz do narrador, Alencar anuncia, na primeira cena, que se trata de “uma história que me contaram nas lindas várzeas onde nasci, à calada da noite, quando a Lua passeava no céu argenteando os campos, e a brisa rugitava nos palmares.” O subtítulo não deixa dúvidas: “lenda do Ceará”. Também o grande número de etiologias de lugar aponta para uma naturalidade das origens.

“O discurso da cultura nacional (...) [entretanto] constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro.” (HALL, 1998, p. 56) A busca das glórias de um passado conquistador, em vista de estruturar a identidade do Brasil moderno, não ocultou a anulação e a subordinação da diferença cultural do índio. De fato, conforme afirma HALL (ibid., p. 59),

“uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. (...) A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural.”

Depois do Romantismo, as representações literárias formulam a consciência da impossibilidade de encontrar aquela raiz da nação, assumindo-a então como nação fraturada, cópia antropofágica. É o momento do modernismo. Finalmente, deslizam as fronteiras e aflora a consciência da impossibilidade da construção do nacional e de suas representações, senão a partir de cacos multifacetários.

A consciência da não inteireza da identidade nacional ainda não se expressa em *Sansão e Dalila*. A leitura crítica das duas obras permite no entanto observar que, a despeito da busca fracassada pela raiz da nação, esta já se construiu desde sempre de fragmentos. A nação brasileira se constrói de domínio cristão-português, de massacre do índio, de escravização e posterior exclusão do negro, de imperialismo inglês, de lutas burguesas pela independência nacional – processo que continua nas imigrações de colonos, nas migrações internas, na perda da terra, na expropriação do trabalho, no inchaço da cidade, na subordinação ao capital transnacional, na desumanização do cidadão. *Iracema*, ainda que no limite de uma consciência possível, pode ser considerada um dos múltiplos retratos dessa heterogeneidade identitária. Como a de Sansão, a lenda de Iracema torna-se, deste ponto de vista, profética.

Israel sobreviveu aos exílios assírio e babilônico. A comunidade judaica⁴³ reestruturou-se, a partir desse divisor de águas – a experiência do exílio –, sob um novo modelo de vida social, livre da centralidade do trono e do templo. No centro de sua vida religiosa coloca-se agora o livro, o grande conjunto das tradições históricas, jurídicas e sapienciais que formam o Antigo Testamento. A palavra de Deus, buscada anteriormente na viva voz dos profetas, pode ser encontrada agora na leitura das tradições compiladas. A bibliificação da palavra de Deus constituirá certamente um dos fatores pelos quais a comunidade judaica se manterá unida.

A unidade não se apresenta, contudo, homogênea e estável. De modo semelhante

⁴³ Para a história de Israel a partir do exílio babilônico (séc. VI a.C.), adota-se o termo “judaísmo” para designar a nova ordem social sob a qual vive a comunidade judaica. O nome lhe vem de seu território de origem, Judá, a região sul da Palestina. Aos israelitas do norte – população marcada pela miscigenação cultural da época do domínio assírio – se dá o nome de “samaritanos”.

ao que aconteceu aqui, também a comunidade judaica foi construída debaixo de exílios, de sucessivas dominações estrangeiras, de falta de território, de diáspora, de confronto com os irmãos samaritanos, de retraimento perante a política internacional, de politicagem interna, de ceder às tentações do helenismo, de isolamento, de excessivo legalismo. A lenda de *Sansão e Dalila* profeticamente parece saber disso.

Considerando o dinamismo e os inúmeros deslocamentos de identidade que estão implicados nas duas experiências históricas – a do Israel bíblico e a do Brasil – será possível enxergar uma identidade nacional senão num rosto fragmentado de nação?

Experimentamos hoje, na chamada pós-modernidade, “um complexo de processos e forças de mudança, que (...) pode ser sintetizado sob o termo ‘globalização’.” (Ibid., p. 67) Não se trata de um fenômeno recente. Como aponta Stuart Hall, desde o início da modernidade, com o surgimento dos estados-nação, a globalização já começou a se fazer presente, estabelecendo-se na confrontação de duas tendências contraditórias: de um lado, a busca de autonomia política e econômica dos estados nacionais; de outro, o impulso econômico dessas mesmas nações em suplantar os limites de mercado.

Ao longo da modernidade, as culturas nacionais se sobrepuseram a outros modos de identificação cultural. Vê-se hoje, entretanto, um deslocamento multifacetado das representações de identidade de nação. Torna-se cada vez mais distante a idéia clássica de sociedade nacional como um sistema bem delimitado por uma tradição histórica partilhada por determinado povo. Em seu lugar, cresce uma nova perspectiva de ordenamento da vida social em relação ao espaço e ao tempo.

Em relação ao espaço, a globalização implica em processos que transpõem as fronteiras territoriais dos estados-nação, criando uma interdependência econômica e ecológica global. Em relação ao tempo, a globalização sugere uma pura presentidade, na qual as comunidades das mais diversas partes do planeta podem, em princípio, se conectar simultaneamente, através das redes informatizadas de telecomunicações. Estaríamos vivendo um processo de homogeneização cultural? Seríamos todos, igualmente, cidadãos da fantástica aldeia global?

Se parece simpática a idéia de uma cidadania mundial e sem fronteiras, o processo de globalização econômica, juntamente com suas redes de comunicação, tem entretanto excluído a boa parcela da população do planeta o acesso aos bens e serviços gerados pelo sistema econômico do capitalismo transnacional. Tem criado ainda a idéia de que não há mais limites para a identidade nacional. Mais que pelos marcos de território e de cultura, a identidade do cidadão se faria pelos critérios de inclusão e preferências em relação ao

consumo. Teríamos assim uma partilha de identidades baseada na lógica de “consumidores para os mesmos bens, clientes para os mesmos serviços, públicos para as mesmas mensagens.” (Ibid., p. 74) Se os critérios de cidadania se ditam pela inclusão na rede global do consumismo, o que será dos excluídos?

Verifica-se, de um lado, em razoável medida, a transnacionalização da economia e da cultura informatizada. Constatamos, de outra parte, que as situações de miséria extrema são regionalmente localizadas. Mais: em plena era da globalização, pululam no mundo inteiro guerras de base étnica e religiosa, assim como movimentos de busca de identidade a partir de papéis sociais, tradições e costumes locais. O poderoso *revival* da etnia parece ser a contrapartida da tendência à homogeneização global. Que chances têm as lutas que buscam fortalecer as identidades locais, resistindo à globalização? Haveria algum tipo de planificação capaz de, realisticamente, mudar a geometria de poder desigual sob a qual a globalização se instaura?

Félix GUATARRI (1998, p. 33) fala da possibilidade de uma refundação da ordem econômica e política global, passando pelas dimensões estéticas e analíticas da ecologia, do social e do individual, capaz de fazer funcionar uma “subjetividade da emergência”. Esta implicaria em mutação das mentalidades, solução para os problemas da fome no mundo, respeito às diferenças culturais, promoção da condição feminina. “A única finalidade aceitável das atividades humanas – propõe o autor – é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo.”

A despeito dos grandes problemas que enfrentam as nações do Terceiro Mundo que foram colonizadas pela Europa, nelas cresce, ainda que tardiamente, a consciência de uma identidade autônoma. No contexto de Alencar, essa autonomia parece ter sido pensada ainda em termos de uma pureza identitária. Hoje, reconhecendo-se no seu hibridismo, a identidade de nação talvez se fortifique em torno de anseios e projetos comuns aos diferentes grupos que a compõem. Em direção a essa possibilidade, FIGUEIREDO, E. (1989, p. 94) propõe que

“nossa mitificação da Europa civilizada tem de ser cada vez mais abalada, desconstruída, não só pela crítica filosófica do etnocentrismo, mas pela consciência política de todos os genocídios cometidos pelos europeus, desde a ‘descoberta’ da América em 1492 até hoje (...). Neste sentido, podemos dizer que nossos povos mestiços, híbridos, de culturas compósitas, estão mais aptos a questionar a identidade única e excludente, em proveito de uma concepção mais movediça de identidades plurais.”

Rompendo com o círculo vicioso de construir uma identidade única em oposição a uma outra que nos foi imposta, sua construção – em que pese a inadequação do termo – se erigiria bem mais como o reconhecimento da multiplicidade de papéis que os diferentes grupos desempenham numa sociedade. Segundo BERN (1999, p. 100),

“deve haver, em todo processo identitário, seja ele de natureza étnica, nacional, cultural ou religiosa, uma salutar dose de ambigüidade, de ambivalência, de aceitação da diversidade constitutiva de qualquer estado de sociedade.”

Outro efeito, não menos problemático, de deslocamento da identidade cultural da nação gerado pela globalização diz respeito ao que Homi K. Bhabha chamou de “tradução”. Este conceito, segundo HALL (1998, p. 88), descreve “aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal.” Os “traduzidos”, ao mesmo tempo que estão arraigados nas tradições de seus lugares de origem, jamais retornarão ao seu passado. Pertencem ao mesmo tempo a dois mundos os estrangeiros, de modo geral, que residem em outros países. Mas não estariam nessa categoria também os migrantes que vão do campo para as cidades e nunca mais retornam? “O primeiro cearense, ainda no berço, emigrava da terra da pátria. Havia aí a predestinação de uma raça?” – pergunta o narrador de Alencar. E os índios que foram tangidos cada vez mais para o interior – não seriam também eles traduzidos? E os judeus da Diáspora? E os palestinos sem território?

A essas, acrescenta-se finalmente a surpreendente pergunta de GUMBRECHT (1999, p. 115): “Se for verdade que o conceito de identidade é passageiro, seria então possível pensar, viver sem identidade?” A pergunta é formulada a propósito da constatação de que, ao ser necessário afirmar a identidade, revela-se algum sintoma de que ela está sob ameaça.

Se a categoria da identidade se apresenta ela mesma problemática, quanto mais o será quando afetada pela globalização. Sem desconsiderar as benesses que gera com sua economia e com sua rede de comunicação, a globalização sacrifica contudo sobre as próprias aras incontáveis vítimas de sua violência sistêmica.

3.2. A violência e o sagrado em *Iracema* e em *Sansão e Dalila*

Martim, perdido dos seus, encontra Iracema. Deixa-se seduzir pelo perfume da virgem dos lábios de mel, a morena virgem das matas do Ipu. Iracema, por sua vez, alimenta o interesse do estrangeiro: pergunta-lhe se tem uma noiva, reclama porque não tem uma rama que a abrigue, oferece-lhe a bebida da jurema, cede à meiga pressão de Martim. Este é bem recebido como hóspede e senhor na cabana de Araquém, que lhe oferece “mil guerreiros tabajaras para defendê-lo e mulheres sem conta para servi-lo.” (cena 3)

Sansão “teve a atenção atraída para uma mulher dentre as filhas dos filisteus.” (*Jz* 14,1) Ela lhe agradou. (*Jz* 14,17) Sansão é bem recebido pelos filisteus que o honram com 30 companheiros para ficarem com ele no banquete de casamento.

Até aqui, o paralelismo entre *Sansão e Dalila* e *Iracema* decorre de uma história de amor entre jovens, marcada pela sedução do distinto e pela abertura e aceitação do estrangeiro. Mas há interditos. Iracema, vestal de Tupã, guarda o segredo da jurema e o mistério do sonho; sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã. Só o espírito de Tupã habita seu seio. Por isso não pode ser serva de Martim. Sansão, nazireu, não pode tomar vinho nem ter os cabelos cortados. Daí vem sua força. Mesmo amando Dalila, não pode revelar-lhe seu segredo.

A interdição se torna mais bem compreendida e ainda mais dramática, quando se sabe que a guarda do segredo implica na garantia de vida para a nação. Ora, Martim é amigo dos pitiguaras, inimigos da nação tabajara. Sendo israelita, Sansão pertence a um povo inimigo dos filisteus. Mas o que estariam então esses estrangeiros fazendo em terra alheia? Seriam espiões? A presença do estrangeiro gera tensão e conflitos abertos.

3.2.1. As marcas da violência

O idílio de Iracema e Martim, ardente no começo e cada vez mais fraco no final, percorre todo o romance. Somente em cinco cenas, dentre as 33 da obra, os dois não aparecem juntos. Apenas num raríssimo caso (cena 5), no ritual em que os tabajaras se preparam para a guerra contra os pitiguaras, Iracema e Martim não são sequer citados. Nas

cenar inicial e final, que emolduram o romance, Iracema é só saudade: Que deixara o moço guerreiro na terra do exílio? – pergunta o narrador. Na cena do reencontro com seu irmão Caubi (cena 30), Iracema informa-lhe que Martim está fora, e que sua volta trará alegria à esposa. Na cena seguinte, para alimentar o filho, Iracema faz com que os filhotes da irara lhe suguem os seios. Martim continua ausente.

Se o amor de Iracema e Martim é o fio condutor do romance, o cenário no entanto sugere guerra. O levantamento do vocabulário de *Iracema* comprova isso. A palavra *guerreiro* (ou algum de seus sinônimos: valente, bravo, campeão) aparece cerca de 330 vezes (na quase totalidade como substantivo) para identificar os personagens masculinos do romance.

Sendo a guerra uma das atividades características da sociedade tribal, o termo “guerreiro” aplicado a seus membros se torna compreensível. Não fazendo parte, entretanto, de nenhuma tribo, a narrativa assim se refere a Martim por mais de cem vezes. Diante de Araquém que o recebe como hóspede, o branco se apresenta: “Meu nome é Martim, que na tua língua quer dizer filho de guerreiro.” (cena 3) Ao adotar a pátria da esposa e do amigo Poti (cena 24), Martim se torna Coatiabo, “o guerreiro pintado, o guerreiro da esposa e do amigo”.

Os indicadores textuais da violência não param nesse termo. Mais de 60 vezes, o texto de Alencar refere-se às *armas*: arco, flecha, tacape, espada, canhão... *Guerrear* e *combater*, ou correlatos como golpear, esmagar, abater, pelejar, pugnar (incluindo as formas substantivas) aparecem mais de 50 vezes. A obra fala em *derramar* ou *beber o sangue* alheio perto de 20 vezes. Quase 40 vezes refere-se a algum *inimigo*, bárbaro, tapuia. Menciona uma dúzia de vezes *vitórias* e *derrotas*. Ódio, ira, vingança, raiva, fúria, sanha, afronta, provocação, ofensa, zombaria aparecem mais de 20 vezes. Em algumas cenas – como naquela do combate entre Irapuã e Martim (cena 10) ou na do combate entre pitiguaras e tabajaras (cena 18) – essas marcas textuais, qual partícipes da mesma guerra, chegam a se atropelar, tal sua abundância.

Sansão e Dalila acompanha *Iracema* na indicação da violência. A obra lembra que nesse tempo, os filisteus dominam Israel (*Jz* 14,4) e fazem incursões. (*Jz* 15,1) No jogo de guerra, representado pelo enigma que propõe aos “companheiros” filisteus, Sansão, que o tinha revelado à noiva, perde a aposta. Os filisteus tinham ameaçado de morte a mulher e sua família, caso ela não obtivesse de Sansão a resposta para o enigma. (*Jz* 14,5) Sansão paga a aposta, matando trinta homens e tirando-lhes as túnicas, objeto do contrato. Sendo impedido de coabitar com sua mulher filistéia, Sansão incendeia todas as searas, vinhedos

e olivais dos filisteus. Em resposta, os filisteus fazem perecer às chamas o sogro e a mulher de Sansão. Este retribui matando mil homens com uma queixada de jumento. Entregue pelos seus e dominado pelo inimigo, Sansão finalmente morre, matando com ele 3 mil homens e mulheres. “Aqueles que ele fez morrer com a sua morte, diz o texto bíblico, foram em maior número do que aqueles que fez morrer durante sua vida.” (Jz 16,30) Em que pesem os exageros próprios do gênero das lendas, o texto bíblico não se volta, ainda assim, para uma história de amor. Como em *Iracema*, termos como fúria, ódio, inimigo, vingança também aqui atravessam a obra.

Nas duas obras, a natureza participa da violência. O pio da cauã pressagia o mau agouro da presença de Martim entre os tabajaras. (cena 3) O velho Andira, qual “árvore seca que renasce com o sopro do inverno”, alegrava-se quando o inimigo vinha, e “sentia com o faro da guerra a juventude renascer no corpo decrépito.” (cena 5) Japi, o cachorro de Poti, salva Martim trazendo até este a ajuda dos pitiguaras. (cena 18) Na história de Sansão, o leão e as abelhas constroem o enigma com que o herói desafia os filisteus. Trezentas raposas são vitimadas para atear fogo às searas dos filisteus.

Também o imaginário popular (ou será a ficção literária?) faz coro, construindo com o tema da guerra etiologias de lugar. “A serra onde estava outrora a cabana [de Batuireté] tomou o nome de Maranguape; assim chamada porque aí repousa o sabedor da guerra.” (cena 22) “Com uma queixada de jumento eu os esfolei; com uma queixada de jumento abati mil homens”. Quando acabou de cantar vitória, Sansão “atirou para longe a queixada. Por isso é que se deu a esse lugar o nome de Ramat-Lequi” (= *Morro da Queixada*). (Jz 15,16-17)

No próprio fato da colonização a violência se instaura com todos os seus recursos. Em *Iracema*, ao se apresentar à virgem morena, Martim diz: “Venho das terras que teus irmãos já possuíram, e hoje têm os meus.” (cena 2) Apresentando-se em seguida a Araquém (cena 3), diz: “Meu sangue é o do grande povo que primeiro viu as terras de tua pátria”. Se, nesse encontro do português com o índio, o projeto colonizador é apenas sugerido, na última cena do romance ele se torna expresso, com a vinda de outros guerreiros brancos, e de sacerdotes de negras vestes, para apossar-se da terra índia e “plantar a cruz na terra selvagem”. De todas, talvez seja essa a marca de maior violência.

No ritual em que adota a identidade índia (cena 24), a esposa e o amigo desenham no corpo de Martim, entre outros símbolos, a raiz do coqueiro. É curioso observar que, após ter recebido as insígnias nativas, Martim fixa obsessivamente o mar, o horizonte – metonímias de Portugal. Sob a ambição do projeto de sua pátria, o português se planta,

qual coqueiro, na terra selvagem; e com ele sua cruz cristã. A violência e o sagrado se irmanam, fazendo vítimas. A voz profética do grande Maranguab, o sabedor das guerras, se fizera ouvir, pela última vez, como murmúrio sinistro: “Tupã quis que estes olhos vissem, antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja.” (cena 22)

Em *Sansão e Dalila*, a relação entre religião e violência é expressa, em comparação com *Iracema*, com pouca veia poética; excede, no entanto, em candura. Diante da resistência dos pais de Sansão em buscar para ele a mulher filistéia que lhe agradava, o narrador deuteronomista interfere: “seu pai e sua mãe ignoravam que isso provinha de Iahweh, que buscava um motivo de desentendimento com os filisteus, porque, nesse tempo, os filisteus dominavam Israel.” (Jz 14,14) Mas que divindade acorreria aos conflitos com violência? Que religião se promoveria, estranhamente, fazendo vítimas? Que pacto estabelecem entre si a violência e o sagrado?

3.2.2. Uma explicação para a violência

A racionalidade científica da modernidade tendeu a identificar o fenômeno religioso como um imaginário passivo, que diz respeito às relações entre os homens e a divindade. Na impossibilidade de dominar as forças da natureza, e entendendo que essas forças eram geradas por seres sobrenaturais, os humanos ofereciam-lhes holocaustos, com o intuito de obter deles a benevolência.

Com suas oferendas sacrificiais e seus ritos, realizados em estreita conexão com os ciclos da natureza, as comunidades humanas primitivas julgavam obter, pelo “conhecimento” religioso, a explicação para o misterioso, a realização do infactível, as justificativas, enfim, para os costumes que regiam a ordem social. Aí estariam as origens de toda cultura. Sob tal compreensão, à medida que ampliava o leque das explicações racionais para o mundo da natureza, a cultura tornou-se cada vez menos religiosa.

A compreensão formalista do fenômeno religioso o entende, entretanto, apenas como um “dado” objetivável da cultura, e não como um “modo de conhecimento” do mundo. René Girard busca uma explicação para os mitos e os ritos religiosos sustentada num fundamento antropológico. Sob essa ótica, o fenômeno religioso não seria um problema de falta de razão ou de relações com divindades, mas de relações sociais, algo que se

intromete nos negócios da sociedade.⁴⁴ Sendo as relações sociais marcadas por uma violência fundadora e intestina, o fenômeno religioso surge como um purificador da violência, podendo entretanto criar, pelos ocultamentos que promove, novas vítimas. “A violência e o sagrado são inseparáveis”, afirma GIRARD. (1998, p. 32) O sagrado, continua o autor,

“é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de domina-lo. Inclui portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população. Mas é também, e principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a verdadeira alma do sagrado.” (Ibid., p.45-6)

Lembra-nos Assmann o gatilho detonador da violência: o desejo mimético, dimensão mais originária do humano. Para o autor,

“desenvolvemo-nos como animais miméticos, presos a um processo mimético – no passo originante do propriamente humano, ou seja, no salto do animal ao homem, na gênese da cultura, na origem do social, no desenvolvimento do intercâmbio coletivo.” (ASSMANN, 1991, p. 99)

Explicando o intercâmbio coletivo, sugerido por Assmann, Girard reconhece que o homem deseja intensamente, mas não sabe o que deseja. Deseja então o que o outro deseja, pois o que deseja parece-lhe que o outro o tem. A rivalidade não vem de um acaso, em que dois sujeitos desejam a mesma coisa. “Desejando tal ou tal objeto, explicita GIRARD (1998, p. 184), o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das idéias etc, quanto no plano mais essencial do desejo.”

O desejo mimético deflagra a violência porque, ao se manifestar, desencadeia mecanismos de apropriação mimética geradores de conflitos e rivalidades. Resume GIRARD (1982, p. 23): “Toda reprodução mimética evoca imediatamente a violência,

⁴⁴ René Girard (1923-), francês, é antropólogo, historiador e crítico literário. Sua obra *A violência e o sagrado*, de 1972, é a proposta de uma antropologia geral que explica o sagrado a partir de uma violência original e intestina da comunidade humana. Sua leitura da Bíblia, em *Des choses cachées depuis de la fondation du monde* (Paris, Grasset et Fasquelle, 1978), sugere uma tradição não sacrificial das escrituras judaico-cristãs. Em junho de 1990, realizou em Piracicaba um diálogo com teólogos da libertação, discutindo o problema da violência na América Latina (cf. ASSMANN, 1991).

aparece como uma causa próxima da violência.” A violência dá continuidade, pois, ao desejo mimético através de ações vitimadoras.

Considerando o clima de conflitos sob o qual se deu a colonização americana, não poderíamos pensar aí num complexo jogo de mecanismos miméticos? Também as rivalidades entre israelitas e filisteus, ocupando o mesmo território, não seriam expressão do desejo mimético? Quando Portugal e Espanha disputavam entre si as terras americanas sequer conquistadas, não faziam certamente mais que apropriar-se do objeto do desejo do rival. A França, por seu turno, entrou na disputa perguntando onde estava escrito, no testamento de Adão, que também ela não poderia desejar uma fatia do bolo americano.

Os tabajaras são senhores das serras e das terras boas dos ipus, com seus córregos. Ao seu olhar, os “potiguaras” das praias, os sempre vencidos, não passam de comedores de camarão, donos de areias e tabuleiros secos sem água e sem florestas. (cena 5) Mas a vitória não coube sempre ao pitiguara Batuireté, que expulsou os tabajaras para dentro das terras? (cena 22) Esse confronto de olhares não seria, também ele, o desejo mimético desencadeador de batalhas?

3.2.3. O funcionamento do sagrado

Comparando entre si as sociedades com poder judiciário instituído e as primitivas, Girard ressalta que, para estas, a função social do sagrado se expressa no conjunto de interdições, sacrifícios e rituais. Por eles, a comunidade substitui as rivalidades internas por uma “vítima” sacrificial, o bode expiatório, que, a um só tempo, pertence à comunidade e lhe é estranha. Como funciona esse sagrado?

a) O sagrado como “violência pacificadora”

Na sua imbricação com a violência, o sagrado engloba, a um só tempo, experiências de inclusão e exclusão, de eleição e separação. Assim, todos os que exercem alguma função religiosa, na sociedade tribal, pertencem à categoria das “vítimas sacrificiais”, uma vez que, sendo membros da comunidade, fazem parte todavia do mundo do sagrado. Nessa

perspectiva, Iracema pode ser considerada uma “vítima” dos tabajaras. Ela fabrica a bebida dos sonhos dos guerreiros, sendo, neste sentido, membro da comunidade tribal; mas é, ao mesmo tempo, uma “separada” – sagrada –, pois não pode fazer seu coração habitado por nenhum deles. Da mesma forma, o Pajé, a um só tempo membro da tribo e dela excluído, mora não na grande taba da comunidade, mas na cabana “mais longe, pendurada no rochedo.” (cena 3)

Sansão, igualmente, pertence ao sagrado. O anúncio de seu nascimento coloca-se no mesmo esquema das narrativas de “nascimentos especiais” recorrentes em toda a Bíblia.⁴⁵ A mãe de Sansão, sendo estéril, poderá no entanto conceber, a partir da visita do Anjo (ou homem) de Deus. O filho que vai nascer desse idílio entre a mulher e a divindade pertencerá, pois, ao sagrado. “Sobre sua cabeça não passará navalha, porque o menino será nazireu de Deus desde o ventre de sua mãe.” (*Jz* 13,5) A pertença ao sagrado se mostrará por sinais exteriores, que atingem também a mãe: não beber vinho nem qualquer bebida fermentada e não comer nenhuma coisa impura.

Sendo o totalmente estranho sagrado e o sagrado intocável, as vítimas sacrificiais serão buscadas preferentemente nas categorias marginais, aquelas que se situam no limite entre o que pertence ao mesmo tempo à comunidade e ao sagrado (escravos de guerra, crianças, animais). Assim, no antropofagismo indígena⁴⁶, primeiro a tribo honra o inimigo como um parente, tornando-o “membro” da tribo, e só depois o sacrifica. Sua morte não se promove em função de suprir carências alimentares. Come-se a vítima sacrificada em vista de apropriar-se de suas virtudes. O estado de guerra permanente alimenta o culto antropofágico e constitui, na realidade, uma troca intertribal, revelada-ocultada sob os símbolos do sagrado.

Mesmo acatados e repetidos pela tradição tribal, as interdições, ritos e anátemas não alcançam plena eficácia na pacificação da violência. Continuam a existir desavenças, rivalidades, ciúmes, disputas. Quando a violência se instaura como crise mais aguda, “no primeiro acidente, comenta GIRARD (1998, p. 327), [a comunidade] acusa os manipuladores da violência sagrada, incriminando-os por traírem a comunidade à qual não

⁴⁵ O esquema narrativo dos “nascimentos especiais” (de pessoas especiais) está presente nas sagas sobre Isaac (*Gênesis* 21,1-7), Esaú e Jacó (*Gênesis* 25,20-23), na história do juiz Samuel (*1Samuel* 1), de João Batista (*Lucas* 1,5-25) e de Jesus (*Lucas* 1,26-38). O carinho, talvez excessivo, com que muitos cristãos trataram e tratam a pessoa de Maria, mãe de Jesus, fez perder de vista o caráter teológico (cristológico) mais amplo da narrativa sobre o nascimento virginal de Jesus e desviar a “imaculada concepção” para uma discussão sobre banalidades da biologia.

⁴⁶ Sobre o “canibalismo” tupinambá, cf. GIRARD (1998, p. 343-352).

pertencem inteiramente e por utilizarem contra ela um poder que era visto como suspeito.” Assim, a violência que o sagrado busca exorcizar volta-se contra o próprio sagrado.

Sob esse aspecto podem ser entendidos diversos confrontos expressos nas duas obras literárias. Um deles, por exemplo, é aquele entre Iracema e Irapuã. Vil é o guerreiro que quebra a hospitalidade tabajara e bebe o sangue da vítima adormecida, diz Iracema protegendo Martim. “Vil é o guerreiro, que se deixa proteger por uma mulher”, retruca Irapuã. (cena 7)

No desenrolar das cenas, o papel de vítima se desloca de Iracema para Martim. Na impossibilidade de possuir Iracema, o ciumento Irapuã volta-se contra Martim. O quadro se apresenta simbólico: (cena 10) de um lado, qual herói inocente, posta-se o “tranqüilo” Martim, protegido por Iracema e Caubi; de outro, cem guerreiros tabajaras, com Irapuã à frente.

Frustrado na sua exigência de entrega do estrangeiro, Irapuã enfrenta o Pajé, acusa Iracema, acusa Martim. (cena 11) “A raiva de Irapuã não pode mais ouvir-te, velho Pajé. Caia ela sobre ti, se ousares subtrair o estrangeiro à vingança dos tabajaras”. O Pajé dilui misteriosamente o conflito: faz brotar do antro um medonho gemido. Irapuã desafia o sagrado com outro sagrado: “O senhor do trovão é por ti”, diz ele ao Pajé, mas “o senhor da guerra é por Irapuã”.

Na história de Sansão acontece algo semelhante. Três mil homens da região de Judá, sofrendo as incursões dos filisteus, descem até a gruta do rochedo de Etam, onde Sansão está, para prendê-lo e entregá-lo nas mãos dos filisteus. (Cf. *Jz* 15,9-13) Assim, a violência que afeta toda a comunidade se desloca ao herói. Seu triunfo (e depois sua morte) restabelecem, no plano literário, a paz que Israel procura.

Sob a constatação de que o sagrado reúne em si pólos contrários, pode-se falar então de uma “violência pacificadora”, que busca exorcizar e manter fora da comunidade a violência que a aterroriza.

Segundo Girard, a eficácia do “conhecimento” que transforma a violência em paz, se auto-explica no seu próprio acontecer, no nível das substâncias, objetos e gestos capazes de referenciar simbolicamente o seu próprio objeto: as relações humanas protegidas da violência. Tal perspectiva se pode ilustrar com a cena em que a “palavra terrível” de Araquém abre as profundezas da terra: “Do antro profundo saiu um medonho gemido, que parecia arrancado das entranhas do rochedo.” (cena 11) A pacificação do conflito entre Irapuã e Martim se envolve aí em puro mistério. Enquanto fornece aos homens um saber que priva do saber sobre sua própria violência – comenta GIRARD (1998, p. 108) –, o

sagrado se revela como “a mais formidável ilusão e mistificação de toda a aventura humana.”

b) O sagrado como ocultação da violência

Em *Iracema*, Alencar nada fala do antropofagismo ritual dos indígenas. Quando muito, o sugere, ao descrever a alegria de Andira pela iminência da guerra (cena 5), e a tristeza de Iracema, que “já conheceu o crânio de seus irmãos espetados na caçara” e “já escutou o canto de morte dos cativos tabajaras.” (cena 20) Por que Alencar oculta o antropofagismo? O que está por trás de sua idealização do índio? O escritor deuteronomista entende o conflito entre israelitas e filisteus como vontade de Javé. O que será que ele não enxerga? De que outro conflito oculto ele poderia estar falando?

A hospitalidade do índio, a amizade entre Martim e Poti, a formosura de Iracema e o idílio, tudo encobre o projeto colonizador. Em *Sansão e Dalila*, o culto do herói morto desvia o olhar de outra compreensão mais ampla da crise da monarquia israelita. O ocultamento da realidade (ainda que no plano literário da ficção) revela, contudo, numa leitura atenta, a violência incomparavelmente mais cruel sob a qual se deram a colonização do Brasil e a crise nacional israelita – uma violência na qual o sagrado se manifestou como ocultação das vítimas.

Foi em nome do anti-sacrificialismo que a cristandade colonial sacrificou tantos índios. Comenta Hinkelammert: (*apud* ASSMANN, 1991, p. 43)

“O anti-sacrificial subjaz à conquista da América. A conquista da América é anti-sacrificial. Em todas as justificativas da conquista isto aparece muito claramente: os astecas sacrificam, os maias sacrificam, todos os índios são apresentados como sacrificadores, ou então obsessivamente como canibais, o que é a mesma argumentação. E a conclusão é: temos de sacrificá-los (embora não se diga com essas palavras) para que deixem de sacrificar. Portanto, um sacrifício inexorável para acabar com os sacrifícios.”

Em nome de um dever sagrado ou de um secreto desígnio divino, o projeto colonizador se implantou no espaço sagrado do índio, expulsando-o de sua terra, vitimando-o com doenças, massacrando suas instituições. Em *Iracema*, Alencar ficcionaliza a colonização como uma história de amor. Mas, o idílio amoroso pode

esconder de nosso olhar de leitor a gradativa profanação do espaço sagrado do índio: primeiro, a entrada de Martim na terra dos tabajaras e na cabana de Araquém; depois, no bosque sagrado, onde Iracema lhe oferece a bebida da jurema; finalmente, no interior da cabana hospitaleira, Martim profana o segredo da jurema e a mesma Iracema. Da mesma forma, fazer-se “amigo e irmão” de Poti, desposar Iracema, adotar os costumes indígenas, podem ser entendidos como estratégias de colonização. No fim, o índio se submete ao branco, serve-o, cede-lhe sua terra, usa seus nomes, adota seu Deus.

Alencar parece entender como um processo inevitável a substituição da ordem social nativa por outra que se pretende civilizada e superior. Conscientemente ou não, isenta o invasor de qualquer responsabilidade pela violência que instaura com sua chegada. Inúmeras passagens de Iracema mostram isso. Assim, a Tupã se atribui a ida de Martim à terra dos tabajaras. (cena 3) A Iracema se pode responsabilizar por oferecer a Martim, da primeira vez, a bebida da jurema. (cena 6) Do céu lhe desce a inspiração, depois de ter clamado por Cristo, de pedir à virgem de Tupã a bebida da jurema. Em sonhos chama e possui Iracema. Todo o sagrado se afasta, como que para não lembrar o interdito: o Pajé sai da cabana, a jandaia foge, Tupã já não tem mais sua virgem. (cena 15)

Até mesmo no conflito armado com o índio, Martim é inocentado. No confronto entre tabajaras e pitiguaras (cena 18), enquanto “Caubi combate com furor, o cristão defende-se apenas.” Igualmente, não foi a chegada do colonizador português que promoveu a expulsão dos índios para o sertão, mas o próprio índio – Batuireté. (cena 22)

A ideologia religiosa, sob a qual se deu a colonização, pode ser lida ainda na cena em que os “viajantes” (Martim, Iracema e Poti) demarcam o lugar de sua moradia. (cena 21) O que pretende Martim? afastar Iracema de suas origens, para acalantar sua tristeza? ou buscar um ponto estratégico na luta contra os brancos tapuias e seus aliados indígenas? O ocultamento se expressa aí no gesto que ordena silêncio a Poti; Martim prossegue com a ambigüidade, dizendo à esposa: “Estes campos são alegres, e ainda mais serão quando Iracema neles habitar.”

A isenção do colonizador se mostra, finalmente, na última cena do romance, quando o índio Poti espontaneamente se ajoelha aos pés do sagrado lenho e recebe o batismo e um nome cristão. “Deviam ter ambos um só Deus, como tinham, um só coração” – comenta o narrador.

Também no relato bíblico há um jogo de ocultamento-revelação por trás da ida de Sansão aos filisteus. Pelo menos o texto deuteronomista expressa sua convicção de que se trata de um desígnio divino. “O menino cresceu, e o espírito de Iahweh começou a impeli-

lo para o acampamento de Dã” (Jz 13,25), perto do território filisteu – um desígnio divino que os pais de Sansão ignoravam. Como em Iracema, também aqui a violência brota da raiz comum do segredo e do sagrado.

Na história de Sansão, diferentemente do que ocorre em Iracema, o invasor carrega os segredos. Como Martim, entretanto, Sansão é isentado de toda responsabilidade. De Iahweh vem o desígnio que o conduz aos filisteus. O enigma que propõe aos companheiros de boda, assim como o segredo de sua força, ligado ao voto do nazireato, são sucessivamente ameaçados de profanação pela sedução das mulheres filistéias. A cada tentação, Sansão responde com a força que lhe vinha de seu carisma. Sucumbe a primeira vez, por causa da primeira mulher que o atormentava. Sucumbe, outra vez, diante das importunações de Dalila. Revela o segredo de seu voto e perde sua força. Qual Tupã que perde sua virgem, Iahweh se retira de seu nazireu. Sucumbe, finalmente, Sansão, vítima da própria violência, sob os escombros do templo de Dagon, juntamente com os inimigos filisteus. Na destruição do inimigo filisteu, a vitória pertence a Iahweh.

No contexto da reforma de Josias, como convite à fidelidade à lei, o texto deuteronomista não revela entretanto a violência daquele projeto que se instala de modo vertical e autoritário, interessado em última instância na estabilidade do trono. No contexto do exílio babilônico, como exame de consciência frente à queda da nação, Sansão e Dalila não enxerga todavia a violência do imperialismo babilônico, que leva Israel à ruína.

Alencar marca seu romance, aqui e acolá, com alguma indicação de que o projeto colonizador degradou a sociedade indígena. Na cena em que Martim profana Iracema (cena 15), ao primeiro beijo dos amantes, o narrador interrompe para dizer:

“No recanto escuro o velho Pajé, imerso em profunda contemplação e alheio às cousas deste mundo, soltou um gemido doloroso. Presentira o coração o que não viram os olhos? Ou foi algum funesto presságio para a raça de seus filhos, que assim ecoou n’alma de Araquém? Ninguém soube.”

Estaria Alencar, no conjunto de sua obra, compreendendo o sacrifício do índio como fato inevitável?

Ao destacar as marcas de violência em Iracema e em Sansão e Dalila, a recepção feita aqui não invectiva contra a grandiosidade da obra de Alencar, nem contra o valor literário e histórico do texto deuteronomista. Rejeita-se, isto sim, a prática religiosa que, em nome de um dever sagrado ou de uma suposta vontade de Deus, respalda a inversão do

sacrifício, uma forma de violência através da qual o verdadeiro agressor se dissimula como vítima. ASSMANN (1991, p. 112) chama a atenção para o fato que

“os sacrificados não somente perdem sua inocência, deixando de ser vítimas inocentes, mas também qualquer processo de sacralização das vítimas (...) fica terminantemente bloqueado. Os verdadeiros sacrificadores acabam por ser mitologizados (sacralizados), e não suas vítimas.”

Marcadas por ideologias da sociedade a que pertencem seus autores, as obras literárias, contudo, não necessitam de se atrelar à verdade dos fatos narrados. (Sobre a relação entre texto literário e realidade histórica se voltará, abaixo.) Vale lembrar que se trata de uma leitura possível daqueles textos. Sob tal perspectiva, se pode, de qualquer modo, dizer: ninguém passa incólume sob as palmeiras de Alencar; nem pisa sem conseqüência os escombros de Dagon. Se isso se pode dizer em vista da grandiosidade da obra de Alencar ou da historiografia deuteronomista, tanto mais se poderá porque sob as palmeiras de Alencar há um índio enterrado. E sob os escombros de Dagon está a vítima de uma violência, que sua própria religião não permitiu enxergar.

Mas, a qual Deus clamará o sangue das mulheres e homens filisteus soterrados com Sansão? E de tantos outros filisteus, um século depois, sob os pés de Salomão, quando os israelitas invertem a situação e passam a dominar os filisteus? Quem se lembrou de chorar com as mulheres francesas pelos seus mortos do Mearim? Que salvação esperam índios, negros, portugueses, filisteus, israelitas, africanos, asiáticos e latinos – de ontem e de hoje –, pobres do primeiro e do último mundo, todos filhos da dor?

3.2.4. Perguntas sobre violência... e amores

Fez-se aqui uma leitura de *Iracema* e de *Sansão e Dalila* buscando nos textos as marcas da violência, em sua relação com o sagrado. Poder-se-ia perguntar: teriam Alencar e o redator deuteronomista construído seus textos sob tal perspectiva? Pretenderam focar a questão da violência? Certamente não.

Ao construir seus textos, aqueles autores respondiam, de algum modo, aos anseios do momento histórico do qual faziam parte. Escolheram, do passado, certos dados que,

combinados e transformados pela ficção, alimentaram a utopia do seu presente. Sobre o “acontecimento” da formação do discurso literário, lembra-nos Iser que

“cada texto literário comporta-se seletivamente quanto ao mundo dado, no interior do qual ele surge e que forma sua realidade de referência. Quando determinados elementos dela são retirados e incorporados ao textos, eles experimentam a partir daí uma mudança de significação.” (ISER, 1996a, p. 11)

Retoma-se a teoria para lembrar que algo parecido ocorre no processo da leitura. Frente aos índices textuais oferecidos pelas obras, o leitor faz suas próprias escolhas. Neste sentido, poder-se-ia dizer que *Iracema* e *Sansão e Dalila* não se interessam pela questão da violência. Nossa leitura seletiva, sim, ao escolher as marcas textuais da violência, conduz as obras em tal direção. Mas não estaríamos, neste caso, obrigando o texto a dizer mais do que pretenderam seus autores? Ora, justamente nisso se mostra a capacidade daquelas obras de, a partir delas mesmas, promover o intercâmbio com a realidade extraficcional da violência, pela qual o leitor possa se interessar. Sob tal constatação, não se impõe qualquer idéia de supremacia do texto sobre o leitor e vice-versa.

Considerando a constatação um “ponto pacífico”, FIGUEIREDO, M.C.L. (1997, p. 202) afirma que “o interesse na recepção não hierarquiza a instância do leitor em relação à obra e à do autor. Apenas intervém na sua participação efetiva e em pé de igualdade da cadeia comunicativa.” Sob tal compreensão, pode-se considerar o discurso literário como “o espaço onde várias vozes se encontram.” (Ibid., p. 206)

Voltemos, pois, da digressão à voz da violência. De tão corriqueira, a violência já é desconsiderada, a não ser naquelas circunstâncias em que nos atinge pessoalmente. Mas, como pontua Hannah ARENDT (1994, p. 16), “ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos.”

Em todos os âmbitos da vida social, manifesta-se a violência: na política, nas relações econômicas, nas relações interpessoais, na religião. Na política, ela ingere sobrepondo os meios aos fins. Na economia, instala o mercado como um domínio de ninguém, alçando-o à categoria de divindade surda, que não responde às vítimas que sacrifica. Nas instituições religiosas, faz-se presente na linguagem simbólica que justifica o auto-sacrifício como resposta à vontade divina, caminho para a salvação.

Em relação a nosso particular interesse, vale perguntar: como superar, no campo das práticas religiosas e da teologia, as linguagens tradicionais acerca do sacrifício como

purgação do pecado e como vontade divina? Não haveria, para o sagrado, uma fundação mais originária que a da violência intestina, algo como uma unidade originária – que faz Sansão ir aos filisteus sem que seja por um desígnio divino de desentendimento, ou que faz Araquém receber o estrangeiro?

Talvez uma mudança de rumo, aqui – retornando à questão do discurso literário –, permita novas perguntas sobre a violência, sem messianismos, pelo caminho inverso da não-violência. Sem negar a urgência da busca racional de mediações históricas contra a violência, não se poderia, contudo, entender a atividade criadora da literatura (na sua produção e na sua leitura) como um evento de não-violência?

Nas últimas décadas, a partir do serviço prestado pela Teologia da Libertação, cresceu entre os oprimidos a consciência de que são vítimas de um sistema sacrificial e violento. Não teria essa teologia, no entanto, se esquecido da festa, da arte, do corpo, da dança, do convívio alegre, do alívio – mesmo que momentâneo – frente à dor reiteradamente lembrada?

Ao escolher a prosa lírica à épica guerreira, Alencar se coloca no caminho do leitor – que, frente aos dramas da realidade cotidiana, anseia por beleza, paz, lealdade, afeto. Como seria a biografia de Camarão ou a de Soares Moreno sem o perfume de Iracema, sem o desejo, sem a graça, sem a sensualidade?

Retomando um espaço de leitura já trilhado, pode-se enxergar na recepção que Machado de Assis fez de *Iracema* sua aguda percepção do sabor lírico da obra. Na apresentação do romance, não faltam elogios a Alencar, por sua ciência, originalidade e vigor em cantar “o amor, a amizade, os costumes domésticos, tendo a simples natureza por teatro.” Estes “oferecem à musa lírica páginas deliciosas de sentimento e de originalidade.” (MACHADO DE ASSIS, 1997, p. 20)

Diferentemente da perspectiva adotada neste trabalho, que se interessa pela questão da violência, Machado contrapõe o “quadro sentimental que é o fundo” (ibid., p. 24) de Iracema. Este livro, diz,

“não é destinado a cantar lutas heróicas, nem cabos-de-guerra; se há aí algum episódio, nesse sentido, se alguma vez troa nos vales do Ceará a pocema da guerra, nem por isso o livro deixa de ser exclusivamente votado à história tocante de uma virgem indiana, dos seus amores, e dos seus infortúnios. (...) limita-se a falar ao sentimento, vê-se que não pretende sair fora do coração.” (Ibid., p. 20)

À nossa leitura do exílio de Iracema, Machado contra-argumenta: “Não é o exílio; para ela o exílio seria ficar ausente do esposo, no meio dos seus.” (Ibid., p. 23) Ao se referir ao valor histórico de alguns personagens e do argumento, ressalva que “esse é apenas a tela que serve ao poeta; o resto é obra da imaginação.” (...) a maior soma de interesse concentra-se na deliciosa filha de Araquém.” (Ibid., p. 21)

Algo parecido ocorre com as narrativas sobre Sansão. Se o namoro com Dalila ocupa apenas a sexta parte da narrativa, e na qual pouco se fala de amor, referimo-nos a ela no entanto como sendo a história de amor de Sansão e Dalila.

Não seriam exatamente o lirismo e a transformação do histórico em ficção “amena”, onde – na expressão de MACHADO (ibid., p. 22) – “as belezas sobram”, que tornam inesgotável o mel de *Iracema* e de *Sansão*?

Talvez a leitura que Machado fez de *Iracema*, enaltecendo expressamente seu lirismo, ilustre o horizonte de expectativa da época dos redadores. Também a perspectiva com que o deuteronomista revisitou a história do Israel ancestral, ficcionalizando suas origens através da releitura de antigas sagas e lendas, deve ter correspondido à expectativa da comunidade judaica do século VI a.C. Da satisfação das expectativas, num processo que se poderia chamar de convenção coletiva, formou-se uma tradição para as obras, que se relaciona com sua canonização. Em seus respectivos cânones, *Iracema* e *Sansão e Dalila*, porque buscam as origens da nação, ocupam o lugar de literaturas de fundação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre alicerces teóricos da hermenêutica histórica e da estética da recepção – reconstruindo a história como base do conhecimento do texto e enfatizando o leitor como o pólo dinamizador da leitura-interpretação – julgamos encetada, a despeito de algumas perguntas formuladas e não respondidas, a proposta de realizar, pelo texto e pelo contexto, a leitura paralela de *Iracema* e *Sansão e Dalila*.

Aprendemos a falar de panorama, sabendo no entanto que não é possível enxergar o todo; de horizontes históricos que, porque construídos, se movem aos nossos passos. Entendemos que, por mais abrangente que se pretenda a leitura de uma obra literária, esta jamais se deixará esgotar. Identificamo-nos com a idéia segundo a qual os sentidos são produzidos pela interação entre texto e leitor; o que significa que, se as interações se estabelecem de maneiras diversas, com os diversos leitores e leituras, não se pode pretender univocidade na experiência da leitura, pois que as significações serão múltiplas e dinâmicas.

Ao mesmo tempo que a pesquisa bibliográfica e a elaboração da dissertação nos ajudavam a situar mais adequadamente nosso trabalho profissional como professor de

Bíblia, faziam surgir novas perguntas. Com o acordo da teoria que adotamos – que se opõe a todo dogmatismo e que entende qualquer conclusão como etapa provisória de todo percurso –, encerramos este trabalho ainda com questionamentos, alguns já formulados, outros novos. As respostas que se esboçam neste final serão necessariamente inconclusivas.

As perguntas atuais acerca da identidade cultural e da violência, discutidas em diálogo com a leitura paralela de *Iracema* e de *Sansão e Dalila*, apontam, nas duas obras – segundo nosso interesse de leitor –, para uma insistente presença do sagrado. Se se compreende a religião como amor ao próximo, abertura ao mistério que a presença do outro significa, então a atitude mais profundamente religiosa terá que ser buscada, nas duas obras, na hospitalidade de Araquém a Martim e na dos filisteus a Sansão.

A religião, entretanto, longe de se expressar apenas nos gestos de boa vontade entre os homens, apresenta-se, nas suas formas institucionalizadas, também como fator ativo de ocultamentos e violências.

Sob tal enfoque, não se encontram maiores diferenças entre *Iracema* e *Sansão e Dalila*. A despeito da expressa referência ao religioso e de ações amistosas e de partilha entre os personagens, as obras deixam ver um volume enorme de atitudes belicosas, machistas, etnocêntricas e xenófobas. O texto bíblico concorre com o de Alencar no fato de apresentar uma religião justificadora de ações guerreiras. Teríamos que nos preocupar em “desculpar” o constrangimento da presença da violência num texto recebido como literatura sagrada? Como traçar, a partir dessas constatações, uma linha divisória entre o sagrado da Bíblia e o profano de *Iracema*?

Por mais instigante que possa ser a pergunta pelo sagrado do texto bíblico, a busca de resposta não se sustentaria pelo caminho de uma oposição entre conteúdo e forma, em que o literário, enquanto dimensão estética, se coloca servilmente a serviço do conteúdo religioso. Caso fosse possível sustentar tal oposição, qualquer tentativa de aproximar literatura e teologia incorreria num esquema em que a literatura apenas propõe certas perguntas para as quais somente a teologia ofereceria respostas. No esquema estaria embutido o pressuposto de uma verdade divina revelada e definida – e delimitada pelo texto bíblico – que a literatura, enquanto forma do texto bíblico ou enquanto mediação mundana, poderia ajudar a encontrar.

Os juízos que se emitem sobre a obra literária – seja *Sansão e Dalila* ou *Iracema* –, sob o único critério de seu valor vinculante de conteúdo, incorrem no risco de compreendê-la de forma extremamente parcial. Julgando que a leitura alencariana do índio caminhe em

direção a um falso realismo – conforme se pode entender, até certo limite, a recepção crítica que dela faz Sodré –, não teria por isso qualquer valor? Mesmo se nos interessássemos apenas pelo aspecto conteudista de *Iracema*, um dos valores do romance não estaria exatamente na possibilidade de desvelar o imaginário de um projeto nacional, mesmo que seja o da burguesia conservadora? Supondo uma superficialidade de Alencar ao tematizar o índio, *Iracema* não teria, nesta hipótese, nenhuma pertinência teológica? Mesmo que se acatasse a suposição, não haveria, ainda assim, a possibilidade inversa de a literatura oferecer respostas à teologia?

Em outro extremo, valorizar a obra literária somente pela sua riqueza formal seria cair no mesmo impasse. Incorreria numa volta à distinção valorativa entre clássicos e grandes obras, de um lado, e literatura de segunda categoria, de outro. Ademais, o puro formalismo em arte, o fundamentalismo estético, não passa de pretensão.

Se o questionamento pode, aqui, parecer retórico, ele não se faz porém inocente. Pretende insistir que na recepção pode ser encontrada a solução do impasse. Somente a recepção, comenta ZILBERMAN (1989, p. 33), dá conta “tanto do caráter estético, quanto do papel social da arte, pois ambos se concretizam na relação da obra com o leitor”. Portanto, na recepção, entendida como interação entre leitor e obra literária, se poderiam buscar as explicações para o sagrado da Bíblia, para a importância teológica de *Iracema*, assim como para a canonização de qualquer obra literária.

Sem desconsiderar que *Iracema* e *Sansão e Dalila* têm qualidades textuais intrínsecas, sem esquecer que foram seus primeiros destinatários quem as adotaram como legítimas representações de seus anseios, sua permanência nos respectivos cânones resulta, em último caso, do processo dialógico que tem no leitor atual seu pólo de realização.

Quaisquer que tenham sido os leitores contemporâneos de Alencar – estudantes? mulheres? um público mais vasto? um leitor implícito? – ou os da obra deuteronomista – um círculo de profetas? a corte de Josias? judeus exilados? –, foram eles, em primeiro lugar, que abriram espaço para aquelas obras na canonicidade. Esta não oferece, todavia, nenhuma garantia de que a obra seja lida na atualidade. Volta-se, pois, à questão do leitor de hoje enquanto atualizador daquelas obras da tradição.

Segundo nosso interesse de leitor, a dissertação pretendeu também demonstrar a possibilidade de abordar temas atuais pela leitura simultânea de *Sansão e Dalila* e *Iracema* – abordagens que, até certo ponto, tornam imprecisas as linhas delimitadoras entre crítica literária e teologia. Diante disso, qual a possibilidade de uma leitura teológica de *Iracema*? Ou, invertendo a questão: como tratar o texto bíblico em sua feição literária?

Pensar a leitura de *Iracema* sob um enfoque teológico impõe, logo de início, a pergunta acerca de qual teologia se está falando. Sob um enfoque mais tradicional, compreendeu-se a teologia como reflexão sistemática a partir de um depósito estável de uma revelação divina acabada, de tradições normativas, que impõem aos crentes uma compreensão definitiva de sua própria existência. Para essa compreensão de teologia, *Iracema* servirá de não mais que linguagem de empréstimo para ilustrar as conquistas de um cristianismo triunfante.

A teologia, contudo, como qualquer outro discurso, é também ela representação, construção humana, passível de se auto-compreender em relação à realidade histórica em que se gestou. Sob tal enfoque, estendemos à teologia o que MAGALHÃES (2000, p. 123) diz sobre a literatura: ela “se encontra nas fronteiras dos saberes, incorporando crítica e estética, juízo e simbolismo, história e mito, ciência e poesia.” Literatura e teologia podem ser entendidas, ambas, como discurso sobre a experiência humana. A teologia se identificará, contudo, em relação à literatura, por ser necessariamente uma leitura religiosa da vida – o que implica o fato de muitas obras literárias construírem teologias mesmo sem o saber.

Enquanto representações da realidade, teologia e literatura situam-se na fronteira entre a liberdade do imaginário e as instituições religiosas e sociais sob as quais elas se fazem. A despeito da tentação de distinguir, por causa dessa subordinação ao institucional, entre boas e más teologias, ou entre obras literárias pertinentes e obras inadequadas à teologia, ressalta-se que a interlocução entre teologia e literatura é tarefa do leitor, também ele situado. Dele vai depender, em último caso, o resultado do diálogo.

Sob o foco de um conceito mais dinâmico de teologia, o leitor-teólogo está à procura de formular sua experiência religiosa a partir da realidade histórica em que está inserido e dos anseios e desafios que o conhecimento dessa realidade lhe impõe. Para ele, então, a literatura – qualquer literatura – poderá oferecer-se como interlocutora na busca.

Iracema interessa, pois, à teologia não porque canta a vitória do Deus cristão sobre o Tupã dos índios. Mas sobretudo porque sua leitura crítica pode, por exemplo, conduzir à consciência da ambigüidade da colonização, oferecendo assim à teologia a possibilidade de questionar a si mesma enquanto discurso e as mesmas instituições a que se filia – seja em relação aos métodos guerreiros da cristandade colonial que vitimou tantos índios, seja em relação ao respaldo ideológico do projeto conservador da burguesia imperial, que excluiu o negro, o índio, o pobre.

Ao buscar o “demasiadamente humano” de Alencar, o leitor-teólogo coloca-se no centro do próprio interesse teológico, pois que toda teologia é necessariamente antropologia – um discurso humano sobre sua própria existência.

Da mesma forma que a literatura escapa ao aprisionamento que uma teologia triunfalista pretenderia lhe impor, também o texto bíblico não se esgota, quando é tratado como fósil arqueológico, dissecado por métodos de análise literária. Também não se reduz a mero objeto de estudo da teologia.

A influência da Bíblia sobre a cultura ocidental e sua literatura veio, em boa dose, da força das instituições religiosas que dela faziam uso, entendendo-a como escrito revelado. Mas certamente não é só por isso que a Bíblia adquiriu tamanha autoridade. Magda Motté (*apud* MAGALHÃES, 2000, p. 96-7) destaca a *força de narrar* como o motivo básico pelo qual a Bíblia se tornou um livro influente – seu método de “vestir experiências, atitudes e doutrinas com histórias e figuras de linguagem.”

O mito, a saga, a lenda, a narrativa histórica, o canto litúrgico, a cantiga de amor, a palavra criativa do sábio, o entrelaçamento entre lei e história, a ficção, enfim, são anteriores a qualquer dogma teológico. A primeira exigência, pois, para abordar o texto bíblico em sua feição literária é uma declaração de moratória ao dogma, à busca de mensagens edificantes, à concepção de valor historiográfico de todo e qualquer texto bíblico. Enquanto antecede à sistematização conceitual da teologia, a produção e a compreensão literárias do texto bíblico tornam o mesmo dogma uma ficção, enquanto também ele é uma representação.

No começo do século XX, a pesquisa bíblica negou a historicidade do juiz Sansão. Este foi interpretado, então, como um ciclo astronômico, originário de antigas tradições religiosas tribais. Nomes de pessoas e lugares que aparecem em *Juízes* 13-16 sugerem isso: Sansão ou Simshon (de *semes* = sol), Dalila (de *laila* = noite), Bet-Semes (= casa do sol). A dinâmica dos processos da cultura oral teria associado o ciclo astronômico às aventuras de algum herói local, dando origem às lendas, que um dia se tornaram escritos. Estaríamos, neste caso, diante de uma obra ficcional. E se assim tivesse sido, as lendas de *Sansão e Dalila* perderiam seu valor? A obra historiográfica dos deuteronomistas, da qual o ciclo de Sansão faz parte, não é, no conjunto, ficção?

Quando afirmamos a ficcionalidade de uma obra historiográfica, não estamos negando a ela valor histórico, como se tudo viesse da pura criatividade dos autores. Apenas sugerimos que os textos bíblicos não podem ser lidos todos da mesma maneira. Já a diversidade dos gêneros literários que a compõem implica em maneiras diversas de o leitor

interagir com o texto. A obra, por maior valor documental que tenha em relação ao momento histórico que a produziu, também é portadora de uma interpretação simbólica da realidade. Neste sentido é ficcional. Porque ficção, pode comunicar alguma coisa sobre a realidade que vai além da própria realidade.

O modo próprio como a Bíblia se formou – num processo de sucessivas releituras de suas tradições fundantes, passando da cultura oral à escrita, mantendo todavia a interpretação oral, voltando a produzir textos sobre outros textos – indica que o texto bíblico não se prende a *uma* história. O papel fundamental do texto bíblico, entendido como literatura, assim como o da literatura, se cumpre ao propiciar aos seus leitores, na dinâmica da leitura, uma interpretação da própria realidade dos leitores.

Entendida sob o prisma de uma concepção religiosa da vida, a atitude crítica perante o mundo – e perante o livro! – torna-se ela mesma uma atitude religiosa. Daí a importância das sistematizações conceituais e dos métodos que, como instâncias críticas em relação ao texto, ajudam a perceber as convenções literárias e oferecem uma certa visão de conjunto. Em relação à Bíblia, tal atitude crítica encontra-se longe de ser uma prática generalizada.

Ao caracterizar o cristianismo como “uma religião do livro”, Antonio MAGALHÃES (2000, p. 7) lembra que

“os esforços em torno da compreensão de uma palavra, as discussões infundáveis sobre os melhores métodos de interpretação, as tentativas contínuas de sistematização dos elementos considerados centrais para o estabelecimento da fé, o surgimento e a condenação de movimentos considerados heréticos sempre tiveram nos livros que formam a Bíblia de hoje uma de suas bases de argumentação normativa.”

Essa constatação, aliada ao fato de que, no mais das vezes, o povo pobre pouco se afeiçoa à leitura ou nem mesmo sabe ler, permite a pergunta: a interpretação da Bíblia ou a leitura de qualquer obra literária é tarefa restrita de especialistas?

A prática de leitura que a dissertação concretiza, típico produto da academia, supõe também ela que o leitor esteja munido de informações, métodos e outros aparatos críticos, os quais lhe permitem uma leitura do texto sistemática e mais avançada em relação aos chamados leitores comuns. Mas, a leitura do leitor comum não alcança validade?

A leitura historicista e idealizada de um texto acaba fazendo do leitor comum a vítima da manipulação. Num contexto de analfabetismo ou de semi-analfabetismo, o texto escrito, por si, configura-se como autoridade; tanto mais quando manipulado por

autoridade religiosa. Vale ressaltar, contudo, que dentre o povo que não sabe ler, encontram-se pessoas que, mesmo sem o amparo de livros, fazem uma leitura crítica da vida.

Parece tendência corriqueira do leitor comum deixar-se conduzir pelas tramas do literário, muitas vezes perdendo-se no nível episódico ou na identificação psicológica com personagens e sentimentos oferecidos pelo texto. Haveriam, no entanto, critérios para validar as significações construídas pela leitura especializada, em detrimento daquelas alcançadas pela leitura popular?

O biblista Carlos Mesters relata este caso: O dirigente de um círculo bíblico leu para seu grupo o texto de *Lucas 4,25-30*, que se inicia assim: “De fato, eu vos digo que havia em Israel muitas viúvas nos dias de Elias...” Tendo terminado a leitura, ao perguntar se o grupo a tinha entendido, só obteve não. Repetiu a leitura. Também da segunda vez ninguém tinha entendido qualquer coisa. Da terceira vez, para facilitar, anunciou que leria o texto “pedacinho por pedacinho”. Ao cabo da primeira frase, observou que já alguém do grupo queria se manifestar. “Agora entendi”, disse aquele participante: “viúvas!” Ao que a leitura parou por aí mesmo e o grupo começou então a conversar e buscar soluções para a situação de penúria em que viviam algumas viúvas do lugarejo.

Na penúltima cena do romance de Alencar, Poti diz a Martim: “Enterra o corpo de tua esposa ao pé do coqueiro que tu amavas. Quando o vento soprar nas folhas, Iracema pensará que é tua voz que fala entre seus cabelos.” (cena 32) Em sua leitura comparada do romance, PROENÇA (1971, p. 116) associa a cena à história da menina enterrada pela madrasta no pé da figueira, onde o capinzal canta porque é o cabelo da menina: “Capineiro de meu pai / Não corteis o meu cabelo...”

A conexão, estabelecida por Proença, encontra-se no fim da linha de um grande volume de comparações que passaram por *Atala*, *Les Natchez*, *Eneida*, *Cântico dos Cânticos* etc., que ilustram a erudição do crítico. Se a boa erudição já não faz questão de hierarquizar o clássico e o popular, quem se arvoraria em julgar que aquela última associação com o “Capineiro de meu pai” teria menor valor?

Não se pode esconder que aquela leitura realizada no círculo bíblico, assim como a última associação construída por Proença, livres e criativas, estejam marcadas por certa limitação, no que diz respeito à compreensão mais ampliada do texto. Dizem respeito a uma parcela muito pequena do texto. Mas também não se pode afirmar que os resultados não tenham qualquer conexão com o ato de sua leitura. Teriam essas interpretações do

texto – porque são interpretações – menor legitimidade, e para quem, do que uma outra resultante de sofisticada especialização?

André LaCocque e Paul Ricoeur oferecem, em *Pensando biblicamente* (op. cit.), um diálogo exegético-filosófico, em que conjugam resultados do método histórico-crítico aplicado à Bíblia com o princípio hermenêutico do dinamismo textual – denso trabalho de mestres! Ao prefaciar seu trabalho, lembram, muito a propósito, o dito de Gregório Magno: “A escritura cresce com seus leitores.” (*apud* RICOEUR *et* LACOCQUE, 2001, p. 9) Contudo, perguntamos: a leitura realizada no círculo bíblico não fez, também ela, a escritura crescer? Não teria, em relação à leitura crítica e avançada, nenhum tipo de vantagem? Seriam contraditórias?

A leitura acadêmica da literatura e da Bíblia pode oferecer, certamente, um instrumento para análise e reflexão: sobre o próprio texto, sobre a realidade a que ele faz referência, sobre a realidade na qual ele foi produzido e mesmo sobre a realidade de seus leitores.

Também a experiência de vida do leitor comum fundamenta, de algum modo, a leitura que faz de uma obra. É o seu método. Ao identificar-se com personagens e sentimentos oferecidos pelo texto, ou na sua rejeição, o leitor comum torna-se mais um intérprete dele. As significações que construir não serão nem melhores nem piores que as do especialista. Serão apenas diferentes. Justamente por se projetar no texto, aquele leitor poderá se sentir, talvez com maior predisposição que o especialista, convocado a uma ação. Seria condenável tal recepção pragmática? A experiência do leitor com a literatura, afirma JOBIM (1999, p. 203), é “uma forma de experimentar modos de ser possíveis de maneira vicária, ficcional, imaginária.” A leitura propicia assim ao leitor vivenciar um mundo possível que vai além de sua própria realidade de mundo. Essa vivência textual, que a fruição da obra alcança, permite “colocar em xeque ou confirmar valores morais e éticos anteriores e exteriores” à leitura. (Ibid.)

Em favor da leitura do leitor comum, importa lembrar o que disse Jauss: “Obra alguma foi escrita para ser lida por filólogos.” O fato de o leitor comum partilhar ou comentar com certa espontaneidade as significações que construiu – nas comunidades, no contexto familiar, com amigos – propicia-lhe ultrapassar a pura recepção projetiva e arbitrária. A propósito de leituras realizadas comunitariamente, RICOEUR (2002, p. 19) lembra que “a hermenêutica não é só a confrontação do sábio e do texto, é também a confrontação com as interpretações coletivas; e são essas ‘leituras’ que animam o texto.”

Poderíamos falar ainda, no extremo de uma apologia da leitura comum, de um valor religioso e libertário que subjaz a toda experiência estética de produção de sentido, enquanto devaneio e fruição de uma obra. Contra toda ideologia que entenda a literatura e sua fruição como benesses destinadas a elites, julgamos útil, finalmente, considerar: a chamada leitura “ingênua”, aquela primeira leitura deliciosa do romance ou de qualquer outro texto – em que torcemos pelo herói, invejamos os amantes, fazendo-nos caminheiros na estrada tecida pela ficção – pode-se constituir como o primeiro passo para uma recepção posterior mais crítica.

ABSTRACT

With the theoretical support of Historical Hermeneutics and Aesthetics of Reception, the present dissertation – by reconstructing history as auxiliary knowledge for a critical reading of the literary text, and by emphasizing the reader as a dynamic element in reading-interpreting – brings forth connections between the legend of *Samson and Delilah* (Book of Judges 13-16) and the novel *Iracema*, by José de Alencar.

Considering that the production of such texts relates itself in a selective manner, to the historical events that provide their themes, the comprehension of certain auto-referential indications in these works is searched in the respective contexts in which they were written.

By accepting that the reading of texts entails the choice of certain textual indications, while other remain unchosen, questions of national identity and violence are also discussed.

Intertextuality between the two works enables one to point out the inaccuracy of the limits between literary discourse and religious discourse. Literature and theology present themselves as discourses on the human experience located between the limits of imagination and the institutions, between history and fiction.

KEY-WORDS:

Literary and Theological Reception

Brazilian Literature (*Iracema*)

Bible (*Judges*)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de. *O Guarani*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951. Tomos I e II.

_____. Como e porque sou romancista. In: ALENCAR, José de. *O Guarani*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951. Tomo I, p. 47-74.

_____. *Iracema* (lenda do Ceará). 4.ed. São Paulo, Ática, 1973.

_____. *Iracema* (Biografia, introdução e notas de M. Cavalcanti Proença). Rio de Janeiro, Ediouro; São Paulo, Publifolha, 1997.

_____. Carta ao Dr. Jaguaribe (posfácio da primeira edição de *Iracema*). In: ALENCAR, J. de. *Iracema*. Rio de Janeiro, Ediouro; São Paulo, Publifolha, 1997.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (organizadores). *Guia literário da Bíblia*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Ed. da UNESP, 1997.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropofágico. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 47-52.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação; um diálogo sobre Ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, Vozes; Piracicaba, UNIMEP, 1991.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo, Paulinas, 1987.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 1977.

- BELTRÃO, Luiz. *O índio, um mito brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- BERND, Zilá. Identidade e nomadismos. In: JOBIM, José Luís (org.). *Literatura e Identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 95-111.
- _____. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1992.
- BERND, Z. et CAMPOS, Maria do Carmo (org.). *Literatura e americanidade*. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1995.
- BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992, p.177-203.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM* (edição revista e ampliada. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*, edição de 1998). São Paulo, Paulus, 2002.
- BOECHAT, Maria Cecília Bruzzi. *Paraísos artificiais: o romantismo de José de Alencar e sua recepção crítica*. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, 1997. (tese de Doutorado)
- BORHEIM, Gerd A. et alii. *Cultura brasileira: tradição contradição*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.
- BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORHEIM, Gerd A. *Cultura brasileira: tradição contradição*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987. p. 31-58.
- _____. *Dialética da colonização*. 2.ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *História concisa da literatura brasileira*. 2.ed. São Paulo, Cultrix, 1977.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. 3.ed. Trad. de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo, Paulinas, 1978.
- CAMPOS, Haroldo de. Iracema: uma arqueografia de vanguarda. In: *Metalinguagem & outras metas; ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo, Perspectiva, 1992, p.127-145.
- _____. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo, Perspectiva, 1992, p.231-255.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Cidadãos e consumidores: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ, 1995.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. V. 2. (1836-1880). 6.ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981.
- _____. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (org.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 343-362.
- _____. ; CASTELO, J. Aderaldo. *Presença da literatura brasileira*. 11.ed. V. 1.

- Das origens ao romantismo. São Paulo, DIFEL, 1982.
- CASTELO, José Aderaldo (ed.). *A polêmica sobre "A confederação dos tamoios"*. São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1953.
- CASTRO ALVES, Antonio de. *Os escravos*. Introd. Oliveira Ribeiro Neto. São Paulo, Martins, 1972.
- CASTRO, Manuel Antonio de. *Tempos de metamorfose*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. Trad. de Cácio Gomes. São Paulo, Paulinas, 1986.
- CERESKO, Anthony R. O livro do Deuteronômio e a história deuteronomista. In: *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo, Paulus, 1996, p.123-134.
- CHARTIER, Roger (org.). *Práticas de leitura*. Trad. de Cristiane Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.
- CONCÍLIO VATICANO II (Compêndio do). *Constituição Dogmática Dei Verbum*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Por uma terra sem Males*. São Paulo, CNBB; Ed. Salesiana, 2001
- CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. de Carlos Lopes de Matos. São Paulo, EPU/EdUSP, 1973.
- COUTINHO, Afranio. *Introdução à literatura no Brasil*. 15.ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.
- _____. (org.). *A literatura no Brasil*. V.2 (O Romantismo). Rio de Janeiro, Sul Americana, 1969.
- CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica; para uma teoria da leitura como produção de Significado*. S. Leopoldo, Sinodal, 1986.
- CROCETTI, Giuseppe. *Josué, Juízes e Rute*. Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo, Paulinas, 1985.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. de Aurélio G. Neto e Célia Pinto Costa. V. 1. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995, p.11-37.
- DOWBOR, Ladislau. Da globalização ao poder local: a nova hierarquia dos espaços. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *A reinvenção do futuro*. São Paulo, Cortez, 1996.
- EAGLETON, Terry. *A função da crítica*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

- ECO, Umberto. *Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. Trad. de Atílio Cancian. São Paulo, Perspectiva, 1986.
- _____. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- FIGUEIREDO, Eurídice. Interações continentais: a questão da raça nas construções identitárias das vanguardas. In: JOBIM, J. L. (org.). *Literaturas e identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 85-94.
- FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna. Um percurso pedagógico no espaço literário. In: *Niterói*, n. 2 (1997), p. 199-208.
- FOHER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad. de Josué Xavier. São Paulo, Paulinas, 1982.
- FORRESTIER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo, Ed. da UNESP, 1997.
- GABEL, John; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura; uma introdução*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método; traços fundamentais de uma hermenêutica Filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 1977.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Vozes, 2002.
- GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo; claves para una interpretación antropológica (Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort)*. Salamanca, Sígueme, 1982.
- _____. *A violência e o sagrado*. 2.ed. Trad. de Martha Conceição Gambini. São Paulo, Paz e Terra, 1990.
- GONÇALVES DIAS, Antonio. *Primeiros cantos*. (Biografia, vocabulário, comentários, bibliografia por Letícia Malard). Belo Horizonte, Autêntica, 1998.
- GONÇALVES DIAS, Antonio. Poesias de Antonio Gonçalves Dias. (org. J. Norberto de Souza Silva). Tomo II. Rio de Janeiro, Livr. Garnier, 1926.
- GOTTWALD, Norman Karol. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. de Anacleto Alvarez; São Paulo, Paulinas, 1988.
- *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel Liberto, 1250-1050 a.C.* Trad. de Anacleto Alvarez. São Paulo, Paulinas, 1986.
- GOULEMOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentido. In: CHARTIER, Ro-

- ger (org.). *Práticas da leitura*. Trad. de Cristiane Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 1996, p.107-116.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. de Benno Dischinger. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1999.
- GRUEN, Wolfgang. *O tempo que se chama hoje; uma introdução ao Antigo Testamento*. 2.ed. São Paulo, Paulinas, 1978.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Ed. 34, 1992.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Minimizar identidades. In: JOBIM, J. L. (org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 115-124.
- GUNN, David M. Josué e Juízes. In: ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1997. p. 115-134.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2.ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo, Paulinas, 1983.
- _____. Paradigmas e metamorfoses do sacrifício de vidas humanas. In: ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação; um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, Vozes; Piracicaba, UNIMEP, 1991. p.160-185.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. 5.ed. São Paulo/Rio de Janeiro, Difel, 1977. Tomo I (V. 1 e 2).
- HOORNAERT, Eduard. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. Trad. de Johannes Kretschmer. V. 1. São Paulo, Ed. 34, 1996a.
- _____. *O ato da leitura; uma teoria do efeito estético*. Trad. de Johannes Kretschmer. V. 2. São Paulo, Ed. 34, 1999.
- _____. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Trad. de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro, EdUERJ. 1996b.
- _____. A interação do texto com o leitor. In: JAUSS, H. R.. *et alii. A literatura e o leitor; textos de estética da recepção*. (Seleção, coord. e trad. de Luiz Costa Lima). São Paulo, Paz e Terra, 1979, p. 83-132.
- JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo, Ática, 1994.
- _____. *et alii. A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Seleção e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- _____. A estética da recepção: colocações gerais. In: JAUSS, H.R. *et alii*. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Trad. de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 43-61.
- _____. O prazer estético e as experiências fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis. In: JAUSS *et alii*. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Trad. de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 63-82.
- JOBIM, José Luís. Os estudos literários e a identidade da literatura. In: JOBIM, J. L. (org.) *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 191-206.
- KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio: uma interpretação teológica*. Trad. de Edwino Royer. São Paulo, Paulinas, 1990.
- LAJOLO, Marisa. Literatura, esta dama de tantas faces. In: JOBIM, José Luís (org.) *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 179-189.
- LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginário no Ocidente*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____. *Mimesis e modernidade: formas das sombras*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- _____. *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
- LOHFINK, Norbert. *Grandes manchetes de ontem e de hoje: o Antigo Testamento e os grandes temas de nossos dias*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo, Paulinas, 1984.
- LOPES DE LA VIEJA, M. Teresa. *Figuras del Logos; entre la filosofía y la literatura*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MACHADO DE ASSIS, José Maria. Esaú e Jacó. In: *Obra completa*. (Org. por Afrânio Coutinho). V. 1. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1997a, p. 945-1093.
- _____. Iracema [apresentação crítica]. In: ALENCAR, José de. *Iracema*. Rio de Janeiro, Ediouro; Publifolha, 1997b, p. 19-25.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. 2.ed. Trad. de Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 1983.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Deus no espelho das palavras: teologia e Literatura em diálogo*. São Paulo, Paulinas, 2000.
- _____. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: *Teologia e literatura* (Cadernos de pós-graduação/Ciências da religião – UMESp) 9 (1997), p. 7-40.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura; reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo, Loyola, 1994.

- MARCO, Valéria de. *A perda das ilusões: o romance histórico de José de Alencar*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. de Euclides Martins Balancin. São Paulo, Paulinas, 1995.
- MELATTI, J.C. *Índios do Brasil*. Brasília, Ed. de Brasília, 1970.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no séc. XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- MENEZES, Raimundo de. *José de Alencar: literato e político*. 2.ed. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira*. 2.ed. São Paulo, Cultrix; Ed. da USP, 1984. V. II.
- MONTERO, Paula. O problema das diferenças em um mundo global. In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *Sociedade global; cultura e religião*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Universidade de São Francisco, 1998, p.113-133.
- OLIVEIRA, Ana Madalena Fontoura. Os filhos da Morte na América (*Iracema e Martín Fierro* enquanto romances-símbolos de seus países). In: ANTELO, Raúl (org.). *Identidade & Representação*. Florianópolis, UFSC, 1994, p.325-333.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. Filosofia Hermenêutica: Gadamer. In: OLIVEIRA, M.A. *Para além da fragmentação; pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 33-57.
- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 1996.
- ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Ed. 70, 1969.
- PAZ, Octávio. Ambigüidade do romance. In: *Signos em rotação*. 3.ed. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo, Perspectiva, 1996, p.63-74.
- _____. Literatura de fundação. In: *Signos em rotação*. 3.ed. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo, Perspectiva, 1996, p.125-131.
- PESSANHA, José Américo Motta. Cultura como ruptura. In: BORHEIM, Gerd A. *et alii*. *Cultura brasileira: tradição contradição*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987. p. 59-90.
- PROENÇA, M. Cavalcanti. *Estudos literários*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1971.

- RIBEIRO, Berta Gleizer. *O índio na história do Brasil*. São Paulo, Global, 1983.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 3.ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil; testemunhos; 1500-1700*. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1993.
- RIBEIRO, Renato Janine. Iracema ou a fundação do Brasil. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo, Contexto, 1998, p. 405-413.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. de M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- _____. *Teoria da interpretação; o discurso e o excesso de significação*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, Ed. 70, 1973.
- _____. *O único e o singular (entrevista a Edmond Blattchen)*. Trad. de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo, Ed. UNESP; Belém, Ed. UEP, 2002.
- RICOEUR, Paul & LaCOCQUE. *Pensando biblicamente*. Trad. de Paulo Fiker. Bauru, Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 2001.
- SANTIAGO, Silviano. *Nas malhas da letra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica; arte e técnica da interpretação*. Trad. de Celso Reni Braidá. Petrópolis, Vozes, 1999
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas; forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 3.ed. São Paulo, Duas Cidades, 1988.
- _____. Nacional por subtração. In: SCHWARZ, R. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 29-48.
- SELLIN, Ernst & FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. V. 1 (Livros Históricos e códigos legais). Trad. de Mateus Rocha. São Paulo, Paulinas, 1977.
- SERRA, Tânia Rebelo Costa. *Antologia do romance folhetim (1839 a 1870)*. Brasília, Ed. da UnB, 1997.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. 10.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *História da literatura brasileira: seus fundamentos econômicos*. 6.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- _____. *As razões da independência*. 3.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

- SOUZA, Eneida Maria. Sujeito e identidade cultural. In: *Traços Críticos*. Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1993, p. 13-22.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre, EdPUCRS, 1996.
- _____. Dialética e hermenêutica; uma controvérsia sobre o método em Filosofia. In: *Síntese (nova fase)*, 29 (1983), p. 21-48;
- _____. *A instauração do sentido; reflexão e interpretação do discurso (literário)*. Porto Alegre, EdPUCRS, 1996.
- STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção dos textos ficcionais? In: JAUSS, H.R. *et alii. A literatura e o leitor*. Trad. de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p.133-187.
- STORNILOLO, Ivo. *Como ler o livro dos Juizes; aprendendo a ler a história*. São Paulo, Paulinas, 1992.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- _____. A “verificabilidade” histórica das teorias não-sacrificiais. In: ASSMANN, H. (ed.). *René Girard com teólogos da libertação; um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, Vozes; Piracicaba, UNIMEP, 1991. p. 280-287.
- SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.
- TOSAUS Abadía, José Pedro. *A Bíblia como literatura*. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Vozes, 2000.
- TREBOLLE B., Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Trad. de Ramiro Mincato. Petrópolis, Vozes, 1996.
- VALADÃO, Virgínia Marcos & AZANHA, Gilberto. *Senhores destas terras: os povos indígenas no Brasil; da colônia aos nossos dias*. 4.ed. São Paulo, Atual, 1991.
- WALTY, Ivete. Religião e identidade em Iracema In: *Ensaio de Semiótica*. Belo Horizonte, FALE/UFMG, n. 18-20 (1987-1988), p.209-225.
- ZILBERMAN, Regina. *Estética da recepção e história da literatura*. São Paulo, Ática, 1989.
- _____. História da literatura e identidade nacional. In: JOBIM, José Luís (org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro, UERJ, 1999. p. 23-55.
- ZILBERMAN, Regina *et* MOREIRA, Maria Eunice. *O berço do cânone; textos fundadores da história da literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1998.

APÊNDICE

MITO DA “TERRA SEM MALES”

(dos índios Guarani Apapocuva, recolhido por Curt Nimuendaju, no início do séc. XX)

Quando Nhandervuçu (nosso grande Pai) resolveu acabar com a terra, devido à maldade dos homens, avisou antecipadamente Guiraypotym o grande pajé, e mandou que dançasse. Este obedeceu-lhe, passando toda a noite em danças rituais. E quando Guiraypoty terminou de dançar, Nhandervuçu retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um incêndio devastador. Guiraypoty, para fugir do perigo, partiu com sua família, para o Leste, em direção ao mar. Tão rápida foi a fuga, que não teve tempo de plantar e nem de colher a mandioca. Todos teriam morrido de fome, se não fosse seu grande poder que fez com que o alimento surgisse durante a viagem.

Quando alcançaram o litoral, seu primeiro cuidado foi construir uma casa de tábuas, para que quando viessem as águas ela pudesse resistir. Terminada a construção, retomaram a dança e o canto.

O perigo tornava-se cada vez mais iminente, pois o mar, como que para apagar o grande incêndio, ia engolindo toda a terra. Quanto mais subiam as águas, mais Guiraypoty e sua família dançavam.

E para não serem tragados pela água, subiram no telhado da casa. Guiraypoty chorou, pois teve medo. Mas sua mulher lhe falou:

-- Se tens medo, meu pai, abre teus braços para que os pássaros que estão passando possam pousar. Se eles sentarem no teu corpo, pede para nos levar para o alto.

E, mesmo em cima da casa, a mulher continuou batendo a taquara ritmadamente contra o esteio da casa, enquanto as águas subiam.

Guiraypoty entoou então o nheengarái, o canto solene guarani. Quando iam ser tragados pela água, a casa se moveu, girou, flutuou, subiu... subiu até chegar à porta do céu, onde ficaram morando.

Esse lugar para onde foram chama-se Yvy marã ei (a “terra sem males”). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. As pessoas nesse lugar não envelhecem e nem morrem e aí não há sofrimento.