

desse sistema de relações¹⁰. Nesse sistema o homem ocupa um lugar humilde¹¹. «E só assim se predispõe para a Graça que penetra a Natureza. Por outro lado, a natureza planificada da ciência é incompatível com a vida¹². A vida é troca generosa¹³ e universal convivência¹⁴.

Ora são todas estas relações cósmicas que o tecnicismo destrói. O efeito perverso do cientismo e do antropolatrismo reside afinal na destruição deste clima dinâmico de cooperação do homem com a Origem.

O perigo da técnica não consiste nos seus efeitos imediatos, porque, sendo a técnica elemento de mediação, o elemento trágico que transporta prende-se com o esquecimento do Ser, da divina co-presença do homem a Deus.

A filosofia de Leonardo Coimbra é para nós eminentemente, uma filosofia da liberdade e da libertação através da convivência e colaboração sociais. Liberdade que se dá e se constrói no respeito pela diferença, pela alteridade que a relação salvaguarda, pelos diferentes modos de o Ser se dizer. Não seria por isso coerente o combate à univocidade que o imperialismo da técnica postula?

Caldas da Rainha, Abril de 1988.

José Carlos S. de Almeida

¹⁰ «A tragédia do homem está na ignorância de si e do Universo em que vive, ou antes, convive. A sua vida é uma relação, ou melhor, um sistema de relações com este Universo. — A felicidade seria o acordo e a harmonia dessas relações...» (p. 633)

¹¹ «O lugar do homem é dum certo modo — o modo humilde — o centro da criação.» (p. 645)

¹² «Uma natureza, planificada em real inteiramente dado, é incompatível com a vida ...» (p. 723)

¹³ «É que — mais uma vez o afirmamos — só a vida nós queremos, e a vida é troca generosa, e sem fim, de contemplação e amor. A vida só existe, crescendo, fazendo-se *viva*, bebendo na Fonte, matando uma sede com a alegria de renovada e acrescida sede. É que a Vida não é coisa, a Vida verdadeira é ser de liberdade: e liberdade é opção no combate e posse dadivosa e cumulativa na vitória e no resgate.» (p. 722)

¹⁴ «E a vida não é o ser dado em todos os meandros, mas a vida no homem é o ser assimilado, a comparticipação no ser de todos os seres, vida de universal convivência; e a vida do homem quer ser essa universal convivência plena, sem diminuições, nem falências, vivida em toda a sua plenitude, possuída em seu autêntico significado de universalismo, transfigurada em vida alimentada nas fontes da Origem, seja, através dos mundos e das almas, em pleno coração da Caridade criadora.» (pp. 735-6)

A Sombra dos Deuses, o Armistício

«Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là.»

Lacan

«Le concile de Florence (1438-1445) est la conférence du désarmement; en effet, aucune des parties ne refuse le schème de l'adversaire, ... mais les Turcs sont aux portes, Byzance menacée ... et Florence verra la fin du Moyen Age.»

R. Sublon

A desintegração do signo parece ser o grande problema da modernidade, dizia R. Barthes em 1968 (*Communications*, n.º 11). Rotura, hemorragia, disseminação, são figuras que dizem adequadamente essa desintegração do signo; todos os quadros mentais, objectos sociais, a questão interna do sentido, da verdade ou da religião são abalados por esta desconstrução, ligada ao fim da era do logocentrismo ocidental e do mono-teísmo. O signo, desconstruído, tornou-se disponível, flutuante, líquido, heterogéneo ao próprio sistema da língua, esvaindo-se desta feita o seu valor referencial material.

O livro de Natália Correia é, a seu modo, um projecto de desconstrução do Deus único da teologia, em nome do politeísmo*.

Um texto vem-nos às mãos como uma carta que primeiro temos de ler para entendermos o que diz e a que a seguir

* Natália Correia, *O Armistício*, Dom Quixote, Lisboa, 1985

temos de responder, segundo o grau de compreensão que a leitura permitiu. Compreender um texto significa reencontrar o horizonte das questões às quais ele dá uma resposta. *Compreender e questionar* interpenetram-se, pois. Criticar e comentar interligam-se como dois processos interdependentes. Nem sempre a nossa confiança é cega no destinatador da carta e nem sempre o mundo proposto nessa carta é o melhor dos mundos possíveis. A decepção faz parte da recepção da mesma *carta postal*¹.

Quando recusamos a máxima romântica: «compreender o autor melhor do que ele se compreendeu», não estamos a dizer que a obra é tudo. Não nos avisasse Wittgenstein que «Como uma palavra é compreendida, isso, as palavras sós não o dizem»².

Qualquer primeira página de um livro se prestaria a um exame semiótico de conjunto. O nome do autor, o título, o editor, a colecção, a editora, os caracteres tipográficos, a data, o branco, são alguns dos elementos pertinentes para a identificação do que Leo H. Hoek chama a *cobertura* do texto³. O *Armistício* é um título que nos traz à ideia um contexto, um campo semântico: as armas, a suspensão das armas, o intervalo, a trégua entre beligerantes. Delimitemos a zona de combate, o processo em curso, os actores em cena, as grandes configurações discursivas, as formalidades deste conflito na sua relação dialógica entre o que o identifica como *contexto* e *intertexto*. Começemos pelo fim. Porquê agora um armistício? As guerras deste tempo não são o que sabemos: «guerra das estrelas», guerra das superpotências, guerra entre o eixo norte/sul, guerra contra a fome, a ignorância, a morte. Que propõe Natália Correia, que efeito de leitura espera, que solstício anuncia, que justiça?

O *Armistício* é um livro de versos e ao mesmo tempo um ensaio, exórdio, em prosa, introduzindo, glosando o que os poemas enunciam: o regresso dos deuses. Não debatare-

mos as componentes técnico-formais do exórdio ou dos poemas insertos neste livro, mas sim as teses que não são apenas mitofilosóficas ou mitopoéticas ou as que se propõem como alternativas políticas e civilizacionais, como bem viu M. Serras Pereira⁴.

Um certo espanto se apodera de nós: Natália escreve na direcção oposta de um teórico da religião e do político, M. Gauchet, «Não-crente, sem interesses existenciais nem paixão militante ligados ao assunto» — ele anunciando a «clausura da era dos deuses», ela proclamando o seu regresso. O propósito de Natália Correia, batendo certo no positivismo, que acreditava resgatar a humanidade através da ciência e da reabilitação de Prometeu, não deixa de parecer, neste contexto, um pouco «retro», em contra-corrente ao *desencantamento* de um mundo que há muito saiu da religião⁵. As teorias sociológicas da secularização haviam-nos familiarizado com a hemorragia da lógica dos sistemas religiosos e com a autonomia da sociedade e da cultura, que não desaguavam inevitavelmente no ateísmo. Uma multidão anárquica e móvel de religiosidades privadas, erráticas e difusas, povoa esse lugar supostamente deixado vago ou desertado, que seriam as instituições religiosas. Sabíamos que a religião era um fenómeno *histórico*, quer dizer, com um começo e um fim, como as grandes narrativas. Enganámo-nos pelos vistos.

Deve dizer-se que Natália Correia escreve sem desprezo pelos teólogos que são para ela, como para Lucas «os coveiros das divindades que tecem» (p. 13), sem contudo cair na ingenuidade obtusa de tradição laical, positivista, de certos meios desta terra, em muitos casos envolvidos ainda pelo manto hermetista ou por uma soberba ignorância a respeito da investigação intelectual cristã, e que pensam o cristianismo como uma superestrutura agónica que nem sequer vale a pena de ser pensada.

⁴ MIGUEL SERRAS PEREIRA, *Natália Correia: o regresso dos deuses?*, in *Jornal de Letras*, n.º 151, 1985, 5.

⁵ MARCEL GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Cf. J. L. SCHLEGEL, *La religion est-elle finie?*, in *Etudes*, Paris, Out. 1985 (363/4); Cf. O. MONGIN, *Quand la religion s'éclipse*, in *Esprit*, 10, Out. 1985, 34-49.

¹ Cf. JACQUES DERRIDA, *La Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.

² Cf. JEAN GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, (= *Cog. Fid.* n.º 133), Paris, Cerf, 1985, 267.

³ LEO H. HOEK, *Pour une sémiotique du titre*, in *Documents de travail et pré-publications* n.º 20/21, 1973, Urbino.

Natália Correia, como M. Gauchet, ou Max Weber muito antes deles, tiveram a lucidez de romperem com o esquema das *Luzes*: a religião é produtora de socialidade, metáfora duma sociedade, diria Michel de Certeau, operador histórico de primeira importância na transformação social do Ocidente. Ela sabe que uma religião separada do mundo resultou em sociedades que, dando o braço a Narciso, se esqueceram da fragilidade que as fazia abertas aos contratos e às viagens.

A apologia do paganismo

Natália Correia inscreve-se numa tradição heterodoxa que vem do Cancioneiro, que passa por Pascoais e Pessoa de quem ela herdou a ideia do «paganismo superior» ou do «transcendentalismo panteísta multiforme». Aproxime-se esta citação de Pessoa: «Que português verdadeiro pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando, fora dele, há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no paganismo superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos!... Criemos assim o paganismo superior, o politeísmo supremo!»⁶ aproxime-se a citação de Pessoa desta outra, agora de Natália Correia, no *Armistício*: «Os deuses são todos ou nenhum. Pois que só sendo todos são o poder que traz à luz o Espírito Supremo, a Única verdade de todos os deuses serem verdadeiros; e não o deus totalitário da verdade única tenazmente administrada pelo fanatismo dos monoteístas.» (pp. 9-10).

A proposta desta escritora visa não apenas integrar a Cristo no panteão universal, dar-lhe um lugar entre os diversos deuses — esse seria, em termos de gramática narrativa o seu programa narrativo principal — mas libertá-lo antes do fana-

⁶ FERNANDO PESSOA, *A nossa crise*, entrevista em *Vida Portuguesa*, de 13 de Outubro de 1923. Cit. em A. de PINA COELHO, *Os fundamentos Filosóficos*, Lisboa, 1968, 183-184. Cf. A. BORGES, *Fernando Pessoa e a questão de Deus*, in *Humanística e Teologia* (1983) 161.

tismo dos monoteístas, convertendo o seu culto da cruz numa festa da descruzificação. A *descruzificação* será, pois, o cavalo de Tróia do panteísmo dentro da cidade do Deus único e dos teólogos, «coveiros das divindades que tecem» (p. 13) — um sub-programa do programa principal: a integração convivial de todos os deuses no natural da vida, no diálogo de todas as coisas entre si.

O horizonte que avista o *Armistício* não é unicamente de ordem espiritual, a menos que o espiritual abranja tudo e nada separe do que a tudo faz ser, sendo. Porque outros valores proclama, outra operatividade espera da libertação do «deus prostrado e tétrico que ensangentou a luz» (p. 64). Quando a festa da descruzificação tiver lugar, só o politeísmo terá direito de cidade; só então se poderá afirmar o *sentido da vida* por oposição às *forças da morte* que demasiado tempo reinaram sobre a flor «do deus anoitecido na cruz» (p. 11). O *Armistício* é assim a sanção, o reconhecimento positivo do Eros, o deus que dança, denunciada a ética do sacrifício, o fanatismo do monoteísmo e a apologia do sofrimento.

A sedução nova do neo-paganismo é considerada por alguns como um epifenómeno jornalístico, sem verdadeiro impacto cultural ou popular, delimitado politicamente ao que se chama a *nova direita*, que culturalmente assinala um regresso ao *individualismo* e que espiritualmente professa o *anti-monoteísmo*⁷. A um outro nível se faz o elogio da direfença, como se o fluxo genético prosseguisse a sua obra de diferenciação e de manutenção da diversidade e se fizesse quasi insensível ao agir humano⁸. Mas é sobretudo no campo da antropologia cultural e da sociologia das religiões que este objecto estranho que é o neo-paganismo mais discussões levanta. Quando Marc Augé escreveu o *Génio do paganismo*⁹ alguns se perguntaram se não seria essa a hora em que os deuses voltariam do exílio; se o grande Pan não estaria já ressurgindo dos montados e planícies do mundo inteiro; se finalmente voltavam a casa os

⁷ ANDRÉ DUMAS, *La séduction nouvelle du néo-paganisme*, in *Concilium*, n.º 197 (1985) 99-108. Cf. bibliografia suplementar neste artigo.

⁸ ALBERT JACQUARD, *Eloge de la diférence*, Paris, 1982.

⁹ MARC AUGÉ, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982.

deuses proscritos, excomungados, esquecidos. M. Augé faz expressamente a *defesa* e a *ilustração* do paganismo em todos os cantos do mundo. É um programa, uma palavra de ordem, um projecto intelectual. Os politeísmos antigos definem, por um lado, uma *antropologia* integrativa, não exclusiva por onde passa a relação com o corpo, os outros, o tempo, a vida, a morte; por outro lado, uma *ética* que alimenta um ateísmo prático, nada tendo de comum com o neo-paganismo de direito nem com os arautos do *monoteísmo bíblico* que se pretendem os mais despojados do sagrado e os que mais se distinguiram na luta pelos direitos do homem. Mas não se pense o paganismo como uma religião, no sentido do monoteísmo dominante.

O politeísmo, escreve M. Augé, é totalmente o contrário do cristianismo: nunca é dualista; nunca opõe o espírito ao corpo, nem a fé ao saber. Não há nele nem procura de salvação, nem afirmação de transcendência, mas o politeísmo postula continuidade entre a ordem biológica e a ordem social; e, para ele, todo o acontecimento faz sinal e todos os sinais fazem sentido.

A contra-revolução ideológica cristã

A expansão do cristianismo, a partir de meados do século IV, vai de par com a apropriação dos grandes simbolismos do pensamento e da sociedade pagã, tendo como pano de fundo a crise da cultura, o contexto de *decadência*: ocultismo, hermetismo, teurgia, literatura oracular, formas que em qualquer cultura se identificam com o regresso do recalcado. Há quem identifique a expansão do cristianismo com uma contra-revolução cultural com temas de uma revolução cultural — rejeição do trabalho, ódio do corpo, recusa da diferença sexual, etc.¹⁰ Os Padres da Igreja julgam encontrar em documentos pré-cristãos: *Hermetica*, *Orphica*, *Profecias sibílicas*, *Carmina aurea*, *Pitagorismo*, vestígios de determinadas verdades reveladas. E os sábios do século XV tentam mostrar como esta *prisca theologica* se harmoniza com a sua própria

concepção neo-platónica do cristianismo. Marsílio Ficino maravilha-se com o acordo estabelecido entre o antigo sábio Trimegisto, o cristão Orígenes, o muçulmano Avicena e o pagão Platão. Encontros imprevisíveis! Quem diria que entre M. Augé, hoje, Celso, no século II um mesmo discurso, uma mesma apologia os une! No *Discurso da verdade*, Celso denunciava já a ameaça de extinção do sistema politeísta que a cultura cristã representava, dadas as suas obsessões pelo pecado e pelo medo, o seu desprezo pela razão praticada por *ateus*, isto é, gente que presta culto a um só deus absoluto e exclusivo. Ora é este discurso que M. Augé retoma hoje. O seu projecto é o de um ateísmo pode ser vivido como um politeísmo. O que separa M. Augé ou Celso do cristianismo é uma linha antropológica e ética. A primeira define o indivíduo em termos relacionais, actanciais, sendo o politeísmo a textura do social; a segunda liga a salvação individual à salvação social onde cada um é naturalmente ateu no meio dos deuses. Duas antropologias *inconciliáveis*, duas éticas igualmente *inconciliáveis*. Um armistício impossível?

Não deixa de ser surpreendente que o *Armistício* de Natália Correia apareça no intervalo do espectáculo permanente duma crise de identidade que políticos e teólogos deste país conjuntamente encenam, ambos à procura das raízes, das memórias e valores tradicionais ou dos fantasmas comuns que defendam da intrusão do outro ou da expansão do mesmo. Anuncia este livro a alba de uma nova revolução cultural? Que temas tange este livro, que antropologia e que ética, conciliáveis com o monoteísmo da religião dominante neste país e o seu politeísmo que não é, como o de Augé ou Celso, praticamente ateu?

Reduzamos o conflito monoteísmo vs politeísmo à escala do Deus das religiões do Livro e dos deuses greco-romanos; uma vez que no *Armistício* a contenda cabe inteira nestes dois campos. Simplifiquemos: no princípio era o reino dos deuses, *sive deus, sive dea*, o sagrado selvagem, a fusão orgásmica de todas as forças da natureza, a «Grande-Mãe» que preside à concórdia de todas as coisas entre si. A sombra de Baco, o deus federador e de Dioniso, deus bifronte, uma «potência mística»

¹⁰ MARCEL DETIENNE, *recensão crítica do Génie du paganisme Universalis*, 83, 482-83.

(Durkheim) regia o panteão de deuses e aquilo que melhor exprime a pluralidade* do nosso imaginário na convivialidade pacífica com todas as coisas e nós mesmos.

O conflito introduz-se quando, à instabilidade morfológica dos deuses todos, à sua ficcionalidade antropomórfica e à lei universal da circulação, do ir e voltar que os pássaros migrantes sabem, o conflito deflagra quando a ideia ingénua de um Deus cioso, exclusivo, do judaísmo, do cristianismo e do islamismo se impõe como a única e verdadeira. O que complica as coisas nesta partilha de deuses é a ideia de *hierarquia* a que aliou desde logo o apetite de poder, a essência despótica de um só deus sobre todos os outros. O monoteísmo tornou-se a abstracção da estrutura que até aí ligava a relação de *aliança* que o Livro e os profetas constantemente lembravam. No esquema hegeliano, o cristianismo coroa o que as outras religiões tinham imperfeitamente esboçado, adivinhado, tornando-se a religião absoluta. S. Breton propõe distinguir três regimes de unicidade: *unicidade de exclusão* — no caso de Israel; *unicidade de inclusão* — o caso da metafísica e da cristologia do *ens realissimum*; *unicidade de diferença* — a distinção, do lado protestante, entre fé e religião. O esquema hegeliano inscreve-se, como se vê, no regime da unicidade de integração ou de inclusão que deve ser usado com moderação face ao Deus bíblico de passagem sempre e à inversão de escala de que os Evangelhos falam: os primeiros serão os últimos e os últimos os primeiros.

Um esquema evolucionista vê a experiência religiosa da seguinte maneira: no princípio havia as «religiões naturais» — a simbiose perfeita do natural, e do sobrenatural; passou-se depois à ontologia grega e aos monoteísmos, o regime de um deus desligado da natureza, o seu deus das experiências espirituais da humanidade, por exemplo, o deus da experiência mística. O Estado aparece no horizonte da história como o grande «transformador sacral», expansionista. A territorialização da religião é uma das estratégias de que o poder político se aproveita para reinar imperialisticamente sobre os povos. A dobra «tribal» sobre o grupo («o fruto da solidão de um punhado de homens no deserto» — p. 11) sucede a dinâmica imperial (a vontade imperialista) e, finalmente, o Estado-

-nação que remete o religioso para o *interiorismo*; o foro da consciência, o estado do nosso ser íntimo desprendido de todo o resto, zona em que cada um é livre de ser tudo ou nada.

É hoje comum falar-se de uma continuidade dos fenómenos religioso mais do que duma essência do religioso. Talvez porque, de si, a essência de uma coisa é tão indiferente à pluralidade como à unidade numérica. O politeísmo grego não é um panteão disperso, uma mitologia caótica que os positivistas de todos os tempos se comprazeram em pensar. O deus grego não é uma pessoa singular nem um agente individualizado. Um deus é uma potência que traduz uma forma de acção, um tipo de poder. No panteão grego cada deus se define dentro de um sistema de relações que o opõem e o ligam à totalidade que compõe o universo divino. Delimitação estrita de poderes, equilíbrio hierarquizado, são componentes que excluem as categorias da onipotência, da omnisciência, do poder infinito. A relação destes deuses com o mundo não é nem a da transcendência nem a da imanência; há formas e graus diversos de sagrado mais do que simples polaridade sagrado-profano. A religião não é um campo exactamente delimitado, no conjunto da vida social. Tudo comunica com tudo. A religião grega é a única que não se integra no modelo das três funções que o comparatismo de Georges Dumézil reconheceu no conjunto das religiões indo-europeias¹².

Fizemos já alusão a Celso que no século II se queixa já do tipo de apropriação bastarda que os cristãos fazem da cultura pagã e que porá em questão os próprios fundamentos do cristianismo. Conhecemos, do lado cristão, a série de livros que Orígenes escreverá contra o *Discurso verdadeiro* de Celso. Em causa, a recusa, por parte deste, em admitir que os profetas possam ter predito que a história de Jesus devesse passar pela escravatura, a doença, a morte. Seria um mal e uma impiedade, se ele era um deus, uma coisa abominável e impuríssima¹³. Em causa, o afirmarem os cristãos que um só ser possa ser

¹¹ GUY KARDREAU e CHRISTIAN JAMBET, *L'Ange*, Paris, Grasset, 1976.

¹² J. P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Maspero 1979, 16.

¹³ ORIGENES, *Contre Celse*, IV: (= *Sources chrétiennes* n.º 150) 45.

chamado Senhor, falando de Deus: é uma impiedade, continua a dizer Celso¹⁴. Em causa, o culto excessivo dado àquele que acaba de aparecer¹⁵. Em causa, o conhecimento de Deus: como conhecerão Deus se não o atingem pelos sentidos? Que se pode conhecer sem o uso dos sentidos?¹⁶.

Estribado na *Apologética* de Tertuliano, no *Adversus nationes* de Arnóbio, no *Protreptico* de Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesareia vai ser o protagonista de um dos ataques mais vigorosos de um cristão contra o paganismo. Na sua *Preparatio Evangelica* (Livros II-III) ele será o grande combatente da cosmogonia, da teologia fabulosa e da interpretação alegórica das teologias dos Gregos, dos Egípcios e dos Romanos. Este homem é um excelente exemplo de vampirismo e de predação textual. Todos os caminhos para isso lhe estão abertos: um método poderoso (o evemerismo) que lhe permite negar a existência dos deuses pagãos porque se lhes não conhece a data de nascimento; um saber fazer instrumental, o saber usar ideologicamente os textos daqueles a quem a seguir ataca; o apoio nos intelectuais pagãos que sempre ironizaram sobre o aspecto que os crentes davam aos deuses ou que não raro criticam a religião popular, indiferente ao regime do tempo, do espaço ou da biografia do deus que evoca. A conclusão do livro XI da *Preparatio Evangelica* bastará para nos apercebermos da estratégia textual que Eusébio emprega para denegrir ou refutar a teologia grega¹⁷.

É necessário dizer que a crítica dos deuses do paganismo, da parte de alguns intelectuais pagãos, com excepção dos epicuristas, materialistas conhecidos que chegam a transformar em seres físicos, constituídos por átomos, os deuses do politeísmo, partia do sentimento que a semiosis religiosa não tinha nada duma mimese do real. Quer dizer, era possível objectar contra aqueles que dizendo-se materialistas, acabavam por transformar a semiótica numa ontologia de substância¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, 45.

¹⁵ *Ibid.*, 199.

¹⁶ *Ibid.*, 95.

¹⁷ EUSÉBIO de CESAREIA, *La Préparation Évangélique*, Livr. II-III (= *Sources Chrétiennes* n.º 228) Cerf, 1976, 133.

¹⁸ PAUL VEYNE, *Sémiotique des dieux du paganisme*, in *Poétique* n.º 54 (1983) 133.

Mas voltemos aos nossos apologetas. A evocação das duas vias, uma «estreita» e outra que leva à perdição, «larga e espaçosa» (cf. Mt 7, 13.14; Lc 13, 24), posta em paralelo com a fábula de Pródico de Ceos sobre a Virtude e o Vício, ou o apelo a Pitágoras que proíbe «caminhar nas grandes estradas»¹⁹ só podem funcionar com estratégias retóricas ao serviço de um grande princípio que marcará para sempre as paixões de sinal negativo: «o sacrifício agradável a Deus consiste em se separar sem regresso do corpo e de suas paixões», concluirá Clemente de Alexandria²⁰. Sempre o argumento de peso será este: o melhor meio para chegar ao conhecimento de Deus é desprendermos o mais possível a inteligência das coisas carnis e mundanas. Michel Foucault tinha razão: não há qualquer sentido em se falar duma «moral cristã da sexualidade» e menos ainda duma «moral judeo-cristã». Há, sim, linhas de água, nem sempre bem definidas, modelos de produção ou de fruição improdutiva, Pitágoras de um lado, Dioniso de outro. Narciso em toda a parte sempre. E em toda a parte o Crucificado.

O mistério dionisiaco

Voltemos ao nosso *Armistício*. Natália Correia retoma por sua conta todo um caudal de textos, não apenas para ironizar sobre a religião dos idólatras monoteístas, não apenas para opôr a religião popular à teologia dominante, mas para, fazendo a apologia do paganismo, questionar e citar a campo duas hostes aparentemente inconciliáveis para um possível armistício. «Porque este é o tempo de descobrir o mundo em boas relações com todos os deuses» (p. 11).

Muito de comum e de contrário a Natália Correia se vê, lendo Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio, e por intermédio deles, Celso, Porfírio, Plutarco, Platão, Jamblico e tantos outros. As mesmas e contrárias questões de ordem antropológica e ética assumavam desses textos: a questão do único, a tópica do corpo, o culto, o sacrifício, o conhecimento de Deus.

¹⁹ CLEMENTE de ALEXANDRIA, *Les Stromates*, V (= *Sources chrétiennes* n.º 278) Cerf, 1981, 75.

²⁰ *Ibid.*, 137.

Temos de o reconhecer: falta às nossas antigas pátrias da orgia dionísia e do saber erótico Rabelais e Resfit de Bretonne²¹. De resto, a gesta pantagruélica não se reduz ao horizonte do «deus ventripotente», a lei da tripa e do gargalo, porque não ignora as necessidades do corpo nem os prazeres da convivialidade, os vícios e os méritos do estômago. Nenhum mortal habita uma cidade angélica. Nem sempre a desordem culpabiliza. A orgia cria uma dinâmica das relações que ligam. O recalcado vem à tona quando o prazer não encontrou uma expressão no corpo social. Natália tem razão: «injuriar o corpo/ é pisar a sombra do divino» (p. 25). Ou, de outra forma: «Talvez no além precises do teu corpo» (p. 26). Ao produtivismo de Prometeu Natália opõe o excesso de Dionísio, a «perversão polimórfica» de Freud. O elogio dos castrados deve ler-se ainda debaixo do modelo da fruição improdutiva, do erotismo não finalizado: «castrem-se os efebos em eiras e montados» (p. 48). A moral do *útil* sobrepôs-se à moral da fruição: «o blasfemo temor de usar a vida» (p. 16). Ao amesquinamento do prazer e ao castigo dos desejos da carne; à redução do corpo à servidão, que proclamava Orígenes (22), sucede a paixão desconcertada «onda de prazer, causa da vida» (p. 27). Demasiado tempo a tradição teológica ocidental enraizada no monoteísmo se inscreveu dentro dos temas binários do Um e do Múltiplo, do Sagrado e de Profano, da Vida e da Morte, da Verdade e do Erro, do Espiritual e do Carnal, da Luz e das Trevas, do Espírito e da Matéria. É mais que tempo de integrar o *terceiro excluído*, a tensão contraditorial entre todos os termos, o equilíbrio entre o hypo e o hyper de todos os desastres, os «rudes extremismos» (p. 11).

A descrucificação

Tínhamos dito que o projecto do *Armistício* não era só de ordem espiritual, tal como acontece com o Orfismo, caudal que passa neste livro, sem ruído, marginal, erótico, contando um

²¹ OCTAVIO PAZ, cit. por M. MAFFESOLI, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens Anthropos, 1982, 31.

²² ORIGENES, *Contre Celse*, IV (= *Sources chrétiennes* n.º 150) Cerf, 1968, 225.

Dioniso já recuperado, sem morte e sem Titãs que lembrassem o crime orgiaco. Acrescentávamos que o projecto deste livro era de ordem cultural e civilizacional. Mais perto do Cinismo, que representa em plena crise da Cidade no século IV a crítica mais generalizada do conjunto da sociedade e da civilização.

Contrapõe-se aqui o semen de Baco ao sangue de Cristo, falando-se de vinho, como se as duas figuras falassem vozes diferentes: uma, delegada do falar pagão, agrário, erótico, outra, delegada anónima, metaforicamente identificada com o Cristo sofredor (p. 51). Mas não se conta a morte de Dioniso e o castigo dos Titãs que o raio de Zeus reduziu a cinzas, e donde a espécie humana surge. Conta-se, sim, o suplício do /frioento Cristo atraído pelo culto/ (p. 15). Referem-se os «abutres de um culto necrófilo a quem poderá ser agradável o cheiro a cadáver de um deus» (p. 12). Apela-se às Mães que despreguem da cruz «a estampa triste deste agonizar infindo» (p. 64). Ora é aqui que, em nosso entender, Natália Correia alcança de bem perto Celso que também considerava impiedade preverem os profetas a morte de um deus. Natália dirige-se aos «ímpios sacrificadores» porque «ao regresso de todos é devida a piedade, essa sim, cristianíssima» (p. 12).

E entretanto, nenhuma alusão à «cozinha do sacrifício» grego, nas suas variantes órficas, dionísicas, demarcadas da religião oficial da Cidade (a religião de Prometeu que separou os homens e os deuses). Nenhuma notícia da religião do rito por excelência que é o confucianismo, eivado da nostalgia da idade de ouro antes da decomposição social e onde as relações sociais, perfeitamente arquitecturadas, seriam praticadas como um cerimonial²³. Apenas a sua estupefacção que um deus morra ou continue pregado à cruz onde o abandonaram. Apenas a sua obstinada prece às mães, o seu exorcismo e o seu pedido de esconjurar os senhores dos ponteiros. Que faz Cronos neste cenário tétrico? Que representa nesse campo de sangue uma das máscaras da morte? Que esconjura a autora do *Armistício*, ela que sabe «que vida e morte são/ margens do mesmo rio»

²³ HENRI DESROCHE, *L'Homme et ses Religions*, Cerf. 1972, 21; Cf. M. DETIENNE e J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard 1979; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972; M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.

(72)? Porquê ainda a recusa do sacrifício, seja em termos de distância (à maneira grega), em termos de identificação/fusão (à maneira védica, em* que a cremação tem valor de oblação sacrificial), ou em termos de crucificação de si abandonado ao Outro (como no cristianismo)? Fica-nos a suspeita de que Natália Correia seja, como Orígenes, «espírita», relativamente ao culto. É J. Daniélou que adverte para o tipo de argumentação utilizada por Orígenes contra Celso a respeito do culto, dos altares, das estátuas e dos templos. Orígenes diz que para o cristão o coração é a justa forma de altar, citando, na ocasião, Apo. 5,8: «os perfumes são as orações dos santos», o salmo 140,2: «que a minha oração se eleve diante de ti como um incenso», ou ainda I Cor. 3, 16-17: «os nossos corpos são os templos de Deus». Donde, J. Daniélou concluir: «desta teologia da liturgia e do culto três elementos devem ser retidos. O primeiro é a afirmação capital do fim do culto figurativo e exterior que deu lugar ao culto em espírito e verdade. O segundo é a afirmação não menos nítida que este culto em espírito e em verdade, que é o do Novo Testamento, comporta um aspecto visível. O terceiro enfim é a explicação deste culto visível. É aqui que o pensamento de Orígenes é ainda vacilante. Ele não vê que uma economia sacramental comanda todo o cristianismo. A sua tendência espiritualizante levá-lo-ia a depreciar a importância do aspecto visível. Mas ele vê pelo menos que este aspecto está ligado à natureza corporal do homem, à sua natureza social também, razões de conveniência que continuará a desenvolver a teologia mistagógica»²⁴. Ou será outro o sonho de Natália Correia, a utopia duma missa do ateu que sonhava Balzac, que era *crente sem ter fé*²⁵? O. Mannoni comentou brilhantemente o dualismo *fé vs crença*: «Basta ler a Bíblia para ver que os judeus acreditavam na existência de todos os deuses. Até Ihes faziam guerra. Mas a sua fé guardavam-na para um só. A fé era o seu compromisso incondicional. O assunto deste estudo é a crença; por exemplo a que permitia aos judeus *acreditar* na existência de Baal em quem não tinham fé»²⁶. O Armistício propõe a mesma

²⁴ JEAN DANIELOU, cit. por M. BORRET, in ORIGENE, *Contra Celso*, IV, SC 150, 226, n.º 1.

²⁵ HENRI DESROCHE, *Homme*, 160.

²⁶ O. MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969, cit. por H. DESROCHE, *Homme*, 160.

estratégia: acreditar nos deuses, os deuses todos, sem se fiar em nenhum, quer dizer, sem ter fé em nenhum deles: «Néscia é a cerviz que se verga aos decretos da fé» (p. 13). Sobre a recusa do culto, veja-se o poema: «Aos altares não prendas aquelas que são deuses» (p. 21), v.g.

O Espírito Supremo

Do «espíritismo» no culto ao paraclitismo como solução global da guerra monoteísta vs politeísmo, vai um passo.

Todos os caminhos deste livro conduzem ao possível mediador no conflito: monoteísmo vs politeísmo. O Espírito Supremo seria aqui o equivalente do deus pantónimo e anónimo da *natura naturans* que o regime pagão conhece. Campo multipolar solilário donde vem a água de todas as fontes e que se afasta quando qualquer das suas células é molestada (Cf. p. 12). Princípio de diversidade que é contraposto *exclusivamente* a um princípio de unicidade (monoteísta). Meio divino em que as partes se integram solidariamente no Todo. Princípio de diversidade em que tudo cabe, dialoga, flui. Princípio que privilegia a lógica da inclusão que leva, por exemplo, à recusa da «fábula ridícula do macho luminoso e da tenebrosa fêmea» (p. 11). O Espírito Supremo funciona como um princípio que opera em divergência, isto é, que inclui, compreende a sua própria novidade. Pólo germinativo original à volta do qual «concêntricas ofertas» (p. 19) acontecem. O limite desta proposta é o limite da disjunção exclusiva. Colocar a questão monoteísmo vs Espírito Supremo é colocar a síntese dos axiomas da lógica binária que postula a não-existência de uma terceira instância e a contradição absoluta entre as outras duas, o que obriga à opção redutora por uma contra outra. Monoteísmo e Espírito Supremo são ainda categorias contrárias. Para evitar esta alternativa mortal, só uma saída vemos, que é aproximar as polaridades em conflito, considerando-as complementares. Não só cada um é único, como a interacção é diferente da actividade das partes. Uma lógica de *metainclusão* deveria portanto incluir a diferença que operava num nível inferior: lógica da inclusão vs lógica da exclusão. Natália Correia advoga uma lógica de inclusão e um *resíduo* de exclusão que é deixado pela dicotomia irresolúvel: monoteísmo vs Espírito Supremo.

O resíduo

Como dissemos, o *Armistício* constrói-se sobre um duplo registo: o do ensaio e o da poesia, numa relação que uma retórica da leitura chamaria de sobre-determinação semântica. O Exórdio pretende modalizar o leitor dos versos, determinar a sua recepção, através de um recurso metacrítico, o do *comentário*. Antes da execução da leitura dos versos.

Ora, apesar do reconhecimento da mobilidade das figuras; apesar da polissemia que é atribuída aos símbolos que definem realidades ambivalentes, uma tese (a do politeísmo) se (im)põe contra uma outra (a do monoteísmo), jogando-se assim, à superfície do texto, a mesma batalha que pretende a abolição da *interdependência* da tese e da antítese.

Esta estratégia enunciativa provoca no texto algumas perturbações semióticas, levando à perda do princípio da ambivalência das coisas, logo a uma lógica de exclusão. Dioniso perde a sua parte de sombra, o seu lado mortal para se tornar inteiramente orgiaco, turbulento, ele que era o deus do amor e da morte. Globalmente as coisas são e não são e localmente são ou não são por uma operação de redução que se fundamenta na passagem de uma simetria inicial a uma assimetria local que «legítima» tomar-se a parte maior pelo Todo. Este princípio metodológico evitaria muita guerra de fundo expansionista que não deixa resíduos ou marcas de uma interdiscursividade social. Se uma parte do cristianismo reduziu o Cristo a «um deus condenado à lição do suplício» (p. 65), nem por isso, numa outra margem, o Cristo perdeu para os místicos, por exemplo, o seu lado erótico de deus que dança, que abrasa, que fusiona. Ademais, a relação com os deuses no paganismo, ou com Deus, no monoteísmo, não obedece apenas à lei dos sentidos, o império das paixões que Narciso exhibe, sem mediações, sem perda ou resto.

Se armistício houver, não será sob a égide de Narciso que só a ele se inclui, fugindo permanentemente ao que o poria em crise, o Outro, afinal a sua única libertação. Ele faz a redução do dipólo a si. «E vai para a alcova onde o teu amante/Te espera radioso e fiel como um espelho» (p. 26), embora seja também capaz de confessar a sua clausura mortal: «E abraçando o narciso/Sua fútil imagem/ Rescindível agarra/ Só ruína e passa-

gem» (p. 38). Mas é preciso não esquecer que Narciso funciona no campo pagão e no campo cristão com a mesma máscara. Se armistício houver, também não será sob a égide do anti-Narciso, a teologia do *contemptus sui*, por exemplo.

O regresso do maternal

Uma das tópicos mais insistentes deste livro é a que se prende com o maternal. Toda uma procura simbolizada como nostalgia ao seio materno, demanda de uma presença que salva do estigma do conflito, da lógica do *sic aut non*, «a bolsa ou a vida». A economia do múltiplo que corresponde à religião primeira prognostica o regresso a uma zona indiferenciada, quase maternal em que banhariam as religiões primitivas. A «onda materna» (p. 70) torna perto o longe, ao mesmo tempo que possibilita uma «herética» do amor (Kristeva), um «divino feminino» (L. Irigaray), o ir e o voltar de todos os começos, a reposição de todas as questões.

Não é difícil ver nas figuras das «Mães», da «pomba» e do «Espírito» o eixo semântico da divindade definida a partir da isotopia do /feminino/. Note-se de resto que a palavra *ruah* nas línguas semitas é feminina. O Paráclito (de *parakleitos*=advocatus) é aquele que fala pela vítima, o protector que na linguagem da fé não se identifica nunca com a Mãe. Não é aqui o lugar para discutir a função que R. Girard atribui ao Espírito, partindo da sua teoria anti-sacrificial da morte de Cristo. Também, em termos teológicos o Paráclito de que fala Natália Correia se entende de outro modo²⁷. Mas esta autora tem razão contra a maioria dos teólogos que pensam o Pentecostes como o desenvolvimento da *comunhão unificante*. De facto, a narrativa do Pentecostes, nem desenvolve esse tema, nem manifesta o regresso a uma língua única. A simetria Babel/Pentecostes deve ser considerada de maneira crítica. O Espírito Santo não vem substituir o túmulo vazio, mas testemunhar, sob forma metafórica (fogo, pomba, vento) o *ilocalizável*, o *transcendente*, a «diferença impronunciável»²⁸. Certos projectos de «paz per-

²⁷ Cf. J. CALOUD e F. GENUYT, *Le discours d'adieu* (Jo. 13-17), CTM/CADIR, 1985, cf. R. SUBLON, *Esprit de l'éthique, éthique de l'esprit*, in *Lumière et Vie*, n.º 173 (1985) 65-82.

²⁸ SUBLON, *Esprit de l'éthique*, 71.

pétua», de «amor eterno», de restaurar Babel e o monologismo, o imanentismo e o panteísmo que cada época ressuscita só o Advogado daquele que deixou a sua palavra sem defesa pode exorcisar, esconjurar. O pensamento do «trágico» da condição humana, esse vive tensivamente exposto entre um «Eu» cindido porque não ter Tudo é a sua verdade, e entre um outro que também não é Tudo (renunciar ao Pai onipotente), esse pensamento, só aquele que nos introduz na inteligência do mistério da Cruz-Ressurreição nos pode conceder, de graça.

Concluindo

Se houver uma religião plena nas origens, uma religião guardiã do imutável, da imobilidade sacral, antes da invasão do Estado, isso é uma tese a demonstrar. O Cristianismo, enquanto encarnação de Deus, introduz a história (o antes e o depois de todas as narrativas) e o presente. É daí que se pode julgar a sua operatividade. Natália Correia parece não ver do cimo das «altas transparências» o verme que provoca a lenta decomposição de todas as religiões — o Estado. Como parece não contar com a existência da secularização como um fenómeno interior e exterior ao Cristianismo. E o seu tempo (narrativo) é um tempo fora-do-tempo que é o da fixação: «De futuro e de passado não precisam/os sentidos» (p. 70).

Também pode este silêncio sobre a secularização dizer que esta se realiza ou actualiza sempre pela emergência dum novo tipo de religiosidade e não pela abolição da religião. A qualquer secularização da religião, seguir-se-ia necessariamente um processo conexo de dessacralização do mundo. Em qualquer caso, o processo de secularização não acabou ainda: estamos ainda em *instância de julgamento*, como bem escreve J. Greisch²⁹. O eclipse de Deus, como o eclipse do Sol é um acontecimento *entre* os nossos olhos e Deus, os nossos olhos e o Sol. O que era equilíbrio sereno numa situação cultural em que no homem «piedoso» havia já um corte do profano e do sagrado e no homem «mundano», um profano qualificado religiosamente como o outro do sagrado, esse tempo de fé ingénua mudou. O que antes

era diferença, tornou-se agora oposição, conflito sem fim. A procura dum sagrado selvagem (Bastide) em certas experiências culturais, é a possessão por um deus sem rosto sem nome, quer dizer, a forma mais perigosa e mais selvagem que implica sempre o risco duma viagem sem regresso³⁰.

Uma investigação crítica da significação do sacrifício ou do sofrimento, a partir da psicanálise, da antropologia ou da filosofia, não poderia produzir a concepção caricatural da crucificação ou do monoteísmo como «uma religião que sofre dos nervos» (p. 10).

Opôr monoteísmo vs Espírito Supremo é esquecer que os opostos atraíam, por insuficiência, a presença do que excluem. Como referir o único sem o referir ao outro que ele exclui e sem o situar num par de contrários? (cf. J.-Cl. Coquet, *Le sujet et son discours*, 1, — quadro duma fase dialéctica, p. 83). Se a dialéctica dos contrários não resulta numa *superatividade*, a emergência de uma problemática e de um novo quadro de discussão, nenhum armistício é possível.

O alcance ético deste livro será também mutilado se Narciso for o seu referente último e se ao bem e ao mal os deuses são indiferentes (p. 69).

Mas é verdade que este livro ensina uma prática cordial, orgásmica, da alteridade e uma prática do imaginário como uma medicina preventiva contra a idolatria. O imaginário, pela sua mobilidade, corrige constantemente a tendência para o Um. Contra a fixidez e o hipnotismo do ídolo, o imaginário, a errância da imaginação institui um regime, um duplo movimento de *arsis* e de *thesis*, elevação e apoio, perpétuo. O que falta à secularização é o imaginário, o reino da metáfora e o seu movimento epifórico e diafórico.

Estamos habituados a apreciar pejorativamente o politeísmo. Ao movimento de expansão respondeu um movimento de contracção. E o pulsar de Deus, a enunciação de Deus, tornou-se crispada, piedosa, culpabilizante, dolorista, mortal. Não é só a mística cristã que sofre de uma diplopia traindo a dualidade das suas fontes: o seu léxico não cristão, ocidental e oriental

²⁹ JEAN GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, (= Cog. Fid. n.º 133), Paris, Cerf, 1985, 39

³⁰ ROGER BASTIDE, *Le sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.

e a sua referência cristológica³¹. A alternativa não é ou não está entre uma espiritualidade cristã ou mística, pagã ou metafísica, o que só poderia dar na esquizofrenia. A solução para S. Breton, como para nós está em unir, sem ecletismo de compromisso, o fervor plural na própria enunciação de Deus ao lugar e à sombra da Cruz que é sinal de contradição, loucura e sabedoria, fraqueza e força: «a cruz traça, na enfermidade de um ponto de interrogação, um possível caminho para a nossa dificuldade de ser, de dizer e de pensar»³². Teríamos de inverter então o título deste texto: *à sombra da cruz, o armistício*.

O cristianismo não é uma religião apenas no sentido de que não é um princípio de estabilidade, um conjunto imutável de representações, atitudes ou comportamentos. A fé não é um decreto mas estados provisórios, modos finitos dum trânsito entre a Paixão e a Ressurreição. Falta à Paixão o poder da Ressurreição para que se não fixe no negativo e a esta o correctivo que a não sepulte no prestígio dos seus efeitos e da sua transfiguração.

Na religião hebraica, Javé está no centro de uma sociedade hierarquizada de anjos (Is. 6), arcanjos, serafins e querubins; e as potências mediadoras dos santos e dos bem-aventurados não deixam de «politeizar» um cristianismo que tinha reencontrado o plural do seu singular na teologia das três pessoas numa só e das duas naturezas do Cristo. Talvez tenhamos de tomar em conta os «deuses internos» da sociedade cristã. Não se incumbem os ídólatras de um único deus de conservarem nos anjos e nos santos os deuses que negam? (p. 10). Talvez tenhamos de reconhecer no cristianismo a existência de um paganismo interno e activo (será isso a secularização, sob um certo ângulo?), o parasita de M. Serres que é simultaneamente hóspede e hospedeiro, figura da deslocação de um centro pretensamente imóvel.

Eu acredito no poder de transformação que tem a leitura sobre nós — ela é uma «modalidade» do nosso ser (Levinas) — talvez seja esse o traço mais visível duma ética da Literatura, o de nos libertar da alienação tutelar do realismo ou da política,

³¹ STANISLAS BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart* (= Cog. Fid., n.º 135) Paris, Cerf, 1985, 191.

³² *Ibid.*, 191. Cf. S. BRETON, *Unicité et monothéisme*, Cerf, 1981.

dos demónios caseiros da religião do Livro único, donde emerge sempre um fundo hipotético de pluralidade.

Eu acredito que «o inconsciente é o guardião das origens no sentido de que ele vela constantemente, dia e noite, para que o desejo não se extinga. Vestal mantendo tanto o fogo das paixões que nos leva a agir como o da palavra que nos queima por dentro e nos leva a escutar o Outro»³³.

Eu acredito que a terra está cheia de almas e de deuses, que o espaço que ela enche é de generosidade, «frutífera» (p. 65) e o seu trabalho mitopoiético.

Eu acredito que o cristianismo é um elemento deste mundo, um certo modo crítico de olhar as coisas existindo à volta de nós e que não vale a hierarquia para falar de Deus.

Eu acredito no corpo «glorioso» da Escritura, o paradoxo escandaloso do Deus-crucificado e vivo, transfigurado.

A leitura converte ao outro que recusa a tópica do ídolo imobilizador do presente narcísico. Eu acredito que a leitura nos faz passar à graça multiforme do *grammateion*, o que em nós se escreve como fábula, quer dizer, verdade nómada, trânsito, (por) vir.

Eu acredito que / o rio não volta aos domicílios / que vai deixando verdes. (p. 67).

José Augusto Mourão

³³ DENIS VASSE, *Le sourire de l'origine*, in *Le poids du réel: la souffrance*, Dossiers do CTM, 1980, 8.